

III. RECENZJE

Edward T. Said, *Culture and imperialism*, Alfred A. Knopf, New York 1993, ss. 380.

Postać Edwarda Saída, obecnie profesora Columbia University, autora jedenastu książek, w tym sławnego *Orientalizmu*, została przybliżona polskiemu czytelnikowi dzięki niedawnemu przekładowi właśnie tego wymienionego opracowania. Ale śmiało można powiedzieć, że jest to autor w naszym kraju nadal praktycznie nieznan, choć na Zachodzie, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, uważany za klasyka współczesnej humanistyki. Może o tym świadczyć choćby wydanie książki *Said Reader*, jednej z serii podobnych, którymi honoruje się wyłącznie najwybitniejsze indywidualności naukowe naszych czasów. Na setki stron liczyć można także polemiki z jego poglądami, wyrażane przez antropologów i historyków, których autor *Orientalizmu* przywołał jako współtwórców specyficznego postrzegania świata pozaeuropejskiego przez naukę i literaturę. Said jest przede wszystkim literaturoznawcą, ale w bardzo szerokim pojęciu, gdyż jego analizy dotyczą właściwie całości piśmiennictwa, które w różny sposób utrwalało panującą w kulturze zachodniej samoświadomość. Said konfrontuje – właśnie opierając się przede wszystkim na dziełach literackich – w jaki sposób samoświadomość ta odnosiła się do zjawisk wobec kultury Zachodu zewnętrznych, jak je oswajała i nadawała im wykładnię zgodną z panującym światopoglądem. Głównym tematem, który od lat już zajmuje omawianego badacza, jest problem imperializmu, zarówno w jego „czystej” postaci, przejawiającej się pod postacią fizycznego zawłaszczania zdobywanych terytoriów, jak może przede wszystkim – imperializmu intelektualnego, każącego rościć sobie prawo do jedynie prawomocnych opisów reprezentacji pojęciowych innych kultur, które dostały się w strefę wpływów tej szczególnej kultury, która samą siebie traktowała jako kulturę uniwersalną. Jednym z najbardziej widocznych przejawów owego intelektualnego imperializmu jest pisarstwo europejskie XIX i XX wieku z jednej strony, a działalność antropologów kulturowych ze strony drugiej.

Książka *Culture and imperialism*, jest – jak przyznaje to sam jej autor – w dużym stopniu kontynuacją *Orientalizmu*, gdyż rozszerza i niekiedy inaczej interpretuje zakres problemów w niej podjętych. Wzajemna relacja pomiędzy „imperializmem” a „kulturą” zyskuje tutaj bardzo interesującą wykładnię, pokazana jest ona wielopłaszczyznowo i subtelnie, gdyż Said jest właśnie badaczem subtelny, dalekim od pokus jednoznacznego, linearnego postrzegania wspomnianej relacji. Nie chodzi więc w rozważaniach o wskazywanie, po raz kolejny, wszelkich aspektów imperializmu i kolonializmu widzianych od strony ideologicznej, politycznej i gospodarczej, ale raczej o zinterpretowanie „świadomości imperialistycznej” przejawiającej się na gruncie kultury.

Said przyjmuje, że kultura posiada byt na tyle autonomiczny, iż daje się analizować niezależnie od realiów ekonomicznych, społecznych i politycznych. Mało tego, ona w dużym zakresie kodyfikuje obraz czasów, bezpośrednio lub pośrednio, choćby w dziełach literackich. Inaczej mówiąc Said śledzi szczegółowo, w jaki sposób idea imperium znajdowała odzwierciedlenie w zjawiskach twórczości literackiej i naukowej, w jaki sposób obrazowała „strukturę podejścia i odniesienia” względem zarówno

imperialnych, jak i peryferyjnych realiów świata klasycznego okresu kolonialnego. I tutaj istotne zastrzeżenie, poczynione przez samego autora, które jedynie przypominam. Otóż obiektem zainteresowań omawianej książki są wyłącznie imperia: brytyjskie i francuskie przelomu XIX i XX wieku oraz współczesne problemy ostatniego prawdziwego państwa „imperialnego” (państwa o ambicjach współtworzenia realiów dzisiejszego świata), a więc Stanów Zjednoczonych Ameryki. Wypada zgodzić się z Saidem, że Francja i Anglia, pozostając w nieustannej rywalizacji jeśli chodzi o swe kolonialne ambicje, postrzegały kwestię posiadłości zamorskich jako najistotniejszy element własnego bytu, jako niezbywalny element narodowej tożsamości. Widać to w sposób przekonujący, jeśli prześledzi się rozważania na ten temat obecne w twórczości Delacroix, Burke’a, Ruskina, Carlyle’a, Jamesa, Johna Stuarta Milla, Kiplinga, Balzaca, Nerval, Flauberta, Austen czy Conrada. Pojęcie „imperium” bywa tam zawsze kluczowym punktem refleksji i odniesienia. Podobnie zresztą ma się sprawa i później, z dzisiejszymi, postmodernistycznymi i postkolonialnymi czasami łącznie.

Said twierdzi, że pisarze, których twórczość omawia, tkwią, chcąc tego czy nie chcąc, w historii własnych społeczeństw, kształtują tę historię i są przez nią samą formowani, a zatem ich społeczne i indywidualne doświadczenie wielostronnie zawiera się w tych szerszych realiach. Pisarze to również „nieodrodne dzieci epoki”, ale nie należy tego traktować w sposób sprymitywizowany, oni po prostu nie są w stanie uwolnić się tak naprawdę od społeczeństwa i kultury, które skądinąd krytykują, pragną zmienić, bądź – bo i tak bywa – gloryfikują. Może najdobitniejszym przykładem, z jak złożoną materią mamy do czynienia, jest postać i dorobek Josepha Conrada-Korzeniowskiego, któremu Said poświęca wiele stron rozważań i traktuje z całą atencją jako osobowość wymykającą się wszelkim jednoznacznym ocenom. Swoją drogą twórczość Conrada stanowi punkt odniesienia dla wielu dzisiejszych antropologów, jako równoległy z działalnością Malinowskiego przejaw modernizmu intelektualnego.

Książka *Culture and imperialism* nie jest jednak – jak się rzekło – zwykłą pracą na temat imperializmu w kulturze, jak moglibyśmy sprawę ująć. Jej wartość intelektualna i niezwykłość zasadzają się na zastosowanym w niej podejściu badawczym. Said jest z pochodzenia Palestyńczykiem, do tego wywodzi się z rodziny protestanckiej (sic!), dzieciństwo spędził w realiach kultury arabskiej, a całe dorosłe życie w USA. Można więc śmiało rzec, że jest on dwukulturowy w prawdziwym sensie. Owa kompetencja bycia „po tej i po tamtej” stronie ulega u niego uniwersalnemu uogólnieniu i staje się także postawą naukową. W omawianej książce Said nazywa swoje podejście dwojako, bądź mianem „kontrapunktu”, bądź bardziej nawet obrazowo – „nomadyzmu”. Stanowi ona sedno pomieszczonych w pracy rozważań, ona je przenika i formuje specyficzny punkt widzenia relacji kultury i imperializmu. Said uważa, że większość prac na ten temat, a „imię ich legion”, pisana była z dwóch, wzajemnie się wykluczających perspektyw. Nazwijmy je – odpowiednio – perspektywą centrum i peryferii. Albo więc imperializm opisywany jest z punktu widzenia tych, którzy go stworzyli i propagowali, albo z perspektywy niegdyś ujarzmionych narodów i państw, dzisiaj poszukujących tożsamości i kłucza do przeszłości, która nie byłaby przeszłością „przedmiotową”, ale „podmiotową”. Jak łatwo się domyślić, prawie niemożliwe staje się tutaj uzgodnienie jakiegś wspólnej płaszczyzny interpretacyjnej. To, co dla Algierczyka jest li tylko złem szczęśliwie minionym, dla Francuza pozostaje problemem rozrachunku z własną przeszłością i przejawia się jako ciągłe napięcie pomiędzy konkurencyjnymi wizjami własnego państwa.

Said proponuje inny rodzaj wglądu w te złożone problemy. Aby więc zobaczyć związek pomiędzy rytuałem koronacyjnym w Anglii a przyjęciami na dworach panujących w dziewiętnastowiecznych Indiach, nie wystarczy jedynie partykularna perspektywa, albo z centrum, albo z peryferii. Kontrapunkt lub nomadyzm oznaczają,

że musimy myśleć o tych zjawiskach oraz interpretować je łącznie, mimo iż wyrażają rozbieżne doświadczenia. I tak słynna powieść Kiplinga *Kim*, jeden z najświetniejszych przykładów literatury późnego społeczeństwa wiktoriańskiej Anglii, daje obraz Indii, który stanowi dokładną antytezę rzeczywistości społeczno-politycznej tego kraju widzianej przez ówczesnych przedstawicieli hinduskich ruchów niepodległościowych. Ale ani sama powieść z osobna, ani analiza zjawisk „z hinduskim współczynnikiem humanistycznym” nie powiedzą nam nic o owym napięciu i sprzeczności konkurencyjnych wizji urzędzenia świata zawartych w rzeczywistych doświadczeniach imperializmu i jego praktycznego przedłużenia – kolonializmu. Dopiero całościowe, nomadyczne czytanie tej historii uzmysławia nam złożoność tamtejszych realiów. Mało tego, pozwala nam także o wiele więcej zrozumieć z dzisiejszych dyskusji postkolonialnych, ostroziej ważyć racje obu stron.

Culture and imperialism składa się z czterech obszernych rozdziałów, które układają się w chronologiczną całość. Wywody Saida prowadzą nas z jednej strony według zasady kontrapunktu, ale jednocześnie owa nomadyczna perspektywa dotyczy zawsze ściśle określonego okresu historycznego. Jeśli więc czytamy o powieści Jane Austen *Mansfield Park* jako o najbardziej *explicite* formułującej imperialistyczną ideologię posiadania i urządzania obcych terytoriów na wzór i na potrzeby Imperium Brytyjskiego połowy XIX wieku, to punkty odniesienia dla tych rozważań mieszczą się w odpowiednim kontekście czasowym i terytorialnym. Słowem – nomadyzm nie jest przekraczaniem i dowolnym zestawieniem interpretacji pochodzących z różnych czasów i realiów. O ile rozdział II („Wizja skonsolidowana”) i III („Opór i sprzeciw”) malują kontrapunktową panoramę konkurencyjnego widzenia istoty imperializmu na przełomie XIX i XX wieku, o tyle dwa pozostałe mają nieco odmienny charakter. Rozdział I („Pokrywające się terytoria, nakładające się historie”) rysuje teoretyczną perspektywę autora książki i stanowi jej specyficzne *credo*. Rozdział IV zaś („Przyszła wolność od dominacji”) wprowadza czytelnika w gąszcz obecnych sporów i rozrachunków z imperialnym dziedzictwem. I tutaj również nie rezygnuje Said z zasady kontrapunktowego ich przedstawiania. Chodzi o to, aby wsłuchać się dokładnie, jak dzisiejszy świat, a w nim kulturę Zachodu widzą tacy, którzy wypowiadają się z wnętrza dawnych kolonii, dominiów i terytoriów zależnych (Rushdie, Césaire, Fanon, Memmi, poniekąd Said osobiście), jak i przedstawiciele intelektualnej elity kultury, która nazywa się już powszechnie postmodernistyczną, co znaczy także: postkolonialną.

Książka Edwarda Saida jest koronnym dowodem na zjawisko, które staje się coraz bardziej widoczne w dzisiejszej humanistyce. Nie chodzi tutaj tylko o szeroko omawianą tekstualizację nauk społecznych, ale o fakt, iż podniętą dla poszczególnych dyscyplin staje się to, co pisze się na ich obrzeżach, a więc z innego nieco punktu widzenia. Dlatego też fascynują książki Michela de Certeau i Edwarda Saida, bowiem uzupełniają one doskonale i wręcz rozszerzają problematykę, która zajmuje antropologów, socjologów i filozofów. Wydaje się, że zapowiadane przed laty przez Clifforda Geertza „wymieszanie się gatunków” jest oto faktem dokonany.

Polskiemu czytelnikowi problemy podjęte w książce mogą się wydawać niekiedy odległe. Gdzie Polska, gdzie rodzima etnografia i gdzie imperializm. Niestusznie. Jeśli tylko pojęcie kontrapunktu rozszerzyć i na nasze realia, odnajdziemy echo zjawisk opisywanych w książce we własnej tradycji intelektualnej, choćby w podejściu do kultury chłopskiej; również i my jesteśmy częścią historii, o której traktuje *Culture and imperialism*. A jeśli ktoś chce zrozumieć, co miał na myśli Bronisław Malinowski mówiąc, iż będzie „Conradem antropologii”, do książki Saida zajrzeć musi.

Martyn Hammersley, *What's wrong with ethnography? Methodological exploration*, Routledge, London 1992.

Studium Martyna Hammersley'a *What's wrong with ethnography* stanowi prowokujący, na tle dominujących dziś trendów i mód myślenia, głos w dyskusji o statusie etnografii. Studium, jak sugeruje podtytuł, ma charakter metodologiczny. Autor deklaruje się jako oponent postaw dekonstrukcjonistycznych i relatywistycznych, ale też jako zdecydowany przeciwnik naiwnego realizmu wpisanego głęboko, jego zdaniem, w badania etnograficzne. Własną postawę autor określa jako postawę umiarkowanego realisty, ale uważa, że antyrealistyczne i relatywistyczne wyzwanie, przed jakim staje dziś etnografia, nie może być bagatelizowane.

Praca składa się z trzech części. Pierwsza nosi tytuł: „Etnografia, teoria, rzeczywistość”; druga – „Etnografia jej odniesienia i praktyka”; trzecia – „Ilościowe a jakościowe metody badań”.

Etnografię Hammersley pojmuje najogólniej jako metodę czy wręcz technikę badań, która w ostatnich trzydziestu latach stała się jedną z głównych metod badawczych nie tylko w obrębie antropologii społecznej i kulturowej, gdzie zawsze zajmowała centralną pozycję, ale i na gruncie innych nauk, określanych przez autora mianem społecznych. Metoda ta, najbliższa studium przypadku, zdaniem Hammersley'a, jest jednak przeceniana, nie pozwala bowiem na rozwiązanie problemów, przed którymi nauki te stoją. Nie stanowi żadnego swoistego paradygmatu metodologicznego.

Deklarowanym celem pracy jest pokazanie, że problemy, przed którymi stoją badacze społecznego życia ludzi i kultury, są bardziej skomplikowane, niż to oni sami sugerują i nie da się ich skonceptualizować w terminach współzawodniczących ze sobą paradygmatów.

Autor już w pierwszym rozdziale kwestionuje zasadność konceptu, który ma wyróżniać metodę etnograficzną, konceptu teoretycznego opisu. Na podstawie przekonania, że „odkrywanie” społecznego świata może się dokonać tylko w bezpośredniej obserwacji i uczestnictwie w „naturalnym” otoczeniu, etnografia bywa traktowana jako teoretyczny, analityczny opis. Upatrywanie przez tę dyscyplinę swego celu w teoretycznym opisie i przekonanie o integracji teorii i opisu jest, zdaniem autora, źródłem fundamentalnych nieporozumień co do natury samego opisu i eksplanacji dostarczanych przez etnografię. Opis nie może być teoretyczny w tym sensie, że dotyczy partykularności (reprezentuje obiekty i zdarzenia w konkretnej czasoprzestrzeni), a teoria odwołuje się do generalności; z drugiej zaś strony, wszelkie opisy są ustrukturyzowane przez teoretyczne założenia. Tak więc opisy nie mogą być teoriami, a są „teoretyczne” w tej mierze, w jakiej opierają się na konceptach i teoriach. Myślę, że są to dylematy dość powszechnie przez etnografów uświadamiane. W literaturze etnograficznej autor odnajduje cztery podstawowe rozumienia opisu „teoretycznego”: opis wewnętrzny (oparty na wglądzie), opis społecznych mikrokosmosów (jego cel – znaleźć ogólne w szczegółowym), opis jako aplikacja i testowanie teorii oraz opis jako rozwijanie teorii poprzez studia granicznych przypadków. Hammersley opowiada się za rozumieniem opisu etnograficznego jako procedury zastosowania teorii, choć jego zdaniem, trudno dziś powiedzieć, czy teorie, które są aplikowane, wymagają testowania za pomocą metod hipotetyczno-dedukcyjnych, czy są one teleologicznymi modelami, czy idealnymi typami rodzajów identyfikowanych przez Maxa Webera. W zasadzie potoczny opis przebiega w podobny do naukowego sposób, ale ten ostatni wyróżniać się winien explicitnością, koherencją stosowanych modeli i rygiorem analitycznym.

Etnografowie najczęściej, zdaniem Hammersley'a, ignorują uwikłania filozoficzne swoich badań. Rzecz nie w tym, by szeroko podejmowali kwestie filozoficzne – to nie ich zadanie – ale ponieważ rozstrzygnięcia filozoficzne i ich konsekwencje są nie do

uniknięcia, należałoby mieć świadomość pewnych niezbywalnych uwikłań, zwłaszcza gdy podważany jest obowiązujący powszechnie *consensus*, co ma dziś miejsce. Etnograficzne spory dotyczące założeń badań autor sytuuje w napięciu między realizmem (często naiwnym) a konstruktywizmem (w konsekwencji relatywizmem). Doktryna realizmu rozumiana jest przez Hammersleya jako idea, według której istnieje realność niezależna od badacza, której natura może być poznana, a celem naukowych badań są twierdzenia korespondujące z tą realnością. I choć ta doktryna jest kwestionowana, to można uznać, że opiera się na niej w dużej mierze klasyczna etnografia. Jednocześnie towarzyszy jej często przekonanie, że tylko wchodząc w bezpośredni, długoterminowy kontakt z codziennym życiem ludzi możemy zrozumieć ludzkie przekonania i zachowania, i że metoda etnograficzna jest lepsza od innych przez tę właśnie „bliskość”. Przeciwwstawiona jest jej idea zmierzająca w innym kierunku. Zasadnicze jest dla niej przekonanie, że ludzie konstruują swój świat (światy) zarówno przez interpretacje, jak i zachowania na nich oparte (źródło tych postaw – według autora – to dyskusyjnie interpretowana fenomenologia, pragmatyzm, poglądy późnego Wittgensteina i socjologia wiedzy). Ta idea legła u podstaw zabiegów rozumienia obcych światów, na których opierały się badania interpretatywnego nurtu antropologii społecznej i kulturowej związanego z nazwiskami P. Wincha i C. Geertza. W zasadzie, zdaniem Hammersleya, ten konstruktywizm jest w pewnym sensie „kompatybilny” z realizmem, dopóki nie jest stosowany sam do badań etnograficznych. Pojawia się tu kwestia statusu epistemologicznego poszukiwań etnograficznych. Etnografowie raczej kreują społeczny świat (światy), niż reprezentują jakąś niezależną rzeczywistość. W rezultacie etnograficzny konstruktywizm prowadzi do relatywizmu, który jest w konflikcie z etnograficznym realizmem. Autor przywołuje tu nazwiska J. Clifforda, G. E. Marcusa, M. Fischera, S. Tylera – autorów reprezentatywnych dla tzw. autorefleksyjnego (reflexive) nurtu w antropologii. Jeżeli traci sens pytanie o prawdziwość twierdzeń etnograficznych, wagi nabierają przede wszystkim kwestie ich rozmaitych użyteczności bądź ich estetyczność.

Hammersley nie sądzi, że musimy wybierać między realizmem (naiwnym) a relatywizmem. To nie jest – według niego – jedyna alternatywa. O naiwności realizmu wpisanego w metody etnograficzne świadczy głównie przekonanie, że badane przez nas fenomeny nie tylko są niezależne od naszych twierdzeń – tego założenia nie może uniknąć żaden realizm, także ten, za którym optuje autor – umiarkowany, ale że mamy do nich bezpośredni dostęp i wystarczy się pozbyć barier jakie stanowią nasze „uprzedzenia kulturowe”, by dotrzeć do realności. Jesteśmy bez wątplenia częścią świata, który badamy i owa „niezależność” zawsze wymaga dodatkowych objaśnień. Zadanie nauki Hammersley pojmuje jako reprezentowanie realności a nie jej reprodukcję, odzwierciedlanie, oznacza to więc relewantność tylko niektórych cech. Umiarkowany realizm pozostawia ideę niezależnych od poznania fenomenów, ale zdecydowanie odrzuca przekonanie o możliwości ich bezpośredniego poznania; z relatywizmem i sceptycyzmem podziela rozpoznanie, że wiedza opiera się na założeniach i celach, jest ludzką konstrukcją i nie przysługuje jej absolutna pewność. To co jednak najpełniej wyróżnia stanowisko, za którym opowiada się autor to – w moim przekonaniu – zadeklarowana (w przypisie 10, s. 55) wiara w strukturalność świata, w istnienie pewnego porządku, który choć częściowo odkrywamy konstruując istotne twierdzenia, uwzględniające naszą wiedzę oraz nasze interesy i cele badawcze. Trudno jednak na podstawie referowanej pracy powiedzieć cokolwiek więcej o owym porządku. Podobnie trudno bliżej scharakteryzować pogląd autora w kontekście bardzo dziś żywych sporów o relatywizm. Hammersley nie przywołuje bowiem żadnego z nazwisk filozofów zajmujących „modelowe” w tym sporze stanowisko. Nie pojawia się także rozróżnienie relatywizmu kulturowego i epistemologicznego, czego by można oczekiwać w dyskusji o etnografii.

Hammersley jest pełen sceptycyzmu jeśli idzie o praktyczne zastosowania wiedzy etnograficznej. Praktycy są zainteresowani skutecznością twierdzeń a nie ich słuszością, ich wiedza pochodzi głównie z doświadczenia — nie z badań. Kryteria jakim podlega nauka, to z jednej strony kryterium słuszości jej twierdzeń, z drugiej relewantność głównie względem interesów poznawczych. Nie znaczy to, że prowadzone badania nie mają żadnych odniesień praktycznych, ale cała procedura praktycznego zastosowania wiedzy jest bardzo skomplikowana a jej efekty ograniczone.

Ostatnia część pracy Hammersleya to próba dekonstrukcji szeroko rozpowszechnionego podziału metod badawczych na ilościowe i jakościowe. Autor kwestionuje zasadność tego podziału (rozdział 9), krytycznie omawiając siedem podstawowych kryteriów klasyfikacji tych metod (dane jakościowe a liczbowe; eksploracja naturalnych a aranżowanych układów; koncentracja na znaczeniach bądź zachowaniach; podejście indukcyjne przeciwstawione dedukcyjnemu; identyfikacja wzorów kulturowych z jednej strony a praw bardziej rygorystycznie pojmowanych z drugiej; idealizm a realizm).

Kwestionując tę dychotomię Hammersley pokazuje, iż symplifikuje ona złożone sytuacje badawcze. Przystępując do badań, stając przed decyzją wyboru właściwych metod, mamy przed sobą raczej labirynt możliwości, niż proste rozwidlenie drogi. Studium przypadku traktowane jako synonim metod jakościowych i najbliższe temu, co uznaje się za metodę etnograficzną jest tylko elementem całej procedury badawczej, na którą składa się: formułowanie problemu, zbieranie danych, selekcja przypadków, analiza, konkluzja. Studium przypadku obok eksperymentu i sondażu dla Hammersleya jest jedną ze strategii selekcji przypadków. Od eksperymentu odróżnia je stopień kreacji i manipulacji jakim podlega sytuacja badawcza, od sondażu zakres oraz stopień szczególności. Natomiast kwestia ekstrapolacji studiowanego przypadku czy przypadków istotnych z punktu widzenia teorii pozostaje problematyczna. Jest to, najogólniej mówiąc, problem generalizacji i niemożliwe jest jakiegokolwiek algorytmiczne jego rozwiązanie. Zarówno badania statystyczne, jak i studium przypadku nie są tu konkurencyjne, a stwarzają podobne i trudne do rozwiązania problemy.

Najbardziej dramatyczne dla samego autora konkluzje jego książki, to te dotyczące tożsamości etnografii. Hammersley uważa, że dekonstrukcja dychotomicznego modelu metod badawczych prowadzi do zakwestionowania etnografii jako wyodrębnionej i uprzywilejowanej metody badań społecznych. Podobnie więc jak postmoderniści, choć kierując się innymi przesłankami, unicestwia etnografię. Hammersley „roztapia” ją w procedurach badań społecznych, postmoderniści w aktywności paraliterackiej i krytycznej oraz w doświadczeniu partycypacji w kulturze.

Praca jest niewątpliwie kontrowersyjna, wpisuje się w bardzo dziś żywe dyskusje nie tylko metodologiczne, ale i epistemologiczne. Podjęcie rzetelnej dyskusji z nią uniemożliwia, moim zdaniem, brak wyraźnego stanowiska jej autora w kwestii charakteru i przedmiotu teorii, które by miały podlegać swoistemu testowaniu w badaniach. Autor jedynie dystansuje się wobec tzw. teorii krytycznej, kojarzonej przez niego z wpływem prac Habermasa (rozdział 5). W końcu „metoda etnograficzna” na gruncie antropologii kulturowej i społecznej związana jest z określonymi teoriami człowieka, kultury i świata społecznego. Nie ma tu też wątku, dostrzeganego przecież i przez anglosaskich badaczy, nietożsamości tego co kulturowe i tego co społeczne oraz metodologicznych konsekwencji tego rozróżnienia. W tym swoistym zamachu na etnografię zabrakło, w moim przekonaniu, argumentów uwzględniających niezbywalne związki metod i technik badawczych z określoną teorią, z tym co w zasadzie się bada. Deklarowany cel pracy — wykazanie niemożności skonceptualizowania problemów świata człowieka w terminach współzawodniczących paradygmatów metodologicznych — domaga się pełniejszej argumentacji.

Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon. *Z bliska i z oddali*, tłum. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Opus, Łódź 1994, ss. 221.

Po dwunastu latach, z jednym tylko wyjątkiem, kiedy to w 1985 roku wydana została książka *Drogi masek*¹, polskiemu czytelnikowi zostały udostępnione, w stosunkowo krótkim czasie, trzy kolejne książki jednego z najwybitniejszych etnologów naszych czasów Claudea Lévi-Straussa, są to: *Smutek tropików*², *Spojrzenie z oddali*³ poświęcone pamięci Romana Jakobsona, oraz *Z bliska i z oddali* współautorstwa Didier Eribona, który przeprowadził z mistrzem antropologii tzw. wywiad-rzekę. Ostatnia z wymienionych pozycji, podobnie jak *Drogi masek*, to kolejny tom z serii „Człowiek i jego cywilizacja”, lecz wydany w nowej szacie graficznej i według redakcji nawiązujący tylko do starej serii, która obecnie przybrała nazwę „Człowiek i cywilizacja”. Jest to jednak nie tylko znakomity, błyskotliwy zapis rozmowy ze znanym i popularnym etnologiem, ale przede wszystkim opowieść o etnologii i człowieku, który odcisnął na niej swe piętno, starając się uczynić z niej dyscyplinę spełniającą kryteria nauk ścisłych.

Z bliska i z oddali to z jednej strony refleksja nad historią myśli etnologicznej, a z drugiej oddanie „postawy etnologa oglądającego swe własne społeczeństwo nie tak, jak on sam je widzi będąc jego członkiem, ale tak, jak inni obserwatorzy, umieszczani daleko w czasie lub w przestrzeni, by je widzieli”⁴. Książka ta powinna być na pewno obowiązkową lekturą dla każdego humanisty, a zwłaszcza etnologa, który staje dzisiaj przed nowymi problemami: Jaki ma być przedmiot badań współczesnej antropologii, z jaką tradycją filozoficzną się identyfikować, jakie jest miejsce etnologii we współczesnej nauce...? Odpowiedzi na te i wiele innych pytań może próbować odnaleźć czytelnik zagłębiając się w lekturę omawianej książki.

Najwięcej oczywiście Lévi-Strauss mówi o swoich poglądach i postawie badawczej, o jej kształtowaniu, inspiracjach i uformowaniu się refleksji teoretyczno-metodologicznej, a zwłaszcza o tym, czym jest, czy też był, strukturalizm w etnologii. Książka ta jest swego rodzaju podsumowaniem jego twórczości, choć mimo pozostawania od 1963 roku na emeryturze, Lévi-Strauss nie pozostaje obojętny na to, co aktualnie dzieje się zarówno w humanistyce, jak i w naukach ścisłych. Rozważania na temat swojej pracy naukowej umieszcza on ponadto w szerokim kontekście epoki, w której tworzył: od wyprawy do Brazylii, pracy badawczej w Nowym Jorku, przez pokonywanie kolejnych stopni kariery akademickiej i wydarzenia na paryskich uczelniach w 1968 roku, do współczesnych fascynacji kulturą Japonii i poglądach na literaturę, malarstwo i muzykę.

Myśl Lévi-Straussa nie jest może już tak popularna jak przed kilkunastu laty, jego poglądy jednak daleko przekroczyły granice etnologii, stając się przedmiotem wielu dyskusji i polemik. Do dzisiaj, jak mówi Didier Eribon, są one powodem wylewania ogromnej ilości atramentu. Oto przykład kilku krótkich wypowiedzi Lévi-Straussa zawartych w omawianej pracy, które mogą wydawać się kontrowersyjne, ale z pewnością zachęcą do lektury tej fascynującej książki.

O etnologii:

¹ Claude Lévi-Strauss, *Drogi masek*, tłum. Monika Dobrowolska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985.

² Tenże, *Smutek tropików*, tłum. Aniela Steinsberg, Wydawnictwo Opus, Łódź 1992, (Wyd. 1, PIW, Warszawa 1964).

³ Tenże, *Spojrzenie z oddali*, tłum. W. Grajewski, L. Kolankiewicz, M. Kolankiewicz, J. Kordys, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.

⁴ Tytuł ten nawiązuje do tytułu wcześniejszej książki Lévi-Straussa *Spojrzenie z oddali*, który autor zaczerpnął z idei japońskiego teatru, mówiącej o tym: „że aby być dobrym aktorem, trzeba potrafić przyglądać się samemu w taki sposób, w jaki oglądają nas widzowie”.

„Ona zmieni naturę. Jeśli badanie w terenie nie ma już przedmiotu, przekształćmy się w filologów, historyków idei, specjalistów od cywilizacji dostępnych jedynie poprzez dokumenty, które zebrali dawni obserwatorzy. A kto wie, czy nie pojawią się w ludzkości nowe różnice, pomimo wielkiego zagrożenia uniformizacją?”;

O nowej historii:

„Nowa historia, jak się ją nazywa, żywiła się etnologią (...). Historycy zrozumieli znaczenie drobnych faktów z życia codziennego, z których etnologia czerpie swą substancję, a do których ich poprzednicy nie przykładali w ogóle uwagi (...), byliśmy śmieciarzami historii i naszego majątku szukaliśmy w jej kosztach”;

O Rousseau:

„Moja admiracja dla Rousseau jest przede wszystkim estetyczna: co za styl! Mówi w pięciu słowach to, co ode mnie wymagałoby piętnastu (...). Rousseau jako jeden z pierwszych przeczuł przyszłość badań etnologicznych i chciał przybliżyć nauki przyrodnicze do literatury...”;

O Wagnerze, micie i strukturalizmie:

Wagner odegrał zasadniczą rolę w moim wychowaniu intelektualnym i w mojej skłonności do mitów (...). Wagner nie tylko zbudował swe opery na mitach, ale zaproponował ich segmentację – co użycie leitmotivów czyni wyraźnym: leitmotiv prefiguruje mitem...”;

The pants or the books?

„Nie ma roku, abym nie otrzymywał, na ogół z Afryki, zamówienia na dzinsy...”.

Co prawda *Z bliska i z oddali* ukazuje się z opóźnieniem porównywalnym do tempa wydawania prac Lévi-Straussa w Polsce, w latach sześćdziesiątych, lecz zapowiadane przez wydawców serii „Człowiek i cywilizacja” wydanie kolejnej jego książki *Opowieść o rysiu*, napisanej w pięćsetną rocznicę odkrycia Ameryki, wróżyć może, że wkrótce zostaną przełożone na język polski kolejne prace, a zwłaszcza cztery tomy *Mythologiques*, które nie doczekały się dotąd polskiego wydania.

Konrad Górny

Jean Paul Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, tłum. i przedmowa Jerzy Lisowski, Futura Press, Łódź 1992, ss. 151.

Ten znakomity esej wyszedł spod pióra francuskiego filozofa przed blisko półwieczem. Jego pierwszą część, wizerunek antysemitę, napisał Sartre pod koniec wojny, w 1944 roku. Część druga, portret Żyda, powstała w drugiej połowie lat czterdziestych. Obydwa teksty zostały połączone przez samego autora i opublikowane w postaci książkowej, która właśnie dotarła i do nas. Książka Sartre’a została przetłumaczona na język polski już w 1956 roku, niemniej z dużą satysfakcją należy odnotować obecne wydanie *Rozważań*, albowiem problem podjęty przez Sartre’a pozostaje nadal niezwykle aktualnym a poczynione przez niego refleksje istotnie przyczyniły się do rozpoznania złożonych zjawisk – antysemityzmu i tożsamości Żydów – będących stałym przedmiotem rozważań przedstawicieli różnych dyscyplin humanistycznych: historyków, etnologów, socjologów czy filozofów kultury.

Jean Paul Sartre rekonstruuje portret antysemitę, odsłania mechanizmy sprzyjające uporczywemu trwaniu antysemityzmu, demaskuje jego irracjonalność i wskazuje na zagrożenia płynące z faktu funkcjonowania tego typu poglądów dla całości życia społecznego: „Antysemityzm nie należy do poglądów i myśli człowieka, które chronione być mogą przez konstytucyjną wolność przekonań” (s. 12). Zreferowanie całej koncepcji antysemityzmu przedłożonej przez Sartre’a wykracza poza zakres niniejszego omówie-

nia, toteż w tym miejscu ograniczymy się do wyeksponowania najbardziej, naszym zdaniem, fundamentalnych tez francuskiego myśliciela.

Poglądy antysemityczne nie kształtują się zazwyczaj na bazie doświadczeń osobistych jednostki, nie z doświadczenia wypływa pojęcie Żyda, lecz wprost przeciwnie – dopiero gotowe wyobrażenie Żyda pozwala ludziom zrozumieć sens ich doświadczenia. Antysemityzm został ukonstytuowany w wyniku procesu historycznego, jednak nie w historii należy szukać źródeł takich a nie innych poglądów na temat Żydów. To z góry powzięte mniemanie może determinować bieg historii. Antysemityzm jest zarówno rodzajem światopoglądu wyrażającego określoną opcję wobec Żydów, własnego narodu, historii i życia społecznego, jak i pewną formą namiętności, *idée fixe* zwalniającą od racjonalnej dyskusji na ten temat.

Wspólnota antysemityczna jest, jak by to określił Le Bon: wspólnotą tłumów, nie stanowi zorganizowanego ruchu społecznego, ale zrzesza apologetów egalitarnej, solidarnej społeczności etnicznej. Jednakże z pewną różnicą: „Antysemityzm jednak przeżywa każdą wielką falę nienawiści przeciwko Żydom i bynajmniej nie zanika; społeczność uformowana przez antysemitów istnieje jakby w stanie spoczynku także i w czasie spokoju i każdy antysemita chętnie się na nią powołuje” (s. 32).

Antysemityzm nie ustala dyrektyw moralnych czy politycznych, ale już sam w sobie jest sposobem myślenia i światopoglądem. Nie sposób głosić tez antysemitycznych bez wcześniejszego przywołania określonej postawy intelektualnej.

Sartre stara się również znaleźć odpowiedź na pytania: kim jest Żyd – czy i w jaki sposób można zidentyfikować osobnika narodowości żydowskiej, jaki typ wspólnoty etnicznej tworzą Żydzi, na podstawie jakich kryteriów budują oni swoją autodefinicję?

Krytykuje on potoczne przeświadczenie odnośnie istnienia rasy żydowskiej rozumianej jako zespół jakichś cech somatycznych, moralnych i intelektualnych, za pomocą których można rozpoznać członków tej grupy etnicznej. Wskazuje też na wybitnie stereotypowy charakter wszystkich cech tradycyjnie przypisywanych Żydom. W poglądach antysemitycznych uwewnętrznia się, jak to nazywał R. K. Merton, „klasyczna alchemia moralna”, w myśl której to samo zachowanie trzeba oceniać inaczej w zależności od tego, kto je podejmuje. Żyd ortodoksyjny jest równie podejrzany i okropny jak Żyd zasymilowany. Żyd-naukowiec, człowiek zasłużony na polu literatury czy sztuki może budzić tylko niechęć jako potencjalny, niebezpieczny przeciwnik. Bo jest Żydem. Nie jest przypadkiem, iż autorami list zawierających setki nazwisk znanych i cenionych Żydów są zazwyczaj zagorzali antysemita.

Niektóre elementy portretu Żydów naszkicowanego przez Sartre'a mogą budzić poważne kontrowersje. Pisze on: „Konkretna wspólnota historyczna jest przede wszystkim **narodowa i religijna**, tymczasem wspólnota żydowska, która miała znamiona zarówno jednej, jak i drugiej, powoli utraciła te cechy konkretne. Nazwalibyśmy ją chętnie wspólnotą historyczną, abstrakcyjną. Jej rozproszenie zakłada rozkład wspólnych tradycji; a wskazaliśmy uprzednio, że dwadzieścia wieków rozproszenia i niemocy politycznej nie pozwala jej mieć **przeszłości historycznej**. Jeśli prawdą jest, jak twierdzi Hegel, że dana społeczność jest o tyle historyczna, o ile posiada pamięć swej historii, społeczność żydowska jest najmniej historyczna ze wszystkich, bo pamiętać może jedynie o długowiecznym męczeństwie, czyli o długowiecznej bierności” (s. 66). I dalej: „Ich pamięć kolektywna dostarcza jedynie wspomnienie ponurych pogromów, gett i wygnań, wielkich cierpień monotonnych, dwudziestu wieków dreptania w miejscu, a nie postępu. Ta wspólnota żydowska nie oparta ani na państwowości, ani na wspólnym terytorium, ani na religii – przynajmniej już dzisiaj – ani na wspólnych interesach materialnych, a jedynie na wspólnocie **sytuacji**, mogłaby się stać istic **spirytualistyczna** więzią kulturalną i uczuciową” (s. 84-85).

Powyższy wywód skłonił niektórych autorów, zwłaszcza żydowskich, do podjęcia

ostrej polemiki z Sartrem. I tak np. Elie Kedourie (*Kto jest Żydem*, w: *Arabowie i Żydzi. Konfrontacje 12*, pod red. I. Lasoty, Pomost, Warszawa 1990, s. 7-8) zarzuca francuskiemu filozofowi brak wiedzy o witalności Żydów w diasporze, o ciągłości ich bytowania i nieprzerwanej świadomości tejże, ciągłości przekazywanej przez każde pokolenie żydowskie. Na znaczną złożoność problematyki tożsamości żydowskich wskazują też etnologzy (zob. np. J. Weber, *Współczesne tożsamości żydowskie*, „Zeszyty Naukowe UJ – Prace Socjologiczne”, t. 15, 1992, s. 143-158).

Rozważania Sartre'a stanowią znakomitą diagnozę zjawiska antysemityzmu, jednakże nie zawierają żadnej istotnej propozycji rozwiązania tego problemu. Sartre jest świadom faktu, że dokonująca się asymilacja Żydów wcale nie osłabi popularności doktryny antysemickiej, nie wierzy też w skuteczność oddziaływania odgórných zabiegów wychowawczych i propogandowych. Pozostaje mu ufać, iż antysemityzm, będący swego rodzaju środkiem do budowania jednolitej etnicznie społeczności, przestanie istnieć w egalitarnym, bezklasowym społeczeństwie przyszłości.

„Antysemityzm nie jest problemem żydowskim – jest naszym problemem” pisze filozof. Jeśli ktoś nie jest przekonany o słuszności tego stwierdzenia, to tym bardziej powinien sięgnąć po tę książkę. Naprawdę warto.

Jacek Schmidt

Jérôme-Antoine Rony, *Magia*, tłum. M. Gawlikowski, „Siedmioróg”, Wrocław 1993, ss. 124.

Książka Jérôme-Antoine Rony'ego jest krótkim studium interdyscyplinarnym, popularyzującym naukowe wyjaśnianie zjawiska magii. W kilku rozdziałach autor przedstawia klasyczne zagadnienia związane ze zjawiskiem magii, podejmowane w etnologii, socjologii, historii religii, psychologii i filozofii.

Mimo popularnonaukowego tonu, książka może przyciągnąć różne grupy czytelników, od laika o wykształceniu humanistycznym, po studenta i naukowca wymienionych dziedzin. Spełnia bowiem wymogi stawiane przez każdą z nich. Wnosi rzetelną wiedzę poznawczą przekazaną precyzyjnym, acz nie hermetycznym językiem, zaś oryginalny komentarz krytyczny autora powinien przykuć uwagę specjalisty i spowodować ponowną refleksję nad kwestiami, zdawałoby się, dawno rozstrzygniętymi.

Omawiana książka jest jedną z trzech, które wyszły spod pióra Rony'ego. W oryginale ukazała się w 1950 roku w serii „Que sais-je?” wydawnictwa Press Universitaires de France. Doczekała się kilku wznowień i tłumaczeń. Jej polskie tłumaczenie wydawnictwo „Siedmioróg”, idąc za pomysłodawcą francuskim, umieściło w serii „Co wiem?”. Fakt ten jasno wskazuje na podstawowy cel książki. Późniejszymi pracami francuskiego badacza były *Metaphisique et Magie* (1958) oraz *Les passions* (1961), również kilkakrotnie wznawiane.

Książka podzielona jest na rozdziały, których tematyka pokrywa się z tradycyjnie wyodrębnionymi blokami zagadnień w odniesieniu do magii. Poświęcone są więc kolejno: formalnej charakterystyce obrzędów magicznych, podmiotowo zwerbalizowanym „teoriom” magii (neoplatonizm, alchemia), dalej, dziejom magii, jej genezie oraz istocie, a następnie jej pozostałościom i roli we współczesnej kulturze. Osobne rozdziały zostały poświęcone ciągle żywemu zagadnieniu relacji występujących między magią a religią, nauką i sztuką. Do grona badaczy, których poglądy Rony przedstawia, i z którymi niejednokrotnie dyskutuje, należą spośród socjologów i antropologów: Hubert i Mauss, Durkheim, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss, Spencer, Tylor i Frazer; z psychologów zaś Freud, Roheim, Jung, Bachelard, Wallon i Pradines. Pojawiają się również inne nazwiska, mniej znane czy też doceniane.

Rony przedstawił charakterystyczne wątki poszczególnych teorii, choć część z nich zupełnie pominął lub rozważył nie dość szeroko. Typowo francuska maniera wyraża się na przykład w zlekceważeniu dorobku drugiej generacji antropologów brytyjskich. Stąd nie znajdziemy w książce koncepcji animizmu Maretta czy Malinowskiego teorii magii. Nie napotkamy więc na ideę łączącą obu wymienionych badaczy, głoszącą iż źródłem magii jest afektywny lęk rodzący się wskutek bezradności człowieka, który magią stara się okiełznać wrogie mu żywioły. Gdyby Rony wziął pod uwagę ten kierunek badań, wówczas być może jego własne zapatrywania na genezę magii uległyby modyfikacji, a przynajmniej znacznej krystalizacji. Bowiern jego pogląd na źródło magii stanowiłby biegunowe dopełnienie wymienionej orientacji, mimo różnic dzielących wszystkich trzech badaczy.

Francuski badacz źródła magii upatruje w przyrodzonej ludzkiej naturze dążności do władzy i panowania nad światem zjawiskowym poprzez magiczną wyobraźnię. Żądza owa ma z kolei podstawę w ludzkim egocentryzmie, który ma na celu osiągnięcie wszechmocnej władzy. Twórcą przedstawianej koncepcji jest współczesny autorowi *Magii* francuski filozof M. Pradines. O ile więc Marett i Malinowski widzą magię jako środek uśmierczający lęk i narzędzie do pokonania niemocy powstającej w wyniku zdzierzenia ze świata zewnętrznym, o tyle Rony odwrotnie, magię postrzega jako wytwór niepohamowanej, immanentnej dążności człowieka do władzy. Ideał ów napędza z kolei tendencyjną wyobraźnię i znajduje ujście w zjawisku magii sympatycznej oraz animizmie. Zaś na obszarze religii owocuje mistycyzmem. Zauważmy jeszcze, że dla brytyjskich antropologów magia byłaby zjawiskiem ustępującym w miarę rozwoju umiejętności technicznych. Dla Rony'ego jest zjawiskiem ponadczasowym, które w różnych kulturach znajduje odmienne formy manifestacji.

Znajomość koncepcji Rony'ego i Pradinesa stanowi istotne dopełnienie w zakresie historii myśli społecznej, i jak sądzę, należy zaliczyć ją do klasyki. Rony, komentując Freudowską teorię magii i przeciwstawiając jej (obok własnej), jako bardziej dorzeczną, socjologiczną tezę Durkheima pisze: „Rzeczywiście trudno uwierzyć, że praktykowane przez spokojne ludy starożytnych Indii rytuały rolnicze, przedłużające życie i zapewniające płodność, są dziełem chronicznych maniaków seksualnych” (s. 22). Można przeciwstawić podobny argument wysuwanej przez Rony'ego teorii, parafrazując jego wypowiedź kierowaną pod adresem Freuda i Roheima i powiedzieć, iż trudno uwierzyć, że magia jest dziełem ludzi chronicznie cierpiących na manię wielkości. Faktem niezaprzeczonym jednak jest, co podkreśla autor *Magii*, że psychoanaliza dobrze tłumaczy osobowość magów. Rozpatrywani indywidualnie, niezależnie od instytucji społecznych, które przydzielają im określone funkcje, wykazują duże podobieństwo do osobowości neurotycznych. Nie mniej jednak, istotnej rozbieżności między tezami socjologicznymi i psychologicznymi i tym razem nie udało się pogodzić.

Jak nadmieniałam, Rony wprowadził kilka nowych spostrzeżeń i rozwiązań, które mogą oddziaływać inspirująco. Interesujące są między innymi modyfikacje, które wprowadził w klasyfikacji magii i obrzędów magicznych. Oprócz Frazerowskiego schematu magii sympatycznej oraz Maussowskiego podziału magii na jej formę i treść, wprowadził podział na „magię obrzędową” i „naturalną”. Kryterium owej klasyfikacji jest typ mocy magicznych, osobowych (demonicznych) bądź nieosobowych, stosowanych w rytuałach magicznych oraz stopień instytucjonalizacji owych wyobrażeń. Magia „naturalna”, jak nazwa sugeruje, powstaje wskutek indywidualnej inspiracji wykorzystującej bliżej nieokreśloną moc, którą człowiek zawsze „przezuwa”. Powyższa klasyfikacja przypuszczalnie powstała wskutek uściślenia Maussowskiej tezy, głoszącej, iż niezależnie od reguł sympatii magia opiera się na określonych mocach i wiara w nie stanowi samo jądro zjawiska magii; sformułowane prawa sympatii są zjawiskiem wtórnym. Problem ów wskazuje w istocie na mocno zagmatwaną i dotąd nierozstrzy-

gniętą kwestię wzajemnych relacji między zjawiskami określanymi jako siła *mana*, animatyzm, animizm (demonologia) magia sympatyczna.

Jako osobny typ rytuałów Rony wydzielił „rytuały generacyjne”. Są to zachowania magiczne nie odwołujące się do żadnej postaci magii sympatycznej, lecz tworzą byty, własności i stany *ad hoc*. Wystarczającym czynnikiem sprawczym jest tu wola i życzenie. Najdobitniejszym ich przykładem jest tzw. magia werbalna, dzięki której fizykalna własność przedmiotu powstaje wskutek woli zaklinającego. Nie potrzebuje on żadnej „podpórki” do wywołania żadanego skutku. Przychodzą w tym momencie na myśl pamiętne prace Malinowskiego, który istotę magii widział w zaklęciu, a szerzej w jej języku. Jednak Rony nie ogranicza tej odmiany obrzędów wyłącznie do zachowań językowych. Również nie widzi jej wyłącznego źródła w magicznej sile *mana*, jak czynił to Mauss. I choć poza spostrzeżeniami nie proponuje nam konkretnego rozwiązania, to już fakt uwypuklenia wskazanej kwestii wydaje się być istotnym. Albowiem współcześnie szeroko pojęta teoria magii jest zdominowana przez strukturalistyczne koncepcje, sprowadzające cały wymiar magii do zlepkę wydarzeń symboliczno-przyczynowych. Opowiadanie się tylko za rozwiązaniami strukturalistów, niewątpliwie najbardziej logicznych i spójnych, prowadzi jednak do zaniedbania doniosłych koncepcji Malinowskiego i Maussa. Pociąga to za sobą eliminację z pola badawczych symptomatycznych dla magii cech i zjawisk, a tym samym ograniczenie horyzontów poznawczych.

Inna kwestia godna uwagi odnosi się do magii homeopatycznej. Rony uznaje za Maussem, że oprócz magii podobieństw występuje też magia przeciwności. Podkreśla, iż druga odmiana nie jest efektem logicznej inwersji, jak często mylnie odczytuje się spostrzeżenie Maussa. Istotnie Mauss i Hubert rozszerzyli formułę „podobne wywołuje podobne” dodając logiczną implikację „aby usunąć przeciwne”. Jednakże wyszczególnił też drugą odmianę magii homeopatycznej, której zabiegi mają na celu wywołanie „antypatii” między podobieństwami. Homeopatyczne znoszenie się podobieństw znajduje potwierdzenie szczególnie w obrębie kultur ludowych, magii leczniczej i pogodowej, co ustaliłam wstępnie we własnych badaniach, rozeznając się w źródłach empirycznych.

Zasygnalizowane powyżej kwestie zmuszają do zastanowienia się i orzeczenia czy zasadnie zostały zaniechane lub zaniedbane.

Interesujące dla czytelnika będą spostrzeżenia dotyczące wzajemnych relacji między magią a religią, nauką i sztuką. Rozważając problem wzajemnego stosunku magii i nauki Rony podważa zarówno tezy Frazera, jak i Lévi-Straussa. Nie widzi w magii zaczynu odrębnych dziedzin wiedzy, ale autonomiczny system, który nie dąży drogą ewolucyjnego rozwoju do „uleczenia się” z zanieczyszczeń obezwładniających efektywną racjonalność, jak sugerowali ewolucjoniści. Jako system od początku skończony może się co najwyżej rozpaść i ulec zanikowi. Zaś wszelkie analogie z nauką mają wyłącznie charakter powierzchownych podobieństw. Zdaniem Rony’ego można się dziwić wierze w skuteczność magii i szukać podstaw tej wiary, ale błędem adaptacyjnego spojrzenia jest dopatrywanie się w kojarzeniu magicznym „pomyłki racjonalnego umysłu”. Da się łatwo wykazać, że w kulturach z silnie rozwiniętymi praktykami magicznymi występowały gałęzie wiedzy technicznej, jedna obok drugiej nie kolidując z sobą, a uczestnicy zachowywali jasną świadomość ich różnic. Francuski badacz skłania się ku twierdzeniu, że tkwiący w jądrze magii mistycyzm stroni z założenia od wszelkiej myśli racjonalnej. W przytaczanych argumentach jednak nie jest konsekwentny.

Nie chcąc zdradzać wszystkich niespodzianek, które kryje książka poprzestane na wymienionych problemach. Wspomnę jeszcze, że dla badacza kultury szczególnie interesujący może okazać się rozdział poświęcony powiązaniom magii ze sztuką. Moim zdaniem najbardziej udany i wciągający fragment lektury, tym bardziej interesujący, że dobrze obrazuje magiczny aspekt aktywności psychicznej człowieka współczesnej kultury.

Wadą książki, w moim przekonaniu, jest umieszczenie stosunkowo obszernego rozdziału zatytułowanego „Dzieje magii”. Temat w samej istocie niezwykle obszerny i w związku z tym znacznie przerastający możliwości prezentacji w tak niewielkiej publikacji. Skrót, który z konieczności zastosował Rony, obracają się wręcz w merytoryczne błędy i niedociągnięcia. Wbrew zamierzeniu autora, ów krótki przegląd historyczny jest ujęciem bardzo powierzchownym, zupełnie niepotrzebnym do charakterystyki zjawiska magii, a czytelnikowi może dostarczyć zgoła błędnych informacji.

Moje zastrzeżenia budzi także mało konkretna charakterystyka magicznej siły *mana*, którą Rony traktuje wyłącznie jako wskaźnik mistycznego jądra magii. Teza owa pozostaje nie tylko w sprzeczności z jego wcześniejszym twierdzeniem, iż magia ma źródło w osobowościowych cechach człowieka, ale ponadto nie została wsparta żadnym przekonującym uzasadnieniem.

Fachowiec może wytknąć niedobór przypisów – praca popularyzatorska powinna zawierać również potrzebne odsyłacze.

Mimo wskazanych braków i momentami niekonsekwencji zadziwia, że w tak krótkiej wypowiedzi autor przedstawił temat w całym bogactwie jego aspektów. Dobry efekt literacki uzyskał dzięki lapidarności i błyskotliwym figurom stylistycznym. Ponadto Rony wprowadził nieco inne nazewnictwo od tradycyjnie stosowanego i zastosował odmienny układ rozpatrywania zagadnień, co wpływa ożywiająco na odbiór.

Omawianą pracę z pewnością można polecić studentom jako krótkie kompendium wiedzy naukowej o magii. Zaś pomysł udostępnienia myśli naukowej szerokiemu gronu odbiorców niewątpliwie spełnia opiniotwórczą funkcję nauki w jej społecznym kontekście. Właśnie tą drogą badacz kultury może aktywnie włączyć się w nurt rozwoju własnej kultury nie poprzestając tylko na jej badaniu. Publikacje tego typu są tym bardziej pożądane, że obserwuje się ostatnimi laty wzmożone zainteresowanie społeczeństwa magią i parapsychologią, a głos w dyskusji zabierają ludzie aktywnie uczestniczący w życiu wymienionych dziedzin. Naprzeciw wskazanej tendencji wyszło wydawnictwo „Siedmioróg”, umożliwiając zainteresowanym nabranie dystansu wobec niewątpliwie intrygującego umysły ludzkie, w każdej epoce, zjawiska magii.

Dorota Angutek

Historia leków naturalnych, pod red. Barbary Kuźnickiej, t. 1, *Źródła do dziejów etnofarmacji polskiej*, Instytut Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN. Pracownia Historii Farmacji, Warszawa 1986, ss. 353; t. 2, *Natura i kultura – współzależność w dziejach lekoznawstwa*, jw., Warszawa 1989, ss. 138; t. 3, *Zioloznawstwo w dawnej i współczesnej kulturze Rzeszowszczyzny*, Instytut Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN. Pracownia Nauki o Leku, Warszawa 1993, ss. 167; t. 4, *Z historii i etymologii polskich nazw roślin leczniczych*, jw., Warszawa 1993, ss. 147, indeksy, il.

Nazwa „etnofarmacja” wskazuje, iż jest to kierunek na pograniczu farmacji i etnografii. Właściwe uprawianie badań na tym pograniczu wymaga głębokiej znajomości kontekstów historycznych. Dlatego studia etnofarmaceutyczne podjęto w Instytucie Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN (dziś: Instytut Historii Nauki PAN) w Pracowni Historii Farmacji (dziś: Pracownia Historii Nauki o Leku). Zespołem tym, złożonym także ze specjalistów nie zatrudnionych etatowo w IHN PAN, kieruje od początku prof. dr hab. Barbara Kuźnicka. Zebrane opracowania w czterech tomach serii wydawniczej *Historii Leków Naturalnych* wskazują, że nowy kierunek badawczy został ostatecznie zaakceptowany, także przez „konserwę” nauczycieli wyższych szkół specjalistycznych.

W „Przedmowie” do pierwszego zeszytu recenzowanej serii wydawniczej Barbara Kuźnicka podkreśliła, że głównym „celem jest poznanie i opisanie tradycyjnego ziołolecznictwa różnych grup etnicznych z punktu widzenia współczesnej wiedzy farmaceutycznej oraz dokonanie oceny — w identyfikacji z tą wiedzą — w jakich przypadkach potwierdza ona lub neguje słuszność dawniej stosowanych poszczególnych surowców roślinnych. Etnofarmacja jest jednakże kierunkiem badawczym z pogranicza nauk przyrodniczych i humanistycznych, zatem wiedzę o lekach naturalnych, używanych przez człowieka, opisuje nie tylko w związku z jego bytem materialnym, ale i z życiem psychicznym oraz społecznym. Tak rozumiana — zajmuje się etnofarmacja jednym fragmentem wiedzy o człowieku i jego kulturze (...) Opracowania etnofarmaceutyczne mogą wypełnić istniejącą lukę wśród innych etnonauk. Podstawy etnomedycyny, w których podkreślany jest interdyscyplinarny charakter tej dziedziny, dotyczą bowiem problemów lecznictwa (głównie — prymitywnego lecznictwa grup etnicznych kontynentów Afryki, Azji czy Ameryki Południowej, Północnej, Nowej Zelandii itd.). Z kolei etnofarmakologia reprezentuje typ współczesnych badań eksperymentalnych w zakresie fitochemii i farmakologii. Przedmiotem badań tej nauki są przede wszystkim rośliny pozaeuropejskie” (s. 2-3).

Przedstawioną wyżej myśl Barbara Kuźnicka rozwinęła w artykule *Etnomedycyna i etnofarmacja — zarys problematyki badawczej*. Nakreśliła w nim dzieje tego kierunku badawczego w różnych krajach (w tym także w Polsce). Do tomu weszły ponadto jeszcze trzy bardzo interesujące opracowania: Ewy Kamińskiej — *Ziołoznawstwo i ziołolecznictwo w publikacjach etnograficznych Elizy Orzeszkowej*, Iwony Arabas — *Leki roślinne w „Dzielałach wszystkich” Oskara Kolberga* oraz Urszuli Miernickiej — *Rośliny w lecznictwie i w wierzeniach ludowych na podstawie czasopisma „Lud” w latach 1895-1939*. Ostatnie z tych opracowań stanowi rodzaj monografii problemu. Z powodzeniem może ono ozdobić rocznik „Ludu” przygotowywany na 100-lecie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

O ile pierwszy zeszyt serii dotyczy źródeł do dziejów etnofarmacji polskiej, czerpanych głównie z łatwo dostępnych publikacji, to w kolejnym redaktorka zwraca uwagę na inny krąg zainteresowań etnofarmacji. Pisze: „Świadomość zagrożeń biologicznych — głównie zdrowia ludzkiego — a także postępującej degradacji środowiska naturalnego, przyczynia się do zwielokrotnienia działań, mających na celu zahamowanie niepokojących zjawisk naszej cywilizacji, skłania również do refleksji nad przemijającą symbiozą człowieka z przyrodą, w tym i tradycyjnymi sposobami leczenia, stosowanymi powszechnie w przeszłości. Równoległe do badań eksperymentalnych coraz liczniejsze są prace, powstające na podstawie źródeł historycznych oraz badań etnologicznych. Spełniają one ważną rolę w przypomnieniu stosowanych niegdyś, a następnie odrzuconych przez medycynę oficjalną, leków pochodzenia naturalnego, a także — w odtworzeniu ich znaczenia w dawnym lecznictwie empirycznym”. Tę myśl autorka rozwinęła w interesującym szkicu *Znaczenie etnofarmacji i etnofarmakologii w świetle badań historycznych*.

Poza wymienionym artykułem Barbary Kuźnickiej w zeszycie ogłoszono: Ryszard Świdzki — *Etnofarmacja europejska w czasopiśmie „Journal of Ethnopharmacology” (1979-1987)*; Helena Kapelińska — *Miejsce i rola roślin leczniczych w polskim folklorze*; Ludwika Wajda-Adamczyk — *Nazwy roślin leczniczych*; Maria Kluk — *Symbolika roślin leczniczych w malarstwie europejskim czasów nowożytnych, na przykładzie „Madonny Medici” Luca Signorellego*; Tadeusz Bienkowski — *Kamienie zdrowia i szczęścia. Mineralogiczna magia i medycyna*; Władysław Szczepański — *Leki pochodzenia zwierzęcego w farmakopeach polskich — od 1560 do 1970 r.*; Halina Lichočka — *Balneochemia i fitochemia — podobieństwa i różnice metod badawczych w pierwszej połowie XIX wieku*; Iwona Arabas — *Wybrane rośliny o działaniu uzależniającym w renesansowych her-*

barzach polskich; Adam Paluch — *Roślina w badaniach etnologicznych*; Zbigniew Libera — *Magiczne sposoby pozyskiwania roślin*; Lidia Maria Czyż — *Ziołolecznictwo Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan (na podstawie materiałów Muzeum Okręgowego w Rzeszowie)*; Jerzy Jastrzębski — *Tradycje lecznictwa ziołowego zwierząt*; Jan Tyszkiewicz — *Ubóstwo leków naturalnych, stosowanych przez Tatarów litewsko-polskich i przyczyny tego zjawiska*.

Zestaw tytułów drugiego zeszytu serii wskazuje, że etnofarmacja interesuje się także nieroślinnym lekiem naturalnym. W opracowaniach Bienkowskiego i Lichockiej podjęte zostały bowiem problemy lecznictwa kamieniami ozdobnymi oraz wodami mineralnymi. Zabrakło tu jednak przypomnienia badań Adama Chętnika nad lecznictwem ludowym bursztynami na Kurpiach, a także — choćby wzmianki — o leczeniu płuc na Podhalu, zbieranym w jaskiniach wapiennym mleczkiem.

Trzeci tom serii osadzony został w realiach kulturowych Rzeszowskiego i — co zrozumiale — jest rodzajem hołdu dla twórczości etnograficznej Franciszka Kotuli. W skład tomu weszły opracowania: Tadeusz Bienkowski — *Dawny symbolizm świata natury w refleksji historyka nauki*; Danuta Penkala-Gawęcka — *Perspektywa etnologiczna w badaniach nad medycyną komplementarną*; Włodzimierz Piątkowski — *Z badań socjomedycznych nad lecznictwem ludowym w Polsce. Wybrane problemy metodologiczne*; Alicja Zemanek, Bogdan Zemanek — *Historia badań i aktualny stan poznania szaty roślinnej okolic Rzeszowa*; Krzysztof Ruszel — *Regionalne odrębności rzeszowskiej kultury ludowej*; Krzysztof Ruszel — *Funkcje lecznictwa ludowego w kulturze wsi rzeszowskiej w XIX i XX wieku*; Anna Targońska — *Aromatyczne rośliny zielne i ich zastosowanie w ludowych strojach dziewczęcych*; Lidia Maria Czyż, Beata Wysakowska — *Ziołolecznictwo regionu rzeszowskiego w badaniach Franciszka Kotuli*; Piotr Köhler — *Ziołolecznictwo na Rzeszowszczyźnie w XIX wieku w świetle ankiety Józefa Rostafińskiego*; Tadeusz Ślawski — *Antoniego Kotowicza spis roślin z Biecza i okolic*; Lidia Maria Czyż — *Bukiety zielne, święcone w dniu Matki Boskiej Zielnej*; Eliza Bokszań, Taras Tereszczuk — *Lekoznawstwo Huculów, Lemków i Bojków — mieszkańców ukraińskich Karpat*.

Trzeci tom serii preferuje zatem problematykę etnobotaniczną. Żałować należy, że Redakcji nie udało się pozyskać np. opracowań o ropie naftowej jako lekarstwie w Rzeszowskiem (pisał o tym m.in. Stanisław Staszic). Ostatni z tomów również podejmuje problemy botaniczne na pograniczu etnografii i etymologii. Wydrukowano w nim następujące prace: Kwiryna Handke — *Polskie nazewnictwo botaniczne oczami językoznawcy*; Alicja Zemanek — *Średniowieczne źródła do dziejów botaniki i ziołolecznictwa w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej oraz Biblioteki Kapituły Krakowskiej na Wawelu*; Ludwika Wajda-Adamczykowa — *Stan badań nad nazwami roślin polskich*; Anna Spólnik — *Nazwy roślinnych afrodyzjaków w staropolskich herbarzach*; Piotr Köhler — *Nazewnictwo i użytkowanie roślin leczniczych na ziemiach polskich w XIX wieku na podstawie ankiety Józefa Rostafińskiego*; Wanda Budziszewska — *Z górskich nazw roślin (na tle porównawczym)*; Paweł Michajłow — *Ludowe nazwy roślin i ich lecznicze zastosowanie u Poleszuków Zachodnich*.

Siedmioletni okres ukazywania się serii *Historia Leków Naturalnych* nie daje możliwości stawiania prognoz rozwojowych dla nowego kierunku badawczego. Mimo to, nawet samo zestawienie tytułów ogłoszonych prac wskazuje na wiedzę, konsekwencję oraz zdolności redaktorskie i organizacyjne Barbary Kuźnickiej, kierowniczki Pracowni Historii Nauki o Leku Instytutu Historii Nauki PAN. Zdołała ona skupić wokół pracowni specjalistów z różnych dziedzin, także z mniejszych ośrodków badawczych. Wielu z nich, drukując swe opracowania w różnych tomach serii, związało swoje plany badawcze z etnofarmacją i etnomedycyną.

Problematyka wielu ogłoszonych dotychczas opracowań koncentruje się wokół

tradycyjnego ziołolecznictwa. To rozumiałe. Leki roślinne stanowią dziś podstawowe wyposażenie aptek. Etnofarmakologia różnych krajów (m.in. w Rosji) w poważnym stopniu opiera się na pozyskiwaniu różnych substancji mineralnych. Sądzymy, że istnieje szersza potrzeba zainteresowania się także i tymi problemami.

Seria wydawnicza *Historia Leków Naturalnych*, ukazująca się pod redakcją Barbary Kuźnickiej od 1986 roku, jest dowodnym przykładem potrzeby prowadzenia badań na pograniczu nauk przyrodniczych i humanistycznych. Dotychczasowe wyniki dają nowe możliwości poznawcze dla etnologii oraz ekologii człowieka.

Zbigniew J. Wójcik

Za wschodnią granicą 1917-1993, „Wspólnota Polska” i „Pallotinum II”, Warszawa 1993, ss. 447.

Ta znakomita książka jest zapisem rozmów ks. red. Jana Pałygi SAC z ks. prof. dr. hab. Romanem Dzwonkowskim SAC – długoletnim pracownikiem Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, wybitnym znawcą dziejów Kościoła i losów Polaków mieszkających m.in. na terenach b. ZSRR.

Jak zauważył w „Przedmowie” prof. A. Stelmachowski, publikacja ta reprezentuje zdobywający sobie ostatnio rosnącą popularność gatunek „rozmów ze świadkiem”. „Najczęściej są to świadkowie wielkich wydarzeń historycznych czy politycznych. Są oni nader często współuczestnikami opisywanych zdarzeń, niekiedy wnikliwymi obserwatorami, zawsze jednak są w jakiś sposób uwikłani w tok wydarzeń. Subiektywizmu nie sposób tu uniknąć. W zamian jednak czytelnik uzyskuje rzecz niezwykle cenną, której przeważnie nie znajduje w dziełach historyków: zostaje wprowadzony w klimat wydarzeń, w przeżycia ludzi, jakich nie są w stanie przekazać dokumenty” (s. 7). Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że ks. R. Dzwonkowski nie tylko od wielu lat bezpośrednio uczestniczy w dziejach Kościoła na terenach b. ZSRR jako uważny obserwator, dając w licznych pracach świadectwo zachodzącym przemianom, lecz jednocześnie prowadzi badania naukowe nad tym zagadnieniem, imponując rozległą, rzetelną wiedzą historyczną i gruntowną znajomością realiów społeczno-politycznych, stanowiących kontekst omawianych procesów. Jego wypowiedzi – zamieszczone m.in. w omawianej tu książce – są głęboką, osobistą refleksją nad procesami, które objęły Kościół – przede wszystkim rzymskokatolicki – i jego wyznawców (reprezentujących głównie polską mniejszość etniczną). Cechuje je wrażliwość na drugiego człowieka – bezpośredniego uczestnika wydarzeń historycznych, poparta znakomitą znajomością faktów, a także dokumentów archiwalnych (m.in. z archiwum francuskiego MSZ) i unikatowych publikacji, wydanych przede wszystkim na Zachodzie. Trudno przecenić informacyjną zawartość omawianej książki. Niemal każde słowo jest tu ważne, bogate w treści. Warto również zwrócić uwagę na sposób wypowiedzi – niezwykle wyważony, zda się spokojny, a przecież ks. prof. Dzwonkowski tak często dotyka spraw trudnych, bolesnych, nie zagojonych do dziś ran, kwestii rzutujących na obecny charakter stosunków polsko-rosyjskich, polsko-litewskich, -ukraińskich, -białoruskich i in. Mówi też m.in. o tak drażliwych sprawach jak polityka Cerkwi wobec Kościoła i władz oraz działalność księży z Polski na terenach b. ZSRR i w obecnych państwach (m.in. Białorusi).

Generalnie, o wielu procesach, o których rozmawiają autorzy książki, takich jak: deportacje i eksterminacja Polaków, prześladowania księży, walka z Kościołem i inne mówi się dziś głośno, mają one także dobrą dokumentację naukowo-badawczą: otworzono archiwa, ujawniono wiele faktów historycznych. W relacji ks. prof. Dzwon-

kowskiego stają się one jednak niezwykle realne, plastyczne, nabierają szczególnego, bardzo osobistego i zarazem przejmującego wymiaru. Ks. Dzwonkowski przytacza nie tylko historyczne fakty i dokumenty sankcjonujące planowe niszczenie religii, a także języka, kultury, określonych zasad moralnych itp. łączników człowieka z przeszłością, rodzimą tradycją, Ojczyzną, decydujących o jego korzeniach i świadomości związków z konkretnym etnosem (m.in. brzemienny w skutkach, wydany w 1919 roku i obowiązujący przez 70 lat, zakaz nauczania religii dzieci i młodzieży do 18 roku życia, wprowadzony w 1921 roku obowiązek cenzurowania kazań, uchwały Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Białorusi dotyczące metod walki z religią i in.). Ilustrując omawiane procesy ks. Dzwonkowski wzbogaca wypowiedzi, operując wieloma przykładami nie opisanych dotąd wydarzeń, jakie miały miejsce w różnych miejscowościach i których był naocznym świadkiem. Przytacza także cytaty z rozmów z ludźmi, ukazując postawy osób głęboko wierzących, które były represjonowane za wiarę i polskość. Cytaty te mówią też wiele o osobistych dramatach ludzkich. Czyż trzeba jakiegokolwiek komentarza do przytoczonej przez ks. Dzwonkowskiego wypowiedzi Polaka mieszkającego koło Żytomierza, który zapytał kiedyś swoją matkę „dlaczego dzieci nic uczyła po polsku. Odpowiedziała mu: «Bo chciałam, byście żyli»” (s. 151).

Wspomniano również w książce o postawach tych Polaków, którzy stanęli po stronie władzy i – walcząc – z własnym narodem – w różny sposób wspierali jej poczynania, zmierzające do stworzenia nowego państwa bez religii. Tego typu wypowiedzi są jednym z wielu przykładów szerokiego spojrzenia autorów omawianej pracy na rzeczywistość i ich dążenia do obiektywnego przedstawiania wydarzeń.

Książka obfituje w informacje i relacje o sprawach mniej znanych, słabo zbadanych przez historyków, co jeszcze bardziej podnosi jej wartość. Do takich zagadnień należy m.in. kwestia odrodzenia życia religijnego na Białorusi i Ukrainie po wybuchu wojny radziecko-niemieckiej w czerwcu 1941 roku. Było to zjawisko paradoksalne, bowiem „najazd wrogiego państwa przyniósł wyzwolenie religijne” (s. 156). Możliwe stały się też np. wyjazdy księży z Polski do pracy na Wschodzie, co – jak podkreśla ks. Dzwonkowski – miało ogromne znaczenie. „Dzięki tej trwającej trzy lata misyjnej pracy duszpasterskiej nie zostało [bowiem] całkowicie przerwane ogniwo pokoleniowe w dziedzinie życia religijnego. To było ożywienie i umocnienie tego życia w starszym pokoleniu, a jednocześnie zapoznanie z nim – przynajmniej w pewnej mierze – młodszego i najmłodszego” (s. 164).

Inną, dość powierzchownie i jednostronnie przedstawianą dotąd kwestią, o której rozmawiają autorzy, jest problem repatriacji. Ks. Dzwonkowski zwraca przy tym uwagę na to, że termin „repatriacja” używany jest niewłaściwie. W przypadku ludności polskiej przybywającej do Polski z Białorusi, Ukrainy i Litwy powinno się bowiem raczej mówić o ekspatriacji, tj. opuszczeniu ojczyzny. Często była ona wymuszona, podyktowana lękiem o własne życie lub nakazami administracyjnymi. Ks. Dzwonkowski podkreśla również wymownie, że celem wspomnianej akcji było m.in. osłabienie żywiołu polskiego.

Autorzy podejmują także dyskusję nad traktatem ryskim z marca 1921 roku, który miał m.in. zagwarantować mniejszości polskiej w ZSRR swobody religijne, kulturalne i in. Jak jednak wiadomo, zapisy traktatu nie były respektowane, co – jak stwierdza ks. Dzwonkowski, przytaczając także opinie niektórych badaczy – wynikało m.in. z wadliwego sformułowania znajdującego się w artykule VII traktatu. Artykuł ten stanowił, że wszelkie kwestie regulowane są „w granicach prawodawstwa wewnętrznego”. Uniemożliwiała to jakiegokolwiek roszczenia i – jak twierdził np. abp E. Ropp, którego opinię przytacza cytowany przez autorów J. Zatko – było zapisem „wyjątkowo głupim” (s. 63-64).

W książce znalazły się także unikatowe informacje o stanowisku Stolicy Apostolskiej wobec polityki antykościelnej władz radzieckich oraz o pewnych — jak się z czasem okazało, nieskutecznych posunięciach papieskich mających przeciwdziałać efektom tej polityki (nowy kościelny podział administracyjny ZSRR, konsekracja czterech biskupów, działalność dyplomatyczna i in.). Wspomniano też o mało znanym fakcie odstąpienia przez Niemców Rumunii znacznej części Podola w nagrodę za współpracę. Miało to duże znaczenie dla życia religijnego na tych terenach, albowiem mogło się ono rozwijać bez przeszkód do 1944 roku. Wiele miejsca poświęcili też autorzy działalności ukrytych zgromadzeń zakonnych — męskich i kobiecych, problemom związanym z kształceniem duchowieństwa, pomocy ze strony duchownych z Polski, prowadzonemu w warunkach konspiracji życiu religijnemu i innym.

Szczególną rolę w ocaleniu religii odegrały kobiety. Zdaniem ks. Dzwonkowskiego, „należałoby napisać całą rozprawę naukową na temat roli kobiet w toczącej się przez kilkadziesiąt lat walce o przetrwanie Kościoła w ZSRR, bo była ona zasadnicza. (...) Mam dla tych kobiet najwyższy szacunek i uznanie” (s. 256).

Autorzy odsłaniają poszczególne akty dramatu Polaków i Kościoła, z którym najczęściej identyfikowali swą narodowość, który był dla nich „symbolem wolnej ojczyzny i pomocy, której się spodziewali od Polski. Ludzie podświadomie rozumieli i czuli, że tracąc kościoły, tracą najważniejsze ogniwo łączące ich z polskością i Polską oraz moralne oparcie w ich coraz cięższym losie. Dlatego bronili ich bardzo ofiarnie. Władze też to rozumiały i dlatego te kościoły likwidowały” (s. 110). Kolejno omawiane są metody walki z religią w poszczególnych okresach dziejów i ich efekty. Pierwszy akt dramatu ma miejsce po powstaniu listopadowym, kiedy to władze carskie uderzyły przede wszystkim w polską szlachtę, osłabiając jej pozycję ekonomiczną i próbując ją wynarodowić, odcinając od polskiej kultury. (R. Dzwonkowski przywołuje tu m.in. nie znane szerzej do niedawna wyniki badań francuskiego historyka D. Beauvisa, stwierdzając jednocześnie, iż żenujące jest to, że problemem depolonizacji Polaków na kresach wschodnich I Rzeczypospolitej nie zajęli się wcale polscy historycy; (s. 126). Następne akty wzmoczonej walki z Polakami i Kościołem rozgrywają się w okresie międzywojennym, w czasie II wojny światowej i po niej, przybierając różne odcienie za rządów kolejnych przywódców państwa radzieckiego.

Wiele miejsca poświęcono odrodzeniu życia religijnego w czasach „pieriestrojki”. walce o odzyskanie budynków kościelnych, działalności instytucji polonijnych, zwracając jednocześnie uwagę na trudne do odrobienia skutki prowadzonej przez dziesięciolecie walki z Kościołem. Są one widoczne m.in. w sferze moralności i modelu życia, stając się przyczyną wielu dramatów rodzinnych. Odczuwalne jest też rozbicie struktury duszpasterskiej, budowanej od średniowiecza (w XIII wieku polski dominikanin Jacek Odrowąż zakładał kościoły obrządku łacińskiego w Kijowie i Żytomierzu).

Świadectwem przemian, jakie dokonały się w ostatnich latach, w tym zwłaszcza przywracania Kościołowi i religii prawa do istnienia, są nie tylko procesy obejmujące środowisko Polaków, którym poświęcono wiele miejsca w książce. Zauważalne jest bowiem także, zwłaszcza w środowisku inteligencji rosyjskiej wyraźne ożywienie życia duchowego, zainteresowania religią katolicką, łącznie z licznymi przypadkami konwertyzmu. Zdaniem ks. Dzwonkowskiego „ferment religijny, jaki powstał po latach prześladowań, dobrze rokuje. Cieszy zwłaszcza ten historyczny zwrot inteligencji ku Kościołowi, zwłaszcza rosyjskiej. Być może na naszych oczach rodzi się rosyjski Kościół katolicki obrządku łacińskiego” (s. 422).

Rozmowy ks. J. Pałygi z ks. prof. R. Dzwonkowskim, choć niezwykle wyważone, są bolesnym, nierzadko wstrząsającym, a zarazem wzruszającym — bogatym w szczegóły i fakty historyczne — zapisem niezmiernie znaczącego etapu w dziejach Polaków i Kościoła rzymskokatolickiego na terenach b. ZSRR. Wobec tej książki trudno

pozostać obojętnym. Niesie ona jednocześnie przesłanie dla Polaków mieszkających obecnie w Polsce, którzy w zdecydowanej większości, jako naród, szczęśliwie uniknęli tragicznego losu swych rodaków zza wschodniej granicy. Budzi wielki szacunek dla tych, którzy oddali życie za wiarę i za to, że byli Polakami. Każę także zastanowić się nad miejscem religii i Kościoła, a także – szerzej – rodzimej tradycji, w życiu współczesnych Polaków i naszego stosunku do tych wartości. Jest w niej również zawarta, wydawałoby się prosta, ale czasem trudna do wcielenia w czyn, myśl podsumowująca rozważania o przestrzeganiu praw polskiej mniejszości etnicznej mieszkającej na terenach b. ZSRR i postrzeganiu tego problemu przez władze polskie. Zdaniem ks. Dzwonkowskiego „Polska tylko wtedy zasłuży sobie na szacunek u Litwinów, Białorusinów, Ukraińców i innych, gdy będzie umiała nie tylko dbać o dobre stosunki z nimi, ale mądrze zadba też o interesy i prawa do własnej kultury żyjących tam Polaków. Inaczej u nikogo szacunku nie będzie miała” (s. 175).

Na koniec pozwolę sobie na kilka osobistych refleksji. W listopadzie 1992 roku oraz w lipcu i październiku 1993 roku mogłam – aczkolwiek w nieporównywalnie mniejszym stopniu niż było to dane ks. prof. R. Dzwonkowskiemu – uczestniczyć w przeobrażeniach zachodzących w życiu Polaków mieszkających na Białorusi (Grodzieńszczyzna i Mińszczyzna), być świadkiem historycznych wydarzeń i ich kronikarzem. Okazją do wyjazdu na Białoruś stał się udział w badaniach prowadzonych w ramach umowy zawartej między Instytutem Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie a mińskim Instytutem Iskuststvedenija, Etnografii i Folkloru AN Białorusi. Zasadniczym celem tych badań było określenie wyznaczników tożsamości etnicznej, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, jakie czynniki decydują o poczuciu polskości, a także określenie warunków historycznych, w jakich kształtowała się owa świadomość bycia Polakiem¹. W rozmowach z Polakami dzieje miejscowego kościoła i walki o jego odzyskanie, odrodzenia życia religijnego po latach prześladowań, reaktywowania wspólnot parafialnych, roli kobiet w walce z prześladowcami religii, duszpasterskiej działalności księży z Polski itp. wysuwały się zdecydowanie na plan pierwszy. Tego typu problematyka była często wręcz narzucana w rozmowach przez informatorów, budziła największe emocje, co świadczy o miejscu, jakie zajmowała w ich życiu. Poszczególne relacje układały się jednocześnie w wyrazisty obraz dziejów postrzeganych przez poszczególne osoby, zarejestrowany w ich świadomości, pozostawiający ślad w psychice. Jestem przekonana, że tego typu badania mogą stanowić znakomite uzupełnienie prac historyków, zmuszając zarazem etnologa do poszerzenia dotychczasowego pola zainteresowań oraz wypracowania nowych metod i technik badawczych. Prowadzenie badań terenowych wśród Polaków mieszkających na terenach b. ZSRR wiąże się także z koniecznością przełamania wyczuwalnej u wielu osób, reprezentujących polską mniejszość etniczną, bariery nieufności, zamknięcia nie tylko na obcych. Trudno się temu dziwić. Jak powiedział jeden z mieszkańców Bieniakoni, „bycie Polakiem na Białorusi zawsze wymagało odwagi”. Potwierdzają to liczne publikacje, w tym także omawiana tu książka R. Dzwonkowskiego i J. Pałygi.

Iwona Kabzińska-Stawarz

¹ Wstępne wyniki badań przeprowadzonych w listopadzie 1992 roku przedstawiłam w artykule *Polacy na Białorusi. Relacja o etnologicznych badaniach nad współczesnym procesem kształtowania się świadomości etnicznej*, złożonym do druku w „Przeglądzie Wschodnim” w lutym 1993 roku. Numer z tym artykułem miał się ukazać w październiku 1993 roku, niestety nie został wydrukowany do dziś.

Kresy Północno-Wschodnie Drugiej Rzeczypospolitej (stan badań), Białystok 1993, ss. 84.

Publikacja ta zainteresuje zapewne głównie historyków, myślę jednak, że powinni na nią zwrócić uwagę wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób zajmują się Kresami północno-wschodnimi. Ta niewielka objętościowo praca ukazuje bowiem wiele nie znanych dotąd szerzej zagadnień, znakomicie uzupełniając dotychczasowy stan wiedzy o dziejach II Rzeczypospolitej, umożliwiając zarazem lepsze zrozumienie niektórych współczesnych procesów.

Jest ona zbiorem materiałów z sesji zorganizowanej przez Instytut Historii Filii UW w Białymstoku w październiku 1992 roku. Otwiera ją tekst J. J. Milewskiego będący jeszcze jedną próbą zdefiniowania terminu „Kresy” i określenia ich granic przestrzennych (z uwzględnieniem dokonujących się tu zmian). W kolejnym tekście Z. Tomczonek omawia ogólnie rodzaje źródeł do dziejów Kresów Północno-Wschodnich II Rzeczypospolitej znajdujące się w archiwach litewskich i białoruskich. Informacje te są niezmiernie przydatne dla badaczy, którzy chcieliby w swych pracach korzystać z zasobów archiwalnych Litwy i Białorusi.

T. A. Badiukowa przedstawia pokrótce stan badań historyków radzieckich i białoruskich nad dziejami Zachodniej Białorusi (1918-1939). Zwraca jednocześnie uwagę na znaczne upolitycznienie dotychczasowych prac, przez co – jak można wnioskować, stają się one nieobiektywne. Wspomina też o zagubieniu dzisiejszych badaczy białoruskich, jakie towarzyszy odejściu od wąskiej tematyki rewolucyjnej.

K. Gomółka natomiast zajmuje się stanem badań nad losami mniejszości białoruskiej w II Rzeczypospolitej. Zwraca ona np. uwagę na pewne nadużycia, podyktowane względami politycznymi, których efektem było m.in. zaniżanie danych ukazujących liczebność Białorusinów w Polsce w okresie międzywojennym. Autorka wskazuje również dziedziny wymagające jeszcze wnikliwych badań. Należy do nich m.in. zagadnienie działalności białoruskich organizacji gospodarczych, Białoruskiego Instytutu Gospodarki i Kultury, ruchu politycznego Białorusinów (w tym partii o opcji polskiej), szkolnictwa i innych instytucji kulturalno-oświatowych.

W artykule M. Moroz przedstawione zostały dzieje białoruskiej prasy chadeckiej „Krynica” – „Bielaruskaja Krynica”, której zadaniem był nie tylko przekaz informacji, lecz także współtworzenie białoruskiego ruchu narodowego oraz wspieranie gospodarki, oświaty i kultury. Jak wynika z tekstu, wiele miejsca poświęcano w „Krynicy” kwestiom wyznaniowym. Była tam m.in. mowa o obronie wiary katolickiej jako jednym z naczelnych zadań Białorusinów oraz o współpracy Kościoła z Cerkwią na rzecz jedności i umocnienia ludzi należących do tej narodowości. Informacje takie są cennym źródłem m.in. do badań nad stereotypami, wedle których Białorusini reprezentują wyłącznie prawosławie, podczas gdy katolikami są Polacy.

Artykuł J. Żyndul przedstawia stan badań nad społecznością żydowską mieszkającą w Wilnie i na Wileńszczyźnie. Autorka podkreśla, że badania nad dziejami Żydów w II Rzeczypospolitej dopiero się w Polsce rozpoczynają. Za pionierską w tym względzie uważa pracę J. Tomaszewskiego pt. *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1990. Duże znaczenie mają też, jej zdaniem, badania regionalne. Większe osiągnięcia ma natomiast historiografia obejmująca dzieje Żydów w I Rzeczypospolitej oraz problem Holocaustu.

Trzy teksty zainteresują – jak sądzę – historyków wojskowości. W krótkim artykule K. Filipowa omówiono stan badań i perspektywy prac nad działalnością „Samobrony Litwy i Białorusi”. Nazwę tę nosiły oddziały zbrojne utworzone na ziemiach wschodnich w drugiej połowie 1918 roku. Z. Zaporowski zajmuje się działalnością polskich parlamentarzystów z Kresów północno-wschodnich, a zwłaszcza

mało znaną instytucją, jaką był Sejm Orzekający w Wilnie, zwany Wileńskim. Autor przedstawia też dane dotyczące wyborów parlamentarnych w okresie międzywojennym i w interesujący sposób charakteryzuje grupę posłów i senatorów reprezentujących Kresy. A. Dobroński natomiast podaje nieco informacji o garnizonach Wojska Polskiego na Kresach, podkreślając jednocześnie, że przedstawione przez niego dane mają charakter wstępnych uwag i propozycji. Wzrasta jednak – jak pisze – „szansa odrobienia zaległości”. Coraz łatwiejszy staje się bowiem dostęp do literackich, białoruskich i ukraińskich materiałów archiwalnych, ukazują się też nowe prace monograficzne.

Uwagę tę można z pewnością odnieść także do badań nad wieloma innymi zagadnieniami. Na proces udostępniania archiwów można przy tym spojrzeć nie tylko jak na przejaw normalizacji stosunków politycznych. Ma on przede wszystkim fundamentalne znaczenie dla rozwoju prac naukowo-badawczych, budząc nadzieję na wymierne efekty w postaci wielu interesujących dzieł.

Iwona Kabzińska-Stawarz

Antoni Kuczyński, *Syberia. Cztery lata polskiej diaspory. Antologia historyczno-kulturowa*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993, ss. 435.

Syberia, która tak bardzo uktwiła w pamięci wielu pokoleń naszych rodaków, obejmuje obecnie część Azji od Uralu do górskich grzbietów wybrzeża Morza Ochockiego, jak również od Morza Arktycznego do stepów kazachskich i Mongolii, podczas gdy w XVII stuleciu zaliczano do niej jeszcze Ural i dzisiejsze rosyjskie ziemie dalekowschodnie.

Deportacje Polaków na Syberię rozpoczęły się już podczas wojen Stefana Batorego z Moskwą i nasilały się w późniejszym okresie osiągając swoje apogeum w czasie drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu. Całe zastępy nieugiętych bojowników o wolność Narodu przemierzały pod eskortą rozległe przestrzenie Azji, znacząc krzyżami cmentarnymi szlak swego męczeństwa. Zdumiewająca była przy tym ich niesłabnąca pasja naukowa, mimo tak ciężkich doświadczeń. Postać Aleksandra Czekanowskiego stanowi najlepszy dowód zapału, pracowitości i niedoścignionej ofiarności. Wszedł on do historii jako jeden z najwybitniejszych eksploratorów kontynentu azjatyckiego. Dokonał dużo więcej aniżeli ci wszyscy, którzy mieli znacznie lepsze warunki i nie nosili piętna zesłańca walczącego o wyzwolenie uciemiężonego kraju. Któż bowiem mógłby na katorżniczej trasie uciążliwego pieszego pochodu z Kijowa do Tobolska zebrać wartościową kolekcję owadów, posługując się przy identyfikacji prymitywną lupą wykonaną własnoręcznie ze szkła stłuczonej karafki? Gdyby nawet poprzestał na badaniach Przybajkała i Zabajkała to i tak znalazłby miejsce w czołówce najbardziej zasłużonych. Opracowany przez niego schemat stratygraficzny dolnego paleozoiku i jury nie stracił swej aktualności po dzień dzisiejszy, a sporządzona mapa guberni irkuckiej została wysoko oceniona przez Rosyjskie Towarzystwo Geograficzne i wyróżniona w 1875 roku złotym medalem na Międzynarodowym Kongresie Geograficznym w Paryżu.

Podobne uznanie należy się również Janowi Czernskiemu za jego prace geologiczne i paleontologiczne w północno-wschodniej Azji, Benedyktowi Dybowskiemu badaczowi wschodniej Syberii i odkrywcy endemicznej fauny jeziora Bajkał oraz wielu innym.

Jest rzeczą oczywistą, że nie wszyscy polscy eksploratorzy Syberii byli więźniami i zesłańcami. Niektórzy piastowali wysokie stanowiska w administracji, wojsku lub w Instytucie Górniczym w Petersburgu. Należeli do nich m.in. Bronisław Grąbczewski, Leonard Jaczewski i Karol Bohdanowicz, który jako geolog dotarł pierwszy do

północnego Tybetu. Osiągnięcia naszych najbardziej znanych rodaków uwypuklano niejednokrotnie w różnych publikacjach zarówno specjalistycznych, jak i popularnych. Natomiast o innych, również godnych pamięci, wspomina się bardzo rzadko. Biorąc ten aspekt pod uwagę z tym większym zadowoleniem należy powitać nową książkę Antoniego Kuczyńskiego. Autor jest znanym wrocławskim etnografem i socjologiem specjalizującym się od wielu lat w badaniach wkładu Polaków do światowej skarbnicy wiedzy, ze szczególnym uwzględnieniem ich działalności na Syberii. Wielki rozgłos przyniosła mu publikacja *Syberyjskie szlaki* (1972), wykupiona w rekordowym czasie i dlatego warta wznowienia. Z podobnym przyjęciem spotkały się *Ludy dalekie a bliskie* (1989) oraz praca *Wśród buszu i czarowników* (1990). Warto jeszcze dodać, że w druku znajduje się jego dwutomowe studium *Polskie opisanie świata* i monografia *Gdzie step szeroki. Polacy w Kazachstanie w XIX i XX wieku*.

Prezentowana obecnie książka jest wynikiem wieloletnich żmudnych wysiłków polegających na studiowaniu źródeł zarówno drukowanych jak i rękopiśmiennych, zachowanych w postaci pamiętników, listów, opracowań etnograficznych i przyrodniczych oraz sprawozdań z ekspedycji naukowych. Nie bez znaczenia były również wyprawy autora na Kamczatkę, Sachalin, Daleki Wschód oraz do Kazachstanu i umiejętne wykorzystanie tamtejszych bogatych archiwów.

Z treści omawianego dzieła czytelnik dowiaduje się o historii podboju Syberii przez Rosjan i o panujących tam stosunkach etnicznych. Ponadto uświadamia sobie ogrom cierpień Polaków walczących z okrutnym zaborcą, a jednocześnie poznaje ich wkład w dzieło cywilizacji tych dziewiczych terenów. Nasi zdolni i wykształceni rodacy byli pionierami w niektórych gałęziach wytwórczości przemysłowej, modernizowali rolnictwo i rozwijali handel. Poza tym budowali drogi, mosty i linie kolejowe. Uczyli tubylców rzemiosła i zawsze stawali w obronie uciśnionych. Polscy lekarze udzielali bezinteresownej pomocy wszystkim cierpiącym, wdrażając jednocześnie podstawowe zasady higieny.

Przedstawione w antologii 24 relacje polskich zesłańców i więźniów zostały przez autora tak świetnie i mądrze opracowane, że mogą bez trudu zaznajomić odbiorcę z rozwojem naszych związków z azjatyckimi obszarami Rosji. Szczególnie interesujące są opisy szlaku katorżniczych wędrówek w głąb Azji, stosunki panujące na Syberii, barwny i sugestywny obraz przyrody oraz przegląd kultury materialnej i duchowej wielu ludów zauralskich. W książce istnieją też relacje o powstaniu nadbajkalskim, o walkach V Dywizji Syberyjskiej, o polskich księżach i o próbach ucieczki z zesłania. Nie pominięto również najnowszych wspomnień o aresztowaniach i więzieniu Polaków w łagrach podczas drugiej wojny światowej.

Cennym uzupełnieniem pracy są liczne ilustracje (ogółem 80) przedstawiające m.in. kolonie polskich zesłańców, dowództwo V Dywizji Strzelców na Syberii, płyty nagrobne z cmentarzy polskich, rysunki krajobrazów itd.

Recenzowana książka jest cenną pozycją i dlatego warto się z nią zapoznać. Wszystkie relacje cechuje godna uwagi rzeczowość i zwięzłość a ponadto ogrom walorów poznawczych. Dobrze się stało, że poprzedzono je wyczerpującymi notami biograficznymi, z uwypukleniem działalności konspiracyjnej, będącej powodem aresztowania. Ładny styl i jasność formułowania myśli sprawia, że czyta się ją z niesłabnącym zainteresowaniem. Będzie wspaniałą lekturą przeznaczoną nie tylko dla etnografów i historyków, lecz również dla młodzieży, nie zawsze pamiętającej o naszym wkładzie w dzieło światowej kultury i cywilizacji. Ze względu na ważność zagadnienia warto by w przyszłości wydawać więcej podobnych dzieł. Kształtowanie właściwej postawy uczniów i nauka patriotyzmu to zadanie niezmiernie ważne. Może więc Ministerstwo Edukacji Narodowej zadba o drugie wydanie tej książki i podejmie stosowne decyzje o włączeniu jej do lektur szkolnych.

Jadwiga Kucharska, *Poszukiwania tożsamości kulturowej ludności kaszubskiej w Polsce i Kanadzie*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. 32, 1993, ss. 136.

Katedra Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego od końca II wojny światowej zajmuje się badaniami Kaszub, którym aktualnie przewodzi prof. Jadwiga Kucharska, zaś jej owocem jest prezentowana książka.

Omawiana pozycja dzieli się na dwie części. Pierwsza wprowadza nas w uwarunkowania i przebieg procesów identyfikacji kulturowej we wsiach ziemi bytowskiej. Autorka przedstawia także sytuację społeczno-prawną z przełomu XIX i XX wieku na tej ziemi. Dalsze rozdziały mówią o życiu rodzinnym, tradycyjnych obrzędach, religii i języku Kaszubów dawnego powiatu bytowskiego. Kolejna część nadmienia o stosunku do własnych i obcych wzorów kulturowych. Poza Bytowskiem autorska sięgnęła jeszcze do centrum kaszubszczyzny (jak to ona sama określa) – Chmielna, pisząc właściwie luźne refleksje na temat mieszkańców tej gminy.

Druga część (s. 57-124) odnosi się do Kaszubów kanadyjskich. J. Kucharska omawia przebieg procesów osadniczych w nowej ojczyźnie, życie na farmach, stosunki religijne i sytuację językową. Dalej zajęła się procesami identyfikacji kulturowej z krajem przodków, tworzeniem organizacji parafialnej w kanadyjskim Wilnie, wpływami tradycji narodowej i innowacjami kulturowymi. Obydwie części kończą przypisy.

J. Kucharska w swych porównaniach Kaszub pomorskich z kanadyjskimi wzięła głównie za podstawę dawny powiat bytowski, chociaż wzmiankuje także o okolicach Chmielna; stąd jej obraz pomorskich Kaszub jest nieco wykrzywiony, zwłaszcza na stronach 11-19, 32-36, 88-90. W tym zakresie poszła za ustaleniami I. Jost¹. Powiat bytowski nie może być terenem porównawczym jako kaszubski dla Kaszubów ontaryjskich, bowiem jego dzieje były nieco odmienne od historii pozostałych kaszubskich powiatów. Ziemia bytowska w ciągu wieków stanowiła pogranicze Pomorza Gdańskiego i Zachodniego, a w XIX w. w szczególności. W porównaniu z pozostałymi Kaszubami ziemia bytowska posiadała nieco lepsze warunki osadnicze, chociażby z racji lepszych gleb. Gdy chodzi o pochodzenie ontaryjskich Kaszubów, to na 10 miejscowości podanych przez J. Perkowskiego tylko raz wymieniony jest Bytów². Pozostałe: Parchowo, Sylczno, Grabowo i Jamno – aktualnie pod względem administracyjnym ciężące do Bytowa – do 1945 roku należały do powiatu kartuskiego, a więc, posługując się terminologią J. Kucharskiej, do centrum kaszubszczyzny.

Można przyjąć na podstawie dotychczasowych badań, że większość polskich osadników na Wyżynie Madawaski pochodzi z południowych Kaszub. Najwięcej przybyło ich z parafii Lipusz, następnie z parchowskiej. Niektórzy pochodzą także z okolic Kościerzyny, Bytowa i Kartuz. Wreszcie dołączyli do nich osadnicy z Królestwa Polskiego³ i Galicji, jak to sugeruje szereg publikacji i tradycja ustna mieszkańców.

A więc od parafii Lipusz i Parchowo powinna być J. Kucharska rozpocząć badania porównawcze, a nie od dawnego rdzennego powiatu bytowskiego.

Szereg wątpliwości budzą przytaczane przez autorkę fakty historyczne. Wspomina (s. 68), że pierwszych 14 osadników w 1859 r. przybyło na tereny dzisiejszej parafii

¹ I. Jost, *Osadnictwo kaszubskie w Ontario*, KUL, Lublin 1983. Moja rec. „Przegląd Polonijny” 1985, z. 2, s. 114-117; W. Szulist, *Kaszubi kanadyjscy*, Gdańsk 1992, s. 28-30; Joseph Palubski, *The Kashubs from Parchowo, Prussia to Wilno, Canada and Beyond. The Palubicki Story and Genealogy*, Canada 1992. Moja rec.: „Pomerania” 1993, nr 12, s. 43-44.

² J. Perkowski, *Vampires, Dwarves and Witches Among the Ontario Kashubs*, Ottawa, 1972, s. 11.

³ W. Szulist, *Kaszubi...*, s. 30 tam jest Królewa. Jest to błąd drukarski, powinno być Królestwa.

Wilno. Otóż nie jest to zupełnie ścisłe, gdyż tego roku we wrześniu otrzymali oni akty nadania ziemi, a więc przybyli o wiele wcześniej, gdyż musieli najpierw wykarczować ziemię pod uprawę⁴. Łączenie powiatu starogardzkiego z Kaszubami (s. 103) jest pomyłką. Pierwszym duszpasterzem w Wilnie nie był Malinowski (s. 106), tylko Michnowski. Nazwa Wilno jest pochodzenia późniejszego niż to sugeruje autorka (s. 107), przyjmując rok 1876. Ks. Jankowski w księdze ślubów z Wilna do 1899 roku zaznaczał: „ego rector ecclesiae S. Stanisłai in Hagarty”, zaś w 1900 roku dopiero: „ego rector S. Stanisłai in Wilno”. Wydaje się, że nazwa była w użyciu już przed 1900 rokiem, ale dopiero w tym ostatnim stała się powszechną, a może i oficjalną. Ks. W. Dembski zapoczątkował swój pobyt w parafii w 1880 roku, a nie w 1883 (s. 107). Szkoła jest pochodzenia późniejszego niż to podaje J. Kucharska, przyjmując rok 1876 (s. 108). Pierwszą szkołę ukończono 6 maja 1894 roku⁵.

Niektóre określenia stosowane przez autorkę są zbyt kategoryczne. Na s. 36 pisze, że dla Bytowian gwara Kaszubów z okolic Kartuz, Pucka, Wejherowa i Gdańska jest niezrozumiała. Ja określiłbym to łagodniej, że najwyżej z okolic Pucka jest trudniejsza do zrozumienia. O tym, że Żyd (s. 69) sprzedawał Polakom w Wilnie towary nigdy nie czytałem. Sądzę, że było to typowe dla polskich wsi, zwłaszcza parafialnych. Zdanie, że większość mieszkańców Wilna w okresie pionierskim nie umiała czytać jest zbyt ryzykowne, bo przecież w zaborze pruskim obowiązywał przymus szkolny; najwyżej niektórzy nie umieli czytać. J. Kucharska odnotowuje też, że w latach dwudziestych okresu międzywojennego wszyscy mieszkańcy Wilna mówili między sobą wyłącznie po polsku. Trzeba tu jednak dodać, że w domu mówili po kaszubsku, w kościele zaś częściej po polsku, gdyż książki do nabożeństwa i śpiewniki były drukowane wyłącznie po polsku. Gdy 14 lipca 1975 roku w sali pod kościołem zebrało się 14 pań, by omawiać sprawy związane z uroczystością koronacji obrazu MB Częstochowskiej, wyznaczonej na 20 lipca, kaszubskie kanadyjki, prowadzące miejski tryb życia, odmawiały w obecności proboszcza dziesiątek różańca po kaszubsku. Dla nich było to całkiem naturalne. Warto jeszcze dodać, że gdy na początku września 1993 roku gościłem dwóch Kanadyjczyków w wieku 35-40 lat, urodzonych na ontaryjskich Kaszubach, to powiedzieli mi, że idąc po raz pierwszy do szkoły, nie znali ani jednego słowa po angielsku, natomiast u mnie mówili dość płynną kaszubszczyzną⁶.

Zbyt mocne wydaje się określenie, że wiedza Kaszubów kanadyjskich o dniach narodowych 3 maja i 11 listopada jest znikoma. Przeczy temu chociażby pamiętnik E. C. Shalli⁷. Takie wyrażenia jak „nacjonalizm wyznaniowy” czy „ojczyzna ideologiczna” należy chyba odnieść do mionego okresu. Dla mnie osobiście są trudne do przyjęcia (s. 58-59, 111).

Większość zagadnień z omawianego terenu autorka oddała dość wiernie. Słusznie podkreśliła, że na bytowskich Kaszubach sąsiedzi – Niemcy też umieli mówić po kaszubsku. Było to zjawisko spotykane także w innych powiatach kaszubskich. Podobnie niektórzy Irlandczycy na ontaryjskich Kaszubach ulegali kaszubizacji.

⁴ *Tamże*, s. 20.

⁵ H. Pieprzycki, *Stulecie kalendarium parafii MB Królowej Korony Polskiej w Wilnie Ontario 1875-1975*, maszynopis w posiadaniu autora. Autor pierwszy wykorzystał obficie archiwalia parafialne w Wilnie: księgi metrykalne, wizytacje biskupie, księgi kasowe, kroniki, ogłoszenia parafialne i inne. Ks. H. Pieprzycki jest najbardziej kompetentnym w tej kwestii. Udostępniony przez ks. S. Kądziołkę, jego autorstwa, maszynopis pracy *Zarys dziejów parafii Wilno z okazji 75 letniego jubileuszu 1951* jest pozycją zawierającą szereg nieścisłości.

⁶ „Pomerania” 1993, nr 12, s. 45.

⁷ Elisabeth Catherine Shalla, November 19, 1890 – May 29, 1978, rękopis w moim posiadaniu.

Rzeczywisty obraz Kaszubów na Wyżynie Madawaski objawiał się w słowach „Bóg zapłać”, w pracowitości, głębokiej więzi sąsiedzkiej pozbawionej chęci zysku. Obecnie już się płaci za pracę.

W parafii Wilno istnieje silna więź z Kościołem. Nadaje on ton życiu etycznemu, zwyczajom i całej społeczności. Tu także rodzice decydowali niegdyś o małżeństwie swoich dzieci, podobnie jak na pomorskich Kaszubach. Niektórzy, mimo że opuszczają ten teren, na starość wracają do ziemi swego dzieciństwa. Szereg zwyczajów z Pomorza Kaszubi przenieśli na grunt kanadyjski. Nawet w okresie pionierskim kanadyjskie dolary nazywali po prusku talarami. Dyngowanie jałowcem przeszło także do Wilna. Pusta noc jeszcze istnieje na Wyżynie Madawaski, chociaż powoli zanika, podobnie jak na pomorskich Kaszubach.

Autorce jako nie-Kaszubce trudno dostrzec kaszubizmy. Należą do nich m.in. wyrazy: *pila* (*piola*) = tartak. Mój ojciec jeszcze w latach pięćdziesiątych obecnego wieku używał tego wyrazu. Z innych kaszubizmów: *knop* (raczej *knóp*) = chłopiec, *westka* = kamizelka, *miech* = worek, kiedy się będziesz *żenić* – także w stosunku do dziewczyny, *stegna* = ścieżka, *spozimku* = na wiosnę, *grópa* = duży tygiel, *statkować* = zachowywać się, *koronka* = różaniec św. Są to wyrazy i wyrażenia wywiezione ze starego kraju.

J. Kucharska odnotowała kilka anglicyzmów. Jednym z nich jest *istra* (s. 94), – dawne kaszubskie (u B. Sychty) *jastrě* czyli Wielkanoc. *Sentaklus* jest skrótem od st. Claus czyli św. Mikołaj. *Plejać* w karty od ang. *play* = grać. Germanizmów przywiezionych z Pomorza pozostało niewiele np. *draszować* = młócić zboże.

Autorka podniosła słuszny problem nobilitacji kaszubszczyzny na Pomorzu m.in. w liturgii mszalnej, zwłaszcza w liturgii Słowa sprawowanej w kaszubskich parafiach z okazji różnych świąt czy uroczystości. Raz w miesiącu takie msze św. na Kaszubach mają miejsce w 10 kościołach⁸.

Wykorzystane przez autorkę archiwalia i literatura o charakterze etnograficznym czy z jego elementami mogły być pełniejsze. Z kręgu kanadyjskiego warto wskazać między innymi pominięte przez nią prace Legree⁹, W. Makowskiego¹⁰, C. Bennetta¹¹, A. Żurakowskiej¹², C. C. Kennedy'ego¹³, folderu o Wilnie¹⁴, zaś z krajowych W. Błaszczowskiego, *Kaszuby*¹⁵ i L. Malickiego¹⁷.

Diaspora kaszubska w Kanadzie należy do najlepiej zbadanych i w tym znaczący udział ma J. Kucharska. Należy także zatroszczyć się o opracowanie przeszłości kaszubskiej Polonii w Stanach Zjednoczonych i Brazylii oraz podnieść na piśmie rolę Kaszubów zasłużonych w Europie, gdyż w tym ostatnim przypadku trudno mówić o zwartym osadnictwie.

ks. Władysław Szulist

⁸ „Pomerania” 1994, nr 3, s. 41.

⁹ J. C. Legree, *Lift up your hearts. A history of the Roman Catholic Diocese of Pembroke*, Kingston 1988. Moja rec.: „Pomerania” 1989, nr 10, s. 41.

¹⁰ W. Makowski, *The Polish people in Canada*, Montreal 1987. Moja rec.: „Przegląd Polonijny” 1991, z. 1, s. 153-155.

¹¹ C. Bennett, *Renfrew County. People and places*, Renfrew 1989. Moja rec.: „Gazeta Kartuska” z 27 stycznia 1991.

¹² A. Żurakowska, *The proud inheritance. Ontario's Kaszuby*, Ottawa 1991. Moja rec.: „Rocznik Gdański” 1993, t. 53, s. 206-209.

¹³ C. C. Kennedy, *The Uper Ottawa Valley*, Pembroke, Ontario 1970.

¹⁴ *Jego Świątobliwości Janowi Pawłowi II. Parafia Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wilno, Kanada 1984.

¹⁵ W. Błaszczowski, *Obiekty kultury materialnej środkowych i północnych Kaszub*, Gdańsk 1961.

¹⁶ *Kaszuby. Pomorze Gdańskie*, nr 18, GTN, Ossolineum 1988.

¹⁷ L. Malicki, *Rok obrzędowy na Kaszubach*, Gdańsk 1986.

Marek Dziewierski, Bożena Pactwa, Bogdan Siewierski, *Dylematy tożsamości. Studium społeczności lemkowski w Polsce*, Katowice 1992, ss. 138, il.

W roku 1947 przestała istnieć, w wyniku przesiedleń, których końcowym etapem była tzw. akcja „Wisła”, społeczność lemowska, zamieszkująca od wieków obszar Beskidu Sądeckiego i Niski. Łemkowie, rozrzućeni po Ziemiach Odzyskanych, poddani zostali procesowi asymilacji, musieli przystosować się do życia w zupełnie nowym, obcym pod każdym względem otoczeniu. Wyrwani ze swojego naturalnego środowiska, po utracie „prywatnej” ojczyzny, zniknęli także z horyzontu jako problem badawczy. Nieliczne prace naukowe o ich kulturze, gospodarce i języku odwoływały się do przeszłości; współczesność lemowska była tematem tabu, poruszano ją niezwykle rzadko i w sposób wybiórczy.

Ten zakłęty krąg milczenia przerywa po latach zbiorowa praca *Dylematy tożsamości*, w podtytule prezentowana jako studium społeczności lemkowski w Polsce, oparta na prowadzonych od 1987 roku badaniach socjologicznych. Badania te przeprowadzono zarówno wśród Łemków zamieszkujących zachodnią i północną Polskę, jak i wśród tych, którzy wrócili na tereny macierzyste, by tu próbować przystosować się do nowej sytuacji, do życia w otoczeniu nowych osadników – Polaków.

Dylematy tożsamości to pierwsza od lat, a w ogóle pierwsza pisana bez nadzoru cenzury, praca o współczesnych problemach Łemków. Nawet jednak i w niej, co oczywiste, historia odgrywa istotną, a może wręcz decydującą rolę; historia była bowiem tym czynnikiem, który określił dzisiejszy stan świadomości i tożsamości lemowski, dzisiejszy stan kultury i języka tej grupy, jej współczesne, polityczne opcje. To wydarzenia historyczne spowodowały, iż nastąpiła dezintegracja społecznego świata Łemków (pisze o tym M. Dziewierski), że emigracja, a właściwie ściśle mówiąc: brutalne i planowe rozproszenie Łemków, odgrywa w świadomości współczesnego przedstawiciela tej grupy tak istotną, a nawet paraliżującą rolę, nieuchronnie kształtując jego defensywny stosunek do świata; to historia zdecydowała, że największym problemem Łemków jest dziś reintegracja (problem ten omawia B. Pactwa).

Niewielka i rozproszona dziś grupa Łemków rozbita jest także na dwie opcje narodowe (łemkowską i ukraińską), dzieli się ponadto na dwie konkurencyjne, jeśli nie wrogie, wyznania: prawosławie i grekokatolicyzm. Brak tożsamości lemowski utrudnia dążenia emancypacyjne. Łemkowie żyją w społeczeństwie w ogromnej większości etnicznie polskim, negatywnie nastawionym do Ukraińców (co wzmacnia w naturalny sposób opcję lemowską) i z trudem zdobywają sobie w nim pozycję, często za cenę odejścia od swojej kultury i języka. Mniejszość lemowska ma wszelkie cechy społeczności zmarginalizowanej, niepewnej własnej tożsamości, wewnętrznie niespójnej, trapięcej kompleksami i będącej pod presją poczucia dziejowej krzywdy. Łemkowie, a przynajmniej znaczna ich część, egzystują między dwoma światami, dwiema kulturami.

Są zatem Łemkowie nie tylko problemem badawczym – socjologicznym, ale i wielkim problemem społecznym. Badania przeprowadzone przez autorów *Dylematów tożsamości*, choć budzą spore zastrzeżenia, gdyż objęte nimi zostały bardzo nieliczne jednostki, a i sposób ich referowania pozostawia sporo do życzenia (niezbyt trafnie dobrane metody analizy, jej rzucający się w oczy schematyzm, skomplikowany i sztuczny język wyводу itp.), niosą jednak wiele konkretnego materiału, skłaniają do refleksji, ukazują rangę zagadnienia. Społeczność lemowska stoi na rozdrożu, najbliższy okres pokaże, czy Łemkowie odrodzą się jako zintegrowana grupa (choć niekoniecznie zintegrowana przestrzennie), świadoma swojej narodowej przynależności, zakotwiczona w swoim języku, tradycji i kulturze, choć prezentująca w wielu kwestiach rozbieżne orientacje, czy też zostanie wchłonięta przez silniejsze zbiorowości o jedno-

znacznie ukraińskiej opcji narodowej. Może się też zdarzyć, że wypadki potoczą się jeszcze inaczej, że Łemkowie ulegną przyspieszonej asymilacji do demokratycznego, a zatem otwartego społeczeństwa polskiego, którego wizja być może urzeczywistni się niebawem. Na poczuciu krzywdy nie sposób budować tożsamości, a przynajmniej nie można tego czynić z powodzeniem przez dłuższy czas.

Dylematy tożsamości to ważny zbiór sądów i opinii na temat współczesnych Łemków, oparty co prawda raczej na ogólnej wiedzy socjologicznej niż na mocno ograniczonym materiale empirycznym, stanowiący jednak dobry punkt wyjścia do dalszych studiów. Praca ta może stanowić również istotny zestaw sugestii dla posunięć o charakterze socjotechnicznym, choć z działaniami tego rodzaju, jak przekonuje życie i niezbyt szczęśliwe doświadczenia, należy być bardzo ostrożnym. Łemkom można bez wątpienia pomóc w przystosowaniu się do rzeczywistości poprzez np. akty prawne usuwające nadużycia z przeszłości, lecz ich przyszłość tak naprawdę leży przede wszystkim w ich własnych rękach.

Ryszard Kantor

Włodzimierz Wnuk, Andrzej Kudasik, *Podhalański ruch regionalny*, Oficyna Podhalańska, Kraków 1993, ss. 174.

Z okazji XXXVII Zjazdu Podhalan, poświęconego pamięci nieodżałowanego Włodzimierza Wnuka, Oficyna Podhalańska wydała publikację *Podhalański ruch regionalny*. Na pozycję tę składają się: przedruk najpełniejszej wersji pierwszego rozdziału znanej pracy W. Wnuka *Na góralską nutę*, rozdziału znanego pod tytułem, który jest zarazem tytułem całej omawianej publikacji oraz Andrzeja Kudasika *Z dziejów podhalańskiego ruchu regionalnego (lata 1980-1992)*. Całość, w przekonaniu wydawców, ma stanowić historię regionalnego ruchu podhalańskiego, a przynajmniej, na co godzę się łatwiej, jego kronikę.

Opracowanie W. Wnuka kończy się zmiennie. Po uwagach związanych z obchodzonymi w 1979 roku uroczystościami 75-lecia podhalańskiego ruchu regionalnego, liczonego od powstania w Zakopanem w roku 1904 Związku Górali, zamieszczono Deklarację Ideową Związku Podhalan datowaną na 1 czerwca 1975 roku. Następne lata dziejów ruchu podhalańskiego, a Związku Podhalan w szczególności, opisywane już przez A. Kudasika, potwierdziły w najtrudniejszych warunkach moc i sens zasad, którymi kierowali się działacze i szeregowi członkowie organizacji, ukazały wartość ruchu, jego moralną siłę. Nie mylił się W. Wnuk, gdy mówił podczas jubileuszowej akademii w 1979 roku: „Zmieniają się warunki życia, jego społeczno-polityczne formy i treści..., ale społeczność podhalańska strzeże dawnych tradycji i dziedzictwa kulturowego, przekazanego jej przez przodków, z siłą i żarliwością godną zastanowienia”.

Nie kwestionując sensu wydania omawianego tomu, nie podważając w najmniejszym stopniu jego kronikarskiej, dokumentalnej wartości, nie mogę jednak nie zwrócić uwagi na fakt, iż z powodu nadzwyczaj emocjonalnego tonu, który go przenika i który sam w sobie jest rodzajem dokumentu epoki, nie może on spełniać roli obiektywnej i wyczerpującej, a zwłaszcza krytycznej monografii zjawiska, jakim był i jest regionalny ruch podhalański. Wydaje mi się konieczne, aby fenomen tego rodzaju rzucony został na szersze tło. Ruch regionalny jest bowiem zjawiskiem wręcz europejskim, zjawiskiem ważnym w nowożytnych dziejach Europy, mającym nie tylko wspaniałą przeszłość, ale i — sędzę — dużą przyszłość. Na tle europejskiego i polskiego ruchu regionalnego, jego podhalańska wersja, oceniona z naukowym dystansem, chłodnym, choć bez wątpienia życzliwym okiem, ukazać się może jeszcze piękniej, ujawnić może nieprzeczuwane dziś

głębie i wartości. Prace W. Wnuka, jego cenne przyczynki, także dzieła innych autorów, kronikarzy, komentatorów, stanowią doskonały punkt wyjścia do stworzenia pełnego i szerokiego obrazu tego, co zwykle się nazywało skromnie regionalnym ruchem podhalańskim. Sądzę, że taka monografia, wieloaspektowa, krytyczna, obiektywna, słowem: naukowa, byłaby cennym akcentem zbliżającego się stulecia organizacyjnej aktywności górali, aktywności zbudowanej na ideowej tożsamości.

Ryszard Kantor

Ludwik Kamiński (vel Kamiński), *O mieszkańcach gór tatrzańskich. Najdawniejsza monografia etnograficzna Podhala*, z rękopisu opracował, objaśnieniami opatrzył oraz podał do druku Jacek Kolbuszewski, Oficyna Podhalańska, Kraków 1992, ss. 174.

Jak powszechnie wiadomo, miano „ojca etnografii Podhala” przyznaje się Sewerynowi Goszczyńskiemu, autorowi *Dziennika podróży do Tatrów*. Wyjątkowość tego dzieła nie podlega dyskusji, zapisało się ono pierwszorzędnie w procesie krzewienia wiedzy o góralszczyźnie, w procesie popularyzacji kultury Górali tatrzańskich. Nie ulega również wątpliwości ranga prac Wincentego Pola i Ludwika Zejsznera, innych uznanych piewców Podhala. A przecież w ich cieniu znalazł się ktoś, kto bezspornie zasługuje na miano prekursora badań nad góralszczyzną, ktoś, komu wymienieni autorzy zawdzięczają bardzo wiele. Człowiek, z którego rękopisu czerpali pełnymi garściami — za jego zresztą zgodą — pierwszorzędny materiał etnograficzny. Tym kimś był Ludwik Kamiński vel Kamiński, autor najdawniejszej monografii etnograficznej Podhala.

Wydanie przez Oficynę Podhalańską, w opracowaniu i ze wstępem wybitnego znawcy przedmiotu, Jacka Kolbuszewskiego, monografii Kamińskiego stanowi niewątpliwie akt sprawiedliwości dziejowej. Kilka pokoleń badaczy знаło to dzieło spoczywające w rękopisie w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich; wykorzystywane było wielokrotnie, wielokrotnie też cytowane w mniejszych lub obszerniejszych fragmentach. Dziś dzieło to czytane w całości nabiera szczególnego waloru, potwierdza wszelkie zalety, jawi się jako — być może — najwybitniejsze polskie opracowanie etnograficzne pierwszej połowy XIX wieku.

Życie Ludwika Kamińskiego (1809 — po 1881), człowieka pochodzącego z Galicji Wschodniej i osiadłego w Ludźmierzu, nie zostało dokładniej poznane. Jego skromność, usuwanie się w cień, spowodowały, że nadzwyczajnej wartości monografia została wykorzystana przez innych, a jej autor nie zyskał należytego mu uznania za życia, ba, był niemal całkowicie nieznany. Jest zatem szansa, że dziś, choć późno, Kamiński zostanie wreszcie doceniony nie tylko przez stosunkowo wąskie grono badaczy kultury Podhala — to stało się już wcześniej — ale również przez szerszy krąg czytelników.

Entuzjasta dzieła, Jacek Kolbuszewski, tak o nim pisze: „... rękopisy Kamińskiego jawią się wręcz rewelacyjnie. Rzecz już nie w tym, że przynoszą one nieporównanie więcej wiadomości o ludowej kulturze Podhala niż razem wzięte prace Goszczyńskiego, Pola i Zejsznera, ale w tym, że przed rokiem 1848 żaden region Polski nie doczekał się tak kompletnego opisanego i nie powstała ni jedna tak wnikliwa interpretacja kultury ludowej którejsz z grup etnicznych zamieszkujących ziemie polskie”.

Trudno nie zgodzić się z tak wysoką oceną monografii Kamińskiego, nie sposób nie docenić jego głębokiej wiedzy, jego przenikliwego widzenia kultury podhalańskiej, jego obiektywizmu, subtelności ocen i sądów. „Trzeźwość autora — zacytujmy raz jeszcze J. Kolbuszewskiego — sprawia, iż mając dla Górali sporo sympatii, nie popada on w tanią, hiperromantyczną idealizację ludu i jego kultury i zachowuje racjonalistyczny rozsądek i umiar”.

Należy wyrazić wielkie podziękowanie Oficynie Podhalańskiej za to, że kapitalna monografia dziewiętnastowiecznego etnografa-amatora (innych zresztą wtedy właściwie nie było), dająca nie tylko rzetelny opis życia i wierzeń Górali, ale także oryginalny pogląd na istotę ich kultury, znalazła się w rękach czytelników.

Ryszard Kantor

Ks. Ferdynand Machay, *Moja droga do Polski. Pamiętnik*, wyd. 3, Kraków 1992, ss. 193.

Towarzystwo Przyjaciół Orawy wydało *Moją drogę do Polski*, głośne niegdyś i dziś jeszcze czytowane z zainteresowaniem wspomnienia ks. Ferdynanda Machaya. Pierwsze wydanie tego pamiętnika ukazało się w 1923 roku, drugie w 1938, a obecne — trzecie — jest przedrukiem drugiego.

O walorach *Mojej drogi do Polski* nie trzeba nikogo przekonywać. Wspomnienia księdza Machaya są dokumentem historycznym, ukazują, z perspektywy jednego z ważniejszych uczestników wydarzeń, trudne lata 1918-1920, kiedy to decydowała się kwestia państwowej przynależności Spisza, Orawy i Czadeckiego, los polskiej w przeważającej części ludności tych obszarów. Te dramatyczne lata i decyzje podjęte w owym czasie na szczeblu międzynarodowym zaważyły na stosunkach polsko-czechosłowackich, stały się źródłem konfliktów i nieporozumień. Relacja ks. F. Machaya jest ważna i zasługuje na staranne studiowanie, choć — oczywiście — jest to relacja osoby jednoznacznie zaangażowanej po polskiej stronie konfliktu.

Jeszcze większy walor, w moim przekonaniu, ma pamiętnik ks. Machaya jako źródło do poznania wybitnej osobowości, człowieka poszukującego własnej drogi, aktywnego, łaknącego spełnienia na niwie pracy społecznej i działalności patriotycznej. Człowieka także rozdartego, żyjącego nie tylko na pograniczu kulturowym, ale i duchowym. Kapłana i działacza, przedstawiciela kościoła katolickiego czyli powszechnego i Polaka-patrioty uwikłanego w ziemskie, polityczne konflikty. Całym swym życiem ten bezsprzecznie wybitny człowiek potwierdził dokonany w młodości wybór, wybór niełatwy, o czym przekonują wspomnienia.

Dobrze się stało, że *Moja droga do Polski* została wznowiona. Dziełko to, skromne objętościowo, lecz niezwykle bogate w treść, należy do kanonu polskiego pamiętnikarstwa, ma również wielką wymowę dziś, w czasach poszukiwań drogi po latach narodowego zniewolenia, wymowę równie jasną, jak w momencie powstania. Nie jest to szacowny zabytek, lecz dzieło żywe i we fragmentach przejmująco aktualne.

Jednakże, choć myśli zawarte w *Mojej drodze do Polski*, ogólna wymowa pamiętnika, jego szczególnie intymny ton, mogą zwrócić uwagę nawet nieprzygotowanego czytelnika, ten jednak, kto poszukuje wyjaśnienia historycznych faktów w dziele omawianym, może poczuć się nieco zawiedziony. Brak komentarzy, biogramów występujących postaci, przypisów uściślających niektóre kwestie, czy wreszcie syntetycznego wstępu historycznego, omawiającego z perspektywy czasu przebieg i konsekwencje sporu o kresy południowe, niewątpliwie nie służy publikacji. Wydaje mi się, że opatrzenie pamiętnika ks. F. Machaya tzw. aparatem naukowym, poprzedzenie go fachowym wstępem, znacznie rozszerzyłyby krąg czytelników i mogłyby korzystnie wpłynąć na odbiór pamiętnika jako ważnego dokumentu epoki. Nic zresztą straconego, nie wątpię, że nie jest to ostatnie wydanie tej ważnej pozycji.

Ryszard Kantor

Jadwiga Ciechanowska, Adam Czarnowski, *Tatrzańskie lata (Z wędrówek po górach i Zakopanem XIX i XX w.)*, Kraków 1993, ss. 178, il.

Kraków jest miastem przedziwnym i pod wieloma względami uprzywilejowanym. Tylko tu przechowane zostały w nienaruszonym stanie pamiątki zarówno wielkiej-narodowej, jak i mniejszej-rodzinnej przeszłości. Zapewne jedynie w Krakowie możliwym było powstanie i zachowanie archiwum, dzięki któremu narodziła się omawiana pozycja. „W szufladach stylowej komody krakowskiej rodziny Ciechanowskich – piszą autorzy *Tatrzańskich lat* – znajdują się cenne pamiątki przeszłości. Są to, od dawna nie oglądane, teki pełne odręcznych opisów i druków, pamiętniki, przewiązane wstążeczkami pakiety korespondencji, są także rysunki i albumy z fotografiami (...). Szczególną uwagę zwracają kaligraficznie napisane listy i kartki korespondencyjne datowane: 1880... 1890..., aż po lata współczesne”.

Archiwum Ciechanowskich zawiera dzieje czterech pokoleń krakowskiej rodziny, w tym także dzieje jej związków z Tatrami, od pierwszej wycieczki braci Hieronima, Wilhelma i Wiktoryna Ciechanowskich w roku 1854, poprzez późniejsze, regularne już pobyty letniskowe i poważniejsze taternicze wyprawy kolejnych przedstawicieli rodziny, aż po czasy najnowsze. Jak cenny jest to materiał przekonać się można z licznych cytatów, przypominających nie tylko wydarzenia i ludzi, ale także okres, gdy pisało się listy i wspomnienia, gdy notowało się – dla własnej pamięci, a czasem z myślą o potomnych – ważne i mniej ważne – fakty. Dziś jest to materiał nie do przecenienia, mający również wartości językowe. Nic więc dziwnego, że zafrapował spadkobierców i pozwolił im na opracowanie interesującej i cennej książki.

Zawarte w *Tatrzańskich latach* materiały wspomnieniowe stanowią kapitalny przyczynek do dziejów polskiej kultury od połowy XIX wieku, przesiąkniętej zainteresowaniem, a nawet umiłowaniem gór. Tę fascynację górami widać wyraźnie w dziejach rodziny Ciechanowskich, a przecież rodzin takich było wiele, nie tylko w Krakowie. Z fascynacji górami rodziły się wielkie dzieła, ale owocowała ona także i mniej efektownie, za to trwale, na przykład kulturą turystyczną Polaków. Rodzina Ciechanowskich niewątpliwie ową kulturę posiadała w stopniu wybitnym.

Wśród drobnych, ale niezwykle interesujących szczegółów, które występują na kartach *Tatrzańskich lat*, najbardziej istotne wydają mi się te, mówiące o codzienności; fakty często umykające obserwatorom jako zwyczajne, oczywiste w danym momencie, w danym czasie, niegodne zapisania. Bez nich jednak przeszłość rysuje się blade, jest tylko cieniem. Przypomnienie zwyczajności, codzienności obcowania z górami przez – nie powiem przeciętną, ale jedną z licznych – rodzinę polską stanowi wielką wartość dokumentalną omawianej pozycji.

Pojawiają się we wspomnieniach także postacie znane, historyczne, postacie z legendy tatrzańskiej: Chałubiński, Klimek Bachleda, Walery Eljasz-Radzikowski i wielu, wielu innych. Pojawiają się w sposób naturalny, bez koturnów, często w otocze anegdoty. W tym zakresie *Tatrzańskie lata* nie przynoszą rewelacji, nie dostarczają nowych szczegółów do biografii słynnych postaci, ich obecność ubarwia jednak opowieść, czyni ją dodatkowo zajmującą i konkretnie dokumentalną.

Ryszard Kantor

„Rocznik Podhalański”, t. 5, Wydawnictwo Tatrzańskie, Zakopane 1992, ss. 483, il. 124.

Po pięciu latach od wydania poprzedniego tomu ukazał się kolejny numer „Rocznika Podhalańskiego”. Tempo takie nie może imponować, wydaje się być niestety

tradycją w dziejach pisma, które w ciągu 70 lat istnienia — głównie w stanie utajonym — zaledwie pięć razy znalazło się na rynku wydawniczym. Miejmy nadzieję, że cykl ten, mimo trudnych czasów — a czy kiedyś były inne? — zostanie przyspieszony.

W wydawnictwach w rodzaju „Rocznika Podhalańskiego”, to jest w publikacjach muzeów wielodziałowych, mieszczą się zwykle materiały wielce zróżnicowane, będące prezentacją osiągnięć różnych dyscyplin naukowych, często bardzo od siebie odległych, a na ogół mocno wyspecjalizowanych. Stanowi to zawsze znaczne utrudnienie dla recenzenta, skłania raczej do omówień niż do ocen. Nie inaczej bywało w „Roczniku”, choć tym razem gros materiałów stanowią w nim artykuły historyczne, etnograficzne, biograficzne oraz z zakresu szeroko rozumianego muzealnictwa. Jest jednak pewien zespół prac nadających ton tomowi i od niego chciałbym rozpocząć prezentację.

Pod ogólnym, jednoznacznym tytułem „Z teki Juliusza Zborowskiego” zgromadzone szkice do wygłoszonych referatów (o Muzeum Tatrzańskim i sztuce ludowej oraz o stylu zakopiańskim), drobne przyczynki bądź z grubsza uporządkowane materiały źródłowe i terenowe (na temat zwyczajów, stroju ludowego, dziejów poczty w Zakopanem), wspomnienia (o Janie Grzegorzewskim i Mieczysławie Kowalewskim), opuszczone fragmenty opublikowanych wcześniej prac (tu uwagi o przewodnikach tatrzańskich W. Eljasza). Wraz z artykułem W. H. Paryskiego na temat spuścizny piśmienniczej po wieloletnim dyrektorze Muzeum Tatrzańskiego oraz opracowanymi przez A. Liscar listami przyjaciół do niego, blok ten stanowi więcej niż jedną piątą część tomu. Jest pożyteczny i stanowi niewątpliwą a jakże zasłużoną hołd dla wielkiej postaci. Przyznać jednak muszę, iż — moim zdaniem — edytor nie wydanych i przechowywanych w muzealnym archiwum prac, a właściwie raczej notatek J. Zborowskiego, nie przyłożył się zbytnio do ich opracowania. Wśród tych materiałów znajdziemy wiele i dziś jeszcze aktualnych myśli i ustaleń, wiele inspiracji, są jednak także fragmenty, których autor nie zamierzał publikować i wiedział co czyni. Czasami lepiej tego rodzaju decyzje uszanować lub przekonująco uzasadnić, iż były błędne.

Tom otwiera niewielka objętościowo sekwencja materiałów przypominających twórcę „Rocznika”, Bronisława Piłsudskiego. Składają się na nią: krótki artykuł biograficzny W. Polakiewicza i faksymile „Projektu Podhalańskiego Rocznika Naukowego”. Spodziewam się, że w niedalekiej przyszłości „Rocznik” poświęci więcej miejsca tej postaci, stosunkowo słabo znanej, mimo niewątpliwych zasług dla polskiej i światowej etnologii. Tym bardziej jest to konieczne, że dana przez W. Polakiewicza charakterystyka osobowości B. Piłsudskiego nie wydaje się, w świetle chociażby wspomnień współczesnych, przekonująca.

Wśród innych, licznych rozpraw i artykułów wyróżniają się te, które traktują o tematach i wydarzeniach słabo znanych, lub zupełnie zapoznanych. O zapomnianym uniwersytecie zakopiańskim, a w istocie o kursach wakacyjnych zorganizowanych na początku XX wieku pisze T. Kowalik; o krótkiej egzystencji Związku Zawodowego Pracowników Nauki w Zakopanem Z. Radwańska-Paryska; a o epizodzie z dziejów humoru w stolicy Tatr (czyli o Institutum Bronscianum Zakopanense) wspomina T. Komornicki. Bardzo gruntowna i bogato ilustrowana rozprawa J. Sierpińskiej *Budynek Muzeum Tatrzańskie jako przykład architektury murowanej w stylu zakopiańskim* sąsiaduje z interesującym, ale i mocno dyskusyjnym artykułem M. Rokosza *Zakopane — stolicą polskiej irredenty*. Mimo życzliwego stosunku jaki mam do tej miejscowości i pełnego doceniania jej roli w dziejach Polski, nie byłbym skłonny bronić jej prawa do tak zaszczytnego zaiste tytułu.

Z kolei niedawno zmarły wybitny językoznawca A. Zaręba reprezentowany jest fachowym artykułem na temat polskości gwar orawskich. Nigdy dość przypominania tego niewątpliwego faktu w sytuacji pseudonaukowych i zgoła niedorzecznych pochwał niektórych słowackich „badaczy”. Na dalszych stronach o poetyce gawędy

zakopiańskiej pisze M. Jazowska-Gumulska. Jeśli do tego dodamy wspomnienia o zmarłych (E. Starek, B. Dyakowski i E. Passendorferze), liczne przyczynki do dziejów Zakopanego i do poznania wybitnych postaci z nim związanych pomieszczone w dziale dość niefortunnie nazwanym „materiały archiwalne”, a także informacje o Muzeum Beskidzkim w Wiśle (autorstwa J. Kropa), oraz bardzo obszerne sprawozdanie z działalności Muzeum Tatrzańskiego za lata 1982-1986, stanie się oczywistym, iż kolejny „Rocznik Podhalański” jest wydawnictwem ze wszech miar cennym, jest – bez żadnej ulgowej taryfy – poważnym osiągnięciem redakcyjnego zespołu.

Niedosyt pozostawia jedynie dział recenzji. Trudno doprawdy zrozumieć dlaczego recenzowane zostały tylko te właśnie pozycje, dlaczego pominięto wydawnictwo o równym, jeśli nie większym znaczeniu. W moim przekonaniu dział ten należy rozbudować, lub zastąpić obszernym zbiorczym omówieniem ukazującego się piśmiennictwa o tematyce podhalańskiej.

Ryszard Kantor

„Rocznik Tatarów Polskich”, wyd. Związku Tatarów Polskich, Gdańsk 1993.

Nieliczna grupa Tatarów polskich w okresie międzywojennym złożyła się na wydawanie paru pism. Gdy jednak „Życie Tatarskie” było wewnętrznym niejako pismem tej zaledwo sześciotysięcznej grupki, zaś „Przegląd islamski” był pismem *par excellence* religijnym, to „Rocznik Tatarski” miał ambicje wyjścia poza krąg tej grupy etnograficznej – był (jak to zaznaczono w podtytule) czasopismem naukowym, literackim i społecznym, poświęconym historii, kulturze i życiu Tatarów w Polsce. Przed wojną zdążono wydać trzy tomy rocznika, nakład czwartego został zniszczony w roku 1939 przez Niemców – a rozbicie powojenne środowiska Tatarów polskich, zamieszkujących przed wojną głównie Kresy Wschodnie, jak również wyniszczenie wojenne ich inteligencji (swoją udział mieli w tym obaj okupanci) powodowało, że szanse na kontynuację tego wartościowego wydawnictwa były niewielkie. Toteż dopiero po 56 latach od ukazania się trzeciego tomu „Rocznika” udało się środowisku intelektualnemu Tatarów polskich (zresztą znacznie mniej licznemu niż przedwojenne, jako że z sześciotysięcznej społeczności tatarskiej w granicach przedwojennych Rzeczypospolitej, w obecnych, pojałtańskich, żyje tylko połowa) opublikować następny, pod nieco zmienionym tytułem, jako „Rocznik Tatarów Polskich”. Tytuł wprawdzie nieco inny podkreśla, że obecne wydawnictwo nie jest tylko kontynuacją przedwojennego, ale w nocie od Redakcji napisano, iż „pismo, które prezentujemy, jest jedynym prawnym i kulturowym kontynuatorem tradycji „Rocznika Tatarskiego” i innych międzywojennych tatarskich wydawnictw, tak samo, jak powstały niedawno Związek Tatarów Polskich kontynuuje prawnie i kulturowo spuściznę Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej”. To podkreślenie prawa do spuścizny po organizacjach i pismach tatarskich zostało podyktowane trudną sytuacją w środowisku Tatarów polskich, częściowo rozbitym przez działające w nich ruchy sekciarskie. Nowo wydany „Rocznik” ma ambicje „skupienia wokół siebie środowiska badaczy tej wspólnoty istniejącej przez sześćset lat na ziemiach Rzeczypospolitej i rozwinięcia kultury tatarskiej w Polsce”, przy czym – jak o tym świadczą nazwiska autorów – nie zamierza zamykać się w wąskim kręgu religijnym muzułmanów polskich, gromadzi zarówno autorów tatarskich, jak i „giaurów” interesujących się kulturą tej polskiej, acz orientalnej z pochodzenia grupy etnograficznej. Wprowadzenie działu „Tatarzy Europy Wschodniej” dowodzi, iż polscy Tatarzy, mimo całkowitego spolonizowania, nie chcą zatracać związku ze swymi korzeniami.

Rocznik dzieli się na sześć działów: 1. Artykuły i rozprawy, 2. Tatarzy Europy Wschodniej, 3. Wiersze, eseje, reportaże, 4. Materiały i źródła, 5. Recenzje, 6. Kronika, komunikaty; podział ten nie jest jednak zupełnie konsekwentny. W dziale pierwszym Jan Tyszkiewicz omawia parę postaci z zasłużonego dla polskiej tatarszczyzny rodu Kryczyńskich, Andrzej Drozd – ciekawy chamail, czyli muzułmański modlitewnik rękopiśmienny, Janusz Kamocki przedstawia Tatarów polskich jako grupę etnograficzną. Niewątpliwie najciekawszy tu jest jednak artykuł Selima Chazbijewicza o ideologiach Muzułmanów polskich okresu międzywojennego, w którym autor przedstawia całe bogactwo ideologiczne tej tak przecież niewielkiej społeczności, jej włączenie się w pracę dla Polski, ale również i w ruchy panislamskie i tataro-krymskie; mówi też o tatarskim mesjanizmie i o zaangażowaniu się w ruch prometejski. Chazbijewicz omawia tu również sprawę powołania w czasie wojny Naczelnego Imamatu Muzułmanów Polskich na Obczyźnie oraz jego wierność legalnemu Rządowi RP na Uchodźstwie. Z artykułem tym współgrają wspomnienia imama – (zwierzchnika religijnego) Emira El' Mueminnia Bajraszewskiego.

W dziale „Tatarzy Europy Wschodniej” znajdują się artykuły Edige Kirimal-Szynkiewicza, Jana Tyszkiewicza i Dżafera Sejdamet Kyrymera, wszystkie związane z walką Tatarów Krymskich o wolność, przy czym – co chyba zrozumiałe w roczniku polskich Tatarów – na trzy artykuły, dwa są poświęcone planom uzyskania pomocy Polski dla tej walki.

W dziale „Wiersze, eseje, reportaże” (osobiście bym wolał nazwać go działem literackim) zostały umieszczone miłe, bardzo zaangażowane wiersze Marty Cywińskiej („Pieśń wieczorna” i „Powrót do Kruszynian”) oraz wiersz Adasa Jakubauskasa – (Jakubowskiego) – najwybitniejszego poety tatarskiego na Litwie, w której ten piszący po litewsku „następca murz tatarskich i potomek polskiej szlachty” jest przykładem trudnych dróg wyboru, przed jakimi stawali nasi Tatarzy polsko-litewscy. Grażyna Kononowicz pisze o wątkach tatarskich w twórczości Józefa Macieja Kononowicza, zaś Ali Miśkiewicz wspomina swe spotkanie ze Świtezią.

W dziale „Materiały i źródła”, oprócz wspomnianych już wspomnień imama Bajraszewskiego znajdują się bardzo wartościowe wspomnienia Jakuba Kozakiewicza – żołnierza szwadronu tatarskiego 12 pułku ułanów wileńskich, z walk 1939 roku i z niewoli sowieckiej.

Rocznik kończą recenzje z przedwojennego „Życia Tatarskiego” i z niedawno wydanych pozycji Cz. Łapicza i A. Miśkiewicza oraz, tak ważne dla środowiska Tatarów polskich postanowienie Sądu Wojewódzkiego w Białymstoku o wpisaniu do rejestru stowarzyszeń Związku Tatarów Polskich w Rzeczypospolitej Polskiej. Nie ma w nim jednak informacji najważniejszej: że redakcja już się przymierza do wydania drugiego rocznika.

Janusz Kamocki

„Zeszyty Łużyckie” nr 1, 1990 – nr 8, 1993.

„Zeszyty Łużyckie” są jedynym pismem sorabistycznym wychodzącym poza granicami Łużyc. Wydawcą jest Koło Zainteresowań Kulturą Łużyczan przy Polskim Towarzystwie Ludoznawczym oraz Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Pismo wychodzi od 1990 roku. Dotychczas ukazało się 8 numerów, jeden jest gotowy do druku, dwa są w przygotowaniu.

Na łamach „Zeszytów Łużyckich” sporo miejsca poświęca się szeroko pojętej etnografii, a więc ogólnej charakterystyce folkloru łużyckiego (nr 1), istotom nad-

przyrodzonym (nr 1) szczególnie *południcom* w folklorze łużyckim na tle porównawczym, mitowi o Krabacie w porównaniu z kaszubskim mitem o Remusie (nr 2), inspirującej roli tego mitu w literaturze i sztuce łużyckiej (nr 8), śląskim i łużyckim legendom o królu węży (nr 4). Opisuje się zwyczaje ludowe związane z narodzinami, ślubem i pogrzebem, całoroczne obrzędy kościelne, stroje ludowe, tradycyjne potrawy (nr 3). Poruszana jest recepcja łużyckiego folkloru w Polsce i polskiego na Łużycach (nr 4), historia muzyki łużyckiej (nr 3) i jej dzisiejszy stan (nr 8) oraz polskie wątki melodyczne w łużyckich pieśniach (nr 4). Przedstawione są przysłowia łużyckie w konfrontacji z niemieckimi i częściowo polskimi (nr 8). Zarysowana jest historia łużyckiego teatru (nr 2), kina (nr 3) oraz sztuk plastycznych (nr 4).

Pewna liczba artykułów porusza ogólne i szczegółowe problemy literatury łużyckiej: wychowawczą rolę piśmiennictwa i rolę poezji w utrwalaniu tożsamości narodowej (nr 6), religijną twórczość J. Barta-Cišińskiego (nr 2), przekłady tego pisarza na polski i Mickiewicza na łużycki (nr 4), patriotyzm J. Skali (nr 3), pamiętnikarstwo lat powojennych (nr 2), wątki polskie w łużyckiej prozie powojennej (nr 5).

Językoznawczy charakter mają następujące artykuły: o nazwach etnicznych mieszkańców Łużyc, dzisiejszej sytuacji językowej na Łużycach (nr 1), wkładzie polskich językoznawców w rozwój sorabistyki, o rozwoju łużyckiego słownictwa, o roli Biblii w kształtowaniu się łużyckiego języka literackiego (nr 2), udziale w tym procesie takich pisarzy, jak M. Frenceł oraz J. B. Fryco (nr 7), a także łużyckim słownictwie dialektalnym dotyczącym uprawy lnu i hodowli zwierząt na tle porównawczym (nr 3). Zasygnalizowana została wszechstronna walka Łużyczan o język ojczysty w aspekcie historycznym (nr 6) i odzwierciedlenie jej w łużyckiej poezji (nr 8). Z zakresu historii ukazały się artykuły o sprawie łużyckiej na paryskiej konferencji w 1919 roku (nr 2), pierwszych łużyckich organizacjach społeczno-kulturalnych i naukowych, o działalności J. A. Smolera, o czasopiśmiennictwie łużyckim, kulturotwórczej roli protestantyzmu i powstaniu wspólnoty katolickiej (nr 3), następnie o dawnym pograniczu polsko-dolnołużyckim, kultywowaniu dawnych tradycji na tzw. Łużycach Wschodnich w obrębie Polski, późniejszej kolonizacji łużyckiej na prawym brzegu Nisy i jej ewentualnym pozostałościom (nr 5), o sytuacji Łużyc w okresie III Rzeszy, w latach 1945-47 i u schyłku NRD. Przedstawiona została historia Domowiny i instytutów naukowych: w Budziszynie i w Lipsku (nr 6), wreszcie historia flagi łużyckiej na tle porównawczym (nr 8).

W „Zeszytach Łużyckich” porusza się tematy mające charakter demograficzny i socjologiczny, a mianowicie: ekologiczne uwarunkowania życia kulturalnego i społecznego na Łużycach (nr 2), dzisiejszy status Łużyczan w Niemczech i szanse ich rozwoju, relacje łużycko-niemieckie (nr 6), dwujęzyczność i dwukulturowość Łużyczan, fenomen łużyckiej rodziny, historię łużyckiej emigracji (nr 8) i otoczoną powszechnym kultem postać A. Andrickiego (nr 7). Zamieszczane są też prace z zakresu krajoznawstwa Łużyc, historii Budziszyna, rozwoju i znaczenia przemysłu na Łużycach (nr 7). Szczególnie mocno podkreślane są kontakty polsko-łużyckie, nakreślono sylwetki przyjaciół Łużyc: W. Szewczyka, W. Kochańskiego oraz Polski: S. Nawki i A. Nawki (nr 4), M. Hórnika (nr 8), przedstawiono prołużyckie organizacje (nr 4 i 8) i wojenne spotkania Polaków z Łużyczanami (nr 7).

Złożony do druku 9 nr „Zeszytów Łużyckich” poświęcony będzie sorabistyce w Wiedniu i Paryżu, współpracy filmowców łużyckich i słowackich, przekładom z literatury łużyckiej na polski, paralelom rozwojowym Łużyczan i innych mniejszości narodowych świata: Kaszubów, Drzewian Połabskich, Ajnów, Walińczyków. Nr 10 i 11 zajmie się starszą historią Łużyc (m.in. artykuły o łużyckich żonach Piastów i Przemysławów, o wojnach husyckich na Łużycach, o roli zgromadzenia cystersów w kształtowaniu materialnej i duchowej kultury Łużyc, o walkach Napoleona na Łużycach

i ich reperkusjach literackich, o historii procesji i pielgrzymek łużyckich), a również historią najnowszą: okresem Republiki Weimarskiej, czasami wojny (wspomnienia dowódców i uczestników walk na terenie Łużyc), pierwszymi latami po wojnie. Niektóre z prac publikują dotąd nieznanne materiały archiwalne. Nr 12 będzie mieć prawdopodobnie charakter językoznawczy. Przewidziane są artykuły o języku prasy łużyckiej, o nazwach bóstw łużyckich i nazwach miesięcy na tle porównawczym, o siedemnastowiecznym i współczesnym tłumaczeniu Psalterza, o znaczeniach słowa *lubosć* („miłość”) u romantyków łużyckich i in. Nr 13 chcielibyśmy poświęcić Janowi Skali w 50. rocznicę jego śmierci.

Każdy numer zawiera przekłady łużyckiej poezji i prozy (tak współczesnej, jak dawnej), recenzje nowości wydawniczych i kronikę kulturalno-naukową.

Ewa Siatkowska

Mieczysław B. Markowski, *Obywatele ziemscy w województwie kieleckim 1918-1939*, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce 1993, ss. 236.

Studia dotyczące roli jaką odgrywały w życiu społeczno-politycznym i gospodarczym poszczególne grupy społeczne, obejmowały jeszcze nie tak dawno przede wszystkim dzieje tzw. klas przodujących. „Klasowe” traktowanie zjawisk społecznych powodowało, że priorytet badawczy nadawano pracom odnoszącym się głównie do roli i znaczenia „klasy robotniczej” zwłaszcza tzw. wielkoprzemysłowej oraz, w mniejszym zakresie, tzw. „chłopstwa pracującego”. Dzieje innych środowisk uznanych w myśl metodologii „materializmu historycznego” za tzw. wsteczne (niepostępowe) ukazywano w jednostronnym, negatywnym kontekście mającym uzasadnić z góry przyjęte założenia.

Przełom ustrojowy lat 1980-1989 spowodował powstanie możliwości nieskrepowanego ideologicznie, naukowego a zatem obiektywnego prezentowania wyników ustaleń na zaniedbanym lub wręcz zafalszowanym polu badawczym odnoszącym się do dziejów grup społecznych określanych dotąd mianem „klas posiadających”. Jednym z pierwszych opracowań, aczkolwiek wycinkowych, bo odnoszących się do jednego tylko województwa, jest książka Mieczysława B. Markowskiego *Obywatele ziemscy w województwie kieleckim 1918-1939*.

Autor prezentuje pełną gamę problematyki związanej z funkcjonowaniem większej własności ziemskiej na omawianym terenie. Znajdujemy tutaj omówienie kwestii socjologicznych, gospodarczych i kulturowych jakie charakteryzowały ziemian Kielecczyzny. Godzi się już w wstępie podkreślić, iż ustalenia M. B. Markowskiego, chociaż formułowane dla określonego terenu, mają walor szerszy. Są bowiem typowe dla całościowego obrazu ziemian polskich, co zresztą w sposób wyraźny wynika z ustaleń przedstawionych przez Autora we wstępie i w rozdziale wprowadzającym.

Praca M. B. Markowskiego opiera się na bogatym i rzetelnie potraktowanym materiale źródłowym. Autor wykorzystał wszelkie dostępne materiały zgromadzone w archiwach centralnych i lokalnych począwszy od AAN, AGAD i A GUS w Warszawie poprzez Archiwum Diecezjalne i Państwowe w Kielcach, Częstochowie i Katowicach wraz z jednostkami filialnymi. Oparł się ponadto na bogatym zasobie źródeł drukowanych i rękopiśmiennych zgromadzonych w bibliotekach KUL, Narodowej i Ossolineum. Całość uzupełnia wykaz bezpośrednio wykorzystanych ponad 150 tytułów opracowań literaturowych oraz liczny zestaw tytułów prasowych.

Książka składa się ze wstępu, pięciu merytorycznych rozdziałów (s. 47-210), zakończenia, wykazu źródeł i literatury, indeksu nazwisk, wykazu tabel i ilustracji. Całość wieńczy streszczenie w języku angielskim.

Rozdział wprowadzający (s. 7-47) prezentuje socjologiczny obraz omawianego środowiska wraz ze stratyfikacją wewnętrzną grupy (aspekty: pochodzeniowy i wyznaniowo-narodowościowy). Ustalenia, jak już wspomniano, mają charakter generalny i z powodzeniem można je odnieść do charakterystyki tej grupy społecznej w całej Polsce. Obok arystokracji rodowej, niewielkiej grupy wyznawców religii mojżeszowej i jak to określa Autor „nowobogackich”, trzon środowiska stanowiła warstwa „spadkobierców tradycji szlacheckiej” związana ze swoim statusem w równej mierze ekonomicznie co emocjonalnie. Ona to właśnie nadawała ton sposobowi gospodarowania, kulturze grupy oraz zachowaniu tradycji.

Rozdział drugi traktuje o miejscu i roli ziemiaństwa w życiu gospodarczym województwa (s. 47-111). Mowa tu o strukturze majątków, zakresie prowadzonej gospodarki roślinnej, hodowlanej i leśnej, a także aktywności ekonomicznej poza ściśle rozumianym rolnictwem. I w tym rozdziale szereg ustaleń ma charakter ponadlokalny (np. kwestia zasadniczego udziału kapitału ziemiańskiego w animacji przemysłu rolno-spożywczego, przede wszystkim przetwórstwa). Kolejny z rozdziałów „gospodarczych” – „Zmiany w pozycji materialnej” (s. 112-135) – to opis rzeczywistej sytuacji produkcyjno-dochodowej majątku ziemiańskiego w dwudziestoleciu. Jak wykazuje Autor cechowała ją stała presja ogólnej, trudnej sytuacji ekonomicznej państwa w tym nieomal represyjny fiskalizm oraz parcie parcelacyjne wynikające tak z nacisku otoczenia jak i przede wszystkim z przepisów ustawy z 1925 roku o wykonaniu reformy rolnej, nakładającej obowiązek parcelacyjny gruntów spoza ustawowo określonych norm obszarowych. Wywoływało to określone implikacje powodujące w zdecydowanej większości przypadków pogorszenie sytuacji produkcyjnej przedsiębiorstw, obniżenie ich rentowności oraz powszechne zadłużenie prowadzące częstokroć do bankructwa. Ważną konstatacją tego rozdziału jest stwierdzenie o niełatwym życiu właścicieli ziemskich, w tym skromnej konsumpcji, jakże odbiegające od stereotypów lansowanych do niedawna w ideologicznej literaturze przedmiotu i publicystyce politycznej.

Dwa ostatnie rozdziały (s. 135-210), traktują o aspektach kulturowych omawianego środowiska. Mowa w nich o poziomie wykształcenia, wkładzie w rozwój oświaty, kultury i sztuki, życiu religijnym ziemiaństwa a także formach instytucjonalnych i towarzyskich, środowiskowych więzi społecznych grupy. Zasygnalizowany jest także obraz życia codziennego prowincjonalnego dworku polskiego na Kielecczyźnie. Wyłania się z tego portret zbiorowy środowiska, które począwszy od końca XIX wieku odegrało kapitalną rolę ekonomiczną, kulturową i społeczno-polityczną na ziemiach polskich. Rola ta w omawianym okresie, co przedstawia M. B. Markowski, aczkolwiek jeszcze bardzo znacząca, ulegała systematycznym przemianom ustępując pod wpływem zmian ekonomicznych i społecznych, w tym wzrastającej roli otoczenia tak wiejskiego jak i miejskiego (przemysłowego). Niemniej jednak znaczenie zarówno ekonomiczne jak i kulturowe dworu (majątku) pozostawało w dalszym ciągu istotne. Nie było anachronizmem, jak to chcieli widzieć wówczas i później jego radykalni przeciwnicy. Gdyby nie powojenny ideologiczny holokaust większej własności ziemskiej, ewoluował by, jak można sądzić w kierunku specyficznego dużego gospodarstwa farmerskiego (wskutek między innymi parcelacji), jakiego brak tak wyraźnie odczuwamy obecnie.

Praca M. B. Markowskiego, opatrzona licznymi zestawieniami tabelarycznymi i ilustracjami siedzib ziemiańskich Kielecczyzny, to dzieło solidne i niezwykle potrzebne. Stanowi bowiem nieomal pionierski wkład w prezentację tendencyjnie dotąd przedstawianej problematyki. Uwag krytycznych, recenzujący zgłasza niewiele. Pierwsza to niekonsekwencja sądu na temat roli parcelacji. Z jednej strony Autor pisze o jej zdecydowanie negatywnym znaczeniu dla statusu ekonomicznego majątków (s. 10), z drugiej widzi w niej „dobrodzieństwo” dla nadmiernie zadłużonych gospodarstw (s. 119). Rzecz była jak się zdaje o wiele bardziej złożona i wynikała raczej z ówczesnych

realiów ekonomicznych, fiskalizmu państwowego (niechętnego majątkom) i ogólnego zacofania gospodarczego kraju. Druga uwaga dotyczy materiału ilustracyjnego – Autor zamieścił szereg cennych reprodukcji ilustracji dworów i rezydencji. Wydaje się, iż celowym by było uzupełnienie o dokumentację, świadczącą o poziomie i sposobie gospodarowania. Szkoda wreszcie, że wymieniono tak skromną liczbę rodzin ziemiańskich. Wynika to chyba z faktu (zasygnalizowanego przez Autora), iż skupił się on na większej własności, głównie w południowej i środkowej części województwa. Są to jednak uwagi marginalne niczym nie ujmujące rzetelności i znaczeniu opracowania. Życzyć należy czytelnikom i Autorowi by podjął trud opracowania generalnego (ogólnopolskiego) zaprezentowanej tematyki z okresem wojennym i powojennym włącznie. Warsztat, metoda oraz opublikowane dotąd prace predestynują M. B. Markowskiego w pełni do tego zadania.

Zdzisław J. Winnicki

Gabriel Brzęk, *Muzeum im. Dzieduszyckich we Lwowie i jego Twórca*, Wydawnictwo Lubelskie Nowe, Lublin 1994, ss. 200, il., aneksy, indeks nazwisk.

Fragment wstępu Autora: „Nad książką tą pracowałem kilkanaście lat (...) Nie taję, że były trudności z wydaniem tej książki. W powojennym czterdziestolecu byliśmy bowiem poróżnieni z przeszłością, nasze uczucia i chęci były skrępowane narzuconymi nam z zewnątrz wskazaniem. Słowem brak było atmosfery do wydania książki o pięknym geście darowania w roku 1889 bezcennych zbiorów na rzecz narodu przez wielkodusznego patriotę, lecz niestety... hrabiego, Włodzimierza Dzieduszyckiego” (s. 6).

Prosto i prawdziwie. Byłem jednak świadkiem starań Autora o przyjęcie maszynopisu do druku przez różne oficyny wydawnicze oraz placówki Polskiej Akademii Nauk (w tym najbardziej powołane do promocji tego typu badań). Wszędzie spotykał się z odmową. Decyzje dyrektorów tych placówek paraliżował cień „Wielkiego Brata”. Nie chciano go drażnić. Dawne Muzeum im. Dzieduszyckich, obdarte z pierwotnej nazwy, było bowiem popularyzatorską placówką drugorzędnej akademii nauk jednej z republik Związku Sowieckiego. Nasi decydenci podrzędnego przecież szczebla historię zespolowego wysiłku naukowego oraz patriotycznego czynu Włodzimierza Dzieduszyckiego postanowili, podobnie jak Panoramę Raclawicką, skazać na zapomnienie. Autor jednak nie poddał się, mimo iż III Rzeczpospolita również nie była nadmiernie łaskawa dla Jego dzieła (skromną na książkę dotację, nie pokrywającą kosztów druku, przeznaczył Komitet Badań Naukowych), Życzliwy Zarząd Spółki edytorskiej, głównie prezes i edytor Ewa Zawadzka-Mazurek, dołożyli starań by monografia o ważnej placówce oraz jej twórcy ujrzała światło dzienne.

Rozważania swe Autor ujął w siedmiu rozdziałach, które dokumentują dzieje placówki oraz dokonania fundatora: 1. „Geneza polskiego muzealnictwa przyrodniczego”, 2. „Początki Muzeum im. Dzieduszyckich”, 3. „Włodzimierz Dzieduszycki jako zoolog-ornitolog, myśliwy, pionier ochrony przyrody w Polsce, archeolog”, 4. „Włodzimierz Dzieduszycki jako patriota, społecznik, etnograf i organizator wystaw, bibliofil i wydawca”, 5. „Rozwój Muzeum za życia jego fundatora”, 6. „Dzieje Muzeum po śmierci fundatora”, 7. „Ordynaci, pracownicy i współpracownicy Muzeum (sylwetki)”. W aneksach umieszczono wykaz członkostw różnych organizacji, jakie otrzymał Dzieduszycki, ofiarowane mu dyplomy oraz spisy eksponatów: ornitofauny, teriofauny i ichtiofauny.

Dodajmy do tego, że fundator Muzeum urodził się w 1825 roku, a zmarł w 1899. Gromadził zbiory – nie tylko przyrodnicze – głównie w swych siedzibach w Potu-

rzycy (ordynacja Dzieduszyckich) koło Sokala, Lwowie, Zarzeczcu koło Jarosławia oraz w Pieńkach (między Złoczowem a Brodami). Wywodził się z rodziny ruskiej, później spolonizowanej, znanej zwłaszcza od końca XVIII wieku z patriotyzmu polskiego. Utworzone zaś przez Włodzimierza Dzieduszyckiego Muzeum, kierowane później przez jego następców: Tadeusza, Pawła i Włodzimierza Dzieduszyckich w końcu XIX wieku było już pierwszorzędną placówką naukową, którą należałoby nazwać narodową, z działami: zoologicznym (najlepiej rozbudowanym), botanicznym, mineralogiczno-geologiczno-paleontologicznym, prehistorycznym oraz etnograficznym. Było ono jednym z ogniw twórczości, porównywalnym z warszawskim Gabinetem Zoologicznym, Muzeum Komisji Fizjograficznej Akademii Umiejętności oraz Muzeum Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Książka Profesora Gabriela Brzęka o Włodzimierzu Dzieduszyckim i utworzonym przez niego we Lwowie Muzeum im. Dzieduszyckich zdumiewa bogactwem materiału o rodzie Dzieduszyckich (dziś zresztą niemal już zapomnianym), pasji społecznej i naukowej ordynatów oraz ich pionierskich badaniach (ornitologia i ochrona przyrody), a także wszechstronności zainteresowań (przyroda, archeologia, historia, etnografia). Autor zdołał poznać niezbędne do pracy archiwalia przed ich zniszczeniem (spalono je w piecu po drugiej wojnie światowej) w obecnym muzeum przyrodniczym. Przede wszystkim jednak korzystał z życzliwej pomocy ostatniego ordynata Włodzimierza Dzieduszyckiego-juniora oraz ze zbiorów zgromadzonych w placówce, która dziś nosi niezbyt zrećnie sformułowaną nazwę Instytut Zoologiczny i Muzeum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.

W książce najbardziej wnikliwie zostały opracowane rozdziały poświęcone fundatorowi oraz działowi zoologicznemu placówki, stanowiącemu główny przedmiot zainteresowania Dzieduszyckiego. Po drugiej wojnie światowej Melania Kałużniacka, pracownica Muzeum, mówiła mi, że Włodzimierz Dzieduszycki nie mógł drogą kupna nabyć żubra do Muzeum, w związku z czym miał za osobnika tego gatunku zapłacić carowi wioską, którą posiadał w zaborze rosyjskim. Wspomina o sprawie tej prof. Brzęk (s. 71), pisząc iż pieniądze pochodziły ze sprzedaży klucza Tarnawki w Królestwie Polskim.

Nie wszystkie działy w Muzeum im. Dzieduszyckich rozwijały się tak jak zoologiczny. Włodzimierz Dzieduszycki i jego następcy – w miarę swych możliwości – dbali także o zakup minerałów i skał (m.in. pozyskano zbiory Ludwika Zejsznera, wybitnego badacza Tatr). Zgromadzili kolekcje paleontologiczne, które opracowywał profesor uniwersytetu we Lwowie – Józef Siemiradzki (publikacje). Niewątpliwie wegetował dział etnograficzny (sądząc ze zdjęcia umieszczonego w książce, wyczulony był na kulturę Huculów), którym opiekował się w okresie międzywojennym profesor UJK Adam Fischer.

Konieczność ograniczenia objętości książki zdecydowała o skróceniu do minimum prezentacji dorobku publikacyjnego pracowników i współpracowników Muzeum. Nie wspomniano, że w Muzeum gromadzono także rękopisy przyrodników, o czym zresztą pisał w 1966 roku w numerze 8 „Prac Muzeum Ziemi” Stanisław Czarniecki w artykule *Rękopisy Ludwika Zejsznera zachowane w Muzeum Naukowo-Przyrodniczym we Lwowie*. W artykule tym wymieniono 13 pozycji, wśród których były opracowania dotyczące także Karpat słowackich. Gdy po czterech latach od ukazania się artykułu Czarnieckiego poszukiwałem w Muzeum tych rękopisów wskazano mi tylko piec, w którym – decyzją dyrektora tej placówki – spalono „starocie”.

Historia nauki we Lwowie to problem przewijający się w pracach Profesora Brzęka przez wiele lat. Znajdujemy tego wyraz m.in. w książkach *Benedykt Dybowski. Życie i dzieło* (pierwsze wydanie w Lublinie w 1981 roku, drugie w oficynie „Biblioteka Zesłańca” Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu w 1994 roku) oraz

Józef Nusbaum-Hilarowicz. *Życie, praca, dzieło* (Wydawnictwo Lubelskie, 1984). W pierwszej z tych książek przedstawiono powiązania naukowe między Dybowskim a Dzieduszyckim. W prezentowanej monografii o Muzeum Autor dodał kilka interesujących szczegółów, a w tym informację, że na wniosek Dybowskiego Uniwersytet Lwowski nadał Włodzimierzowi Dzieduszyckiemu doktorat honoris causa w 1894 roku „za całokształt działalności naukowej i stworzenie placówki badawczej zabezpieczonej finansowo w swym rozwoju utworzeniem Ordynacji Poturzyckiej” (s. 118).

Książkę Profesora Brzęka *Muzeum im. Dzieduszyckich i jego Twórca* wydano w dwóch tysiącach egzemplarzy.

Zbigniew J. Wójcik

Vacys Milius, *Mokslo draugijos ir lietuvių etnografija (XIX a. antroji pusė – XX a. pirmoji pusė)*, Mokslo ir enciklopedijų leidykla, Vilnius 1993, ss. 155.

Autor – wybitny litewski etnograf starszego pokolenia – dr hab. Vacys Milius poświęcił swoją książkę zobrazowaniu wkładu do badań nad etnografią litewską sześciu XIX- i XX-wiecznych towarzystw naukowych. W krótkiej przedmowie (s. 3-7) najpierw w bardzo zwięzły sposób zarysował uwarunkowania historyczne, dalej przypomniał, że wtedy zajmowano się przede wszystkim językiem i folklorem litewskim, natomiast materiały etnograficzne pojawiały się na marginesie tych głównych zainteresowań.

Swoje zadanie badawcze autor określa następująco: scharakteryzować opublikowane studia, materiały i recenzje oraz zachowane materiały rękopiśmienne z punktu widzenia historyka nauki, uwypuklając ich przydatność do dalszych badań. W pracy trafnie udało się autorowi połączyć dwa sposoby relacjonowania; w zasadzie jest to układ chronologiczny – według dat powstania i działalności poszczególnych towarzystw, jeżeli materiały etnograficzne były mniej liczne. Natomiast kiedy działalność w dziedzinie etnografii była większa autor analizował materiał w grupach tematycznych. Zastrzega się też, że historią poszczególnych towarzystw zainteresowany jest tylko o tyle, o ile dotyczy ona działalności na polu etnografii. Przypisy umieszczone są za każdym rozdziałem.

Rozdział I (s. 8-37) autor poświęcił najstarszemu – założonemu w 1845 roku – Rosyjskiemu Towarzystwu Geograficznemu (w latach 1850-1919 oficjalna nazwa brzmiała: Imperatorskoe Russkoe Geografičeskoe Obsčestvo, IRGO). Wiadomo, że od samego początku IRGO wykazywało duże zainteresowanie etnografią; jednakże inaczej wyglądało to w centrali petersburskiej, w oddziałach terenowych działało się bardzo rozmaicie. Centralne ogniwa towarzystwa stopniowo – najpierw na marginesie badań słowianoznawczych – a na serio dopiero w latach 90. zaczęły programowo penetrować również Bałtów. Niestety największą przeszkodą okazał się brak badaczy znających języki bałtyjskie. Nie mniej dzięki współpracy z miejscową inteligencją, np. nauczycielami, udało się w archiwum towarzystwa zgromadzić 45 opisów (ponad 3000 stron) – najwięcej ze Żmudzi i południowo-zachodniej Litwy (Suwalkija) – zresztą o bardzo zróżnicowanej treści i wartości. Poza zgromadzeniem archiwaliów, działalność publikacyjna nie była zbyt obfita. Do najważniejszych wydawnictw V. Milius zaliczył 2 wydania bibliografii zestawionej przez rodowitego Litwina S. Baltramaitisa (wyd. 1891, 1904) oraz prace E. Volterisa (1856-1941) filologa z wykształcenia, a bibliotekarza z zawodu, który poczynając od 1883 roku odbył z Petersburga kilka podróży badawczych na Litwę i ogłosił – poza sprawozdaniami – również inne publikacje warte uwagi etnografa. Natomiast inne drobniejsze materiały zostały przez Miliusa omówione sumarycznie. Ocena działalności towarzystwa dla etnografii litewskiej dana

przez autora brzmi: pomimo dobrych chęci efekty ograniczyły się do publikacji o charakterze materiałowym.

Natomiast specjalną uwagę poświęcił autor Oddziałowi Wileńskiemu towarzystwa (oficjalna nazwa: Severo-zapadnyj Otdiel IRGO) działającemu w latach 1867-1876 oraz 1910-1914. W tym pierwszym niespełna dziesięcioleciu (mimo troskliwej opieki władz miejscowych, oddział został w 1876 roku zlikwidowany na polecenie najwyższych władz państwowych) udało się sporo osiągnąć. W latach 1869 i 1872 wydano i rozesłano 2 kwestionariusze, na które otrzymano odpowiedź z 6 guberni (wileńskiej, kowieńskiej, grodzieńskiej, mińskiej, mohylowskiej, witebskiej); pozyskano w sumie 642 opisy, które do dziś znajdują się w dziale rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie (sygn. F-34). Dopiero niedawno sięgnięto po ten materiał i zaczęto z niego korzystać. Poza własnymi ankietami opublikowano też rosyjski przekład ankiety znanego gdańskiego uczonego W. Mannhardta (1869). Od siebie dodam, że ankieta ta ukazała się też po polsku w 1864 roku w czasopiśmie Warszawy i Poznania. Wprawdzie w 1910 roku ten oddział towarzystwa został reaktywowany, ale w dziedzinie etnografii litewskiej autor nie znalazł w jego działalności niczego specjalnie godnego uwagi. Zresztą wtedy już inne towarzystwa zarówno polskie, jak i litewskie wiodły prym w Wilnie.

W rozdziale II (s. 37-42) V. Milius zanalizował skromny dorobek wileńskiego oddziału Ogólnorosyjskiego Towarzystwa Technicznego. Historyk etnografii zainteresował się działalnością tej dość efemerycznej instytucji praktycznej, której chodziło o popieranie rzemiosł wiejskich i miejskich; co prawda towarzystwo zostało założone już w 1874 roku, ale oddział wileński działał jedynie w latach 1898-1906. Jednak opublikowano 13 zeszytów sprawozdań, w których znalazło się nieco materiałów pożytecznych dla etnografa, które autor wyselekcjonował.

Najobszerniejszy jest rozdział III (s. 42-87), poświęcony Litauische Literarische Gesellschaft działającemu w Tyłży w latach 1879-1923, a powołanemu do badań nad językiem, etnografią i historią Litwinów żyjących w Prusach Wschodnich; obawiano bowiem się ich całkowitej germanizacji. Później program ten zmodyfikowano rozszerzając obszar zainteresowań na całą Litwę. Jednakże co do Litwy Pruskiej, to przewidywania twórców towarzystwa niestety okazały się słuszne. Towarzystwo powstało staraniem głównie uczonych niemieckich lecz lista jego członków z przelomu wieków obejmowała czołówkę światowego językoznawstwa (dla polskiego czytelnika podam, że należeli do niego J. Baudouin de Courtenay, J. Karłowicz, A. Mierzyński, W. Porzeziński), kilku profesorów królewieckich, miejscowi nauczyciele, pastory, przede wszystkim superintendentenci obszarów zamieszkałych przez Litwinów Pruskich oraz jako członkowie korespondenci inteligencja litewska zewsząd.

Towarzystwo zgromadziło zbiory muzealne, bibliotekę, wydawało swoje czasopiśmo „Mitteilungen der litauische-literarische Gesellschaft”, którego w latach 1880-1912 ukazało się 6 tomów; poza tym ogłosiło drukiem jeszcze kilka cennych wydawnictw, m.in. zbiory melodii pieśni ludowych oraz kościelnych protestanckich, wartościowe opisy etnograficzne etc. Do współpracy i członkostwa wciągnięto też pewną liczbę rodowitych Litwinów, z których jednak tylko nieliczni znaleźli się we władzach towarzystwa. Najwybitniejszym z nich był językoznawca i etnograf Aleksander Kurschat-Kuršaitis (1857-1944); w ciągu całego ćwierćwiecza był on prezesem towarzystwa i opublikował tam cenne prace a także pozostawił w rękopisie 4-tomowy słownik litewsko-niemiecki, wydany dopiero w latach 1968-1973. Bardzo ważnym osiągnięciem było wybudowanie w 1905 roku tzw. Domu Litewskiego (Litauisches Haus), w którym pomieszczono bogate zbiory etnograficzne, gdzie odbywały się wystawy sztuki ludowej, organizowano pokazy tkactwa etc. Ponieważ myślano praktycznie dom musiał utrzymywać się sam; zatem po zapłaceniu jednorazowego podatku uzyskano zezwolenie na pobieranie opłat wstępu oraz koncesję na sprzedawanie mleka i przetworów mlecznych.

Dzięki tej koncesji handlowej Dom Litewski przetrwał zarówno rozwiązanie towarzystwa, jak i wszystkie zmiany ustrojowe w Niemczech. Działalność towarzystwa zaczęła słabnąć już przed pierwszą wojną światową; i chociaż w 1920 roku na ostatnim walnym zgromadzeniu postanowiono kontynuować działalność, to jednak aż do rozwiązania w 1923 roku nie wykazano już żadnej aktywności; w rezultacie nie bardzo nawet wiadomo, kiedy się ono rozwiązało – w 1923 czy też w 1925 roku.

V. Milius omówił działalność LLG w następującym porządku: historia towarzystwa, zagadnienia etnograficzne na zebraniach towarzystwa, zagadnienia historiografii etnograficznej, badania nad historią etniczną, badania nad kulturą materialną, badania nad zwyczajami i kulturą duchową, zbiory etnograficzne i ich popularyzacja. W sumie bardzo wysoko ocenił dorobek tego towarzystwa.

Dla polskiego czytelnika najciekawszym jest rozdział IV (s. 87-117), poświęcony Polskiemu Towarzystwu Ludoznawczemu. Autor rozpoczął go od przedstawienia krótkiej historii towarzystwa oraz odnotował, że „Lud” jest najstarszym polskim czasopiśmie etnograficznym. Kolejno, dość szczegółowo zreferował opublikowane w „Ludzie” – niezbyt przecież liczne – materiały lituanistyczne wraz z recenzjami. Do ważniejszych osiągnięć PTL dla lituanistyki autor zaliczył wydanie w ramach 53 tomu DWOK „Litwy” Oskara Kolberga; omówił dość szczegółowo ten tom, historię wydania i zreferował zawarte w nim materiały.

Jednak najwięcej miejsca, bo 20 stron, autor poświęcił omówieniu życia, działalności i głównych prac lituanistycznych Jana Witorta (1853-1903). Z wielkim uznaniem należy podkreślić fakt, że Miliusowi udało się dość dokładnie odtworzyć życiorys Witorta, stanowiący – jak dotąd – najobszerniejszy życiorys tego badacza (należałoby też udostępnić go polskim czytelnikom, co zresztą będzie uczynione w innym miejscu). Z równą troskliwością autor zajął się też pracami lituanistycznymi Witorta; zreferował 7 jego prac opublikowanych w „Ludzie”, 3 prace z „Wisły” oraz po jednej z „Ateneum” i „Przeglądu Powszechnego”. Tak więc w sumie zostało scharakteryzowanych 12 prac Witorta. Najwięcej miejsca autor poświęcił najobszerniejszej pracy Witorta, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego* (wyd. 1897/8). Milius bardzo wysoko ocenił tę książkę, która dzięki szerokiemu doborowi zagadnień tam poruszonych, obfitości wykorzystanego materiału oraz konsekwentnej metodzie nie została – jak dotąd – prześcigniona. Omówienie kończy się uwagą o skromnej recepcji tej książki. Należy więc mieć nadzieję, że dzięki V. Miliusowi zwiększy się zainteresowanie pracami Witorta na Litwie. Warto też odnotować, że w ciągu ostatniego 10-lecia w Polsce nieco uwagi poświęcili Witortowi etnograf W. Baranowski i folklorystka H. Kapelusz.

Rozdziały I, II i IV poświęcone są działalności obcych towarzystw naukowych, które tylko marginesowo zajmowały się kwestiami lituanistycznymi; jedynie Litauische-Literarische Gesellschaft (rozdział III) zajmowało się wyłącznie tematyką lituanistyczną.

Natomiast dwa ostatnie rozdziały autor poświęcił dwóm towarzystwom litewskim. Zmienia się też tutaj sposób referowania – zamiast szczegółowego charakteryzowania obcojęzycznych prac wystarcza zwięzłe sygnalizowanie konkretnej problematyki etnograficznej „wypreparowanej” niejako z całości. Najlepiej widać to w rozdziale V (s. 117-127), gdzie omówiona została działalność etnograficzna Litewskiego Towarzystwa Naukowego (Lietuvių Mokslo Draugija) z lat 1907-1940; jego organem było czasopismo „Lietuvių Tauta” (w latach 1907-1935 ukazało się 5 tomów). Jego pierwszym prezesem przez 20 lat był lekarz i folklorysta dr J. Basanavičius (1851-1927), jedna z czołowych postaci litewskiego odrodzenia narodowego, on też nadał kierunek działalności towarzystwu, któremu pozostało wierne do końca swego istnienia. Była to organizacja naukowa, oświatowa i kulturalna, a także pierwsza litewska instytucja, która planowo zajęła się gromadzeniem folkloru i etnografią litewską, wciągając do

tę szerokie warstwy specjalistów, jak i amatorów, zarówno uczonych, jak i gimnazjalistów. V. Milius skoncentrował się wyłącznie na pracy etnograficznej towarzystwa.

W ostatnim rozdziale, VI (s. 127-143), autor zajął się działalnością Towarzystwa Krajoznawczego w Szawłach (Šiaulių kraštotyros draugija) istniejącego w latach 1927-1944, omawiając kolejno: dzieje towarzystwa, gromadzenie materiałów etnograficznych, etnografia w wydawnictwach towarzystwa. Ta organizacja kierowana przez prawnika P. Bugailiškisa (1883-1965), licząca około 160 osób – z czego połowę stanowiła miejscowa inteligencja – potrafiła rozwinąć bardzo owocną działalność: 1. przejęła i rozwinęła muzeum krajoznawcze „Aušra” (bodajże trzecie miejsce na Litwie pod względem liczby obiektów etnograficznych; 2. już od 1925 roku zaczęła planowo gromadzić – obok obiektów muzealnych – dokumentację rysunkową, fotograficzną etc., ważną z tego względu, że oblicze wsi zmieniało się wtedy bardzo szybko w związku z reformą rolną. Organizowano też krótkie wycieczki penetracyjne kilkuosobowych grup. W sumie, w ciągu pierwszego 10-lecia odbyto 156 wycieczek lub wręcz ekspedycji badawczych do około 500 miejscowości, podczas których zgromadzono (oprócz obiektów muzealnych) prawie 2000 zdjęć, około 1000 rysunków i planów oraz opisy pochodzące z 53 gmin; 3. rozwinęła działalność instruktażową, pierwszy, ogólny kwestionariusz ogłoszono już w 1931 roku, a w latach 1932-42 ogłoszono 22 ankiety tematyczne; 4. wydawała własny periodyk „Gimtasai kraštas”; w latach 1934-43 ukazało się 31 numerów o łącznej objętości 2400 stron – 60% z tego zawiera treść etnograficzną. Z czasopismem tym współpracowało 85 autorów z całej Litwy, z tego 62 pisywało na tematy etnograficzne. Zrobiono bardzo wiele, mimo że do dyspozycji towarzystwo miało tylko niewysokie subwencje samorządowe lub ministerstwa oświaty. Godnym odnotowania jest fakt, że nie tylko sami byli dobrze zorganizowani, byli też inicjatorami i organizatorami 3 kolejnych zjazdów krajoznawców i muzealników litewskich, które odbyły się w latach 1928, 1933, 1935.

Książkę zamyka podsumowanie, w którym Autor z uznaniem podkreślił współpracę międzynarodową oraz zakończył apelem o potrzebie publikacji najwartościowszych materiałów w języku litewskim. Dla zagranicznego czytelnika bardzo pożyteczne jest krótkie streszczenie niemieckie: „Wissenschaftliche Gesellschaften und die litauische Ethnographie” oraz dodatkowy spis treści po niemiecku. Przydatny jest też indeks nazwisk, z tym że oryginalna forma nazwisk obcych umieszczona jest na drugim miejscu.

Podsumowując należy stwierdzić, że V. Milius w swojej książce napisanej bardzo zwięzłym stylem dokonał nie tylko gigantycznej pracy rejestracyjno-weryfikacyjnej. Wprowadził nowe fakty, a swoimi bardzo wyważonymi sądami odsiał ziarno od plew. Tak więc w sumie powstał znakomity przewodnik dla wszystkich zainteresowanych etnografią litewską. Wobec tego należałoby wyrazić nadzieję, że autor zechce rozszerzyć krąg swoich czytelników i opublikuje swoją pracę – chociażby w obszernym streszczeniu – w któryś z języków kongresowych.

Witold Armon

Slimane Zeghidour, *La vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours*, Hachette, Paris 1989, ss. 447.

Jednym z podstawowych obowiązków muzułmanina jest pielgrzymka (*hadżdż*) do miejsc świętych, z których za najważniejsze uznaje się Mekkę, Medynę i Jerozolimę. Dla wielu wyznawców Mekka jest „Domem Boga” określanym jako *Haram*, czyli „sacrum

i zakaz¹ dla innowierców. W ciągu wieków jej wielkość i swoistą świętość opiewano w poezji, przedstawiano w opowiadaniach, w relacjach z podróży ukazując specyfikę i atmosferę, w jakiej wypełniany jest jeden z fundamentalnych filarów islamu.

Próby odkrycia tajemnicy pielgrzymowania do Mekki notuje się w XIX wieku. Wówczas to pojawiły się reportaże pisane przez „fałszywych pielgrzymów”. Za najślawniejsze uchodzi dzieło Brytyjczyka, F. R. Burtona pt. *Personal narrative of pilgrimage to al-Madinah and Meccah*². Teksty pochodzące z ubiegłego wieku pełnią rolę swoistego dokumentu. Informacje jakie przenikały z tak szczelnie zamkniętego dla innowierców świata, niestety, najczęściej były niepełne, pobieżne, zbyt ogólne. Slimane Zeghidour, Algierczyk zamieszkały we Francji, w książce *La vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours* (Życie codzienne w Mekce od Mahometa do naszych czasów) opisał własną pielgrzymkę do Mekki, jaką odbył w 1988 roku. Jest to reportaż, oparty na materiale historycznym, wywiadach, obserwacji uczestniczącej i danych statystycznych.

Książka składa się z czterech części. Pierwsza zatytułowana „Aller à la Meque” (Droga do Mekki) wprowadza czytelnika w historię miasta, jego związki z islamem, ukazuje znaczenie świątyni Al-Kaby, stanowiącej orientację dla wiernych całego świata – „Kibla to jest kierunek Kaby, (...) błogosławieństwo (...) i początek drogi ludzkości ku przeznaczaniu. Skrzyżowanie boskich objawień” (s. 6, 8). Odwołuje się do Koranu jako niepodważalnego źródła traktowania Mekki w kategoriach sacrum. Równocześnie Autor przybliży czytelnikowi specyfikę i organizację pielgrzymowania. W islamie rozgranicza się dwie formy pielgrzymek – Mała (*umra*) i wielka (*hadżdż*). Autor opisuje obrzędy wypełniane przez *hadżdża*. Interesująca okazuje się wzmianka o zachowaniach obowiązujących muzułmanina już przed opuszczeniem własnego kraju. Otóż o podjętej decyzji informuje on wspólnotę, zapraszając na specjalny poczęstunek. W atmosferze szczególnej radości podkreślonej okrzykami *you you (zagharidy)* wierni realizują nakaz tradycji zawarty w formie „sól i woda” co oznacza: „zaprzestanie obelg, zanikanie sporów i zaciskanie więzów przyjaźni” (s. 27). Równocześnie przyszły *hadżdż* przed wyjazdem do Mekki „musi zmienić skórę”, co czyni w *hammam* (łaźni), gdzie rytualnie dokonuje ablucji całego ciała” (s. 45). Autor zwraca uwagę na prośby najpobożniejszych o wodę ze źródła Zemzem.

Wkraczaniu w inny świat sprzyja już atmosfera w samolocie, wszyscy pasażerowie, podobnie ubrani, zmierzają w tym samym celu. Jednoczy ich *ihram*, co „równocześnie oznacza stan sakralizacji, jakiemu musi się podporządkować pielgrzym przed wejściem na święte terytorium oraz jego obrzędowe ubranie, które składa się z dwóch długich białych części nie zszytych, pełniących rolę opaski i szala” (s. 418).

W relacji Autora Mekka ukazuje się duchowionym miastem. Muzułmanin czuje się zespolony z ideą wiecznie trwającego czasu, rozumianego jako codzienne powtarzanie przeszłości (s. 18-19). Równocześnie świat nacechowany sakralnością współistnieje i roztapia się w kupieckiej codzienności. Życie toczy się podwójnie, wyznaczone czasem pielgrzymowania i zwyczajnością, która *nota bene* zakłóca rytm czasu świętego: „Wypełnianie obrzędów pielgrzymkowych zmienia miasto w najbardziej handlowy stragan świata (...). Wiek złoty staje się wiekiem pieniądza” (s. 16). Związek z przeszłością, „powtarzanie czasu” oddaje zdanie zapisane w epoce średniowiecza przez palestyńskiego geografa Maqdissi (zm. 988): „W *Haram* królują niesamowity żar, morderczy

¹ *Haram* w języku arab. oznacza zakaz. Terminem tym określa się święte miejsca islamu – Mekkę, grób Mahometa w Medynie i obszar wokół niego oraz dwa meczety wraz z tarasami w Jerozolimie.

² Dzieło zostało wydane w Londynie w 1893 roku, w 2 tomach, wydawnictwo Tylson and Edwards.

wiatr i roje much” (s. 73). Zdaniem Autora „ta szokująca formuła nie straciła na aktualności” (s. 73).

Część drugą pt. „Dans le jardin de Dieu” (W ogrodzie Boga) tematycznie można podzielić na dwa podstawowe problemy realizowane w odmiennej perspektywie czasowej. Zwyczajność wiąże się z wielogodzinnym oczekiwaniem na lotnisku na kontrolę paszportową. Sakralność nadzwyczajna pojawia się w obszarze Świątyni Kaby, do której przybyśsze powinni dotrzeć, zgodnie z nakazem, natychmiast po dopełnieniu formalności organizacyjnych. Centralne miejsca zajmowane są przez mężczyzn. „Kobiety pozostawione w oddaleniu, tuż przy ulicy, lepiej słyszą jazgot samochodów niż pochwalne okrzyki wiernych. Niektóre siedzą spokojnie skupione, inne śpią owinięte prześcieradłem (s. 155). Autor podkreślając zasadę separacji, akcentuje aktywność mężczyzn. Kobiety w jego relacji ukazują się jako istoty, dla których „Płodność jest jedyną radością. Mężowie mogą je traktować jak służące, dla synów są jak królowe, a dla córek wzorem do naśladowania” (s. 156). Tłum na placu wokół Świątyni Kaby tworzy tak hermetycznie zamkniętą przestrzeń, iż praktycznie nie ma możliwości swobodnego poruszenia się. Zdarzają się zawały serca, zdeptania, wylewy i inne nieprzewidziane zgony, ale śmierć w tych okolicznościach traktowana jest jako szczęście: „Umrzeć w Domu Boga daje natychmiastowe wejście do Raju” (s. 157). Interesujące okazują się opisy: czarnego kamienia, jego siedmiokrotne okrążanie, recytacja *Allah Akbar* (Allah jest Wielki), pokłon przed „stacją” Abrahama i wejście do podziemi z wodą doprowadzoną ze źródła Zemzem: „Wierni ustawiają się przed ścianą z kranami, z których płynie zimna święta woda (...). Rytualne mycie orzeźwia (...). Jest to moment odpoczynku i zapomnienia o codzienności (s. 170). Kolejny etap prowadzi pielgrzymów do skały Safa, położonej u stóp góry Kabaz, gdzie wierni zwróceni w stronę Kaby z całych sił chwalą wielkość Boga. Tu też pomiędzy dwoma wzniesieniami zaczyna się i kończy rytuał. Szczegółowe opisy dotyczą kolejnych rytów, wypełnianych bardzo skrupulatnie.

Łączenie różnych tematów na zasadzie dygresji pojawia się w tej książce wielokrotnie. Na uwagę zasługuje refleksja dotycząca postaci eunuchów, czyli „strażników świątyni”. Otóż kastracja, znana już w czasach antycznych i Arabii przedislamskiej, nie znajduje uzasadnienia w islamie. W świetle kronik arabsko-muzułmańskich „eunuchowie”, niewolnicy biali i czarni, tworzyli liczną grupę w Domu Islamu (...). Źródła są bardzo dyskretne o ewentualnych praktykach kastracyjnych w środowiskach islamskich (s. 229, 230). Kwestię tę Autor omawia w aspekcie historycznym, odwołując się do wielkich dynastii Omajjadów z Damaszku, Fatymidów, kalifatu ottomańskiego z XV wieku. Stwierdza, iż współcześnie notuje się 17 eunuchów w Mekce i 19 w Medynie. Ich tradycyjne zajęcia obejmują funkcje dozorczy, sprzątacza i strażnika.

W części III pt. „L'exode” (Eksodus), podobnie jak w poprzednim rozdziale, w prezentacji poszczególnych etapów wypełniania obrzędu, przewijają się sprawy zwyczajne i dygresje historyczne. Podczas całej pielgrzymki uczestnik musi tak postępować, aby nieustannie trwać w stanie czystości. Strach przed jego utratą urasta niekiedy do rangi swoistej obsesji. Wśród wiernych prowadzone są nieustanne dysputy czy ów nakaz nie został naruszony. Stan sakralizacji zakazuje wiernemu m.in. „drapania się w głowę i obcinanie paznokci” (s. 257). Stany lękowe manifestują się szczególnie na pustyni. Zgromadzeni wokół świętej skały Arafat naśladują gesty Proroka i z niepokojem oczekują zachodu słońca, albowiem pielgrzymi zgodnie z rytuałem (*ifada*)³ zobowiązani są jak najszybciej dotrzeć do Muzdalify, kolejnego etapu pielgrzymowania. Napięcie, emocje i pośpiech powodują często, że dla słabych i chorych pielgrzymka kończy się w Arafacie. Podczas nocy spędzonej w Muzdalifie przy blasku ognisk

³ *ifada* w jęz. arab. znaczy szybką procesję.

i sztucznych świateł wierni muszą zebrać 49 kamyków wielkości bobu. Służą one do obrzucania posągów szatana w Minie. Pierwsze promyki słońca wywołują ponownie atmosferę *ifady*, albowiem w popłochu wierni zmieniają miejsce kierując się ku Minie. Tam też spontanicznie dokonuje się rytuału kamienowania Wielkiego Szatana siedmioma kamieniami, pozostałe 42 przeznaczone są na wizerunki Małego i Średniego Szatana. Jest to kolejne miejsce, gdzie muzułmanin może zakończyć swoją pielgrzymkę. Aktualnie pobyt w Minie trwa od dwóch do trzech dni i stanowi przygotowanie do wypełnienia ofiary z barana.

W ostatnim rozdziale „*À la cou du roi*” (Na królewskim dziedzińcu) Autor przedstawia Mekkę jako typowe miasto współczesne, przede wszystkim wielką metropolię handlową, gdzie dokonują się wielkie transakcje oparte na sprzedaży „złota, srebra, jedwabi, ziół i tradycyjnych medykamentów oraz różnego formatu dewocjonalistów” (s. 358). Istnieją jednak towary objęte zakazem sprzedaży. Są to „instrumenty muzyczne, futra, lalki i pluszowe zabawki przedstawiające żywe postacie, prezerwatywy i inne środki antykoncepcyjne oraz napoje alkoholowe” (s. 358). Mekka, w relacji Autora, wydaje się mieć wizerunek podwójny: sakralny i merkantylny.

Liczne meandry tematyczne (historyczne, religijne, handlowe, polityczne) wzbogacają niewątpliwie wartość książki. Nie jest to tylko sucha relacja, ale fascynujący reportaż o życiu codziennym. Nadzwyczajność tkwi w odsłanianiu innego świata, ukrytego w modlitwie kierowanej do *Allaha*. Tekst można uznać za kontynuację reportażu *Rihla* (czyli wędrówka w dalekie kraje), który nawiązuje do tradycji średniowiecznych, a konkretnie do pielgrzymki, jaką odbył Mahomet w 632 roku. Sposób prezentacji problemu wydaje się zmierzać do zamazywania białych plam związanych z pielgrzymowaniem muzułmanów do Mekki.

Kończąc omawianie tej niezwykle interesującej książki, należy zwrócić uwagę na jej formę edycyjną. Wprowadzone mapy muzułmańskich miejsc świętych oraz kilkanaście fotografii czarno-białych nadają tekstowi walor wizualny, dane statystyczne z lat 1986-1987 dokumentują liczbę pielgrzymów z poszczególnych krajów. Arabia Saudyjska, w świecie muzułmańskim uznana za „strażniczkę miejsc świętych” (s. 35) realizuje własną politykę związaną z pielgrzymowaniem, przydzielając każdemu państwu muzułmańskiemu określony limit uczestników (tzn. 1 na 1000 mieszkańców). Koszty uczestnictwa pokrywane są przez poszczególne kraje.

Polecana książka stanowi zatem interesujące źródło wiedzy z zakresu orientalistyki i etnologii.

Anna Barska

Vaclav L. Seroševskij, *Jakuty. Opyt etnografičeskogo issledovanija*, wyd. 2, Moskwa 1993, ss. 736, il. (przedmowa — S. A. Stiepanov, komentarze — M. K. Żornickaja, Š. F. Muchamed’jarov, opracowanie graficzne — V. K. Kuzniecov, indeks osób i nazw geograficznych — P. N. Jakovleva; wydanie sponsorowała Spółka Akcyjna „Zoloto Jakutii” Republiki Sacha).

Pierwsza edycja tej książki ukazała się w Petersburgu w 1896 roku nakładem Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. W nieco zmienionym kształcie dzieło to autor ogłosił w 1900 roku w Warszawie pt. *12 lat w kraju Jakutów* (rzeczą później powtórzono jeszcze dwa razy). Dzieło zostało zaliczone do klasyki etnograficznej i we fragmentach było drukowane w innych krajach (np. w 1901 roku w Anglii).

W najnowszej edycji wstępny szkic S. A. Stepanova nosi tytuł: *V. L. Seroševskij i Jakutia*. Informuje on czytelników o autorze książki i jego 12-letnim przymusowym

pobycie na zesłaniu na Syberii. Podaje także przegląd publikacji Sieroszewskiego, w tym wymienia ogłoszony w 1902 roku szkic *W kraju Sacha*. Podano również informacje o wyprawie Sieroszewskiego do Japonii (razem z Bronisławem Piłsudskim) oraz o losach autora po powrocie do kraju rodzinnego. Podkreślono ponadto, że w opracowaniu – w tym w komentarzach – starano się możliwie wiernie zachować osobliwości tekstu, głównie – dziś już zapomniane – stare słownictwo jakuckie. Wszelkie odstępstwa od oryginału zostały starannie opisane w komentarzach M. J. Żornickiej i Š. F. Muchamed'jarova. Komentarze umieszczono na końcu książki, odwołując się do odpowiedniej strony tekstu opracowania Sieroszewskiego. Na końcu znajduje się także indeks krzyżowy, obejmujący wszakże tylko tekst Sieroszewskiego.

Wartość niniejszej edycji, dziś przecież źródła historycznego, polega na treści komentarzy oraz indeksu. Wydawcy dysponowali bowiem literaturą (w tym także opracowaniami kartograficznymi), które poza Syberią są praktycznie niedostępne. W przedmowie i komentarzach wskazano ponadto na opracowania uwzględniające wątki ledwie naszkicowane w opracowaniu Sieroszewskiego, a stanowiące przedmiot studiów etnografów rosyjskich po ukazaniu się książki *Jakuty* w 1896 roku.

Nowa edycja dzieła polskiego zesłańca – wydana w 40 tys. nakładu – na pewien czas zaspokoii zapotrzebowanie etnologów z różnych krajów. Z pewnością pomoże także polskim historykom nauki podczas kolejnego wznowienia tego opracowania.

Jakuty. Opyt etnograficeskogo issledovanija Sieroszewskiego to książka o ogromnej wartości, także historycznej. Jej autor w 1880 roku, gdy po raz pierwszy zobaczył ziemie jakuckie, nie miał przygotowania do tego typu badań. Mimo to drogą samouctwa posiadał ogromną wiedzę przyrodniczą, wypracował własne metody studiów etnograficznych i przygotował do druku opracowanie porównywalne tylko z Edwarda Piekarskiego słownikiem jakucko-rosyjskim. Zresztą Piekarski, podobnie jak i Bronisław Piłsudski, oraz wielu innych zesłańców, byli również samoukami. Osiągnęli jednak więcej niż kierownicy wielkich ekspedycji badawczych. Dokonali tego, jak to wnosić można z ich tekstów, dzięki serdeczności do – na ogół pogardzanych przez Rosjan – tubylców.

Książka Sieroszewskiego *Jakuty* to również ciekawy dokument historii etnografii z końca XIX wieku. Zwraca w nim uwagę wstępny rozdział o elementach środowiska przyrodniczego (położenie, klimat, świat roślinny i zwierzęcy), któremu podporządkowano kulturę materialną i duchową mieszkańców północnej Syberii. Autora interesowały także problemy natury bardziej ogólnej, w tym pochodzenie plemion, cechy antropologiczne, zajęcia, ubiory, wierzenia itp. Marginalnie – co zrozumiałe – przewijają się kwestie związane ze stosunkami tubylców z ludnością napływową. Pod tym względem wiele istotniejszych informacji przekazał Sieroszewski w artykułach, które nie weszły do opracowania podstawowego.

Republika Sacha (Jakucja) jest częścią Federacji Rosyjskiej o dużej autonomii. Jej władze czynią wszystko by utrwalić w druku klasyczne opracowania dotyczące tego kraju. Czynione są starania o druk licznych rękopisów Wacława Sieroszewskiego, zachowanych w archiwum Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego w Petersburgu. Jako pierwszą wydano omawianą książkę. A może wydawcy tej publikacji podjęliby trud zorganizowania międzynarodowej konferencji na temat wkładu Polaków w poznanie Jakucji. Sądzę, że i strona polska sprzyjałaby tej inicjatywie, zwłaszcza teraz gdy bez skrępowania można mówić i pisać o dziejach Polaków na Syberii.

Dušan Holý, Ctibor Nečas, *Žalující píseň. O osudu Romů v nacistických koncentračních táborech*, Ústav lidové kultury, Strážnice 1993, ss. 152, fot., diagramy, nuty.

Praca zawiera sześć rozdziałów, trzy z nich są materiałowe: Pieśń „Aušvicate hi kher baro” (Wielkie więzienie oświęcimskie) z komentarzem śpiewaczki Růženy Danielovej, drastyczny opis działania cygańskiego sztabowego, dwie improwizacje z życia w obozie śpiewaczki Heleny Malíkovéj. Obie przeżyły Oświęcim, zabrane z rodzinnych Moraw. Rozdział historyczny opracowany przez C. Nečasa omawia losy Cyganów na czeskich ziemiach od 1921 do 1942 roku, to znaczy do pierwszych transportów do obozów zagłady, oraz życie Cyganów w samej Brzezince. Dalej – życiorys Růženy Danielovej, cygańskiej śpiewaczki, napisany przez Dušana Holého. Cykle pieśni, tematycznie związanych z zagładą Cyganów, szczegółowo zanalizowane są również przez D. Holého. Widać w tej pracy, jak trudno połączyć rozumienie i metodę folklorysty, z pojmowaniem i sposobem postępowania historyka. Autorzy sami to przyznają we wstępie, dlatego położyli nacisk na stronę dokumentacyjną.

Słynne zalecenie H. Himmlera, żeby akcje przeciwko ludności żydowskiej i cygańskiej wykonywać z „całkowitym brakiem humanitaryzmu”, ilustrowała codzienność obozowa. Jej szczególnym przejawem była niedziela 30 maja 1943 roku. Po przyjeździe do obozu tysięcy Cyganów, Mengele pozwolił im żyć kilka dni spokojnie w kręgu rodzinnym. Właśnie w niedzielę zachęcał ich do tańców przy ogniskach. Do rana. Rano musieli zdjąć ubranie, ozdoby, złożyć instrumenty i przejść do „kąpieli”. Niemieckich Cyganów kazał zaraz żywcem spalić. Likwidacja obozu odbyła się również „po ludzku”. Ponad 3000 starszych, matek z dziećmi i sierot, po wieczornym apelu 3 lipca 1944 roku, zostało zagazowanych w piątym krematorium. Do końca się tego nie spodziewali, byli łatwowierni jak dzieci, dlatego ich likwidacja sprawiała trudność nawet oprawcom. Czeski Żyd, lekarz w obozie, opisuje panikę Cyganów, gdy poczuli zbliżający się koniec. Piekielny wrzask zbliżał się do kolejnych bloków, które opróżniano z więźniów. Esesmani byli pijani, każde zachowanie brali za osobistą zniewagę, podobni diabłom miotali się wśród ludzi.

Cyganów w Protektoracie Czech i Moraw było około 7000. W Czechosłowacji byli ewidencjonowani od 1927 roku jako aspołeczni. W 1939 na Morawach we wsi Hodonin i w Czechach we wsi Lety zostały utworzone obozy pracy dla osób powyżej 18 lat, unikających zatrudnienia. Więźniów – Cyganów było w nich od 10-25 procent. Te obozy przetransportowano do Oświęcimia w latach 1942-1944. Spis Cyganów, cygańskich mieszkańców i ludzi żyjących „cygańskim sposobem” zaczęto 2 sierpnia 1942 roku. Dostali cygańskie legitymacje zamiast dowodów tożsamości. Byli jako niearyjczycy z góry osądzeni. Obozy pracy zostały zamienione na przejściowe, które miały gromadzić Cyganów do wywózek. Celu i przyczyn deportacji Cyganie nie znali, nade wszystko nie byli w stanie tego zrozumieć. Najwięcej umarło w lecie 1943 i w zimie 1943/44 roku. Więzy rodzinne, tak drogie Cyganom, rozpadły się. Głód, pragnienie, zimno, nieustanna groźba śmierci – komin krematoryjny był ciągłym tematem rozmów. Naziści niszczyli tych ludzi ze względu na to, że nie umieli się wyrzec tradycyjnego sposobu życia i stanowili mniej cenną rasę, którą trzeba wygubić. Na 5500 zatrzymanych uratowało się 500.

Może zbyt dokładnie streszczamy historyczną część pracy. Aby przedstawić powstawanie i trwanie pieśni „Aušvicate hi kher baro”, trzeba znać warunki jej funkcjonowania. Nie mamy pewności, że ta „pieśń skarżąca” została ułożona w samym obozie. Mimo potwornych warunków więźniowie grali, śpiewali i tańczyli, kwitły miłość i zazdrość. Cyganie wykonywali pieśni czeskie, niemieckie, słowackie. Część Cyganów nie mówiła dobrze cygańskim językiem, w rodzinach go nie używali. Pisowni cygańskiej

praktycznie nie ma. Późniejsze zapisy tej pieśni są dokonane przy użyciu języka czeskiego, słowackiego, polskiego. Kiedy więc pieśń powstała i kto ją złożył? Ružena Danielová (1904-1988) uważała ją za swoją. Ułożyła ją ze smutku po stracie męża i dzieci. Ta ośmiozgłoskowa i siedmiozwortkowa lamentacja fragmentarycznie przedstawia życie w obozie. R. Danielová była analfabatką, podobnie inne śpiewaczki wspomniane w książce. Mogła sama dostosować słowa do znanej melodii, pieśń chyba nie jest oryginalna. Cykl „Aušvicate...” obejmuje 9 pieśni. Między morawskimi, polskimi i słowackimi wariantami występują podobne motywy lub ich połączenia. Strona muzyczna przypomina pieśń cygańską z „Dade (ojciec) Zingaricum” z 1639 roku i pieśni nabożne z XVII wieku. Bezpośrednio melodia wzięta jest z więziennej pieśni „Oda kalo čirikloro” (Ten czarny ptaszek), która jest ogólnie znana. Popularna pieśń jest najczęściej krótka, pieśń obozowa – długa. W cyklu pieśni o ptaszku nie zawsze słychać o więzieniu. Porównania autor nie przeprowadził dokładnie z powodu niepełnej reprezentacji pieśni „Oda kalo...”. Inny cykl stroficzny „Andr’oda taboris” (W tym taborze), również zawierający pieśni o zagładzie, sięga głęboko w XIX wiek. Dokładne przesłedzenie cykli pieśni cygańskich jest utrudnione z powodu migracji powojennych. Pieśń mogła powstać we wschodniej Słowacji, a za kilka dni śpiewali ją w zachodnich Czechach. Trzeba tu zaznaczyć, że słowaccy Cyganie nie byli objęci eksterminacją. Ich pieśni mówią tylko o więzieniach i obozach pracy.

Przywiązanie śpiewaków do „ich” pieśni polega na „ćacie”, czyli prawdziwości. Miesza się tu rzeczywistość ze snem, chęć ze spełnieniem, przeszłość z teraźniejszością, można być w dwóch miejscach jednocześnie. Cygan śpiewając twierdzi, że pieśń jest jego i jednym tchem, że jest stara. Prawda pieśni opiera się także na wydarzeniu, które opisuje. Powolne śpiewy mają oprawę rytualną. Poprzedzone są prośbą o wysłuchanie; po wykonaniu śpiewak wszystkich pozdrowia. Typowe są wyrażenia skrótowe, zmiany występują zależnie od nastroju. Autor sugeruje, że pieśń obozowa zaniknie wraz z naocznymi świadkami, co najwyżej zostanie zapisana. Cyganie będą śpiewali o innych wydarzeniach, trzymając się tradycyjnych melodii.

Na końcu książki umieszczone są powolne, niestroficzne improwizacje, właściwie lamentacje Heleny Malíkovej, utalentowanej poetki. Zawarte w nich nieświadome oskarżenie brzmi mocno, będąc wezwaniem, byśmy myśląc o Cyganach pamiętali, że rasizm jeszcze nie umarł.

Wojciech Dudziak