

ANDRZEJ WOŹNIAK

KATARYZM BEZ KATARÓW

Żadna z herezji nie stanowiła dla Kościoła katolickiego w XII i XIII wieku tak wielkiego wyzwania jak kataryzm, pisze we *Wstępie* do swojej książki *Katarzy* Malcolm Barber¹. „Podejmowane przez katarów próby rozwiązania podstawowych problemów religijnych i filozoficznych, wynikających z istnienia zła oraz ogromna siła przekonywania, że zdołali tego dokonać, zachwiały pozycją Kościoła na Zachodzie i skłoniły go do znacznie ostrzejszej reakcji niż kiedykolwiek dotąd” (Barber 2004, s. 13). Dalej autor przedstawia zwięzłe główne zasady katarskiej doktryny oraz organizację Kościoła katarskiego.

Katarzy głosili, że świat materialny nie jest dziełem wszechmocnego Boga, lecz złego stwórcy, który został strącony z nieba i zwiódłszy anielskie dusze, uwięził je w materialnej powłoce, albo też był odwieczną mocą, niezależną od Dobrego Boga Ducha. Jedynym wyzwoleniem dla dusz uwięzionych w cielesnej pułapce miał być katarski obrządek zwany *consolamentum*, tj. „pocieszenie”, stanowiący drogę powrotną do duchów opiekuńczych w niebie. Kościół katarów dzielił się na diecezje z biskupami na czele. Biskupów wspierali tzw. starsi i młodsi „synowie” i diakoni oraz duchowni obojga płci czyli *perfecti* i *perfectae*, tj. doskonali. Świeckich członków katarskiego Kościoła nazywano „wierzącymi” (*credentes*). Ponieważ nie byli oni na ogół w stanie przestrzegać rygorystycznych zasad ascezy obowiązującej „doskonaleń”, *consolamentum* przyjmowali zazwyczaj dopiero na łożu śmierci. Katarzy nie wierzyli w Sąd Ostateczny, a koniec świata miał według nich nastąpić z chwilą uwolnienia od cielesnej powłoki, a więc gdy dokonałby się ponowny całkowity rozdział świata duchownego i materialnego. Nie oczekiwano jednak, że nastąpi to szybko, ponieważ ludzie są przeważnie grzeszni i ich dusze muszą niekiedy odbyć długą wędrówkę, przechodząc wiele wcieleń (m.in. zwierzęcych), nim znajdą się w ciele człowieka zdolnego pojąć znaczenie *consolamentum*.

Katarzy występowali w zdecydowanej opozycji wobec Kościoła katolickiego, który postrzegali jako instytucję zdeprawowaną przez władzę i bogactwo, głoszącą fałszywą naukę. Odrzucali sakramenty jako drogę do zbawienia, bo opierały się na założeniu, że Chrystus żył na ziemi, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, co uznawali za niedorzeczność, gdyż byli przekonani, że Bóg nie mógł przybrać postaci materialnej, zaś występowanie Chrystusa w postaci ludzkiej i Jego śmierć były tylko pozorne. Dla katolików zatem żaden kompromis z katarami nie wchodził w rachubę, zaś władza zarówno kościelna, jak i świecka winna była zwalczać ich wszystkimi środkami. Przybrało to szczególnie ostrą formę od drugiej połowy XI wieku, w dobie zreformowanego papieństwa, które usiłowało wzmocnić swoje przywództwo w Kościele powszechnym i zaszczerpić nowe wartości moralne. „Represje wobec kataryzmu, kontynuuje Barber, nie były zatem kwestią wyboru, lecz elementarną powinnością tych, którym Bóg powierzył sprawę swojego

¹ Malcolm Barber, *Katarzy*, przełożył Robert Sudół, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004, ss. 248. M. Barber jest angielskim mediewistą, którego głównym przedmiotem zainteresowań naukowych byli początkowo krzyżowcy i średniowieczne „łacińskie” państwa na Wschodzie oraz zakony rycerskie, a zwłaszcza templariusze. W okresie późniejszym zainteresował się również zagadnieniem średniowiecznych herezji, przede wszystkim zaś katarami. W roku 1999 PIW wydał przekład jego monografii *Templariusze*, wznowiony w 2003 r.

Kościoła na ziemi. Główne brzemię odpowiedzialności spoczywało oczywiście na barkach papieża, czyli następcy św. Piotra, pierwszego apostoła i skały, na której Chrystus wznosił swój Kościół” (Barber 2004, s. 14).

Kwestią sporną, pisze dalej autor, są początki kataryzmu i jego powiązania z bogomiłami oraz wcześniejszymi formami dualizmu, takimi jak gnostycyzm, manicheizm i paulicjanizm². Następnie wymienia rejon najwcześniejszego występowania herezji na różnych obszarach zachodniej Europy (według jednych w połowie XII, a zdaniem innych nawet w pierwszej połowie XI wieku) – w Nadrenii, Szampanii, Lombardii i Langwedocji.

Na przełomie XII i XIII w. papieństwo i wielu wysokich hierarchów kościelnych zdawało już sobie sprawę z rozmiarów zagrożenia, jakie kataryzm stanowił dla ortodoksji. Obawy te pogłębiła seria nieudanych misji kaznodziejskich, które miały odwieść katarów od ich przekonań, oraz nieskuteczność potępień wyrażanych przez władze Kościoła. Choć papież nadal liczył na pozytywne skutki perswazji, doszedł do wniosku, że nieuniknione będzie zapewne użycie siły. W 1208 roku, po zabójstwie papieskiego legata przez jednego z wasali hrabiego Tuluzy Rajmunda VI, papież Innocenty III wezwał wiernych na wyprawę krzyżową przeciw herezykom w Langwedocji, przyrzekając uczestnikom odpust zupełny. Lata późniejsze to dzieje krucjat przeciw katarom, bezlitosnej walki z herezją i krótkich jedynie okresów względnego spokoju. Kataryzm, mimo porażek poniesionych w XIII wieku, nie uległ jeszcze wykorzenieniu. Na przełomie XIII i XIV wieku dwaj notariusze z Ax-les-Thermes w Pirenejach – Piotr i Wilhelm Autier doprowadzili do jego krótkotrwałego odrodzenia. Zagrożenie wydało się na tyle poważne, że inkwizycja, działająca już wówczas w sposób bardzo sprawny i zorganizowany, zdecydowała się interweniować i położyć kres herezji. W roku 1310 stracono Piotra Autier, a w roku 1321 spłonął ostatni katarski „doskonały” z epoki braci Autier, Wilhelm Béliaste.

„W latach trzydziestych XIV wieku, pisze w zakończeniu „Wstępu” M. Barber, kataryzm właściwie przestał istnieć w Zachodniej Europie³, niemniej jego echa pobrzmiwają do dziś”. Herezja ta wywierała wpływ na lacińską Europę przez blisko dwa stulecia, nic zatem dziwnego, że nawet po wykorzenieniu przyciągała ludzi z różnych powodów. Znaleźli się wśród nich protestanci, szukający w niej dla siebie rodowodu, patrioci z południa przeciwstawiający się północno-francuskiej dominacji, romantycy ubolewający nad upadkiem okcytańskiej cywilizacji i wreszcie lokalne władze i przedsiębiorstwa turystyczne oraz wydawcy i autorzy „taniej literatury sensacyjnej, którzy zbijają fortunę na antymaterialistycznej religii. Kataryzm bardziej niż inne zjawiska historyczne postrzegany jest dzisiaj przez pryzmat późniejszych wydarzeń” (Barber 2004, s. 16).

Po omówieniu przedstawionego we „Wstępie” przeglądu najważniejszych kwestii związanych z kataryzmem, którym M. Barber poświęcił kolejne rozdziały swej pracy, szerzej zajmę się jedynie ostatnim z nich. Porusza on temat rzadko podejmowany przez innych autorów, a mianowicie losy idei kataryzmu po jego wygaśnięciu w XIV wieku. Z pozostałych rozdziałów nieco więcej uwagi chcę poświęcić jedynie tym, które poruszają zagadnienia najmniej dotychczas zbadane.

W rozdziale pierwszym – „Rozwój kataryzmu”, zastanawia się autor nad kwestią dualizmu w langwedockim kataryzmie schyłku XII wieku, wpływem bogomiłów i początkami dualizmu w Zachodniej Europie. W drugiej połowie XII stulecia langwedoccy katarzy, pod wpływem bogomiłskiego biskupa z Konstantynopola Nicetasa, nawrócili się na dualizm absolutny nie dający się pogodzić z katolicką ortodoksją, podczas gdy wyznawany przez nich wcześniej dualizm umiarkowany miał pewne cechy wspólne z katolicką wersją opowieści o upadku aniołów. Średniowieczni katolicycy teologowie ów skrajny katarski dualizm i korzenie wszelkiego „heretyckiego

² Początkowo w Europie Zachodniej dominował dualizm umiarkowany, opierający się na idei zła jako dzieła upadłego anioła, czyli Diabła, nie zaś dualizm absolutny, który zakłada istnienie dwóch równorzędnych wiekuistych mocy – dobra i zła. Pod koniec XII w. jednak większość katarów w Langwedocji oraz w północnych Włoszech została nawrócona na skrajny dualizm (Barber 2004, s. 14).

³ Niektórzy autorzy uważają, że grupki wyznawców kataryzmu w górskich dolinach na północy Włoch przetrwały do końca XIV a nawet początku XV wieku.

zepsucia” wywodzili z manicheizmu. Współcześni historycy podchodzą do tej kwestii ostrożnie, choć nie we wszystkim są zgodni i różnie oceniają rolę dualistycznych poprzedników kataryzmu „od gnostycyzmu i manicheizmu przez paulicjanizm aż do bogomilów” (Barber 2004, s. 20–21). Tej ostatniej herezji i jej znaczeniu dla rozwoju kataryzmu na zachodzie Europy Barber poświęca wiele miejsca, ale konkluzje zamykające te rozważania nie idą zbyt daleko. Autor stwierdza wprawdzie, że wpływy doktryny bogomilów na ostateczny kształt kataryzmu były istotne, ale podkreśla, że ze względu na ubóstwo źródeł, na temat ich misyjnej działalności na Zachodzie wiadomo niewiele. Przypuszcza, że istniejący w Konstantynopolu odrębny od bogomilskiego Kościół „łaciński” był stworzonym przez mieszkańców tam łacinników zaczątkiem Kościoła katarskiego i że to właśnie członkowie tego Kościoła przygotowywali w Zachodniej Europie grunt dla późniejszej działalności bogomilskich misjonarzy⁴, takich jak znani nam jedynie z imienia Nicetas i Petracjusz (Barber 2004, s. 36–37).

W rozdziale drugim – „Katarzy w społeczeństwie langwedockim”, przedstawia M. Barber kontekst społeczny langwedockiego kataryzmu oraz stosunek do herezji szlachty, feudalów, duchowieństwa i mieszczaństwa. Zastanawia się również nad miejscem katarów w strukturze społecznej średniowiecznej Langwedocji. W Langwedocji, pisze Barber, „głównymi opiekunami herezji byli miejscowi feudalowie”, ale, jak stwierdza wcześniej, sprzyjała katarom również prowincjonalna szlachta, a w gronie „doskonałych” wiele było kobiet pochodzenia szlacheckiego⁵. Katarzy dobrze się czuli także w miastach, ale popularność herezji „w ośrodkach miejskich niełatwo zmierzyć z powodu względnie dużej liczby i mobilności mieszkańców, a także ich najrozmaitszych specjalności zawodowych”. Langwedockie duchowieństwo katolickie było zubożałe i niezbyt gorliwe w zwalczaniu herezji, zwłaszcza, że na Południu panowały wówczas dość silne nastroje antyklerykalne. Niewiele miejsca poświęca autor warstwie chłopskiej, ale pisząc o szlachcie i feudalach, dodaje, że „ludność wiejska szła za przykładem swego seniora”. Podaje również przykład miejscowości, nie będącej zapewne wyjątkiem, w której kataryzm „objął wszystkie warstwy społeczne” (Barber 2004, s. 61–63).

W obszernym rozdziale trzecim – „Kościół katarski” – przedstawia autor jego podział administracyjny i hierarchię, obrzędy i rytuały, a zwłaszcza *consolamentum*, katarską teologię, moralistykę i wskazania etyczne oraz wierzenia ludowe. W osobnym paragrafie zastanawia się nad zagadnieniem atrakcyjności kataryzmu, stwierdzając w zakończeniu: „Uproszczeniem byłaby teza, że kościół katarski przyciągał zwolenników, bo zachowywał podobieństwo do Kościoła rzymskiego, a jednocześnie kierowany był przez ludzi, którzy przestrzegali zasad moralnych i zarazem nakładali mniejsze powinności na wiernych, choć oczywiście stanowiło to istotny czynnik. [...] Atrakcyjność kataryzmu nie wynikała tylko z cnotliwego życia większości «doskonałych», ale też z zapewnienia, że *consolamentum* pozwoli duszy na powrót do Królestwa Niebieskiego, a zatem umożliwi ucieczkę od niedoli, będącej nieodłącznym elementem doczesności. Ponadto w czasach, gdy Kościół rzymsko-katolicki krzewił kult Maryi Panny i podkreślał ludzką naturę Chrystusa, pogodzenie miłosiernego Boga z mściwym Jahwe ze Starego Testamentu stanowiło trudność dla wielu myślących ludzi bez względu na to, czy pochodzili z chłopstwa, czy ze szlachty” (Barber 2004, s. 90)⁶.

Rozdział czwarty, „Reakcja katolików”, ukazuje napiętą sytuację panującą w Langwedocji na początku XIII wieku, w przededniu rozpoczęcia działań wojennych przeciw heretykom. Przedstawia wysiłki zmierzające do uzasadnienia przemocy wobec katarów, odwołujące się przede wszystkim do sformułowanego przez św. Augustyna pojęcia wojny sprawiedliwej, kampanie

⁴ O „wschodnich katarach, którzy oddzielili się od bogomilów i o Kościele bośniackim” pisze również Daniela Müller w szkicu *Bogomili* (1997, s. 167–168).

⁵ Więcej na ten temat pisze autor na s. 38–39. Więcej miejsca tej kwestii poświęca Stephen O’Shea w popularnej książce *Herezja doskonała*, podkreślając znaczącą rolę kobiet w langwedockim kataryzmie (2002, s. 45–48).

⁶ Szerzej przedstawia to zagadnienie Malcolm Lambert w książce *Herezje średniowieczne* (2002, s. 156–163).

propagandowe z XII i XIII w przeciw nim skierowane, początki działalności św. Dominika i – najobszerniej – wyprawy krzyżowe przeciw albigensom⁷.

Schylkowemu okresowi kataryzmu, zwłaszcza zaś działalności inkwizycji i związku późnego langwedockiego kataryzmu z Włochami, poświęcony jest rozdział piąty. W rozdziale szóstym – „Ostatni katarzy” – pisze M. Barber o działalności braci Autier i krótkotrwałym odrodzeniu herezji, ostatnich katarach w Carcasonne i Albi oraz o upadku kataryzmu w Langwedocji.

Historycy nie są zgodni, kiedy w Zachodniej Europie nastąpił ostateczny upadek katarskiej herezji. Większość, podobnie jak M. Barber, jest zdania, że w Langwedocji miało to miejsce około połowy XIV wieku, w północnych Włoszech zaś w końcu XIV stulecia, niektórzy jednak utrzymują, że w Lombardii herezja ta przetrwała nawet do początku wieku XV. W Bośni natomiast kościół bogomilski funkcjonował aż do podboju osmańskiego w drugiej połowie XV w. (Müller 1997, s. 168). Katarzy zatem nie zdołali, tak jak współcześni im waldensi, przetrwać do czasów reformacji i włączyć się w nurt przemian, które ona ze sobą niesła⁸.

Na południu Francji, w Langwedocji, istnieje wprawdzie grupka ludzi, których Jerzy Prokopiuk określił przed kilkunastoma laty jako „mini ruch gnostycko-filozoficzny, starający się odrodzić pewne idee i formy życia średniowiecznych katarów”, ale jest to tylko jeden ze współczesnych ruchów antropozoficznych, bez rzeczywistych średniowiecznych korzeni. Jego inspiratorem oraz założycielem towarzystwa studiów nad katarami i poświęconego im czasopisma był, jak to określił J. Prokopiuk, „niezwykły antropozof Deodat Roché (1876–1977) – zwany *le pape cathare*” (Prokopiuk 1987, s. 7). M. Barber, który również podziwia niezwykłą osobowość Deodata Roché i jego dokonania na polu badań nad kataryzmem, a przede wszystkim ich popularyzacji, pisze, że on sam uważał siebie za „neokatara” (Barber 2004, s. 162).

Mimo uznania dla działalności i dorobku Deodata Roché, Barber podkreśla, że na polu, które „katarski papież” przez tyle lat uprawiał, nie on był pierwszy. Deodatowi Roché, jego poprzednikom i tym współczesnym, „których zainspirował i którzy darzyli go podziwem”, poświęca autor ostatni, siódmy rozdział książki noszący tytuł „Kataryzm bez katarów”.

Wydarzeniem przełomowym w procesie przywracania społecznej pamięci katarów i głoszonych przez nich idei była Reformacja. Katolicycy polemicy oskarżali Lutra o wskrzeszanie „śpiących herezji”, ale to właśnie oni sami przypominali dawno wytepione i zapomniane idee. „Posługując się takimi tekstami jak wydany w 1522 roku spis herezji autorstwa kolońskiego inkwizytora Bernarda z Luksemburga, usiłowali wykazać, że Luter należy do wielowiekowej tradycji odszczepieństwa, która przez waldensów, husytów i albigensów, sięga dawnych manichejczyków” – pisze Barber. Przeciwnicy Lutra „mieli niewiele tekstów źródłowych – toteż nic nie przeczyło ich wizji przeszłości Kościoła [...] Sami protestanci początkowo starali się wyłącznie obalać zarzuty religijnej «nowości», dowodząc, że prawdziwy (choć niewidzialny) Kościół istniał zawsze” (Barber 2004, s. 169).

W sporach toczących się między katolikami a protestantami o prawo do sukcesji apostołskiej, często, choć w odmiennych intencjach, wspomniano średniowieczne herezje waldensów i katarów, przeważnie błędnie interpretując doktrynę tych drugich. Szczególną rolę odegrało tu zwłaszcza dzieło protestanckiego pastora Jean-Paula Perrin pod tytułem *Histoire des Vaudois*. W tej, napisanej

⁷ Tej ostatniej kwestii poświęcona jest książka Aubreya Burla, *Heretycy – krucjata przeciw albigensom*, wydana w 2003 r. przez Wydawnictwo Dolnośląskie.

⁸ Waldensi, choć również traktowani jako heretycy, przesładowani przez inkwizycję i tępieni przez krucjaty podobnie jak katarzy, mimo pewnych przekształceń i podziałów, w niektórych rejonach Piemontu, w północnych Włoszech (tzw. Valli Valdesi), zachowali swą religijną tożsamość do XVI w., kiedy to w większości przyłączyli się do reformacji szwajcarskiej (część wybrała związki z husytami), co spowodowało zmiany w dziedzinie ich doktryny. Pełnej tolerancji swego wyznania waldensi w Piemontcie doczekali się dopiero w roku 1848. Dziś istnieją jako Kościół Waldensów (Chiesa Evangelica Valdese), zaliczany do kościołów ewangelicko-reformowanych. Mają około 30 tys. wiernych i ponad 130 parafii we Włoszech oraz ponad 30 parafii w Ameryce Łacińskiej (*Religia...* 2003, s. 369–371).

na zlecenie synodu Kościołów reformowanych i wydanej w 1618 r. kronice historycznej, autor twierdził, że „wierzenia katarów i waldensów niczym się nie różnią i że obie herezje były fałszywie oskarżane o manicheizm przez Kościół katolicki, chcący zdyskredytować i zniszczyć krzewicieli prawdziwej wiary. Tym sposobem Jean Paul Perrin nakreślił dzieje martyrologii, w którą mogli się wpisać protestanci. Jego błędne interpretacje miały długi żywot”. Rezultatem poszukiwań historycznych prowadzonych przez stronę katolicką była wydana w 1688 roku *Histoire des variations des églises protestantes* Jacquesa Benigne Bossueta, biskupa Meaux, w której autor dowodził, że katarzy i waldensi nie wyznawali tej samej herezji (Barber 2004, s. 169–171). Zapewne z powodu głębokiej wzajemnej niechęci i bezkompromisowego stanowiska obu stron, wywody biskupa J. B. Bousseta dotarły do protestanckiej świadomości dopiero w XVIII wieku. Wówczas to autorzy protestanccy „zaczęli przyglądać się baczniej dawnym katarom” (Barber 2004, s. 171).

W czasach poprzedzających rewolucję francuską Wolter, „nie zadając sobie trudu dokonania jakichkolwiek badań – uznał losy katarów za znakomity przykład fanatyzmu klerykalnego i ucisku feudalnego”. Przygotowywał tym pod pewnym względem grunt dla literatury, która kwitła w rewolucyjnej atmosferze początku XIX wieku i z której wyrastała „romantyczna historiografia okcytańskiej przeszłości”, głosząca między innymi, że w Langwedocji istniała wielowiekowa tradycja „duchowej niezależności”. W tym duchu, w latach dwudziestych XIX wieku, Jacques Augustin Thierry oraz Jean Charles Simonde de Sismondi budowali sugestywny mit o „Langwedocji jako krainie będącej u szczytu rozwoju cywilizacyjnego, w której albigeni, pionierzy wolnomyślicielstwa, mogli bez przeszkód funkcjonować”. Z poglądami Simondiego mogli zapoznać się również czytelnicy angielscy, bowiem w 1826 roku część jego wielotomowej *Histoire des Français* poświęcona albigenom została przetłumaczona na język angielski i wydana jako osobna publikacja poprzedzona ponadto „agresywnie antypapieskim” wstępem tłumacza (Barber 2004, s. 171).

W latach 1840–1870 zaczął się upowszechniać wyidealizowany wizerunek trzynastowiecznej Langwedocji, której cywilizacja, będąca tworem „potężnego postępu ludzkiej myśli”, została zniszczona wraz ze wszystkimi jej twórcami i „tysiącami ofiar”. Podobnie jak niegdyś pisarze katolicycy często powoływali się na zajadłego przeciwnika katarów, kronikarza Piotra z Les-Vaux-de-Cernay, tak wówczas chętnie sięgano do równie starego źródła, anonimowej drugiej części, napisanej po okcytańsku *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigenom*, niepochlebnie przedstawiającej przywódcę krucjaty Szymona de Montfort. Autorzy tacy jak Antoine Quatresoux de Parctelaine, a później protestancki bibliotekarz z Montauban Jean Bernard Mary-Lafon i pastor Kościoła reformowanego Napoleon Peyrat „nakreślili obraz przedstawiającą wyprawę krzyżową przeciw albigenom jako napaść papistów na cywilizowany i niewinny naród, na którego czele stał bohaterski Rajmund VI, przeciwstawiający się ślepeму fanatyzmowi Szymona z Montfort. Wymownym przykładem tego rodzaju literatury jest wydana w 1865 r. *Histoire nationale de France* Amadée Gouëta. Autor korzystał wprawdzie z licznych źródeł historycznych, ale wyciągał z nich dość dowolne wnioski, przeważnie w antyklerykalnym, wolterowskim duchu. W jego opinii wyprawy krzyżowe doprowadziły do zniszczenia okcytańskiej cywilizacji przez barbarzyńców (Barber 2004, s. 171–172).

W połowie XIX wieku, kiedy prace historyków zajmujących się średniowieczną Langwedocją koncentrowały się na podboju kraju przez krzyżowców z północy, dzieło Charlesa Schmidta, profesora teologii praktycznej w seminarium protestanckim w Strasburgu, poświęcone historii i doktrynie katarów, które ukazało się w roku 1849, miało znaczenie przełomowe. Nosiło ono tytuł *Histoire et doctrine de la secte des Cathares en Albigeois* i, jak zauważa M. Barber, po jego wydaniu „niepodobna było już stwierdzić, że waldensi i katarzy wyznawali identyczną herezję lub że ci drudzy stanowili bezpośrednią zapowiedź protestantyzmu” (Barber 2004, s. 173).

Przez autorów protestanckich, takich jak Napoleon Peyrat, dzieło Schmidta przyjęte zostało bez entuzjazmu, gdyż pozwalało zabrać głos historykom katolickim, którzy przedstawiali katarów jako ruch antyspołeczny, zagrażający istnieniu rodziny, rozpowszechniony w Langwedocji dlatego, że „panowała tam niemoralność i rozpusta, a nie wysoko rozwinięta cywilizacja” (Barber 2004, s. 173). Atmosfera intelektualna panująca wówczas na południu Francji, gdzie rosło zainteresowanie dawną kulturą okcytańską i gdzie w roku 1854 „powstał ruch odnowy

języka okcytańskiego o nazwie *Felibrige*⁹, sprzyjała jednak raczej „romantycznej historiografii okcytańskiej przeszłości”, niż jej przeciwnikom, a ponownie odkryta twórczość trubadurów wymownie świadczyła o wyrafinowaniu dawnej kultury Południa.

Stephen O’Shea za ojca romantycznego mitu o „krajnie katarów”, zapoczątkowanego w XIX wieku i „od tego czasu stale upiękkszanego”, uważa Napoléona Peyrata (1809–1881). Urodzony w Ariège na południu Francji, był pastorem francuskiego Kościoła reformowanego na przedmieściu Paryża, przede wszystkim jednak utalentowanym i płodnym pisarzem z pasją historyka, któremu zarzucano, że czasem „umyślnie popełniał omyłki”.

W swoim wielotomowym dziele *Histoire des Albigeois – Les Albigeois et l’Inquisition* wydanym w latach 1870–1872, Peyrat skupił uwagę na postaciach, które uważał za przywódców Okcytanii: seniorach pokroju Rajmunda VII i Rogera Bernarda II, biskupach katarskich Guilhabercie z Castres i Bernardzie Marty oraz trubadurach takich jak Peire Cardenal i Guilhem Figueira. Jego twierdzenie, że *la terre romane* (ziemia na południe od Loary) stanowiła kraj „wolności religijnej i nieskrępowanego ludzkiego ducha przeciwnego rzymskiej teokracji” ugruntowało mit, który jeszcze kilkadziesiąt lat później przemawiał do wyobraźni Simone Weil, podobnie jak zdanie, że *Pieśń o wyprawie krzyżowej przeciwko albigensom* była „Iliadą ludów pirenejskich” (Barber 2004, s. 172–173). Peyrat miał niewątpliwie wielki dar przekonywania czytelników do swoich racji i poglądów. Jednym z głównych atutów jego książek, które Stephen O’Shea nazywa „opowieściami”, był niezwykle sugestywny język – „proza Peyrata urzekła tych jego współczesnych, którzy kochali przeszłość” (O’Shea 2002, s. 210–212). Poglądy i stereotypy stworzone przez Peyrata miały przetrwać dziesięciolecia. Jeszcze w latach czterdziestych XX w. historyk Pierre Belperron ubolewał, że jego „pseudonaukowe” dzieła nadal są „biblią nazbyt wielu Okcytańczyków” (Barber 2004, s. 173–174).

Po klęsce Francji w wojnie z Prusami, tak zwany wówczas „nadmierny regionalizm” nie spotykał się z przychylnością francuskiej administracji i regionalne ruchy w rodzaju „felibrów” musiały poprzestać na tym, co zdołały osiągnąć wcześniej. Również sami mieszkańcy Południa nie byli skłonni poprzeć żadnych bardziej zdecydowanych żądań, o czym świadczą wydarzenia z początku XX wieku, kiedy w trakcie wielkiego kryzysu winnego w 1907 roku, odwoływanie się do przeszłości nie znalazło wśród Okcytańczyków oddźwięku.

Wobec niepowodzeń na niwie politycznej wielu Okcytańczyków zaangażowanych w ruch Felibrige skierowało swoje zainteresowania w stronę różnych dziedzin sztuki. W latach 1890–1900 powstało wiele utworów literackich i muzycznych opartych na historii katarów. Kataryzm stał się popularny również w środowiskach teozofów, ruchu rozpowszechnionego we Francji przełomu XIX i XX wieku do tego stopnia, że S. O’Shea pisze wręcz o „eksplozji teozofii”.

Świadkiem podobnego zjawiska stała się Europa po katastrofie I wojny światowej, kiedy przez cały kontynent przeszła fala zainteresowań zjawiskami paranormalnymi. W Okcytanii w latach dwudziestych i trzydziestych grupka brytyjskich spirytualistów usiłowała w ruinach Montségur i w jaskiniach w pobliżu Lombrives nawiązać kontakt z katarami, przy udziale miejscowych „okcytanistów” – spadkobierców *Felibrige*. Wśród nich postacią szczególnie już wówczas poważaną był Deodat Roché, notariusz z Arques, późniejszy „katarski papież” (O’Shea 2002, s. 212–213).

Deodat Roché urodził się i wychował w miasteczku Arques w pobliżu Carcassonne, w nim też w różnych okresach sprawował urząd mera. Umarł w 1978 r. w wieku ponad stu lat, pozostawiając po sobie „obszerną i kontrowersyjną” spuściznę w postaci piśmiennictwa dotyczącego kataryzmu. Ukończył prawo i filozofię na Uniwersytecie Tuluskim, a później stale związany był ze swymi rodzinnymi stronami, sprawując m.in. godność sędziego w Limoux i Carcassonne, póki

⁹ O grupie literackiej „felibrów”, jej prekursorach, najwybitniejszym przedstawicielu i przywódcy tego ruchu, nobliście Fryderyku Mistralu, pisze obszernie Stanisław Gniadek we „Wstępie” do poematu F. Mistrala *Mirejo* (Wrocław 1964), s. III–XLVIII; zob też: Zygmunt Czerny, *Postłowie. Mistral i Prowasja trubadurów i felibrów*, [w:] F. Mistral, *Pamiętniki i opowieści*, Kraków 1959, s. 343–358; A. Woźniak, O religii katarów i okcytańskiej cywilizacji, *Etnografia Polska*, t. XLVI: 2002, z. 1–2, s. 231.

z tego stanowiska nie usunęły go władze Vichy pod zarzutem, że „zbyttno zajmuje się historią religii i spirytualizmem”. Kiedy go zdymisjonowano, był już w średnim wieku i ta decyzja pozwoliła mu poświęcić się całkowicie tematowi, który od lat młodości stanowił pasję jego życia czyli „prawdziwemu obliczu kataryzmu, spadkobiercy manicheizmu”. Roché traktował to zadanie jako poważne przedsięwzięcie intelektualne i moralne, któremu podporządkował swoje życie. W 1948 r. założył periodyk pod tytułem „Cahiers d’Etudes Cathares”, a w 1950 r. powołał do życia Societe du Souvenir et des Etudes Cathares (Towarzystwo Pamięci i Studiów Katarskich). „Jeszcze przed drugą wojną światową napisał dwie prokatarskie książki: *L’Eglise roman et les Cathares albigeois* (1937) i *Le Catharisme* (1938), a wcześniej, w 1889 roku stworzył krótko istniejące pismo «Le Reveil des Albigeois», którego celem było rozbudzenie zainteresowania wierzeniami i moralistyką katarską. W 1922 r. poznał Rudolfa Steinera, twórcę antropozofii i wydawcę periodyku «Die Gnosis» i odtąd usiłował nadać swemu życiu i pasji stały fundament, przejmując Steinerowską ideę, że rozwój intelektualny może doprowadzić człowieka do powtórznego odkrycia w sobie umiejętności (według Steinera – wrodzonej) postrzegania i uczestniczenia w dobrach duchowych – umiejętności częściowo zatraconej z powodu coraz większego zatroskania sprawami materialnymi. [...] Działalność Deodata Roché miała wymiar zarówno intelektualny, jak i popularyzatorski, gdyż niewątpliwie uważał on siebie za poważnego badacza, zarazem jednak swym statusem «neokatar» przyczynił się do rozpropagowania mitów, które dziś wykorzystuje masowa turystyka. Jedną z osób, które serio potraktowały jego wysiłki, była Simone Weil, młoda francuska myślicielka z okresu międzywojennego, która zmarła w 1943 roku w [...] mając zaledwie trzydzieści cztery lata” (Barber 2004, s. 161–162).

Czesław Miłosz, autor pierwszego przekładu pism Simone Weil na język polski i jednego z pierwszych na języki obce¹⁰, tak o niej pisał: „Simone Weil była jedną z największych postaci, którą ofiarował ludzkości śmiercionośny wiek dwudziesty. Ale postacią nieprawdopodobną, nieoczekiwaną i tyleż budzącą szacunek, co skłaniającą do sprzeciwu. Być może każdy geniusz narzuca ludziom tak sprzeczne uczucia, choć nie jest to pewne. Simone Weil wymyka się wszelkim próbom hagiograficznego upiększenia, gorszy skandalicznie „nieżyłowym” zachowaniom, zmusza do pytań: skąd, dlaczego musiała pojawić się w tej, a nie innej epoce chrześcijaństwa” (Miłosz 1991, s. 6). Tak jak jej rodzice i brat, należała do „kasty wiednej”¹¹ i otrzymała wychoowanie najzupełniej laickie, być może nadal jeszcze w duchu Francji laickiej dziewiętnastego wieku, tzn. z dużym udziałem dyscyplin klasycznych – filozofii starożytnej, łaciny i greki. Chociaż rodzina była pochodzenia żydowskiego, żadnej wiedzy o judaizmie Simone z domu nie wyniosła. Można więc rzec, że kiedy kończyła studia na École Normale Supérieure, jej umysł był, jeśli chodzi o doświadczenia religijne, niezapisaną tablicą” (Miłosz 1991, s. 6).

Nie były obce Simone Weil takie idee lat trzydziestych jak marksizm czy pacyfizm. Jej eseje na tematy społeczne świadczą o dobrej znajomości marksizmu, którego jednak nie akceptowała. Nigdy nie pociągał jej też komunizm, bliska jej była natomiast francuska tradycja związków zawodowych i anarchizmu¹². „Cała pierwsza, ateistyczna część jej życia stoi pod znakiem miłości dobra, współczucia z uciśnionymi i nie uznającej kompromisów odwagi w czynieniu tego, co uważała za słuszne” (Miłosz 1991, s. 7) W latach trzydziestych wykladała filozofię i grekę

¹⁰ Wybór pism Simone Weil w przekładzie i z przedmową Czesława Miłosza ukazał się nakładem paryskiej „Kultury” w roku 1958, kiedy autorka była jeszcze mało znana i dopiero zaczęto wydawać ją pośmiertnie we Francji. Wkrótce potem Simone Weil zaczęli interesować się wydawcy w Polsce: w roku 1961 nakładem „Znaku” ukazał się wybór jej pism pt. *Zakorzenie*, w 1965 r. „Pax” wydał wybór jej myśli zatytułowany *Świadomość nadprzyrodzona*, a w 1985 r. w tym samym wydawnictwie wydany został tom pt. *Myśli*. Wielokrotnie wydawano przekłady pism Simone Weil na język polski po roku 1990.

¹¹ Terminem tym określał Miłosz środowiska uniwersyteckie i artystyczne wyznające „różne odmiany światopoglądu naukowego, na ogół utożsamianego [...] z ateizmem” (Miłosz 1991, s. 6).

¹² W latach hiszpańskiej wojny domowej wyjechała do Barcelony i wstąpiła tam do oddziału anarchistów.

w liceach, ale pracowała też w fabryce Renault, żyła w środowisku robotniczym, ograniczając w sposób niemal ascetyczny swoje potrzeby materialne. Jednak dopiero rok 1938 zmienia ją w Simone Weil prawdziwą, tę, która nie przestaje zdumiewać siłą swoich wypowiedzi i która może być postawiona w rzędzie największych filozofów. Nastąpiło wtedy, jak to sama określa, jej zdobycie przez Chrystusa, przeżycie mistyczne jego obecności. Odtąd uważa się za chrześcijankę i zapelnia kajety¹³ swoimi nowymi dla niej przemyśleniami, zwykle w formie tak zwięzłej, że aż aforystycznej” (Miłosz 1991, s. 7–8).

Po klęsce Francji w 1940 r. Simone Weil mieszkała wraz z rodzicami na południu, w Marsylii i jej okolicach. Zgodnie z zarządzeniami władz Vichy, zalecającymi Żydom pracę na roli, znalazła zatrudnienie w winnicach Gustawa Thibon, filozofa–samouka, później jej opiekuna i przyjaciela, a po śmierci wydawcy pozostawionych rękopisów. W tym okresie zawarła też przyjaźń z dominikaninem o. J.M. Perrin, poetą Joe Bousquetem z Carcassonne i Jeanem Ballardem, wydawcą miesięcznika „Cahiers du Sud”. Wówczas to zainteresowała się historią cywilizacji okcytańskiej. Simone Weil, mimo iż uważała się za chrześcijankę, „nigdy nie przyjęła chrztu, choć bardzo tego chciała, żeby móc uczestniczyć w Eucharystii. Kościół katolicki był dla niej prawowitym spadkobiercą Objawienia i szafarzem sakramentów. Nie wchodziło więc w grę szukanie jakiegoś innego Kościoła czy pozawyznaniowego chrześcijaństwa. Ale dużo znaczyły też powody inne: jej intelektualna prawość stawiała jako warunek pełną zgodę na wszystko, czego Kościół naucza, a to nie przychodziło jej łatwo” (Miłosz 1991, s. 8).

Jak pisała w liście do o. Perrin, „przeszkodą nie do przezwyciężenia” była dla niej nadal obowiązująca w Kościele zasada „anathema sit”, to znaczy wykluczenie ze wspólnoty wiernych i ekskomunika za poglądy heretyckie¹⁴. „To także powstrzymuje mnie od przekroczenia progu Kościoła. Pozostaje po stronie wszystkich rzeczy, które nie mogą być w Kościele” (Weil 1991, s. 42). W tym samym liście, ale nieco wcześniej, pisała: „W chrystianizmie powinny mieścić się wszelkie rodzaje powołań bez wyjątku, ponieważ jest katolicki. Tym samym w Kościele. Jednak według mnie chrystianizm jest katolicki, bo ma do tego prawo, ale w praktyce tyle rzeczy jest poza nim, tyle rzeczy, które kocham i których nie chcę odrzucić, tyle rzeczy, które Bóg kocha, bo bez tego byłyby pozbawione egzystencji. Cały ogrom minionych stuleci [...], wszystkie tradycje oskarżone o herezję, jak tradycja manichejczyków i albigensów” (Weil 1991, s. 40). Zasada „anathema sit”, konkluduje Weil w zakończeniu listu do o. Perrin, powinna przestać w Kościele obowiązywać, jeśli ma się on zmienić. Ona to bowiem leży u „fundamentów totalizmu”, który Kościół przejął po „totalistycznym Imperium Rzymskim”. Przejawem takiego totalizmu Kościoła była zwłaszcza Inkwizycja stworzona „w XIII wieku, po wojnie przeciwko albigensom” (Weil 1991, s. 46).

Kulturą dwunastowiecznej Okcytanii i katarami (albigensami)¹⁵ Simone Weil zainteresowała się w ostatnim okresie swojego życia. Już od 1939 r. wiele czytała na temat manicheizmu. M. Barber przypuszcza jednak, że jej zainteresowanie katarami obudziły artykuły Deodata Roché, na które zwrócił jej uwagę Jean Ballard, wydawca pisma „Cahiers du Sud”. Na początku 1941 r. w liście do Roché pisała, że jego teksty wywarły na niej duże wrażenie, zwłaszcza zaś wyjaśnienie, dlaczego katarzy odrzucali starotestamentowego Jahwe. Ona sama również była zdania, że „wpływ Starego Testamentu i Cesarstwa Rzymskiego, którego tradycje kontynuowało papieństwo, jest [...] zasadniczym źródłem zepsucia chrześcijaństwa”. Informowała też Roché, że katarzy znakomicie mieszczą się w jej historycznym światopoglądzie opartym na przekonaniu, że najwybitniejsze umysły świata antycznego (zwłaszcza zaś Platon) trzymały się jednej filozoficznej i religijnej tradycji. „To z tej myśli narodziło się chrześcijaństwo; lecz wydaje się, że jedynie gnostycy, manichejczycy i katarzy pozostali jej wierni” (Barber 2004, s. 162–163). Weil uważała, że kata-

¹³ Simone Weil notowała swoje myśli w grubyh zeszytach (*cahiers*), które w liczbie kilkunastu przed wyjazdem z Francji w maju 1942 r. przekazała Gustawowi Thibon.

¹⁴ Zdaniem S. Weil Kościół ma prawo zwracać uwagę błędzącym, że ich poglądy nie są zgodne z głoszoną przez niego prawdą, nie powinien jednak pozbawiać ich sakramentów (Weil 1991, s. 43).

¹⁵ Simone Weil, jak się zdaje, częściej używała tego drugiego określenia.

ryzm nie był zwykłą filozofią garstki ludzi, lecz religią przesycającą całe społeczeństwo. Sądziła, że odrodzenie duchowe, które przynosił kataryzm, było sprawą najwyższej wagi także w jej czasach i zachęcała Déodata Roché, aby kierował swoje teksty do szerokiego kręgu odbiorców, gdyż prowadzone przez niego badania zasługują na powszechną uwagę (Barber 2004, s. 162–163).

Prawdopodobnie w 1941 r. Simone Weil napisała na ten temat dwa artykuły do specjalnego numeru „Cahier du Sud”, wydanego dwa lata później dla uhonorowania „okcytańskiego ducha”. Pierwszy z nich – *Agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique*, powstał w dużej mierze pod wpływem *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom*, która dla Weil była epicką opowieścią o zadaniu śmiertelnego ciosu „cywilizacji w rozkwicie”, która gdyby dano jej szansę, mogła osiągnąć „wolność i twórczość duchową na miarę starożytnej Grecji”. Cywilizacją tą była „Langwedocja katarów” (Barber 2004, s. 163).

W drugim artykule, który w wydanym niedawno obszernym tomie *Dzieł Simone Weil* nosi tytuł „Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie?”, autorka powtórzyła twierdzenie, że Rzym zniszczył wszelkie pozostałości życia duchowego w Grecji” (Weil 2004, s. 601). Jego odrodzeniu sprzyjał upadek Cesarstwa Rzymskiego i przypadający na X–XI wiek „rozkwit cywilizacji romańskiej”, której centrum była kraina „langue d'oc” przepojona katarskim duchem czystości i odrazy wobec przemocy, w XIII wieku obrócona w perzynę (Weil 2004, s. 601–610)¹⁶.

Konieczność wyjazdu z Francji w 1942 r. i rychła śmierć nie pozwoliły Simone Weil pogłębić jej zainteresowań katarami i średniowieczną Langwedocją. To jednak, co zdążyła napisać na ten temat, stanowi nie tylko przyczynek do historii badań nad kataryzmem, lecz również jedno ze świadectw różnorodności jej intelektualnych inspiracji. Jak zauważa M. Barber dla Simone Weil, podobnie jak dla Déodata Roché, kataryzm stał się wykładnią „osobistych przekonań filozoficznych i zasad moralnych”, ale wiele zawartych w jej artykułach o średniowiecznej Langwedocji twierdzi ma charakter ogólnikowy i „stanowi wyraz lekceważenia świadectw historycznych” oraz „ahistorycznej postawy”. Jednakże w przeciwieństwie do Déodata Roché, Weil nie można uznać za wyznawczynię kataryzmu, „gdyż silnie wierzyła w ludzką naturę Chrystusa i Ukrzyżowanie, jak również doceniała świat w jego różnych przejawach” (Barber 2004, s. 164–165).

Postacią, która w latach trzydziestych pojawiła się w kręgu współpracowników i wielbicieli Déodata Roché, był niemiecki badacz kataryzmu Otto Rahn (1904–1939). Rahn był człowiekiem o osobliwym życiorysie i autorem dwu książek, które przyczyniły się do nadania zagadnieniu kataryzmu szerokiego rozgłosu. Jako student prowadził badania w europejskich bibliotekach, zaś w pierwszej połowie lat trzydziestych przy pomocy regionalistów z Ariège zebrał „wszystkie pirenejskie opowieści o Graalu i zestawił je ze średniowiecznym poematem *Parsifal* Wolframa von Eshenbacha”. W roku 1933 powstała pierwsza książka Rahna *Kreuzzug gegen den Graal. Die Tragödie des Katharismus*¹⁷. Miejscem przechowywania Graala, drogiego kamienia symbolizującego dualistyczną tradycję, starszą od chrześcijaństwa, stało się w niej Montségur, a jego strażnikami byli katarzy. Przed zdobyciem twierdzy przez Francuzów Graal został ukryty w górach i nie wpadł w ich ręce. W rok po ukazaniu się książki została przetłumaczona na język francuski i przysporzyła, zarówno autorowi, jak i katarom, sporo rozgłosu. Znacznie większy rozgłos przyniosła Rahnowi jego druga książka *Lucifers Hofgesind* wydana w 1937 roku. Autor dostosował w niej swoje dotychczasowe teorie do klimatu panującego wówczas w hitlerowskich Niemczech. Pisał w niej o konflikcie dwóch cywilizacji – langwedockiej i francuskiej, zdominowanej przez Kościół katolicki. Teraz jednak „prawdziwym Bogiem był Lucyfer, Dawca Światła, czczony przez katarów. Wokół siebie Lucyfer zebrał tytułowy «dwór», który stanął do walki przeciw nikczemnemu Jahwe, Bogu «judaistycznego Kościoła katolickiego»” (Barber 2004, s. 166). Rahn na tyle przejął się obowiązującą w Niemczech ideologią, że podjął współpracę ze służbami Himmlera, najpierw jako cywil, a później jako oficer SS. Jego druga książka, zawierająca propagandowe treści nazistowskie i antysemickie, ukazała się we Francji dopiero w 1974 r., zainspirowała jednak, jak pisze Barber, „gatunek

¹⁶ Artykuł ten opublikowany został przez autorkę pod pseudonimem Emile Novis.

¹⁷ Duży fragment tej książki w tłumaczeniu A. Kaniewskiego znalazł się w poświęconych gnozie numerze „Literatury na świecie” (Rahn 1987).

literacki, którego twórcy utrzymują, że znaleźli klucz do zrozumienia wydarzeń historycznych, przeoczony przez zawodowych historyków prezentujących «konwencjonalne podejście i metodologię» (Barber 2004, s. 167–168). Autorzy ci, w sensacyjną akcję, podbudowaną odpowiednio dobranymi materiałami historycznymi, wprowadzają wątek Graala, ruchy gnostyckie od starożytności poczynąwszy, przez katarów i różokrzyżowców, do dwudziestego wieku (tamże).

Mało znanym u nas zagadnieniem jest kwestia znacznego ożywienia ruchu regionalistycznego na południu Francji za czasów rządu Vichy i związanego z tym wzrostu zainteresowań katarami. M. Barber zajmuje się tą sprawą jedynie marginalnie i w sposób pośredni, omawiając książkę francuskiego historyka Belperrona o krucjacie przeciw albigensom, która ukazała się w tamtych latach¹⁸ (Barber 2004, s. 173–174).

Ponowne ożywienie ruchów regionalnych, nie tylko we Francji, lecz i w całej Europie, nastąpiło w latach siedemdziesiątych XX wieku, co „po raz kolejny sprzyjało krzewieniu się romantycznego obrazu Langwedocji”, pisze w zakończeniu swojej książki M. Barber (s. 174). Wydana w roku 1975 przez wydawnictwo Gallimard książka Emmanuela Le Roy Ladurie o podpirenejkiej wsi katarów – Montailou na przełomie XIII i XIV wieku, stała się sensacją literacką i naukową oraz największym sukcesem finansowym wydawnictwa, przyczyniła się też zapewne do dalszego rozwoju badań nad średniowieczną Langwedocją i katarami (Woźniak 2002, s. 232)¹⁹.

Krzewienie w latach siedemdziesiątych „romantycznego obrazu Langwedocji”, o którym pisał M. Barber, oznaczało między innymi wzrost zainteresowania poezją trubadurów i literaturę epicką opiewającą tragedię katarów, a często także ich popularyzację przy pomocy języka dwudziestowiecznych mediów.

W ostatnim akapicie siódmego rozdziału autor sygnalizuje jedynie problem, który już ma swoją coraz bogatszą literaturę, pisząc: „W ostatnich latach na pierwszy plan wysuwa się zjawisko, które Charles-Olivier Carbonnel²⁰ nazwał «wulgaryzacją» tematu i które widać gołym okiem w telewizji, reklamie i turystyce. Region Hautes-Corbières przemianowano na «kraj katarską» (*le pays cathare*); roi się tam od brązowych tablic, wskazujących drogę do zamków, których nie porastają już chwasty, za to w bramach urządzono kasy biletowe i na zawołanie gra muzyka. Poszczególne miasteczka usiłują zdyskontować swoją odległą przeszłość. Być może najlepszym przykładem jest Lavaur, gdzie na Esplanade du Plo w miejscu dawnego zamku stoi kamień upamiętniający tragiczne wydarzenia. Tu, gdzie powieszono Emeryka z Montréal, a jego siostrę wrzucono do studni, wspomina się o wawrzynie jako koronie męczenników. Dziś każdy może zostać katarzem. Najbujniejszym owocem wydaje się jednak odrębny gatunek sensacyjnej prozy historycznej, której autorzy twierdzą, że odkryli tajemnice, ukryte przed ludzkością od wieków” (Barber 2004, s. 176).

Jeszcze przed kilku laty wzrost zainteresowań kataryzmem w Polsce wyrażał się jedynie rosnącą liczbą przekładów prac na ten temat, przeważnie z języka francuskiego, a ostatnio coraz częściej z angielskiego. Dziś katarzy znajdują już swoje miejsce w programach polskich konferencji naukowych²¹, a młodzi badacze podejmują pierwsze badania źródłowe²².

¹⁸ Artykuł na ten temat J.M. Guillon pt. *L'affirmation regionale en Pays d'oc des années quarante* ukazał się w „Ethnologie Française” 2003, nr 3, s. 425–433.

¹⁹ Polski przekład E.D. Żółkiewskiej pt. *Montailou wioska heretyków 1294–1324*, wydany został przez PIW w 1988 r.

²⁰ Autor artykułu: *Vulgarisation et récupération: le catarisme à travers les mass media*, „Cahiers de Fanjeaux”, 14, 1979, s. 361–380. Sporo miejsca „wulgaryzacji” kataryzmu poświęca S. O'Shea (2002, s. 217–219).

²¹ Tak np. 26 i 27 XI 2004 r. odbyła się w Krakowie konferencja naukowa *Religie świata śródziemnomorskiego*, zorganizowana przez prof. dr hab. Danutę Quirini-Popławską i zespół Mediteara-neistyki, podczas której wygłoszone zostały m.in. referaty mgr Piotra Czarneckiego *Początki zła w doktrynach katarskich we Włoszech w XII–XIII w.* oraz dr Piotra Wróbla, *Herezja w Bośni i jej wpływ na położenie polityczne kraju w XIII i XIV w. (do śmierci Trvika Wielkiego)*.

²² Oprócz prac wymienionych wyżej wspomnieć można o artykule P. Czarneckiego, *Lucyferianizm niemiecki w XIII wieku, zapomniany odłam kataryzmu*, „Studia Historyczne” R. XLVII: 2004, z. 1 (185), s. 3–19.

Mimo że literatura na temat kataryzmu jest już u nas dosyć bogata, książka M. Barbera, ze względu na szerszy niż wcześniejsze prace zakres tematyczny i niekonwencjonalny sposób wykładu, znajdzie zapewne wielu czytelników, a być może – podobnie jak jego *Templariusze* – doczeka się drugiego wydania. Praca opatrzona jest aparatem naukowym w postaci bibliografii, rozszerzonych przypisów, tabel chronologicznych i map. Bardzo starannie dobrane zostały też ilustracje, w większości kolorowe. Wątpliwości budzić może tytuł polskiego przekładu książki, znacznie krótszy, ale mniej odpowiadający treści, niż tytuł angielskiego oryginału: *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Age*. Nie ulega wątpliwości, że praca Barbera poświęcona jest przede wszystkim kataryzmowi langwedockiemu i tylko w niewielkim stopniu dotyczy katarów w Niemczech i we Włoszech.

LITERATURA

- Barber M. 2004, *Katarzy*, Warszawa.
- Czerny Z. 1959, Posłowie. Mistral i Prowansja trubadurów i felibrów, [w:] F. Mistral, *Pamiętniki i opowieści*, Kraków, s. 343–358.
- Gniadek S. 1964, Wstęp, [w:] F. Mistral, *Mirejo*, Wrocław, s. III–XLVIII.
- Lambert M. 1997, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, Gdańsk–Warszawa.
- Ladurie Le Roy E. 1988, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1324*, Warszawa.
- Miłosz Cz. 1991, Przedmowa, [w:] Simone Weil, *Wybór pism*, Kraków, s. 5–13
- Müller D. 1997, Bogomili, [w:] *Heretycy. Panorama myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, A. Holl (red.), Gdynia, s. 165–169.
- Prokopiuk J. 1987, Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua, *Literatura na świecie*, nr 12 (197), s. 3–11.
- O'Shea S. 2002, *Herezja doskonała. Światoburcze życie oraz zagłada średniowiecznych katarów*, Poznań.
- Rahn O. 1987, Tragedia kataryzmu, *Literatura na świecie*, nr 12 (197), s. 146–204.
- Religia..., 2003, *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa.
- Weil S. 1991, *Wybór pism*, Kraków.
– 2004 *Dzieła*, Poznań.
- Woźniak A. 2002, O religii katarów i okcytańskiej cywilizacji, *Etnografia Polska*, t. XLVI, z. 1–2, s. 230–237.

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI

NIEŚMIERTELNY TEMAT – WAMPIRY

Wampiry bezspornie zajęły eksponowane miejsce w świecie współczesnej popularnej wyobraźni demonologicznej i nic nie zapowiada, że wreszcie znudzą się nam i fascynacja nimi osłabnie. Wampiry nie znużyły się również jako interesujący problem w kręgu nauki. Choć tyle już o nich napisano, wciąż powstają nowe prace, jakby nikt nie był usatysfakcjonowany tym, co dotąd o nich powiedziano. W ostatnich kilku latach ukazały się u nas w kraju kolejne, warte uwagi, rozważania o wyobrażeniach wampirów. Przede wszystkim chodzi mi o dzieło Marii Janion (2004) i przekład książki Erberto Petoj, z przedmową Alfonsa di Noli (2003), a następnie także o książkę Piotra Kowalskiego (2000) i wreszcie przekład książki Noëla Carrola (2004). Do tych publikacji dodać jeszcze trzeba uwagi o wampirach w syntezie Schmitta o spotkaniach żywych i umarłych w Średniowieczu (2002). Nie ukrywam, że prace te obudziły moje szczególne zainteresowanie, gdyż sam również niedawno pokusiłem się o ponowne przejrzanie źródeł etnograficznych i kolejną próbę interpretacji tego wyobrażenia w wizji „naszego” ludu na ogólniejszym tle

kulturowym (Kolczyński 2003). Ta „nieśmiertelność” problematyki wampirologicznej zachęca jednak do kolejnych wypowiedzi, jak się bowiem okazuje wciąż jest o czym dyskutować.

Petoia rozpoczyna swoją książkę od poszukiwania odpowiedników wampira, takiego jakiego znano powszechnie w nowożytnej Europie, w demonologii starożytnego świata śródziemnomorskiego. Taki punkt widzenia miał zawsze wielu zwolenników, wśród nich jest również np. J.P. Roux, autor świetnej monografii o symbolice krwi (1994, s. 241–243, 246–248). Za najstarszy odpowiednik wyobrażeń wampirycznych w tym kręgu uchodzi zwykle mezopotamska Lilitu (Ardat-lili) (Petoia 2003, s. 40–43). Asyriolodzy portretują ją jako „zawiedzioną narzeczoną, niezdolną do przeżycia i spełnienia pożądania seksualnego”, dziewicę zazdroszczącą kobietom macierzyństwa, która równie chętnie napadała na młodych mężczyzn jak na kobiety w ciąży i dzieci. Lilitu i jej męski odpowiednik Lilu, zdaniem asyriologów, pierwotnie były demonami wichury i burzy (Łyczkowska 1995, s. 21, 65–66). W tradycji żydowskiej demon ten znany jest pod imieniem Lilith (*Iz.* 34, 14), pierwszej żony Adama, która z zemsty za odrzucenie mści się również na potomstwie Ewy i prześladuje dzieci. Lilith jawiła się jako demon nocny, z którym kojarzono sowę; dzisiaj w języku hebrajskim słowo to oznacza także sowę pójdzkę (*strix aluco*) (Petoia 2003, s. 40). Na kolejnych stronach Petoia przedstawia podejrzewane przez badaczy o właściwości wampiryczne demony świata klasycznego, zwłaszcza koncentruje uwagę na Lamiach, Empuzach, Strzygach i przytacza pojawiające się w literaturze antycznej opowieści o spotkaniach oko w oko żywych z tymi demonami (Apulejusz, *Metamorfozy* I,19; Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiani* IV, 25; Lukan, *Wojna domowa* VI, 515 n.). Te żeńskie demony, tak jak starosemicka Lilitu, były niebezpieczne przede wszystkim dla dzieci oraz młodych ludzi, mężczyzn i kobiet, kusiły i zwodziły lub otwarcie napadały swoje ofiary, by je pożreć. Z wampirami łączy je przede wszystkim właśnie ta ostatnia cecha: nienasycone łaknienie ludzkiego mięsa. Trzeba jednak zauważyć, iż kanibalistyczne instynkty w archaicznych wierzeniach władają wielu istotami związanymi z „tamtym” światem i choć jest to istotna właściwość wampirów (Kolczyński 2003, s. 233–234), to przecież podobieństwo rysuje się w tym wypadku zbyt ogólnikowo. O wiele bardziej znaczące wydają się różnice: wymienione żeńskie demony (do których można dodać jeszcze np. Gelo i Mormo) pojawiały się jako widma–zjawy (*phasmata*) (Fontenrose 1959, s. 116–117), a nie jako „żywe trupy”. Choć niektóre ich opisy są niejasne i wywołują wahania czy jest to zjawy, czy też „żywy trup” (jak u Apulejusza), to w tradycji wierzeniowej były klasyfikowane jako jedne z *Hekatai*, czyli właśnie zjaw powoływanych do istnienia przez Hekate (którą samą czasem nazywano Empuzą, Mormo, Gorge) (Fontenrose 1959, s. 117). Co prawda nie można wykluczyć, iż w głębinach przeszłości Grekom nie było obce wyobrażenie „żywego trupa”. Poszlakę stanowi opisywana przez Homera (*Il.* XXIV 14 n.) praktyka okaleczania ciał poległych wrogów (*maschalismos*), którą można wyjaśniać jako wyraz przekonania, że dopiero zniszczenie ciała pozbawia zmarłego człowieka tkwiących w nim mocy, jakiegoś groźnego dla żywych pierwiastka duchowego, i ono dopiero oznacza nieodwracalną śmierć (Lengauer 1994, s. 187). Ale nawet gdyby u Greków tliło się jakieś mgliste wspomnienie motywu „żywego trupa”, to i tak wypada je ulokować na marginesie tradycji wierzeniowej (Kolczyński 2003, s. 239). Chciałbym wreszcie zauważyć, że dla przywołanych przez Petoię starosemickich i greckich demonów łatwiej można znaleźć odpowiedniki w innym ponadkulturowym kręgu wyobraźni demonologicznej, w którym spotykają się istoty zmarłe w dziewictwie i potem mścące się za to na żywych, zwłaszcza na dzieciach i młodych ludziach (przypomnę tu wschodnioeuropejskie rusalki). Ten krąg wyobrażeń w wielu kulturach krzyżuje się z kręgiem wyobrażeń wampirycznych, lecz nie zawsze i nie wszędzie. Doskonałą puentą tych refleksji może być stanowisko XII-wiecznego kronikarza angielskiego Wilhelma z Newburga, który uznał wydostawanie się zmarłych z grobu (poruszanych przez nie wiadomo jakiego ducha) za zjawisko całkowicie nowe w jego czasach. Nowe, bowiem głucho o tym u autorów starożytnych, tak przecież skrupulatnych i starających się utrwalić wszystko, co jest godne pamięci (Schmitt 2002, s. 67). Dysponujemy zatem dobitną podpowiedzią, iż wyobrażenia „żywego trupa” w Średniowieczu nie inspirowała tradycja antyczna.

Spór o kulturowe źródła wyobrażenia wampira–„żywego trupa” w nowożytnej Europie i tym samym o jego „starożytność” wciąż trwa. Choć trzeba uczciwie powiedzieć, że wywołani na

wstępie autorzy nie mają wątpliwości, że prastarymi ogniskami tego wyobrażenia były kraje słowiańskie i germańskie, to jednak nadal nie wszyscy są przekonani do tej koncepcji. Nie tak dawno z uznania tej koncepcji wycofała się np. znana badaczka cmentarzysk słowiańskich (Zoll-Adamikowa 1995), a wielokrotnie spotykałem się z takimi głosami na różnych zebraniach naukowych. Krytycy koncepcji głębinowego zakorzenienia wyobrażenia wampira w przeszłości koncentrują uwagę na niebywałym upowszechnieniu się tego wyobrażenia w całej Europie w XVIII wieku. Ich zdaniem to wyobrażenie jest produktem ówczesnej popularnej kultury, czerpiącej z różnych źródeł (tradycji lokalnych, piśmiennictwa średniowiecznego, autorów antycznych) i w charakterystyczny dla siebie sposób reagującej na różne podniety (sensacyjne zmyślenia wyrastające zwykle z lęku przed wciąż wybuchającymi epidemiami czy klęskami suszy lub powodzi). Wykreowany w kręgu kultury popularnej wizerunek wampira trafił następnie do społeczności chłopskich, dla których okazał się szczególnie sugestywny i natychmiast wniknął do ich tradycji wierzeniowych. Bogata dokumentacja etnograficzna ukazująca lęk chłopów przed „żywym trupem” w opinii sceptyków wcale nie świadczy o archaiczności tego lęku, a raczej o jego rozpowszechnieniu. Taki punkt widzenia można jednak łatwo zakwestionować faktami zebranymi m.in. w książkach Petoia i Schmitta. Charakterystyczne doniesienia o „żywych trupach” pojawiają się już w piśmiennictwie średniowiecznym. Wilhelm z Malmesbury (1096–1142) wypomina Anglikom, że wierzą w demony, które ożywiają zmarłych i każą im krążyć po świecie (*De gestis regum Anglorum libri quinque* II, 124; cyt. Schmitt 2002, s. 88). Bardziej dokładny jest kronikarz z następnego pokolenia Wilhelm z Newburga (1136–1198), który przywołuje relacje naocznych świadków stykających się z „żywymi trupami” (nazywa je *sanguisuga*) (*Historia rerum anglicarum* V, cap. XXII–XXIV). Kiedy wybuchła zaraza chłopci domyślili się, że roznosi ją *sanguisuga* i otworzyli grób podejrzanego o wychodzenie z grobu zmarłego. Trup leżał tuż pod powierzchnią ziemi, cały nabrzmiały, o rumianej twarzy. Wtedy chłopci „mocnym ciosem wbili w niego ostre rydła, po czym trysnęły strugi krwi tak ciepłej i czerwonej, że od razu zrozumieli, iż ta pijawka utoczyła się krwią wielu biednych ludzi” (cyt. Petoia 2003, s. 113–116; Schmitt 2002, s. 88). Wilhelm Map (1140–1209?) cytuje opowieść z Walii o zmarłym wychodzącym w nocy z grobu i przywołującym po imieniu swoich krewnych, którzy zapadali na nieznaną chorobę i błyskawicznie umierali. Z tym niebezpiecznym zmarłym rozprawiono się w ten sposób, że wykopano trupa z grobu i ucięto mu głowę (*De Nugis Curialium*, cyt. Petoia 2003, s. 119). Takich przekazów z Wyspy można przytoczyć jeszcze kilka, a na podobne natrafiamy także w piśmiennictwie średniowiecznym w innych stronach Europy północnej i środkowej. Chciałbym tu jeszcze przypomnieć bliższą nam zapiskę w czeskiej Kronice Neplacha (XIV w.) o odkopaniu wstającego z grobu trupa, który okazał się „wzdęty jak wół” od krwi swoich ofiar (Urbańczyk 1991, s. 56–57). Czytając przywołane zapiski średniowieczne trudno nie dostrzec ich uderzającego podobieństwa do zapisów ze źródeł etnograficznych. Widzi to również Petoia i nie przesadza, gdy ocenia, że „podania z XII wieku przypominają prawie we wszystkich szczegółach słowiańskie historie o wampirach” (Petoia 2003, s. 117). Lęk przed wampirycznym zmarłym, w którego – jak ukazują późniejsze źródła etnograficzne – przeobraził się człowiek zmarły gwałtownie, przeniknął również do średniowiecznych zwyczajów prawnych związanych z wykonywaniem kary śmierci. Skażancom żywcem zakopywanym w ziemi przebijano potem serce palem; gdy karą było ścięcie, to głowę skazańca grzebano osobno, nierzadko po egzekucji ćwiartowano zwłoki (Potkowski 1973, s. 74–75; Zaremska 1986, s. 64–65); wreszcie przypomnieć trzeba, iż skazywano także na spalenie. Wszystkie te praktyki znane są również jako typowe praktyki rytualne mające za zadanie unieszkodliwienie „żywego trupa”¹. Te rytualne sposoby wykonywania kary śmierci znane były już w XII wieku i utrzymały się do progu czasów nowożytnych. Odbijający się w *sensu stricto*

¹ Wymienione sposoby wykonania kary śmierci stosowano wobec ludzi oskarżonych o najcięższe zbrodnie, morderstwo lub herezję, i trzeba wziąć pod uwagę, iż być może chodziło również o zniszczenie ciała zbrodniarza, co odbierało mu szansę powstania ze zmarłych w Dniach Ostatnich; dotyczyłoby to zwłaszcza skazanych na spalenie heretyków i czarowników. W istocie celem tych praktyk byłaby znana także w świecie archaicznym tzw. druga śmierć.

rytualnym (w każdej kulturze) akcie wykonywania kary śmierci lęk przed „żywym trupem” być może najlepiej ujawnia, że już w Średniowieczu nie był to lęk rzadko występujący.

Nieprzypadkowo wczesne średniowieczne doniesienia o wampirach pochodzą z północy, zachodu i środka, a nie z południa Europy. Także później w wierzeniach ludowych łacińskiego południa „żywy trup” jest właściwie nieznany. Owszem obawiano się tam czarownic wysysających ludziom krew (Petoia 2003, s. 223), ale nie widziano w nich trupów wstających z grobu. Nie budzi wątpliwości, że na północ i zachód kontynentu wyobrażenie „żywego trupa” zanosły ze sobą ludy germańskie, Anglosasi i Frankowie. Nawet jeśli w wierzeniach Celtów tliła się taka koncepcja (Kolczyński 2003, s. 237–238), to wyraziste średniowieczne przykłady zdają się inspirowane wierzeniami Germanów. Trzeba tu przypomnieć, iż w Europie najstarszym źródłem bardzo sugestywnie portretującym „żywego trupa” są skandynawskie sagi. W krajach germańskich lęk przed „żywym trupem”, dobrze znany w wierzeniach ludowych (*Blutsäuger*, *Gier*) zdaje się wywodzić wprost z prahistorii (Potkowski 1973, s. 38). Drugim ogniskiem tego wyobrażenia są kraje słowiańskie. Trudno wątpić, że także na tym obszarze jest ono głęboko zakorzenione w przeszłości. Przede wszystkim świadczy o tym powszechna znajomość wyobrażenia „żywego trupa” (pol. upiora/strygonia) i powtarzalność różnych, często drobnych szczegółów wierzeniowych. Charakterystyczna jest też siła oddziaływania lęku przed tym demonem, którym Słowianie zarazili sąsiadów (Rumunów, Greków, Węgrów). Kiedy zaglądamy np. do dokumentacji wierzeń rumuńskich chłopów o wampirach (*strigoi*, *moroi*, *priloci* i *vârcolaci*) (dobry wgląd daje Murgoci 1926), natychmiast ujawniają się uderzające podobieństwa do wierzeń „naszych” chłopów. Można śmiało zaryzykować opinię, że „żywy trup” Rumunów w istocie jest słowiańskim upiorem. Wreszcie godna uwagi wydaje mi się fascynacja wielu badaczy jawnym, w ich ocenie, archaizmem wierzeń w upiory w krajach słowiańskich. Najdobitniej te wrażenia ujął ongiś Kazimierz Moszyński (1967, s. 654) stwierdzając, że dla niego wizja tego demona u Słowian „tchnie bezgraniczną dzikością”. Ta dosadna ocena jest często przypominana w polskich tekstach o wampirach, podoba się również Marii Janion (2004, s. 125).

Autorzy nowych książek o wampirze (chodzi mi zwłaszcza o obszerne dzieła na ten temat Janion 2004 i Petoia 2003) skupili się raczej na analizie różnych aspektów tego wyobrażenia i ich zmianach w kolejnych historycznych odsłonach. Korzystając z własnych analiz (Kolczyński 2003) chciałbym tu pokusić się o możliwie najwięźlejszą próbę syntetycznego przedstawienia wyobrażenia wampira w wierzeniach ludowych krajów słowiańskich (a w istocie Europy środkowej-wschodniej i południowo-wschodniej). Taki uproszczony wzorzec jawnie archaicznych konkretyzacji tego wyobrażenia wydaje mi się najlepszym punktem wyjścia do dyskusji w chwili, gdy w polu zainteresowania pojawia się historia wyobraźni. Podstawowa definicja wampira (upiora/strygonia) wydaje się oczywista: to „żywy trup” (*defuncti vivi*). Po śmierci ciało człowieka nie podlega rozkładowi, gdyż nie opuściła go demoniczna dusza lub zajęła je jakaś inna złowroga dusza. W wierzeniach chłopów na całym interesującym mnie obszarze obawiano się ludzi o dwóch duszach (ludzkiej i demonicznej), po śmierci właśnie ta druga dusza nie opuszczała ciała i zmarły mógł wciąż egzystować w „tym” świecie. Czasem demoniczna dusza zmarłego poszukiwała jednak dla siebie nowego ciała i wnikała w ciało innego, żyjącego człowieka, który już za życia zamieniał się w „żywego trupa”. Najdokładniej owo zajęcie ciała przez demoniczną duszę ukazują warianty, w których zmarły, czy uważany za żywego człowiek, ma znak nożyc na plecach bądź ciemną plamę na plecach lub karku. Są to wyraziste znaki zdradzające, że został on rozcięty, otwarty i opróżniony z ludzkiej duszy i jest w środku pusty. Można kolokwialnie powiedzieć, że jego ciało stało się tylko opakowaniem, w które może wnikać jakakolwiek złowroga dusza blakająca się w świecie. Demonyczną duszą zajmującą ciało człowieka władają dwa elementarne mordercze instynkty: głód ludzkiego mięsa i krwi. „Żywy trup” nie musi zjadać swej ofiary do szczytu, najchętniej wypija krew bądź zjada jej serce czy wątrobę, a zatem wchłania substancję lub pożera organy, w których kultury archaiczne lokalizowały siedlisko duszy i ogólniej – mocy życia. Ta wchłaniana przez „żywego trupa” moc życia innych istot prędko się jednak wyczerpuje i nieustannie rozgląda się on za nowymi ofiarami. Wygodniały atakuje nawet zwierzęta, a w desperacji zaczyna zjadać sam siebie. Człowiek, którego dosięgły zęby „żywego trupa” (może

on też dusić ofiary; jest to inny sposób zdobycia przez niego cudzej mocy życia – tchnienia) traci swą duszę, umiera i potem zamienia się właśnie w „opakowanie” zajmowane przez złowrogie dusze. Aktywnością nienasyconych „żywych trupów” chłopci chętnie wyjaśniali zjawisko „epidemicznego łańcucha”, w wielu wypadkach doprowadzającego do wymarcia całych rodzin czy nawet całych wsi. Ofiary epidemii chowano na odrębnych cmentarzach i także uważano za potencjalnie groźne. Demoniczna dusza mogła opuszczać ciało zmarłego i wtedy najczęściej zajmowała ciało krwiożerczego ptaka, ale oczywiście mogła zająć ciało każdego zwierzęcia. Najbardziej chłopci obawiali się po śmierci czarowników i czarownic, ich zwłoki nie rozkładały się, gdyż w istocie już za życia byli „żywymi trupami” (w ich ciało musiała wszak wniknąć demoniczna dusza). Lękano się również ludzi, których można było podejrzewać, że już za życia ich ciało zajęła demoniczna dusza (np. mordercy, ludzie kalecy, podejrzanie długo żyjący i in.). Krótko definiując, chodzi o ludzi o innym statusie rytualnym – w istocie nie będących ludźmi. Drugą przyczyną nierozkładania się zwłok, czyli wniknięcia w nie demonicznej duszy, było zaniechanie rytuałów lub różnego rodzaju błędy rytualne (np. dziecko zmarłe przed rytuałem przyjęcia do wspólnoty żywych, ludzie zmarli gwałtownie, nieupilnowany trup, przez którego przekroczył człowiek lub zwierzę).

Właśnie w powodach nierozkładania się zwłok i ich dostępności dla demonicznych dusz tkwi najistotniejsza trudność precyzyjnego wyodrębnienia kręgu wyobrażeń wampirycznych. Wszelkie rytualne odmienności lub braki niechybnie skazywały człowieka po śmierci na przeobrażenie się w jakiegoś demona. Niemowlęta mogły równie dobrze stać się porońcami, dziewczęta zmarłe w dziewictwie nawkami, samobójcy latawcami itd. Przeobrażenie się zmarłego w wampira–„żywego trupa” jest tylko jedną z wielu możliwości metamorfozy niektórych zmarłych. Kiedy zaś zainteresowanie skupimy na formach aktywności wampira, okazuje się, że bardzo przypomina ona aktywność żądnej krwi zmyr–nocnicy (zob. Kolczyński 2003, s. 225–226). Trzeba założyć, iż różne kręgi wyobraźni demonologicznej przyciągały się do siebie i krzyżowały ze sobą (strach jest zaraźliwy!). Dlatego też, by nie zgubić swoistości wyobrażenia wampira, należy koniecznie za jego źródło uznać wyobrażenie „żywego trupa” i odrzucić wszelkie warianty, w których może ona pojawiać się jako widmo–zjawia. Póki w centrum uwagi umieszczamy nierozkładające się zwłoki, charakterystyka wampira w archaicznych wierzeniach rysuje się dość wyraźnie. Szkoda, że Petoia uznał, że wampiryczną metamorfozę można wiązać zarówno z trupem, jak i duszą zmarłego (Petoia 2003, s. 35) i tym samym skomplikował sobie zadanie. Takiej dwuznaczności ustrzegła się Janion, toteż jej wywód jest bardziej konsekwentny. Najbliższy sugerowanemu przeze mnie punktowi widzenia jest Schmitt, który stwierdza nowość pojawiającego się w Średniowieczu wampira–„żywego trupa” w świecie chrześcijańskiej wyobraźni (starożytni chrześcijanie znali tylko złowrogie dusze–widma zmarłych) i nie wątpi, iż wyobrażenie to jest odbiciem pogańskich wierzeń w Europie północno-zachodniej.

Słowa pol. *upiór*; wampir; czes. *upír*; *upierice* (f.), *vampyr*; słow. *upír*; *vampi*, ros. *vampir*; *upyr*; *upir*; blrs. *upir*; *upar*; *wupar*; błg. *vampir*; *vapir*; *vepir*; *vampirica* (f.) nie mają dotąd pewnej etymologii. Kiedy analizowałem symbolikę upiора/strzygonia przeoczyłem nową próbę etymologii tych słów G. Rytter (1986, zwł. s. 128–134). Według tej hipotezy psl. postać słowa można zrekonstruować jako **up-r/n*, ***op-r-n-* i wywieść znaczenie: „to, co podnosi się z wody” (w rdzeniu ie **up-*, **op-* „woda”, archaiczne środki formalne – r/n- wskazują na czynność wydobywania się, wznoszenia się). Upiór byłby więc demonem wydostającym się z wód. Rzeczywiście w wierzeniach ludowych znany był również wodny „żywy trup” i nie byłoby nic dziwnego, gdyby jego nazwa zaczęła określać także inne pokrewne demony (a równocześnie pierwotny „właściciel” nazwy usunął się na margines wierzeń). Trzeba jednak dostrzec, że wodny „żywy trup” w charakterystyczny sposób różnił się od upiора/strzygonia – nie gryzł i nie ssał swoich ofiar, tylko je topił. Najbardziej sensowne wydaje mi się wyjaśnienie, że chodzi tu o dwa różne motywy demonologiczne, których wspólnym źródłem inspiracji był lęk przed „żywym trupem” (Kolczyński 2003, s. 226–227). Można podejrzewać, że w przeszłości rozróżniano więcej istot demonicznych, których właściwością było nierozkładanie się ciała po śmierci. Wizja upiора/strzygonia w kulturze ludowej kumuluje w sobie tak wiele uderzająco archaicznych szczegółów

wierzeniowych, że prawdopodobieństwo takiego domysłu wydaje się wysokie. Nie znaczy to jednak, że ów uogólniony obraz upiora/wampira jest jakimś patchworkiem, przeciwnie – rozpoznaję w nim bardzo cenną syntezę archaicznych wierzeń.

Wykopaliska archeologiczne ujawniają już na najstarszych cmentarzyskach szkieletowych Słowian różne zabiegi na zwłokach, które potem mają swoje odpowiedniki w antyupiriorycznych praktykach chłopów (np. odcięcie głowy, wbicie kolka lub noża w okolice serca, skrepowanie i odwrócenie przodem do ziemi) (Krumphanzlová 1964, s. 177–215; Zoll-Adamikowa 1979, s. 47–57). Wydaje mi się, że są to dostatecznie czytelne znaleziska, by może je było skojarzyć z lękiem przed wydostającym się z grobu trupem. Co prawda Słowianie pierwotnie palili swoich zmarłych, ale to wcale nie wyklucza u nich zakorzenionego lęku przed „żywym trupem”. Najdobitniej świadczą o tym wierzenia indyjskie; w Indiach, właśnie w miejscach palenia zmarłych, spotykano groźnych wetalów (indyjskie „żywe trupy”) (Kolczyński 2003, s. 239–240). Drugim późnostarożytnym kręgiem, w którym natrafiamy na podobnie charakterystyczne znaleziska na cmentarzyskach, jest krąg kultur germańskich (w tym znaleziska na naszych terenach). Kiedy cofamy się w głąb prehistorii – pomijając różne niejednoznaczne odkrycia – na kolejne wyraźne ślady lęku przed „żywym trupem” natrafiamy dopiero w kulturach neolitycznych związanych z kręgiem megalitycznym. Na naszych terenach doskonałym przykładem są odkrycia na cmentarzysku kultury pucharów lejkowatych w Lesie Stockim. Odsłonięto tu grób, w którym leżał szkielet mężczyzny z wykręconymi do tyłu rękami i z wepchniętym głęboko do gardła (w tym celu rozcięto szczękę) kamieniem. W innym grobie znaleziono szkielet kobiety z uciętą ręką, którą także wepchnięto zmarłej do gardła (Ślusarski 1950, s. 12–15). Z niedawnych odkryć przywołam wykopaliska na cmentarzysku w Pawłowie k. Sandomierza, gdzie odsłonięto szkielet kobiety z wygiętymi do tyłu, zapewne skrepowanymi, rękami i prawdopodobnie odciętą głową (Florek 2003, s. 21). Antropologia historyczna uczula na możliwość zachowywania się różnych wyobrażeń przez tysiąclecia na marginesie panujących wierzeń, zmieniających się wraz z powstawaniem i wygasaniem kolejnych kultur. Niektóre wyobrażenia, długo drzemiące na marginesie wierzeń, budzą się jednak do nowego życia. W ten sposób, jako odzycie pradawnych megalitycznych idei, próbuje się m.in. wyjaśnić kamienne konstrukcje rytualne Germanów, powstające w końcu I tys. p.n.e i w pierwszych wiekach naszej ery. Wolno zatem postawić pytanie: czy wraz z odzyciem idei megalitycznych nie obudziło się również wyobrażenie „żywego trupa”? Rodzi to natychmiast inne, trudne do odpowiedzi pytanie: czy nie należy wziąć pod uwagę możliwości, że wyobrażenie „żywego trupa” na terenach zajmowanych uprzednio przez ludy germańskie właśnie w ich wierzeniach ma swe źródło. Wszelako z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, że słowiańskiego upiora wiele szczegółów łączy z demonologią sąsiednich ludów tureckich (choć u nich wizja „żywego trupa” rysuje się jednak mniej wyraziście)². Te genetyczne problemy są zawiłe, niemniej nie można ich nie dostrzec.

Trzeba wyraźnie odróżnić paleohistorię „żywego trupa”, której ostatnie ogniwa dokumentują źródła etnograficzne, od jego historii w kulturze Europy. Historii, jeśli nie zaczynającej się w XVII, to w każdym razie wtedy gwałtownie przyspieszającej, razem z upowszechnieniem się słowa wampir, zapożyczonego z języków słowiańskich. Sfera wyobraźni wampirycznej daje doskonałą okazję do sondowania lęków mieszkańców nowożytnej Europy. Zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że nie jest konieczne wnikanie w paleohistorię wampira, by zidentyfikować większość tych lęków i ich naturę. Ale jeden z najciekawszych problemów, którym jest trwałość archaicznych postaw wyobraźni w coraz szybciej przeobrażającym się nowożytnym i nowoczesnym świecie, wymaga jednak bardzo starannego wniknięcia w paleohistorię wampira.

² Warto tu wtrącić, że wciąż nie tracą na znaczeniu dawne propozycje F. Miklosicha, wywodzącego słowo ‘upiór’ u Słowian z języków tureckich, od północno tureckiego *uber* – czarownik. Ostatnio za takim zapożyczeniem opowiedział się T. Majda, który zestawił tatar. *ubir* „czarownik”; kaz. *obir* (<*opur/upir*) „wiedźma”, „żarłok”, też kaz. *dziad* „starzec”, „wróżbita”, „geślarz”, „bajarz”, zob. tur. *dede* „starzec”, „przywódca”, „a może” <*cadu/cadi* „wiedźma”, „czarownik/czarownica” (Majda 2003, s. 131).

LITERATURA

- Carrol N. 2004, *Filozofia horroru*, Gdańsk.
- Florek M. 2003, Megaloty i wampiry. Stanowisko Pawłów k. Sandomierza, *Archeologia żywa*, nr 1 (24), s. 19–22.
- Fontenrose J. 1959, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley–Los Angeles.
- Janion M. 2004, *Wampir. Biografia symboliczna*, Gdańsk.
- Kolczyński J. 2003, Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoniu (strzydze), *Etnografia Polska*, t. XLVII, z. 1–2, s. 211–246.
- Kowalski P. 2000, *Zwierzoczekoupiory, wampiry i inne bestie*, Kraków.
- Krumphanzlová Z. 1964, Zvláštnosti ritu na slovanských pohřebištích v Čechách, [w:] *Vznik a počátky Sloganu*, t. V, s. 177–212.
- Lengauer W. 1994, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa.
- Łyczkowska K. 1995, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa.
- Majda T. 2003, Kontakty językowe ludów słowiańskich i tureckich. Epoka huńska, protobułgarska, kipczacka, *Collectanea Eurasiatica Cracoviensia*, Kraków.
- Moszyński K. 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa.
- Murgoci A. 1926, The Vampire in Roumania, *Folklore*, t. 37, nr 3, s. 320–349.
- Petoia E. 2003, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, Kraków.
- Potkowski E. 1973, *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. Defuncti vivi*, Warszawa.
- Roux J.-P. 1994, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, Kraków.
- Rytter G. 1986, Słowiańskie ‘upiór’, ‘wampir’, ‘nietoperz’ (propozycja etymologii), *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Linguistica*, t. 14, s. 123–142.
- Schmitt J.-C. 2002, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, Gdańsk–Warszawa.
- Ślusarski Z. 1950, Nowe groby Lasu Stockiego i Stoku, *Annales UMCS S.F.*, s. 12–15.
- Urbańczyk S. 1991, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław.
- Zaremska H. 1986, *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV–XVI w.*, Warszawa.
- Zoll-Adamikowa H. 1979, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, t. 2: *Analiza*, Wrocław.
- 1995, Die Jenseitvorstellungen bei den Heidnischen Slawen: Defuncti vivi oder immateriale Seelen?, *Przełęcz Archeologiczny*, t. 43, s. 123–126.

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

Wartość książki polega nie tylko na dostarczeniu informacji i monograficznym opracowaniu fenomenu kulturowego, jakim są tajne języki, pierwszym dla terenu Afganistanu. Zawarta jest również w jej zdolności inspirowania rozważań nad sprawami wykraczającymi poza ramy podjętego problemu. Autorka jest językoznawcą – iranistką, specjalistką w zakresie języków *paszto* i *dari*, po kilkuletnim pobycie i badaniach w Afganistanie. Nie zamyka się jednakże w ramach swojej dyscypliny i terenu, który szczególnie dobrze zna – Azji Środkowej. Korzysta z wyników badań wielu specjalności: poza językoznawstwem także etnologii, archeologii, genetyki molekularnej; przystąpienie do studiów nad tajnymi językami spowodowane zostało zresztą kontaktami z poznańskimi etnologami w trakcie i po ich wyprawie do Afganistanu w roku 1976. Omawiane przez siebie języki rozpatruje w szerokiej perspektywie czasu, od okresów dawnych do teraźniejszości, i w rozległych granicach terytorialnych. Tworzą je nie tylko Afganistan i jego najbliżsi sąsiedzi ze wschodu, północy i zachodu, razem z niezwykle interesującym, zachowawczym terenem Pamiru i Hindukuszu, ale także szersze otoczenie, aż po Eurazję włącznie.

Kolejne części pracy prowadzą czytelnika od zagadnień ogólnych – rozdział „O definicjach i naturze języka tajnego”, poprzez przedstawienie sytuacji etnolingwistycznej Afganistanu, informacji o odkryciu języka *magati* przez poznańskich etnologów, rejestru 13 języków tajnych Afganistanu, znowu do spraw ogólnych. Autorka zastanawia się nad relacjami między językami etnicznymi i tajnymi, specjalnym statusem tajnych języków sakralnych, powiązaniem języków tajnych ze strukturą społeczną, sposobami ich zaszyfrowania oraz właściwymi im zasobami leksykalnymi i zapożyczonymi podstawami gramatycznymi. Zabrakło mi końcowej, syntetycznej charakterystyki języków tajnych, korzystającej z całości wprowadzonych do analizy materiałów. Zdaję sobie jednak sprawę z tego, że wielość i różnorodność źródeł, na którą złożyły się dane z obszernej literatury, uzyskane bezpośrednio od badaczy, a także informacje z badań własnych autorki, nie ułatwiała realizacji takiego zadania.

Książka *Tajne języki Afganistanu i ich użytkownicy* pozwoliła jej autorce na realizację kilku celów, jednocześnie ujawnia przyjmowane przez nią założenia. Najważniejsze z tych celów to dostarczenie informacji i przedstawienie „tajnych” języków Afganistanu jako ważnego elementu struktury sociolingwistycznej i etnolingwistycznej tego kraju oraz próba określenia fenomenu, jakim są języki tajne. Badaczka wyodrębniła na terenie Afganistanu i scharakteryzowała, posługując się skrzętnie zgromadzonymi materiałami, 13 języków „tajnych”, ujmowanych zawsze w połączeniu z sytuacją posługujących się nimi ludzi. Języki tajne, nazywane również argotami, traktuje jako jedną z istotnych funkcjonalnych odmian języka, a stosowane w nich środki uznaje za podporządkowane przede wszystkim wymogom zachowania tajności (s. 25). Przyjmuje więc poszerzającą definicję języka tajnego i odrzuca koncepcję zawężającą, taką chociażby jak zastosowana przez I.M. Orańskiego w jego pracy *Tadžykjozajyčnyje etnografičeskie grupy Gissarskoj doliny (Srednija Azija)*, Moskwa 1983, zresztą przez autorkę docenionej i materiałowo wykorzystanej. Sposób definiowania, którym posłużył się I.M. Orański, w odróżnieniu od funkcjonalnego, przyjętego przez Jadwigę Pstrusińską, nazwałbym funkcjonalno-genetyczno-morfologicznym. Stawia on dodatkowe warunki, które pozwalają odróżnić argot od innych form języka: nie tylko posługiwanie się nim w celu utajnienia informacji, ale również skrywanie samego środka porozumiewania się, czyli języka, jego intencjonalne stworzenie, a także ograniczenie głównie do słownictwa. I.M. Orański zastanawia się, czy zamiast mówić o „tajnych językach” nie należałoby nazywać ich raczej „tajnymi słownikami” (Orański 1983, s. 31). Zastosowanie przez J. Pstrusińską poszerzającej definicji tajnego języka pozwoliło jej nie zajmować się dysfunkcją między językiem „tajnym” a „nieznanym” i umieścić wśród języków tajnych m. in. koraniczny język arabski i łacine (s. 122). Umożliwiło ponadto przedstawienie szerokiej panoramy stosunków społecznych i etnicznych. Spowodowało jednocześnie, że kategoria „języki tajne” stała się mniej wyrazista.

Przyjęty przez J. Pstrusińską wyznacznik tajnych języków, jakim jest utajnianie informacji, nie jest przez nią stosowany konsekwentnie. Wśród opracowanych przez badaczkę języków, użytkowanych na terenie Afganistanu, wymogu tego nie spełnia jeden z nich o nazwie *lazemi*. Jest on rodzajem uproszczonego języka *dari*, stosowanego przez kupców i rzemieślników w Kabulu w celu porozumiewania się z cudzoziemcami. Został stworzony po to, aby ułatwić a nie utrudniać komunikacji, stanowi zatem przeciwieństwo języka tajnego. Autorka jest świadoma specjalnego statusu tego języka, umieściła go jednak wśród języków tajnych dlatego, że język ten może być niezrozumiały dla niewtajemniczonych a ponadto część elementów leksykalnych jest w nim przetworzona w sposób zbliżony do występującego w argotach (s. 70). Niedogodnością wywołaną przez nierówność będących w dyspozycji autorki materiałów, dotyczących poszczególnych badanych języków, był brak możliwości systematycznego ich porównania. Niedostatek materiałów powoduje również przyjmowanie ustaleń z badań nad tajnymi językami z terenów Azji Środkowej w granicach Związku Radzieckiego, stosunkowo dobrze rozwiniętych, jako obowiązujących dla Afganistanu.

Ważnym wnioskiem ze studiów Jadwigi Pstrusińskiej nad językami tajnymi jest stwierdzenie różnicowania funkcji przez nie pełnionych. Języki te służyły przede wszystkim ochronie interesów ekonomicznych grupy, pomagając jej w zdobywaniu środków do życia, ułatwiając oszuki-

wanie obsługiwanych lub potwierdzając kompetencje zawodowe, np. język „tajny” w lecznictwie, przy czym w tym zastosowaniu języka zadanie ukrycia czegokolwiek ustępuje na rzecz wywołania wrażenia na pacjencie. Broniły także tożsamości kulturowej, w tym wyznaniowej, chroniąc grupę przed ujawnieniem jej tajemnic. Bywały także stosowane dla rozrywki. Innym wnioskiem jest ustalenie zmienności funkcji języka. Język etniczny może być zdaniem autorki, w określonych warunkach stosowany jako język tajny. Przykłady z Afganistanu dostarcza przedstawiona w pracy grupa Ormurów pochodzenia irańskiego. Interesujące czy dałoby się znaleźć, w materiale szerszym niż afgański, inwersję w kierunku przeciwnym: od języka tajnego do języka etnicznego. Możliwość tego rodzaju wydaje się sygnalizować opanowanie języka tajnego przez wszystkie grupy pokoleniowe i grupy płci danej społeczności oraz wprowadzenie tego języka do użytku domowego i szerzej wewnętrznego w grupie. Tego rodzaju sytuacja została zaobserwowana w pewnym zakresie wśród Hajdarów używających *magati*, choć przeszkodą zapewne byłoby ograniczenie argotu do wąskiego zakresu spraw, jego nieprzystosowanie, jak to stwierdził I.M. Orański, m. in. do dłuższego opowiadania. Pojawia się zatem kategoria języków tajnych, które są w użyciu głównie „zewnątrznym”, „okazjonalnym”, stosowanych dla utajnienia porozumiewania się na zewnątrz grupy i takich, które dodatkowo służą komunikacji wewnętrznej. Porozumiewanie się wewnątrz grupy wymaga poszerzenia zakresu języka; języki tajne, używane głównie na zewnątrz, są językami „wyspecjalizowanymi”, obejmującymi tylko fragment rzeczywistości kulturowej grupy. Niezwykle interesujące i zaledwie dotknięte przez autorkę jest zagadnienie stygmatyzacji poprzez używanie języka tajnego, nieznanego otoczeniu. Grupy objęte etnonimem Dżat, zbiorczym dla różniących się pochodzeniem społeczności cygańskich i cyganopodobnych, wszystkich jednak odbieranych jako grupy z samego dna struktury społecznej, wykonujące upośledzające zajęcia, poprzez użytkowanie tajnego języka utrwalają swój charakter grup marginalnych. Ormurowie, określani w książce jako żyjący w *qala* – obronnych zagrodach, a więc rolnicy raczej zamożni, nie porozumiewają się w swoim języku na zewnątrz, aby nie stwarzać poczucia zagrożenia w otoczeniu. Język „tajny”, bo „nieznany” może także stygmatyzować pozytywnie wskazując na uprawnienia i kompetencje w praktykach religijnych lub leczniczych.

Przyjętym przez autorkę założeniem, potwierdzanym w jej badaniach, jest uznanie grup ludzkich jako mobilnych a kultury jako wędrującej z ludźmi i przekazywanej sobie przez ludzi. Odkrywanie podobnych elementów kulturowych służy jako świadectwo wspólnego pochodzenia lub bliskich kontaktów. Granice badań porównawczych przez nią wykreślone to Afganistan i kraje sąsiednie, włączając w to Hindukusz i Indie, a w rozważaniach, m.in. nad językiem *sasi*, także tereny Europy, a nawet cała Eurazja, z dodatkiem Afryki północnej. Autorka potwierza, nie tylko w tej pracy, dość ryzykowne jednak hipotezy sugerujące m. in. związki języka buruszaskiego z doliny Hunzy, dotąd wiążanego, np. przez A. Majewicza, z językiem baskijskim i kaukaskimi, z językami bałtosłowiańskimi. Dla uwiarygodnienia wniosków z porównawczych badań językoznawczych J. Pstrusińska sięga chętnie po wyniki badań z genetyki molekularnej. Stwierdzenie zbieżności kulturowych służy jednakże jedynie jako podstawa do formułowania wstępnych hipotez; podobieństwo, a nawet identyczność pojedynczego leksemu lub innego elementu kulturowego, nie jest przecież dowodem na powiązania bezpośrednie, może być wynikiem związków pośrednich lub konwergencji. Z kolei zbieżność w kodzie genetycznym nie determinuje, czego autorka jest świadoma, wspólnoty kulturowej. W próbach porównywania kodów genetycznych grup ludzi dostrzegam trudność w ustalaniu wartości średnich dla całych populacji, nielłatwych do uzyskania i interpretacji ze względu na liczebność i złożoną strukturę grup. Moim zadaniem nie jest jednak zniechęcenie autorki do badań porównawczych, od dawna niezwykle atrakcyjnych a dzisiaj opartych na nowych możliwościach, lecz zwrócenie uwagi na ich pułapki.

Języki tajne, nie tylko zresztą w Afganistanie i innych terenach Azji, tworzone były i użytkowane najczęściej w grupach wędrownych lub półosiadłych, określanych jako perypatetyczne, w odróżnieniu od nomadów – koczowniczych pasterzy lub łowców. Nazywane są one, także przez piszących o Azji Środkowej, wzorem badaczy rosyjskich z XIX wieku, zbiorczym terminem „Cyganie” lub mianem grup „cyganopodobnych”. Autorka słusznie stwierdza, powołując się również na etnologów zajmujących się problematyką cygańską, że nazwę „Cyganie” uznać

należy za swoiste *collectivum*, obejmujące grupy o zróżnicowanym pochodzeniu i losach historycznych, i nie należy jej mylić z etnonimem. Nazwą zbiorczą dla grup wędrownych, pochodzących z Półwyspu Indyjskiego, w językach miejscowych, jest przede wszystkim nazwa Dżat. Grupy te, zresztą nie tylko „cygańskie”, żyją w symbiozie z ludnością osiadłą, zaspakajając jej różnorodne potrzeby, przede wszystkim gospodarcze, religijne i w zakresie rozrywki. Na terenie Afganistanu ukazują, co przekonująco przedstawia autorka, segmentację i swoiste „podziemie” społeczeństwa islamu. Wskazują jednocześnie na analogie z krajami europejskimi, z zamieszkałymi w nich grupami Cyganów – Romów, pochodzącymi, być może, nie tylko z Półwyspu Indyjskiego, ale także, co sugeruje autorka, ze wschodnich terenów Afganistanu.

Opracowanie argotu *magati*, używanego przez grupę Hajdarów z północnego Afganistanu, posługujących się endoetnonimem Magat, takim samym, jaki nadają sobie wszystkie grupy Cyganów w Uzbekistanie i Tadżykistanie, umożliwiła autorce współpraca z etnologami polskimi. Materiał językowy został zebrany przez nas w trakcie Etnologicznej Wyprawy Azjatyckiej w roku 1976. Blisko 30 lat po tej wyprawie, kiedy myślę również o innych badaniach pozaeuropejskich w okresie socjalizmu, z najszerzej zaprogramowanymi, wieloletnimi badaniami w Mongolii, organizowanymi przez Instytut Historii Kultury Materialnej PAN, przypominam sobie determinację, z jaką chcieliśmy przerwać wówczas izolację i powrócić do badań poza terenem kraju. Współpraca z językoznawcą okazała się korzystna obustronnie. Etnologom dostarczyła ważnych informacji o grupie Hajdarów i pozwoliła lepiej ich scharakteryzować.

Książka Jadwigi Pstrusińskiej należy do nurtu badań monograficznych korzystających z materiałów porównawczych i formułujących pytania ogólne. Przekracza w ten sposób wyznaczone tytułem granice obszaru badań i staje się ważna w skali szerszej, co najmniej euroazjatyckiej.

Zbigniew Jasiewicz

Blisko, a tak daleko. Polacy w obwodzie brzeskim na Białorusi. Bliska, a tak dalioka. Paljaki u brzeskaj woblasti u Bielarusi, Adam Bobryk (red.), Siedleckie Towarzystwo Naukowe, Stowarzyszenie „Wspólnota Polska” Oddział w Siedlcach, Warszawa 2004, ss. 307.

Głębokie przemiany polityczne, społeczne i kulturowe, jakie nastąpiły z momentem rozpadu ZSRR spowodowały m.in. zaistnienie nowych podmiotów prawa narodów, państw które po raz pierwszy stanęły przed możliwością budowy swej suwerenności. Jednym z nich jest najbliższe, a jednocześnie najmniej znane szerszej opinii społecznej w Polsce, państwo – Republika Białoruś (RB). Ostatnie wydarzenia polityczne na Białorusi (kwiecień – czerwiec 2005 r.) związane z wciąż trwającymi zamiarami władz RB odnośnie do likwidacji legalnych struktur Związku Polaków na Białorusi po raz pierwszy tak nagłośnie w polskich mediach, unaocznily większości Polaków w Polsce, że tuż za *miedzą*, na wydawało by się historycznych już obszarach II RP, ciągle istnieje i walczy o swoje prawa poważna, bo wielosettyśięczna część narodu Polskiego – polska mniejszość narodowa na Białorusi. „Krajowi” Polacy, tak czuli na sygnały wolnościowe płynące z lepiej znanej Ukrainy, wobec ogromnej polskiej diaspory na Białorusi zachowują się co najmniej z rezerwą. Zdaniem piszącego te słowa, nic nie wskazuje na to, by medialne *newsy* coś w tej materii zmieniły.

Badaniem i popularyzacją wiedzy o najnowszych dziejach oraz współczesności rodaków znad Niemna, Szczary, Berezyny, Świtezi i Naroczy zajmują się różne środowiska. Jednym z cennych efektów prowadzonych badań jest recenzowany tom – praca zbiorowa pod redakcją znanego badacza spraw polskich na Wschodzie, dr. Adama Bobryka – pracownika naukowego Akademii Podlaskiej w Siedlcach, uczelni szczególnie zaangażowanej we wszechstronną współpracę naukową ze środowiskami uczonych w Brześciu, Grodnie, Mińsku, Mohylewie i innych ośrodkach naukowych działających na Białorusi. Tom w całości poświęcony jest wielorakim aspektom życia polskiego na Ziemi Brzeskiej (współczesny obwód /województwo brzeski) oraz współpracy naukowej uczonych z Siedlec i Brześcia.

Recenzowanie prac zbiorowych (zwłaszcza takich jak prezentowana pozycja, zawierająca 37 tekstów) nastrocza wiele problemów natury metodologicznej. Zwłaszcza, gdy opracowania mają różnorodny charakter, od studiów naukowych, przez raporty z badań do przyczynków lub zgoła tekstów indywidualnie opisowych.

Należałoby przede wszystkim podkreślić, że opracowanie ma charakter pionierski, jeśli idzie o obszar i przedmiot badań, jakim jest właśnie Ziemia Brzeska – ten termin stosowany przez wielu autorów wydaje się nam najodpowiedniejszy; częste używanie w wielu recenzowanych tekstach pojęcie „Brzeszczyzna” (białorutenizm) jest sztuczny, wręcz rażący. Ta sama uwaga odnosi się do stosowanej przez niektórych autorów nomenklatury „Republika Białoruska” czy „Republika Białorusi”. Nomenklatura prawidłowa, stosowana także w dokumentach prawnomiędzynarodowych, brzmi „Republika Białoruś”. Omawiany w różnych aspektach obszar generalnie pokrywa się z przedwojennym województwem poleskim.

Redaktor tomu słusznie podkreśla, że na tle większej liczby opracowań odnoszących się np. do Grodzieńszczyzny czy Wileńszczyzny Ziemia Brzeska i sam Brześć, położony tuż za obecną granicą Polski, są niemal nieobecne w społecznym postrzeganiu Polaków, a także najmniej zbadane. Dodajmy, że w podobnej sytuacji jest cała historyczna Mińszczyzna, na której obszarze mieszka nadal znacznie więcej naszych rodaków, niż w obwodzie brzeskim.

Autorami tekstów zamieszczonych w tomie są zarówno Polacy, jak i Białorusini, znani badacze problematyki oraz studenci a także np. działacze społeczni („Wspólnota Polska”, Związek Polaków na Białorusi) oraz duchowni (katolicycy i prawosławni).

W pierwszej grupie autorów na szczególnie wyróżnienie zasługują prace A. Bobryka, Iwony Kabzińskiej, Dariusza Śladeckiego oraz Wiktora Kiryjenko i Heleny Kiwako (z Brześcia). Pierwszy z autorów w trzech tekstach kreśli obraz „polskiego stanu posiadania” na Ziemi Brzeskiej wskazując na liczbę i rozmieszczenie Polaków, ich postawy wobec szczególnego wyróżnika wschodniej polskości, jakim jest silne przywiązanie do wiary ojców – wyznania rzymskokatolickiego. I. Kabzińska prezentuje wycinek swoich ustaleń badawczych odnośnie do metodologii i wyników badań etnologicznych, jakie zostały przez nią przeprowadzone w tak ważnym dla tutejszej polskości rejonie, jakim są Baranowicze. Śladecki z kolei wskazuje na znaczenie badań nekropolii kresowych, których wiele przebadał, udokumentował i ocalił naukowo od zapomnienia. To ostatnie wydaje się szczególnie ważne badawczo, gdyż owe kamienne ślady tutejszej kultury Polaków (i ich samych) zachowały się szczątkowo i nadal giną.

Należy podkreślić znaczenie studium Kiryjenki, który zbadał i przeanalizował ważny, nieczęsto dostrzegany, cywilizacyjny aspekt występującej na Białorusi „osi cywilizacyjnej Wschód–Zachód”, utożsamianej tutaj z pluralizmem kulturowym, w tym z podziałem na pro-zachodni katolicyzm (Polacy) i pro-moskiewski *orientalizm* prawosławny (też ateistyczny) Białorusinów. Kiryjenko (nie wskazując na to) poparł w wyniku swych ustaleń badawczych huntingtonowską tezę „uskoku cywilizacyjnego”. Helena Kiwako z Uniwersytetu w Brześciu nakreśliła imponujący, zdaniem recenzującego, i na bardzo wysokim poziomie stojący kierunek rozwijających się w tym ośrodku badań polonistycznych. Przy okazji czytelnik uzyskał informacje o ogromnym wkładzie polonistów z Akademii Podlaskiej w rozwój brzeskiej polonistyki. W recenzowanej pozycji znajdujemy wiele informacji o ogromnym wkładzie siedleckiej Uczelni we współpracę i pomoc Uniwersytetowi w Brześciu (teksty Wasilija Stiepanowicza, Grzegorza i Tomasza Krupskich, Barbary Stelingowskiej): wymiana kadry, konferencje naukowe, wspólne przedsięwzięcia badawcze, wymiana młodzieży, doświadczenia metodologiczne oraz indywidualne i prywatne kontakty uczonych i studentów. Jest to budujący przykład dla innych uczelni krajowych. Tym skuteczniejszy, że prowadzony, jak wynika z przytoczonych informacji, systematycznie i kompleksowo jeszcze od czasów radzieckich (naukowy dorobek Akademii Podlaskiej poświęcony obwodowi brzeskiemu, w krótkim szkicu, przedstawił Dariusz Grzegorzczuk).

W grupie tekstów napisanych przez studentów i młodszych pracowników naukowych oraz „praktyków” (działaczy społecznych zaangażowanych we wspieranie polskiego odrodzenia narodowego na omawianym obszarze) spotykamy opracowania o różnym charakterze i poziomie. Od elementarnych studiów po przyczynki i przeglądy periodyków polskich i białoruskich. Są to

przyczynki o funkcjonowaniu parafii katolickich, pracy polskich klas w szkołach białoruskich, pracy Konsulatu Generalnego RP w Brześciu, współpracy miast przygranicznych oraz możliwościach współpracy gospodarczej w tzw. Wolnej Strefie Ekonomicznej w Brześciu wreszcie, o oświacie „wakacyjnej” młodych Polaków z Brześcia i okolic w Polsce, funkcjonowaniu organizacji społecznych w Polsce i na Białorusi (ZPB) zaangażowanych w społeczne i kulturalne życie naszych rodaków na Ziemi Brzeskiej. Część „studencka”, mimo głównie charakteru przyczynkarskiego, jest wartościowa przede wszystkim z tego względu, że teksty powstały z inicjatywy i na podstawie badań samej młodzieży akademickiej. To dobry prognostyk badawczy, gdyż należy sądzić, iż wiele z podjętych tematów zostanie rozwiniętych w pracach magisterskich a autentyczne zainteresowanie tak *abstrakcyjną* dla większości współczesnych młodych Polaków problematyką daje nadzieję na poszerzenie zainteresowań nie tylko tej grupy młodych pasjonatów tematyki *kresowej*. Dowodzi też tego, że właściwe ukierunkowanie ze strony pracowników naukowych daje piękne efekty w praktyce.

W tej części opracowania zwrócić należy uwagę na filologiczny artykuł Tamary Karcelowej z Uniwersytetu w Brześciu, poświęcony frazeologii, tj. rusycyzmowi i białorutenizmowi w tekstach polskiego tygodnika ZPB „Głos znad Niemna”. Autorka, mimo przywoływania polskich opracowań fachowych, zdaje się bazować głównie na podobnych opracowaniach rosyjskojęzycznych, z czego wynikają błędne kwalifikacje rzekomo wyłącznie rosyjskiej frazeologii przywołanej w przykładach. Karelcewa nie wie, że kwestionowane przez nią „frazy” są tak samo „rosyjskie” jak i „polskie” np. frazy „budowanie «na kościach»”, „na przestrzeni wieków”, „pełnienie «obowiązku z honorem»”, „na naszą biedę”, „o kroplę”, czy „pod skrzydłami” albo „bez problemów” – to normalna, współczesna polszczyzna a nie rosyjskojęzyczna frazeologia dziennikarza badanego tygodnika. Inne uwagi krytyczne odnoszą się wyłącznie do tekstów młodszych pracowników naukowych, studenckich i tzw. praktyków. I tak:

– Katarzyna Gżegźółka, omawiając teksty Biuletynu Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, pominęła kilkanaście merytorycznych artykułów recenzującego, zaś adaptując dosłowne frazy (we fragmencie o Mińsku) nie podała tytułu i autora;

– Barbara Stelingowska, zapewne niezorientowana w działaniach Wydziału Oświaty ZPB (od chwili powstania Związku jeszcze jako PSKO im. Adama Mickiewicza), cały dorobek odnośnie do nauki języka polskiego dzieci na Białorusi przypisuje Polskiej Macierzy Szkolnej „i innym [?] organizacjom polskim na Białorusi” (s.165);

– Alesia Michajłowna, omawiając „Tematykę polską w prasie brzeskiej”, na s. 234 pisze o tym, że brzescy czytelnicy „Briestskiego Kurjera” „[...] dowiadują się o życiu prawosławnych Polaków z Podlasia”. Czyżby takowi w znaczącej liczbie mieszkali na Podlasiu?

Zdumienie i stanowczy protest budzą niektóre tezy zaprezentowane przez Wiesława Czełuścińskiego. Autor, przywołując traktat ryski, pisze o „znaczej poprawie sytuacji Polaków w Basr” (przedwojennej), która miała polegać na „poszanowaniu odrębności narodowej”, o „Polskim Regionie Narodowym” (kilka zdań dalej o „Polskich Regionach Narodowościowych”) przy czym ideologiczne, polskojęzyczne (nie polskie !) instytucje radzieckie, mające na celu odcięcie tutejszych Polaków od tradycji, wiary, wychowywanie w nienawiści do II RP – według autora, „stanowiące dla Polaków [sowieckich] więź z ojczyzną”, traktowane są przez niego najwyraźniej serio jako polskie do ducha i treści oraz w takim zamiarze utworzone. Jest to kompletne niezrozumienie idei i praktyki polityki radzieckiej tamtego okresu, wynikające z całkowitej nieznajomości literatury przedmiotu, o źródłach nie wspominając. Tym bardziej, że autor nie przywołuje ani jednej merytorycznej pozycji źródłowej dla tak przez siebie skonstruowanych tez. O ewakuacji (pojęcie dokumentów – umów *republikańskich*), tak często mylonej z repatriacją, w kontekście powrotów z zesłania i łagrów do powojennej Polski nie można pisać, jak czyni to autor, że „wrócili do Polski”. Nie mogli wrócić tam (np. Ziemi Zachodniej) gdzie nigdy nie mieszkali. Dane o ZPB są niepełne (wręcz wrywkowe) zaś „Dom Polski” (nieoficjalna nazwa) w Baranowiczach na pewno nie jest „jednostką samofinansującą [się]”. Z kolei (s. 117) ZPB nie jest „największym przyjacielem” środowiska „Domu” baranowickiego, gdyż całe to środowisko, skupione przy baranowickim „Klubie Polskim”, jest w strukturze ZPB, stanowiąc rejonowe (powiatowe) ogniwo Związku Polaków. Pomijam uwagę o bezkrytycznym, za jednym ze spisów radzieckich,

przytoczeniu zanizonych danych o liczebności Polaków w przedwojennej BSSR oraz sugestią, że „terytorium Polski w nowych granicach zmniejszyło się o około 20%” [?]. Praktycznie całe dwie pierwsze strony krytykowanego tekstu nie powinny się znaleźć w zbiorze a jeśli tak, to odpowiednią uwagę (komentarz) winien zamieścić Redaktor.

Odrębną tematykę tomu stanowią publikacje dotyczące życia religijnego na Polesiu, widzianego oczyma duchownych. Pierwszy z tekstów, autorstwa ks. Dr. Bernarda Blońskiego (z Wyższego Seminarium Duchownego w Nowym Opolu k. Siedlec), to krótkie studium podsumowujące odrodzenie religijne poleskich Polaków na tle ogólnych i podstawowych wiadomości o dziesięcioleciu od momentu uruchomienia regularnych struktur diecezjalnych w kościelnej prowincji białoruskiej. Autor podaje bardzo skrótowy wstęp o sytuacji wiernych i resztek zachowanych struktur parafialnych, po czym relacjonuje stan organizacyjny Kościoła w RB. O samym Kościele i wiernych w obwodzie brzeskim podaje informacje zupełnie sygnałne.

Tom pokonferencyjny kończą dwa krótkie opracowania, a właściwie wypowiedzi duchownych obrządków wschodnich (JE arcybiskupa Abła, ordynariusza prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej oraz Ojca Archimandryty Romana, proboszcza Parafii Obrządku Bizantyńsko-Słowiańskiego w Kostomłotach). Wypowiedzi te mają charakter świadectwa. Wypowiedź pierwsza jest o tyle interesująca, że arcybiskup Abel prezentuje się jako szczerzy zwolennik dialogu ekumenicznego oraz, co ważniejsze, wyraźnie podkreśla fakty świadczące o polskiej świadomości narodowej wielu spośród duchownych oraz wiernych Cerkwi prawosławnej w obwodzie brzeskim. To rzadkie świadectwa skłaniające do podjęcia badań tego zjawiska, zwłaszcza na tle ujawniającej się ostatnio szerokiej akcji białorutenizacji Kościoła katolickiego (głównie wskutek działań kleru pochodzącego z Polski) nie tylko w Diecezjach Mińsko-Mohylewskiej i Witebskiem, ale i Grodzieńskiej, co powoduje znaczącą reorientację narodową (utrata polskości) przez część średniego i znaczny procent młodego pokolenia katolików na Białorusi. Tekst archimandryty Romana (Piętka) to piękny przykład postawy duchownego unickiego, szczerze otwartego na oba siostrzane wyznania, zaangażowanego w ekumenizm oraz równie ofiarnie pracującego wśród braci w wierze po obu stronach Bugu, który w latach skrajnie nieprzychylnych dla ludzi wierzących potrafił docierać z posługą Bożą także do Brześcia i okolic.

„Blisko, a tak daleko” jest pozycją wartościową. Zarówno w warstwie poznawczej (mimo mankamentów, na jakie wskazano wyżej) jak i w pozytywnym ukazaniu współpracy ośrodków naukowych z obu stron granicy. Podkreślana na wstępie recenzji pionierskość opracowania, w tym próba kompleksowego spojrzenia na zjawiska występujące w „brzeskim” życiu politycznym, duchowym i kulturalnym rodaków z obecnego obwodu brzeskiego Republiki Białoruś, z pewnością wytycza w znacznej mierze kształt i zakres dalszych badań tego ważnego i najmniej rozpoznanego zjawiska, jakim jest przeszłość, współczesność i prognozy na przyszłość, dotycząca polskiego trwania na Polesiu.

Zdzisław Julian Winnicki

Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie. Tradycja i współczesność. Praca zbiorowa pod redakcją Antoniego Kuczyńskiego i Małgorzaty Michalskiej, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Ośrodek Badań Wschodnich, Stowarzyszenie „Wspólnota Polska”, Wrocław 2004, ss. 454.

Omawiany tom stanowi pokłosie konferencji zorganizowanej w dniach 10–12 X 2002 przez Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej przy współpracy Ośrodka Badań Wschodnich w ramach obchodów 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego. Jej podstawowym celem było „podjęcie próby podsumowania ponad dziesięcioletniego okresu, jaki minął od rozpadu ZSRR, i wpływu nowo zaistniałej sytuacji na położenie oraz możliwości różnych form działalności Polaków mieszkających w państwach powstałych z republik radzieckich” (s. 7). Poza głównym wątkiem rozważań, program konferencji obejmował kilka tematów poświęconych zagadnieniom

historycznym, które dotyczyły wybranych aspektów polskich związków z Imperium Rosyjskim. Ostatnią analizowaną kwestią były warunki życia i problemy adaptacyjne repatriantów.

Zgodnie z postulowaną od szeregu lat potrzebą interdyscyplinarnego ujmowania zagadnień i uwzględniania wielorakich punktów widzenia, w konferencji uczestniczyli reprezentanci różnych dziedzin wiedzy: historycy, socjologzy, psycholodzy, etnologzy, filolodzy, językoznawcy oraz folklorysty z kraju i zza granicy. W swoich referatach przedstawili wyniki badań terenowych i kwerend archiwalnych, prowadzonych na obszarze Białorusi, Ukrainy, Litwy, Łotwy, Mołdawii, Rosji, Uzbekistanu i Kazachstanu. Wystąpienia, a było ich w sumie 36, zamieszczono w tomie pokonferencyjnym. W zdecydowanej większości są one poświęcone szeroko rozumianej problematyce tożsamości narodowej różnych środowisk Polaków na Wschodzie oraz czynnikiem kształtującym ją zarówno w przeszłości, jak i w czasach współczesnych. Te ciekawe opracowania zasługują na szerszą refleksję, jednak ze względu na obszerność i wielowątkowość książki trudno choćby pobieżnie scharakteryzować wszystkie omawiane w niej kwestie.

Ujmując najszerszej, w tomie można wyodrębnić dwa główne bloki problemowe. Pierwszy z nich poświęcony jest środowiskom zamieszkującym dawne kresy Rzeczypospolitej, drugi dotyczy losów i działań ludzi, którzy dobrowolnie lub pod przymusem znaleźli się na Wschodzie. Wszystkie te zbiorowości, żyjąc poza Macierzą, podlegają procesom asymilacyjnym, zaś część z nich prawie całkowicie odeszła od tradycji swoich przodków.

Mimo wspólnych korzeni i pewnego podobieństwa losów polska diaspora w byłym ZSRR nie stanowi jednolitej mniejszości narodowej. We wstępie książki czytamy, że „w zależności od miejsca i czasu, a także grupy społecznej, historii oraz warunków prawno państwowych są to społeczności różniące się od siebie” (s. 8). Każda z nich tworzy jednak wspólnotę, gdyż ich członkowie odczuwają więź narodową, lokalną, religijną czy ponadetniczną.

W omawianym tomie najwięcej opracowań dotyczy Polaków na Białorusi. Poświęcono im bowiem aż 12 artykułów, co pozwala ocenić złożoność problemu tamtejszej identyfikacji narodowej.

Zdaniem większości autorów (zajmujących się nie tylko diasporą na Białorusi) podstawowymi wyznacznikami przynależności do polskiej kultury na Wschodzie były i są nadal religia katolicka, znajomość mowy ojczystej oraz pochodzenie (posiadanie polskich przodków), jednak w poszczególnych środowiskach i okresach miały one różne znaczenie w kształtowaniu poczucia tożsamości. W przypadku Białorusi kryteria przynależności narodowej są trudne do jednoznacznego określenia, gdyż ziemie te były terenem pogranicza, na którym ścierały się wpływy wielu kultur. Dlatego w przeszłości ani pochodzenie, ani język (określany przez Irenę Czerniak jako bilingwiczny) nie kształtowały ani świadomości etnicznej. Samoidentyfikację utrudniało też używanie przez szerokie rzesze mieszkańców „mowy prostej”. Badacze są zgodni, że polskość na Białorusi opierała się wówczas przede wszystkim na kryterium wyznaniowym. Jak pisze Iwona Kabzińska w czasie zaborów i powstań hasła patriotyczno-narodowe współwystępowały z treściami religijnymi. Polak–katolik stał się synonimem „swojego”, osoby innych wyznań i grup etnicznych – „obcego” (s.192). Z kolei Dariusz Tarasiuk podkreśla, że działalność duchowieństwa obrządku łacińskiego była w okresie rozbiorów głównym narzędziem polonizacji miejscowej ludności (s.132). Kościół katolicki odgrywał też szczególną rolę w pielęgnowaniu świadomości narodowej i kulturowej w czasach wzmoczonej sowietyzacji ziem włączonych do ZSRR. Wszyscy zajmujący się tą problematyką badacze są zgodni, że stanowił on ostoję tradycyjnych wartości i konsolidował wyznawców. Jednak dziś powoli przestaje być utożsamiany wyłącznie z polskością, ponieważ gromadzi coraz więcej wiernych innych narodowości (Helena Giebień, s. 167).

Autorzy opracowań, choć nie kwestionują doniosłości idei uniwersalnej misji Kościoła otwartego dla wszystkich katolików, zwracają uwagę na negatywne skutki jego depolonizacji. Iwona Kabzińska pisze, że proces ten może z czasem doprowadzić do osłabienia roli katolicyzmu jako podstawowego kryterium polskości. Chodzi tu zresztą nie tylko o pozbawienie wiernych możliwości uczestnictwa w liturgii sprawowanej w ich ojczystym języku, ale też o szersze konsekwencje kulturowe.

W przeszłości, obok Kościoła, największy wpływ na świadomość narodową Polaków miało patriotyczne i religijne wychowanie w rodzinie, pewną rolę w propagowaniu języka i kultury

odgrywały towarzystwa oświatowe, zespoły teatralne i prasa (Dariusz Tarasiuk, s. 134–139). W dzisiejszych czasach szczególnie znacznie przypisuje się działalności szkoły, organizacji polonijnych oraz kontaktom z Macierzą. Związki tych czynników ze stanem świadomości narodowej są m.in. przedmiotem rozważań Romana Dzwonkowskiego. Natomiast o współczesnych wyznacznikach tożsamości etnicznej Polaków na Białorusi, ustalonych na podstawie własnych badań terenowych, piszą: Iryda Grek-Pabisowa, Helena Giebień, Irena Czerniak, Iwona Kabzińska, Paweł Masłowski, Anna Engeking i Mirosław Sobiecki.

Po części podsumowujący, a po części polemiczny charakter ma opracowanie Elżbiety Smułkowej „Inna polskość”? Na podstawie materiałów zgromadzonych na Białorusi autorka wymienia trzy grupy społeczne charakteryzujące się różnym stanem świadomości narodowej i określa przypisywane im kryteria polskości. Podejmuje się też oceny niektórych ustaleń, dokonanych przez współczesnych badaczy zajmujących się problematyką pograniczy etnicznych.

W omawianym tomie znaleźć można sporo wartościowych materiałów odnoszących się do pozostałych ziem dawnych Kresów Wschodnich. W opracowaniach tych przewija się szereg wątków, które mniej lub bardziej wiążą się z zagadnieniem świadomości etnicznej Polaków. O diasporze zamieszkującej Ukrainę piszą: Ludmiła Tomiłowicz, Henryk Stroński, Olga Ciwkacz, Lidia Kościuk-Kulwawczyk, Zofia Stawska, Aleksandra Luboniewicz, Grzegorz Tokarz. W ich pracach zawarte są wiadomości o dziejach Polaków na Kijowszczyźnie, stosunku tej mniejszości do własnej kultury, jej życiu religijnym, szkolnictwie, działalności publicystycznej i funkcjonowaniu organizacji społecznych. Artykuły Krystyny Kossakowskiej-Jarosz (o misji kształtowania wzorów życia podejmowanej przez pisarzy) i Adama Dobrońskiego (o kombatantach na Wileńszczyźnie) dotyczą obszaru Litwy, zaś opracowania Małgorzaty Ostrówki (o identyfikacji narodowej rodziny Grzybowskich) i Beaty Biesiadowskiej (o roli polskojęzycznej prasy w podtrzymywaniu tożsamości etnicznej) poświęcone są Łotwie. Wśród tych artykułów nieco kontrowersyjny, choć ciekawy, wydaje się tekst Ludmiły Tomiłowicz z Kijowa, ponieważ zawarta w nim ocena niektórych zjawisk historycznych i stanu zachowania świadomości polskiej diaspory nie zawsze jest zgodna z sądami wyrażanymi przez naszych badaczy. Pewne wątpliwości budzi np. pogląd o odrodzeniu narodowym na Marchlewszczyźnie czy twierdzenie o znacznym stopniu zasymilowania grupy w dzisiejszych czasach.

Pozostałe artykuły poświęcone są Polakom, którzy z różnych przyczyn opuścili rodzinne strony. Przodkami większości z nich byli zesłańcy, ale wśród wychodźców znaleźli się też ludzie szukający na Wschodzie intratnej pracy oraz wędrujący „za chlebem”. Antoni Kuczyński podaje, że „taki emigracyjny charakter mają polskie wioski za Uralem, jak: Wierszyna w okolicach Irkucka, Białystok w rejonie Tomska, Wilejka opodal Krasnojarska, Znamienska w sąsiedztwie Abakanu” (s. 43). Ludzie, którzy dobrowolnie lub pod przymusem opuścili własny kraj, tworzyli też w wielu miastach Rosji europejskiej i na Syberii zwarte kolonie. O jednej z nich pisze Antoni Kuczyński w artykule „Odradzanie się polskiej diaspory w Tomsku. Tradycja a współczesność”. Autor zawarł w nim ciekawą charakterystykę tej społeczności, koncentrując się na XIX wieku, kiedy była ona najbardziej liczna i zróżnicowana. Sporo miejsca poświęca też działalności polskich stowarzyszeń istniejących od czasów „gorbaczowskiej pierestrojki”. Podkreśla, że dzięki nim rozpoczął się powolny proces odradzania świadomości narodowej tomskich Polaków.

Węższy zakres ma artykuł Tatiany Niedzieluk dotyczący diaspory w Nowonikołajewsku. Autorka omawia w nim działalność wspólnoty parafialnej przy kościele rzymsko-katolickim pod wezwaniem św. Kazimierza w latach 1902–1918. W swoim artykule potwierdza tezę, że świątynia była centrum integrującym wiernych. Parafię uznaje za „charakterystyczny przykład wspólnoty religijnej zesłańców, przesiedleńców i uchodźców, dla których sens podtrzymywania tradycji religijnej przodków przekształcił się w dążenie do tego, aby nie utracić swojej tożsamości i jednocześnie przystosować się do nowej rzeczywistości” (s. 44). Dodaje, że jawne kulturowanie polskości było możliwe dzięki względnej tolerancji religijnej w ówczesnej Rosji.

Z inną refleksją spotykamy się w artykule Włodzimierza Sieka, poświęconym diasporom z Błagowieszczeńska i Władywostoku. Głównym przedmiotem jego rozważań są prześladowania polskiej mniejszości, próby pielęgnowania własnych tradycji w gronie rodzinnym oraz ograniczone

możliwości szukania wsparcia dla narodowych dążeń w tamtejszym Kościele (pieczę nad parafią we Władywostoku sprawują Amerykanie, zaś wspólnota religijna w Błagowieszczeńsku jest wieloetniczna). W podsumowaniu autor stwierdza, że w obecnych czasach pojmowanie polskości bywa na Dalekim Wschodzie bardzo różne i wiąże się z takimi wyznacznikami jak język, religia, obyczaje czy samookreślenie. Daleki jest jednak od wyrażania krytycznych ocen o stanie tamtejszej tożsamości narodowej, ponieważ za zachowanie, choćby w niewielkim stopniu, własnych tradycji wiele osób musiało zapłacić wysoką cenę.

Z kolei Helena Krasowska i Eugeniusz Kłosek zajmują się potomkami dobrowolnych emigrantów z Galicji, którzy na przestrzeni XVIII i XIX wieku przybywali na Bukowinę. Ich nowe miejsce osiedlenia „stało się wspólną ojczyzną wielu narodów”, tolerancyjną dla różnych tradycji (Helena Krasowska, s. 269). Sprzyjające warunki nie wymagały od Polaków przyjmowania postawy obronnej wobec otoczenia, dlatego też w życiu tamtejszej społeczności dużą rolę odgrywały więzi lokalne, a miejscowe wartości dominowały nad ideologicznymi (ziemia ojczysta przestępowała byłą w postaci zmitologizowanej).

Inaczej oceniali nowe środowisko ludzie, którzy znaleźli się na obszarach zdecydowanie odmiennych pod względem kulturowym. W ich przypadku trudno mówić o poczuciu więzi z miejscowym otoczeniem, a co najwyżej o przełamywaniu bariery obcości. Warto w tym miejscu powołać się na ciekawe refleksje Jana Trynkowskiego, zamieszczone w artykule „Polscy zesłańcy wobec ludów autochtonicznych Zabajkala”. Autor pisze, że „zupełnie nowa, bardzo często nie mieszcząca się w dotychczasowych doświadczeniach sytuacja [...] zmuszała ich niejednokrotnie do przewartościowania sposobu myślenia wyniesionego z domu, szkoły czy życia publicznego” (s. 9). Na poparcie tej tezy przedstawia poglądy zesłanych członków Stowarzyszenia Ludu Polskiego. W odniesieniu do autochtonów obejmowały one szeroką gamę postaw, od akceptacji odmienności po wąski, europocentryczny punkt widzenia.

W artykułach Ewy Jagiełło i Marka Gawęckiego znaleźć można cenne spostrzeżenia dotyczące poglądów Polaków zesłanych do Azji Centralnej w XX wieku. Zdaniem autorów, cechowało je przekonanie o wyższości własnej kultury nad miejscową, którą uznawano za atrakcyjną jedynie w wymiarze egzotycznym.

Ewa Jagiełło, pisząc o Polakach w Uzbekistanie, zwraca uwagę, że tamtejsza wieloetniczna społeczność, dokonując samoidentyfikacji, dzieliła się na Azjatów i Europejczyków. Tymi ostatnimi byli m.in. „rosyjskojęzyczni” Niemcy, Polacy i Ukraińcy. Stanowili oni homogeniczną grupę aż do czasów „pierestrojki”, kiedy „przeszedł istnieć organizm państwowy scalający poszczególne elementy w stosunkowo sprawnie funkcjonujący system, do którego reprodukcji niezbędna była «rosyjskość»” (s. 412). Wraz z „uzbekizacją” życia publicznego zaczął się proces odplywu ludności rosyjskojęzycznej do krajów macierzystych i atomizacja europejskiej zbiorowości na mniejszości etniczne. Według autorki, na reinterpretację ich własnego miejsca w społeczeństwie znaczny wpływ miały organizacje o charakterze narodowościowym i kontakty z Macierzą.

Ewa Jagiełło, podobnie jak większość autorów, pozytywnie ocenia działalność instytucji polonijnych na Wschodzie. Odmienny pogląd prezentuje Marek Gawęcki, gdyż uważa, że „zaczęliśmy odbudowywać nie tyle polską kulturę w Kazachstanie, nawiązując do jej ukraińskiej przeszłości, co budować w sposób dość nieudolny nową jej «polsko-podobną» wersję” (s. 424).

W niezbyt obszernym omówieniu trudno przedstawić wszystkie argumenty popierające lub podważające powyższą tezę. Szczegółową analizę skuteczności działań na rzecz kształtowania świadomości narodowej polskich diaspor znaleźć można w zamieszczonych w tomie opracowaniach. Warto się z nimi bliżej zapoznać, gdyż problem jest ważny i skomplikowany. Wiąże się on bowiem nie tylko ze specyfiką lokalnego środowiska czy działalnością instytucji państwowych i społecznych, ale też z polityką poszczególnych krajów wobec mniejszości. Przedstawione w książce podsumowania badań nad wybranymi diasporami oraz prognozy dotyczące zachowania i odrodzenia polskości na Wschodzie znacząco poszerzają wiedzę o niektórych zagadnieniach, wskazując jednocześnie dziedziny, które wymagają dalszych naukowych dociekań.

Bronisław Piłsudski (1866–1918). Człowiek–Uczony–Patriota, pod red. M. Rokosza, Towarzystwo Muzeum Tatrzańskie im. dra Tytusa Chałubińskiego, Zakopane 2003, ss. 240.

Bronisława Piłsudskiego znamy przede wszystkim jako badacza kultur Dalekiego Wschodu, który przyczynił się do znacznego wzbogacenia wiedzy etnologicznej i lingwistycznej o plemionach Ajnów, Niwchów i Oroków. Kompleksowe prace nad jego dorobkiem prowadzone są od 1981 roku, kiedy utworzono Międzynarodowy Komitet dla Ocalenia i Oceny Spuścizny Naukowej Bronisława Piłsudskiego. Od tego czasu poświęcono mu wiele publikacji (ich autorami są m.in. K. Inoue, T. Asai, W.M. Łatyszew, M. Iszczenko, A. Kuczyński, A. Majewicz, W. Jadelski) oraz kilka interdyscyplinarnych konferencji z udziałem badaczy z Polski, Rosji, Japonii i innych krajów. Pokłosiem każdej z nich były wydawnictwa książkowe zawierające teksty wygłoszonych referatów. Najnowszy, obszerny zbiór artykułów, omawiających życie i działalność badacza na Dalekim Wschodzie, zatytułowany *Bronisław Piłsudski. Zesłaniec–Etnograf–Polityk*, ukazał się w 2000 roku. Wydano go na pamiątkę międzynarodowego sympozjum, zorganizowanego w Zakopanem przez Polską Akademię Umiejętności i Towarzystwo Muzeum Tatrzańskie im. dra Tytusa Chałubińskiego. Odbyło się ono pod nazwą: *Bronisław Piłsudski. Człowiek–Uczony–Patriota*. Ten sam tytuł nosi publikacja zawierająca materiały pokonferencyjne. Koncentruje się ona jednak na nieco innej tematyce niż dotychczasowe wydawnictwa. Na ostatnim sympozjum dominował bowiem nurt historyczno-biograficzny, natomiast osiągnięcia Piłsudskiego w dziedzinie badań nad ludami autochtonicznymi Dalekiego Wschodu oraz recepcja jego dzieła zostały przedstawione bardziej pobieżnie. Problemem tym więcej uwagi poświęcił jedynie Antoni Kuczyński w referacie: „Do zobaczenia w XX wieku. Początek drogi Bronisława Piłsudskiego ku nauce i recepcja dorobku”. Autor zajmuje się tu m.in. określeniem stosunku badacza do sachalińskich autochtonów, zaś jednym z wątków opracowania jest ocena jego dokonań w czasach mu współczesnych, w okresie międzywojennym i w ostatnich dziesięcioleciach.

Zaproponowana przez organizatorów obszerna problematyka sympozjum znalazła swoje odbicie w wygłoszonych referatach, choć nie wszystkie zagadnienia cieszyły się jednakowym zainteresowaniem uczestników. W wystąpieniach nawiązujących do tematu „Człowiek” omówiono losy, działania i zamierzenia Piłsudskiego, ze szczególnym uwzględnieniem jego młodzieńczego uwikłania w politykę oraz poszukiwań własnej drogi po powrocie z zesłania. Najpełniejsza informacja biograficzna zawarta jest w artykule Jana Staszela „Związki Bronisława Piłsudskiego z Akademią Umiejętności w Krakowie”, natomiast fragmenty życiorysu, ujęte często w szerokim kontekście historycznym, zamieszczone są w opracowaniach Franciszka Nowińskiego, Antoniego Kuczyńskiego, Margarity F. Chartanowicz, Lesława Dalla i Haliny Florkowskiej-Frančić. Referaty te ukazują nie tylko osobiste doświadczenia Piłsudskiego, ale też jego największe dokonania. Dowiadujemy się z nich, że badaczowi, który nieustannie zmagał się z przeciwnościami losu, udało się zgromadzić obszerną i zróżnicowaną dokumentację kultury ludów Dalekiego Wschodu, opublikować najważniejsze swoje dzieło *Materiały do języka i folkloru Ajnów* oraz wydać pionierskie opracowanie *Muzeum Tatrzańskie imienia D-ra T. Chałubińskiego. Zadania i sposoby prowadzenia działu ludoznawczego*.

Często jednak Piłsudski zatrzymywał się w połowie drogi, przez co wiele jego twórczych zamierzeń nie doczekało się realizacji lub zostało sfinalizowane w czasach późniejszych. Nie udało mu się bowiem kontynuować pracy nad materiałami zgromadzonymi na Dalekim Wschodzie, uczestniczyć w nowych ekspedycjach badawczych, urzeczywistnić planów rozwoju studiów ludoznawczych nad góralszczyzną i nad muzealnictwem etnograficznym oraz doprowadzić do wydania pisma naukowego o regionalnym charakterze.

Trudno jednoznacznie określić, w jakim stopniu wynikało to z obiektywnych okoliczności, w jakim zaś – z jego kondycji psychicznej. Z książki dowiadujemy się, że plany Piłsudskiego niweczyły problemy zdrowotne, finansowe, zabieganie o stałą posadę, czasem brak zrozumienia w polskim środowisku naukowym, a wreszcie wielka wojna, która wyгнаła go na emigrację. W referatach nieco słabiej został natomiast zarysowany wątek określający predyspozycje badacza do podejmowania różnych działań, choć niekiedy ukazywane są w nich związki jego cechowościowych z konkretnymi zachowaniami. W książce zabrakło jednak opracowania poświęconego

w całości psychologicznemu portretowi Piłsudskiego, które wydaje się potrzebne, gdyż był on skomplikowaną postacią.

Również temat „Patriota” stanowi poboczny wątek zainteresowań większości uczestników konferencji. Najszerzej omawia go Jerzy M. Roszkowski w artykule „Bronisław Piłsudski wobec polskich Kresów Południowych”, w którym przedstawia jego stosunek do groźby narodowego i kulturowego unicestwienia górali ze Spisza i Orawy. Autor udowadnia, że Piłsudski wpisał się znacząco w nurt społeczno-patriotycznej akcji, stawiającej sobie za cel budzenie świadomości narodowej wśród tych „zapomnianych Polaków”.

W materiałach pokonferencyjnych zawarto natomiast sporo wiadomości na temat jego zapamiętywań politycznych. Z referatów wynika, że we wczesnej młodości nie miał wykrystalizowanych poglądów (F. Nowiński, M.F. Chartanowicz), a i później trudno mu przypisać jednoznaczne wiązki z jakąś orientacją polityczną. Bardzo interesująco rysuje ten problem Halina Florkowska-Frančić, która zajmuje się kwestią poglądów Piłsudskiego na szerokim tle działalności polskich ugrupowań emigracyjnych. Dzięki gruntownej znajomości zagadnienia, autorka dostrzega jego złożoność i swój artykuł kończy konkluzją, że ostatnie lata życia Bronisława Piłsudskiego pokazują, jak trudno ludzkie losy zamknąć w szufladkach etykietowanych politycznie, jak nie poddają się one schematom orientacyjnym podziałów, ale też jak owe podziały polityczne, rywalizacje i naciski mają tragiczny wpływ na życie ludzi o dużej wrażliwości (s. 210)

Szczególnym zainteresowaniem uczestników sympozjum cieszyła się działalność Piłsudskiego po powrocie z zesłania, przede wszystkim na niwie ludoznawstwa. Wiele ważnych informacji zawiera artykuł Jana Staszela o związkach badacza z Akademią Umiejętności w Krakowie oraz Jerzego M. Roszkowskiego o jego działalności na polskich Kresach Południowych i Słowaccyżynie. Bardzo cenny z punktu widzenia historii nauki jest referat Z. Wójcika, „Muzea i muzealnictwo w działalności Bronisława Piłsudskiego”. Autor przedstawia tu jego koncepcję kresowej placówki kulturalnej oraz rozwija tezę, że był on wizjonerem, którego postulaty przyczyniły się do wysokiego poziomu merytorycznego muzealnictwa polskiego już w okresie międzywojennym.

Podsumowując wyniki sympozjum Mieczysław Rokosz wyraził nadzieję, iż dzięki referatom „zostały wydobyte niektóre mniej znane lub zgola nieznane rysy i szczegóły biograficzne” (s. 211), z czym należy się zgodzić. Ze względu na doniosłość osiągnięć Piłsudskiego w dziedzinie dokumentowania kultury autochtonów Dalekiego Wschodu, jego późniejsze prace stanowiły na ogół dalszy plan zainteresowań badaczy. Referaty pozwalają ocenić ich znaczenie dla rozwoju polskiego ludoznawstwa, a także dowiedzieć się, co pragnął jeszcze uczynić na niwie naukowej i społecznej oraz jak bardzo chciał być przydatny dla własnego kraju. Czytając te opracowania trudno jednak nie zauważyć, że powrót Piłsudskiego do wytęsknionej ojczyzny położył kres jego najważniejszym zamierzeniom, które wiązały się z kontynuowaniem dzieła rozpoczętego w czasach zesłańskich. W liście do Benedykta Dybowskiego, pochodzącym z 1911 roku, pisał na przykład: „Badania górali b. zajmujące, szkoda, że bardzo mnie odrywa od mojej nieukończonych pracy o Ajnosach” (s. 157).

Podobnych refleksji znajduje się w książce więcej. Świadczą one, że mimo poważnego zaangażowania w sprawy krajowe Piłsudski pozostał przede wszystkim nie do końca spełnionym badaczem kultur Dalekiego Wschodu.

Anna Milewska-Młynik

Anna Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2002, ss. 198.

„Moja dziedzina, etnografia, nie zajmuje się faktami, tylko tym co ludzie o faktach gadają” – napisała kiedyś Joanna Tokarska-Bakir¹. I choć jej uwaga została wypowiedziana w kontekście konkretnej i bardzo trudnej dyskusji dotyczącej Jedwabnego, to przecież trafnie ujmuje sposób podejścia właściwy etnografii w przypadku i innych tematów. Ludzie o otaczającej ich rzeczy-

¹ J. Tokarska-Bakir, 2004, Obsesja niewinności, [w:] tejsze, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Fundacja Pogranicze, Sejny, s. 17.

wistości gadają. O niektórych sprawach gadają nawet bardzo dużo. Jedną z takich kwestii jest z pewnością polityka. Książka Anny Malewskiej-Szałygin dotyczy „ludzkiego gadania” na temat polityki właśnie. Jednak nie tej, która króluje na pierwszych stronach ogólnopolskich gazet, ale takiej, która rozgrywa się na najniższym szczeblu władzy, w ramach jednej, wybranej lokalnej społeczności. W centrum uwagi autorki znalazły się opowieści mieszkańców jednej z gmin mażurskich na temat miejscowej władzy. Celem analizy tych narracji stała się rekonstrukcja potocznej wiedzy uczestników społecznego mikrodyskursu na temat lokalnej polityki. Tekst powstał na bazie materiałów zebranych podczas badań terenowych prowadzonych przez autorkę wraz ze studentami etnologii z UW w latach 1993–1996.

Na kształt miejscowej sceny politycznej miały wpływ wydarzenia związane z wyborami na szczeblu lokalnym, które odbyły się w 1990 roku w Polsce. Były to pierwsze powojenne wybory stwarzające prawdziwą możliwość wyboru kandydatów do samorządu terytorialnego. W świadomości społecznej do walki o władzę stanęło wówczas dwóch przeciwników: siły postkomunistyczne, chcące utrzymać dotychczasową władzę w nowych pod względem politycznym warunkach, i Komitety Obywatelskie, których geneza była związana z opozycją solidarnościową. Ta dualistyczna wizja sceny politycznej przewija się przez wszystkie zaprezentowane w książce opowieści na temat władzy.

Clou książki stanowi rozdział zatytułowany „Wioskowe opowieści o władzy gminnej”. Poprzedzają je niezbędne rozważania teoretyczne dotyczące wiedzy potocznej i spraw publicznych. Charakter wprowadzający mają również: szkic na temat tradycji samorządności wiejskiej w Polsce, lakoniczny opis społeczności wiejskiej ostatnich dwudziestu lat XX wieku oraz krótka charakterystyka wybranej społeczności gminnej. Jednak to następująca po nich część jest najbardziej interesująca. Autorka zastosowała w niej ciekawą, charakterystyczną dla badań dyskursu społecznego metodę prezentacji materiału. Polega ona na wyborze kilku najbardziej reprezentatywnych dla społeczności wypowiedzi i przedstawieniu ich w całości bądź z minimalnymi skrótami. W tym wypadku poznajemy osiem opowieści mających w gruncie rzeczy postać wywiadów z rozbudowanymi partiami wypowiedzi informatorów i zredukowanymi do minimum pytaniami badawczymi. Pytania pełnią tu rolę regulującą, wyznaczają kierunek rozmowy i zakreślają jej obszar. Prezentacje powieści otwiera tekst rozmowy z wójtem sprawującym władzę aktualnie oraz w poprzednim systemie politycznym. Tuż po nim przedstawiony jest wywiad z jego antagonistą na lokalnej scenie politycznej, byłym Przewodniczącym Komitetu Obywatelskiego. Te dwie opozycyjne w stosunku do siebie opowieści można potraktować jako parę, a zarazem pewną całość. W podobny sposób można odczytywać kolejne teksty. Czytelnik ma wówczas do czynienia z układem, w którym każda para składa się z wywiadu przeprowadzonego ze zwolennikiem i przeciwnikiem wójta². Wszystkie opowieści nawiązują do siebie, dopełniają się, ukazują różne aspekty kwestii związanych z lokalną władzą. Sześć wywiadów to rozmowy z ważnymi i aktywnymi postaciami na lokalnej scenie politycznej. Osoby te są dość dobrze wykształcone, z łatwością się wypowiadają. Dwa ostatnie wywiady stanowią tu pewien kontrast. Są to prezentacje wypowiedzi osób obserwujących raczej lokalną politykę, niż w niej uczestniczących, mniej wykształconych, którym trudniej swobodnie się wysławiać. Przedstawiono tylko jeden wywiad przeprowadzony z kobietą, co ma odzwierciedlać – jak podkreśla autorka – niewielkie zainteresowanie i zaangażowanie kobiet w politykę. Każdy z wywiadów jest opatrzony komentarzem – interpretacją autorki.

Opinie poszczególnych uczestników dyskursu dotyczące władzy są odmienne w zależności od zajmowanej przez nich pozycji w społeczności lokalnej, przynależności do klasy oraz grupy etnicznej a także wykształcenia i długości okresu zamieszkiwania w gminie. Są różnymi interpretacjami tego samego problemu. Wybrany przez autorkę sposób prezentacji materiału i kolejności opowieści sprawia, z jednej strony, że te różne stanowiska mogły zostać ukazane, z drugiej zaś, że w trakcie lektury perspektywa widzenia kwestii lokalnej polityki zmienia się wraz z poznawaniem

² Szczególny przypadek, w pewnym stopniu łamiący tę regułę, stanowi postać Nauczyciela. Początkowo był opozycyjnym aktywistą, z czasem stał się, co prawda krytycznym, ale zwolennikiem wójta.

następujących po sobie opowieści. Interpretacja, którą konstruuje na swój użytek czytelnik na podstawie lektury danego wywiadu jest podważana i weryfikowana przez lekturę kolejnego. Wymaga to od odbiorcy zgody na niemożność skonstruowania jednoznacznej, zamkniętej interpretacji poruszanej problematyki. Dzięki zastosowaniu takiej kompozycji udało się ocalić i przedstawić dynamikę sytuacji oraz oddać jej polifoniczny wymiar. Można pokusić się o stwierdzenie, że w ten sposób autorce udało się zbliżyć do jednej z możliwych realizacji *opisu gęstego* Clifforda Geertza.

Sposób przedstawienia materiału świetnie wyeksponował różnicę pomiędzy wypowiedziami tych, którzy sprawują aktualnie władzę, bądź są jej zwolennikami i tych, którzy nie tylko nie mają do niej dostępu, ale również są pozbawieni jakiegokolwiek wpływu na podejmowane przez nią decyzje. Wypowiedzi tych pierwszych są uważne i wyważone (szczególnie jest to widoczne w opowieści wójta). Dzierżący władzę doskonale zdają sobie sprawę, jakie są wobec nich oczekiwania świata zewnętrznego – a przecież badacze są jego reprezentantami – jednocześnie świadomi są tego, że każdy błąd może wpływać na zachwianie ich pozycji. W związku z tym starają się odpowiednio odegrać swoją rolę i ukazać „twarz” władzy zgodnie z aktualnymi wytycznymi, z wymaganiami określonymi obowiązującymi przepisami. Wypowiedzi tych, którzy we władzy nie uczestniczą są natomiast pełne emocji. Oni niewiele mają już do stracenia, stąd często nie przebiegają w słowach. Te fragmenty są smutnym świadectwem niemocy i przegranej.

Rozdział „Wioskowe opowieści o władzy gminnej”, mimo że składa się z wybranych rozmów przeprowadzonych przez badaczkę i jej zespół, można potraktować również jako jedną, swoistą „rozmowę” wioskowej społeczności. Takiej lekturze sprzyja również zastosowana kompozycja tekstu. Rozmówcy mieli świadomość tego, że zarówno racje ich oponentów, jak i podziwiających ich opinie zostały już przedstawione lub za chwilę zostaną przedstawione badaczowi. Uczestnicy dyskursu prawdopodobnie doskonale znają nawzajem swoje opinie. W związku z tym przypuszczali, co mogło zostać powiedziane. Ich wypowiedzi często nie są tylko i wyłącznie odpowiedziami na pytania badacza, ale stanowią replikę na potencjalne zarzuty innych uczestników dyskursu. Można przypuszczać, że pojawienie się badaczy i tematyka prowadzonych przez nich wywiadów, mogły wywołać poruszenie wśród mieszkańców gminy.

Intrygująca lektura wywiadów, z których każdy jest pewnego rodzaju komentarzem do pozostałych, jest przerywana krótkimi interpretacjami odautorskimi. Autorka rozbija w ten sposób to, co udało jej się osiągnąć przez zastosowanie wybranej przez nią strategii prezentacji materiału. Oczywiście komentarze odautorskie są cenne i niezbędne, ale w tym wypadku miejsce ich zamieszczenia ogranicza przestrzeń dla interpretacji czytelniczej wpływającej z lektury samych opowieści. Może jednak korzystniej byłoby przedstawić po kolei poszczególne opowieści, ale zrezygnować z zamieszczania na końcu każdej komentarza – interpretacji autorki (umieścić je wszystkie po bloku wywiadów). Przy każdej opowieści mógłby figurować numer odsyłający do konkretnego komentarza. Dzięki takiemu cortazarowskiemu zabiegowi można by czytać tę książkę na wiele sposobów konfrontując ze sobą interpretacje przedstawicieli społeczności lokalnej, autorki i czytelniczą.

Swoisty dodatek do podstawowych rozważań poruszanych w książce stanowi krótki fragment końcowy, w którym wiedza potoczna na temat władzy jest zestawiana i porównywana z ideałem zaangażowania obywatelskiego (*civility*). Jest on o tyle istotny, że pozwala skonfrontować lokalną wersję ideału władzy oraz jej realizację z ideałem zewnętrznym, wymownie pokazując, jak pod tymi samymi, słowami w zależności od kontekstu kulturowego, mogą kryć się różne światy i sensy.

Na książkę Malewskiej-Szałygin warto zwrócić uwagę z kilku powodów. Po pierwsze, należy ona do rzadko spotykanych pozycji etnologicznych dotyczących problematyki aktualnej sytuacji na wsi polskiej. Wrażliwe oko antropologa współczesności nadal nieczęsto zwraca się ku obszarom wiejskim. Po drugie, stanowi głos etnologa w sprawie istotnej dla życia społecznego. Autorka analizuje i komentuje konsekwencje przekształceń wynikających ze zmian systemu politycznego w Polsce, które mają miejsce na obszarach wiejskich i bezpośrednio wpływają na życie mieszkających tam ludzi. Próbuje pokazać jak idea samorządności, a więc podstawowego fundamentu demokracji, jest realizowana w określonym miejscu, przez konkretnych ludzi. Jest to studium przypadku pokazujące, jak samorządność jest interpretowana i reinterpretowana przez uczestników mikrodyskursu społecznego zgodnie z ich wiedzą potoczną i kapitałem kulturowym,

którym dysponują. Pokazuje trwałość układu władzy z poprzedniego systemu i fasadową akceptację nowych treści. Jednocześnie zwraca uwagę na uwikłanie władzy najniższego szczebla w codzienne relacje międzyludzkie, w których ogromną rolę odgrywają związki krewnicze, a w tym wypadku również etniczne, ponieważ lokalną społeczność tworzą Polacy i osoby pochodzenia ukraińskiego. Warto podkreślić, że omawiana książka może być wartościową lekturą dla tych, którzy zajmują się przygotowaniem i realizowaniem różnorodnych strategii rozwoju dla wsi.

W trakcie lektury książki rodzi się pytanie: co sprawiło, że akurat ta, a nie inna, gmina znalazła się w centrum uwagi badaczki? Czy zdecydował o tym jakiś skrzętnie ukryty powód prywatny? A może przypadek? Czy specyfika narodowościowa społeczności? Prezentowana problematyka jest przecież udziałem wielu gmin w Polsce. Czy jakieś znaczenie odgrywał w tym wypadku fakt, który przywoływany jest co jakiś czas w wywiadach, że gmina była słynna w czasach PRL-u? To, że spełniała wówczas rolę wręcz pokazowej gminy? Niestety, w tej kwestii ciekawość czytelnika nie zostanie zaspokojona.

Na koniec chciałabym jeszcze zwrócić uwagę na okładkę książki. Znajduje się na niej dziecięcą ręką nakreślony rysunek przedstawiający trzech mężczyzn w garniturach; każdy z nich ma wąsy lub brodę. Nad nimi wisi godło państwowe. Obrazek pozwala doszukać się w przedstawionych postaciach urzędników. Czy wiedza przeciętnego obywatela o sprawach publicznych nie jest czasami podobna do wyobrażeń dziecka? Naiwna i uproszczona, jak rysunek na okładce? Daleka jestem, oczywiście, od twierdzenia, że autorka dokonując wyboru ilustracji chciała wywołać tego typu pytania czy skojarzenia. Trudno mi jednak zrezygnować z możliwości zasygnalizowania takiej próby jej odczytania. Wszak okładka to pierwszy element, który przykuwa uwagę, kiedy książka trafia w nasze ręce.

Olga Kwiatkowska

Codziennie i niecodziennie. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XLIII, Grażyna Ewa Karpińska (red.), Łódź 2004, ss. 248.

Na etnologicznym rynku wydawniczym brakowało dotychczas książki, która by w głęboki, wieloaspektowy, nowatorski, a zarazem niezmiernie ciekawy sposób ukazała zjawisko wspólnotowości. Lukę tę doskonale wypełnia recenzowana tu praca, będąca efektem realizacji projektu badawczego „Być razem – wspólnotowość współczesna – obserwacje łódzkie”. W realizacji projektu uczestniczyli pracownicy Zakładu Metodologii i Teorii Kultury Katedry Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego.

Książkę otwiera znakomity tekst Katarzyny Kaniowskiej poświęcony pamięci jako jednemu z czynników kształtujących wspólnotę. Autorka przedstawia wybrane koncepcje ukazujące różne sposoby i możliwości badania pamięci jako zjawiska społecznego, kulturowego i historycznego. Omówione zostały również relacje między pamięcią grupową i historyczną, jak też np. między pamięcią zbiorową i indywidualną. K. Kaniowska ukazała nowy – rozwijający się dynamicznie od lat 80-ych XX wieku – obszar badań, obejmujących doświadczenia wewnętrzne, pamięć i wyobraźnię. Są one nie tylko przedmiotem zainteresowań badaczy i kategoriami empirycznymi, lecz także ważnym źródłem wiedzy o człowieku.

Niezwykle istotna jest przedstawiona przez K. Kaniowską propozycja rozszerzenia i wzbogacenia „antropologicznej debaty o pamięci” (s. 12) o pojęcia ‘memorii’ i ‘postpamięci’. W przekonujący sposób uzasadniona została konieczność sięgnięcia do tego typu koncepcji, pomocnych w antropologicznych analizach badanego zjawiska. W artykule sformułowane zostały również fundamentalne pytania: „Jak korzystać z warstwy poznawczej, jaką jest pamięć?” i „Jakimi metodami powinniśmy posługiwać się przy badaniu treści i funkcji pamięci?” (s. 19).

Na szczególną uwagę zasługuje, moim zdaniem, kategoria postpamięci. Ma ona bowiem znaczenie nie tylko dla trwałości wspólnoty, znajomości jej przeszłości i tworzenia więzi wspólnotowych,

ale też – co chciałabym podkreślić – dla procesu transmisji dziedzictwa kulturowego, którego częścią są ludzkie losy i sposoby doświadczania historycznych wydarzeń.

Jak przestroga brzmią słowa: „Brak pamięci oznacza utratę tożsamości” (s. 15). Pobudzają one do głębokiej refleksji nad miejscem i rolą pamięci w kształtowaniu i utrwalaniu poczucia wspólnoty w przypadku narodów, grup etnicznych czy też mniejszości etnicznych i narodowych.

Kolejne teksty przenoszą czytelnika w świat różnego typu wspólnot, ukazują podstawy ich istnienia i trwałości, sposoby funkcjonowania. Andrzej Paweł Wejland analizuje np. zjawisko, jakim jest wspólnota świadectw (na przykładzie ruchu Odnowy w Duchu Świętym). W artykule cytowane są liczne przykłady historii niezwykłych uzdrowień. Autor bada te historie, poszukując tego, co dla nich wspólne i tego, co pozwala mówić o ich zróżnicowaniu, wielowymiarowości. Analizie poddany został również specyficzny język opowieści. Zdaniem Autora, można mówić o pewnych wzorcach narracyjnych, jak również o „skanonizowanych we wspólnocie sposobach mówienia” (s. 45). W przekonujący sposób ukazana została rola świadectw w tworzeniu wspólnoty duchowej, w której najważniejszą rolę odgrywa relacja między Bogiem i człowiekiem; bardzo ważne jest również zakorzenienie we wspólnocie. Świadectwa są częścią biografii tych, którzy doznali uzdrowienia i mówią o związanych z tym doświadczeniach w obecności członków wspólnoty oraz badacza.

Innym przykładem wspólnoty religijnej jest Kościół Ewangelicznych Chrześcijan. Wspólnocie tej poświęcony jest tekst Noemi Modnickiej. Autorka skoncentrowała się na funkcjonowaniu wspólnoty, widzianej przez pryzmat udziału jej członków w świątach. Zwróciła jednocześnie uwagę na wspólnotową i więziotwórczą rolę świątowania. W artykule przedstawiono historię Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan. Wyjaśnione zostały również – podstawowe dla przeprowadzonej analizy – terminy: ‘wspólnota’, ‘wspólnota religijna’ oraz ‘święto’; ukazano ponadto różne możliwości ich rozumienia.

Ogromnie ważne są cytowane przez N. Modnicką wypowiedzi członków wspólnoty. Pozwalają one na określenie charakteru tej szczególnej grupy, ukazanie więzi łączących uczestniczące w niej osoby oraz przedstawienie sposobów doświadczania i przeżywania świąt obchodzonych w Kościele Ewangelicznych Chrześcijan. Cytowane wypowiedzi informują także o znajomości niektórych tradycji i stosunku do nich.

Świetnie napisany tekst Grażyny Ewy Karpińskiej, utrzymany w konwencji antropologicznej opowieści, ukazuje wspólnotę, jaką tworzą mieszkańcy czynszowych kamienic. Autorka odwołuje się do Bachtinowskiej idei chronotopu, znakomicie wykorzystując ją do opisu funkcjonowania wspomnianej wspólnoty.

Zdaniem G.E. Karpińskiej, „spotkania sąsiedzkie mają charakter chronotopowy, co znaczny, że czas i przestrzeń mają wpływ na życie sąsiedzkie, można wręcz powiedzieć, że są tego życia organizatorami” (s. 146). W tekście w jednoznaczny sposób ukazano, jak zmienia się charakter tych spotkań w zależności np. od pory doby i roku, od pogody, a także np. od świątecznego lub powszedniego charakteru dnia. Opisane zostały również miejsca sprzyjające nawiązywaniu i podtrzymywaniu kontaktów towarzyskich, ważne dla istnienia sąsiedzkiej wspólnoty. W artykule przedstawiony też został – na wybranych przykładach – proces wchodzenia w życie sąsiedzkie, włączania we wspólnotę i jej rozrastania się. Wypowiedzi mieszkańców łódzkich kamienic świadczą o tym, że nie wszyscy sąsiedzi są oceniani pozytywnie, zdarzają się bowiem relacje wrogie, uniemożliwiające dobre kontakty. Nie każdy może więc być uznany za członka sąsiedzkiej wspólnoty.

G.E. Karpińska zwróciła uwagę na jedną z największych bolączek współczesnego świata, jaką jest samotność, atomizacja społeczeństwa, trudności w nawiązywaniu trwałych kontaktów z drugim człowiekiem. Lekarstwem na te problemy może być przynależność do wspólnoty.

Wspólnotę mogą tworzyć ludzie, których łączą przeżycia religijne, sąsiedztwo, ale też np. pamięć trudnych doświadczeń lub aktualnie przeżywane problemy (choroba, starość). Wspólnotą opartą na pamięci dramatycznych wydarzeń są np. Sybiracy, osoby, które w latach 1939–1941 zostały deportowane w głąb Związku Radzieckiego, a po wojnie osiadły w Polsce. Ich wspomnienia zainteresowały Aleksandrę Rzepkowską. Ważne są dla niej nie tylko opisy przymusowej

wędrówki do miejsca przeznaczenia i realiów życia na zesłaniu, ale też np. refleksje towarzyszące wspomnieniom, emocje, próby poszukiwania sensu przeżytych wydarzeń, powracanie pamięcią do przeszłości sprzed wywózek. Ułatwia to zrozumienie istoty zmian, dramatyzmu sytuacji i traumatycznego charakteru przeżyć związanych z deportacją.

Kolejny, trudny etap, o którym mówią deportowani obejmując okres przyjazdu do Polski, próby wrońnięcia w nowe środowisko i pozbycia się stygmatu „obcości”. Doświadczenia te są niezwykle bolesne. „Obcymi” byli bowiem Polacy w oczach Polaków. Różnica doświadczeń, odmienność losów, przybycie z nieznanego, odległego miejsca, zachowywanie milczenia o przeszłości i realiach życia na zesłaniu okazały się poważną przeszkodą w tworzeniu wspólnoty lokalnej, sąsiedzkiej, w nowym miejscu zamieszkania.

Rzepakowska ukazuje kontekst, w jakim funkcjonuje interesująca ją wspólnota, świat zewnętrzny wobec niej i niełatwe relacje z otoczeniem, w którym przyszło żyć Sybirakom. Zwraca również uwagę na odmienny stosunek do przeszłości i sposobów jej doświadczania, charakteryzujący ludzi młodych i tych, którzy przeżyli deportacje. Wydaje się, że w badanej grupie brakuje obecności postpamięci, o której pisze K. Kaniowska, tj. wartości pamięci o przeszłości, która nie została doświadczona przez kolejne pokolenie. A może owa postpamięć istnieje, jest jednak zjawiskiem marginalnym lub ukrytym?

Dla zachowania pamięci przez pokolenia bardzo ważne są wysiłki podejmowane przez pojedyncze osoby i środowiska skupiające ludzi o podobnych doświadczeniach. Przykładem może być Łódzka Rodzina Katyńska. Pisze o niej Sebastian Glica, podejmując próbę analizy tego rodzaju wspólnoty „przez odkrycie obecnego w niej – jednego z kilku – moderatora «współnotowości»” (s. 211). Takim moderatorem są „swoiste historiozofie” członków Rodziny (s. 212). Bardzo dobrze ukazano został proces powstawania, tworzenia się badanej grupy. W przekonujący sposób wyjaśniono ponadto pojęcie ‘wspólnoty’, ukazano też relacje między historią i pamięcią. Autor podkreślił, że analizowana przez niego wspólnota oparta jest nie tylko na wspólnych doświadczeniach i wspomnieniu o nich. Ważne jest bowiem również pielęgnowanie pamięci np. przez udział w uroczystościach państwowych i religijnych. Jednoczącą rolę odgrywa także wspólne śpiewanie pieśni i udział w modlitwach. Ogromnie ważna jest – podobnie jak w przypadku osób deportowanych w głąb Rosji, o których pisze A. Rzepakowska – refleksja nad cierpieniem, śmiercią, męczeństwem i sensem ofiary. Materiały zgromadzone przez S. Glicę świadczą o tym, że w przypadku Łódzkiej Rodziny Katyńskiej można mówić o zjawisku postpamięci. Widoczna jest troska o zachowanie pamięci o rodzicach i ich doświadczeniach. Czy jednak pamięć ta przekazywana jest młodszemu pokoleniu i utrwalana przez nie?

Z dużym zainteresowaniem przeczytałam artykuł Marcina Andrzeja Kafara, będący bardzo osobistym, a jednocześnie opartym na solidnych podstawach metodologicznych, zapisem doświadczenia badawczego. Efektem tego doświadczenia jest nie tylko znakomity tekst ukazujący funkcjonowanie wspólnoty, jaką tworzą pensjonariusze jednego z łódzkich domów pomocy społecznej, lecz także przedstawiający – krok po kroku – proces wchodzenia badacza do badanej przez niego wspólnoty (z zachowaniem odrębności ról i pełnionych funkcji). Za bardzo ważny uważam zapis refleksji towarzyszących Autorowi na poszczególnych etapach badań. Dotyka on m.in. tak delikatnych kwestii jak stosunek do drugiego człowieka i postępowanie zgodnie z zasadami etyki. Mówi też o świadomości antropologicznej i samowiedzy antropologa.

Recenzowana praca może być z powodzeniem wykorzystana w badaniach nad różnego typu wspólnotami. Dotyczy ona wprawdzie jednego miasta, znajdziemy tu jednak nie tylko materiały źródłowe zgromadzone na terenie Łodzi, lecz także rozważania teoretyczne, metodologiczne oraz dotyczące rozumienia pewnych pojęć i terminologii; omawiana jest też literatura przedmiotu. Ogromnie ważna jest refleksja nad sposobami prowadzenia badań etnologicznych/antropologicznych dotyczących zjawiska wspólnotowości, poparta doświadczeniami z badań przeprowadzonych przez poszczególnych autorów.

Należy podkreślić, że wszystkie teksty składające się na recenzowany tom zostały znakomicie przygotowane. Cechuje je przy tym bardzo osobisty, często emocjonalny sposób pisania, z zachowaniem jednak niezbędnego dystansu i właściwych proporcji.

Wspólnoty przedstawione w poszczególnych artykułach są grupami żywymi, autentycznymi. Poszczególne teksty znakomicie ukazują istotę zjawiska, odpowiadają na pytanie, czym jest określona wspólnota dla jej członków i jakie pełni funkcje. Widać też wyraźnie, jak wielkie jest pragnienie przynależności do tego wspólnotowego świata, pozwalającego na zaspokojenie wielu potrzeb, w tym przede wszystkim – bliskości, zrozumienia, akceptacji, oparcia.

Jestem przekonana, że recenzowana praca zainteresuje wiele osób, którym bliskie jest zjawisko wspólnotowości. Uważam też, że zasługuje ona na umieszczenie na liście lektur, godnych polecenia studentom kierunków humanistycznych.

Iwona Kabzińska

Adam Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Wstęp Ludwik Stomma, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2005, ss. 294.

Badania cyganologiczne w Polsce mają specyficzną historię uwikłaną w nasze narodowe dzieje. Tematyka ta okresowo wzbudzała pewne zainteresowanie. Zdecydowanie odrębną i wyjątkową pozycję zajmuje dorobek Jerzego Ficowskiego. Jednak dopiero wraz z upadkiem poprzedniego systemu, którego konsekwencje stanowią wyzwanie także dla etnologii i antropologii – nastąpił swoisty awans problematyki cygańskiej w rodzimej nauce. Oczywiście, zjawisko to uznać należy za element szerszej orientacji poznawczej, zachodzącej we wszystkich krajach postkomunistycznej Europy. Charakteryzuje się ona próbami poszerzenia pola badawczego – i to zazwyczaj w sposób żywiołowy – o sfery ideologicznie zakazane w dobie realnego socjalizmu. Istotne znaczenie mają w tej perspektywie badania nad mniejszościami. W Polsce pojawiły się w ostatnich kilkunastu latach znaczące prace etnologów, w tym głównie Lecha Mroza, Andrzeja Mirgi, Adama Bartosza (badaczy, którzy już wcześniej zajmowali się historią i kulturą Romów), a także m.in. Mariana G. Gerlicha, oraz socjologów, zwłaszcza Ewy Nowickiej i Sławomira Łodzińskiego, i historyków: Waława Długoborskiego oraz Jana Parcera. Do tego dodać należy osiągnięcia młodego pokolenia. Prace te, jak powiedział w lipcu 2004 roku Roman Kwiatkowski (prezes Stowarzyszenia Romów w Polsce) niczym cygańskie tabory towarzyszyły zmianom, jakie wśród nas zachodzą. Szkoda tylko, że tak mało tych książek jest na rynku.

Omawiana tu książka Adama Bartosza – autora od dawna zajmującego się problematyką cygańską – jest wzbogaconą wersją pracy z 1994 roku. Ma identyczny tytuł. Podobnie jak tamta stanowi szczególnie przypadkiem wypowiedzi i opisu konkretnej grupy mniejszościowej. W rezultacie należy się zgodzić z Ludwikiem Stommą, który napisał w „Przedmowie”: „Pod względem informacyjnym, obiektywizmu narracji, wieloaspektowości ujęcia książką «Nie bój się Cygana» spełnia rygory scjentyistyczne, nie jest pisana językiem naukowych zakłęb, nie stroni od swady czy anegdoty...”. Bartosz, znający od 35 lat środowiska polskich Cyganów wie, iż obok tego, co tradycyjne, pojawiły się wraz z transformacją zupełnie nowe zjawiska. Zarówno te globalne, jak i te lokalne. Nie podejmując z autorem polemiki zwrócić należy uwagę przede wszystkim na rewitalizację tradycyjnej tożsamości cygańskiej, symptomy mobilizacji etnicznej, procesy upodmiotowienia różnych grup, dalej instytucjonalizację wielu ruchów, gwałtowne przemiany kulturowe, procesy asymilacyjne, ale też formowanie się nowej tożsamości wśród polskich Romów. Wydaje się również, że tradycyjny etnocentryzm nabiera w tym wypadku nowego znaczenia.

Książka oparta jest na źródłach archiwalnych, studiach literatury, badaniach empirycznych. Autor wykorzystał także swoje kompetencje etnografa–muzealnika. Od kilkudziesięciu lat jest on świadkiem, ale też uczestnikiem romskich spotkań; tych codziennych, znamienych dla typowego dnia powszedniego, ale także dla różnych świąt i zabaw. Autor był też uczestnikiem pozornie zwykłych rozmów, w tym biesiadnych, które odgrywają znaczącą rolę w romskiej tradycji. Bartosz wprowadza czytelnika w świat cygańskiej rzeczywistości, która jest przez niego opisywana i komentowana. Poza prezentacją wielkich procesów i zjawisk, poznajemy również treść cygańskiego życia, kulturę, obyczaje i zwyczaje, pasje i przyzwyczajenia, nawyki, mentalność, tradycyj-

ne zajęcia i próby pozyskiwania nowych kompetencji. Autor wie nas od czasów najdawniejszych do współczesności, od prakolebki Romów w Indiach, aż do czasu transformacji. Wyraźnie jednak widoczna jest w pracy asymetria czasów. Dominuje współczesność, natomiast przeszłość prezentowana jest głównie w tym zakresie, w jakim determinuje teraźniejszość. Jak zawsze dotyczy to wieloaspektowego, wykazującego „długie trwanie” spychania Romów na pozycje społecznie peryferyjne, czy wręcz ich marginalizacji. Chodzi również o prześladowania Cyganów, o ich pogromy, o unicestwienie, o zbiorową zagładę, w tym tzw. zapomniany holocaust.

Wprawdzie Bartosz wyraźnie nie podejmuje kwestii transformacji ustrojowej i jej konsekwencji dla współczesnych Romów to jednak właśnie w tej perspektywie ukazuje ciągłość i zmianę kultury i obyczajowości, specyfikę religijności, a w tym różne formy – użyjmy dawnego określenia – rodzinnej zwyczajowości, czyli usankcjonowane tradycją zachowania towarzyszące człowiekowi w perspektywie jego wzrastania biologicznego i społecznego. Okazuje się, że właśnie te sfery podlegają zmianie. Romowie tkwią przy tradycji, przy tym co nazywają *romanipen*.

Przeobrażenia zachodzą. Bartosz pyta zatem: „Dokąd wędrujecie Cyganie?” W nowej rzeczywistości społecznej szukają oni przecież swojego miejsca, bo sens utraciły dawne formy kontaktów ze światem zewnętrznym. Ten zaś wymaga postawienia nowych pytań, które zainteresowani formułują. Dawne zawody okazują się zbyteczne, a brak innych kwalifikacji może pogłębić wśród Cyganów sferę biedy, dalszego jej generowania, wreszcie kształtowania się patologii. Stopniowo część z nich przekracza granice swojego świata. Szukają nowych możliwości i szans. Część dawnej kultury zanika, tradycja muzyczna wzbudza natomiast zainteresowanie nie-Romów.

Autor książki doskonale wie, iż Romowie coraz częściej zastanawiają się – prywatnie i w sferze publicznej – nad istotą własnej tradycji, nad swoim miejscem w świecie. Jeden z rozdziałów nosi tytuł „Być Cyganem?” Warto zastanowić się nad tym, co to znaczy tu i teraz? Istnieje realny dylemat i obawa, że bycie członkiem nowoczesnego społeczeństwa, poddanego globalizacji i presji agresywnych przekazów medialnych, oznacza konieczność porzucenia swojej cygańskości, naruszenia *romanipenu*. Wielu pyta: Czy wtedy będziemy jeszcze Romami?

Czy bycie członkiem nowoczesnego społeczeństwa oznacza konieczność porzucenia cygańskości? Ale jest też problem o fundamentalnym znaczeniu – edukacja. Jak powiada pewien Rom z Czarnej Góry, to klucz do przyszłości. Jednak z nauką szkolną wiąże się pewne negatywne przyzwyczajenia, a więc niechęć do edukacji, brak wzorców, a także bieda rodziców. Są różne eksperymenty, jak choćby tzw. klasy romskie, tak niegdyś propagowane przez księdza Stanisława Opockiego. Bartosz ukazuje te problemy ze znanstwem i przekonaniem, że wszystko się toczy swoim rytmem.

Książka jest adresowana, jak można wnosić z tytułu, do nie-Romów, ale też do samych Cyganów. Stwarza szansę do rozważań nad wzajemnymi autostereotypami i stereotypami. Jest swoistym kompendium wiedzy o wybranych problemach tej mniejszości. Jest wreszcie zbiorem myśli, wątpliwości i pytań, które autor formułuje. Pozostaje tylko kwestia czy Romowie zadają takie same pytanie, czy inne, a jeśli inne, to jakie?

Marian Grzegorz Gerlich

Artur Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004, ss. 542.

Artur Kowalik przedstawił imponujących rozmiarów rozprawę poświęconą kosmologii dawnych Słowian. Jak powiada, jego zamierzeniem było syntetyzujące ujęcie całego dostępnego do interpretacji materiału oświetlającego wierzenia Słowian, od różnorakich zapisków w źródłach etnohistorycznych (u najstarszych autorów antycznych, w najwszechstronniejszym w tym zakresie piśmiennictwie Średniowiecza i u świadków archaicznych tradycji wierzeniowych, chłopów na progu ery nowożytnej), przez odkrycia archeologiczne, bogatą dokumentację etnograficzną do rekonstrukcji dokonanych przez językoznawców. Ów ostatni składnik, czyli ustalenia i hipotezy

językoznawców, ma dla niego szczególną wartość. Otwarciem deklaruje, że jest zauroczony heraklityjsko-pitagorejską dyrektywą poszukiwania znaczeń w „nazwach rzeczy” (etymologiach, czyli „wywodach prawdy”). Motywy wierzeniowe ujawnione w wyniku drobiazgowego wnikania w dostępne źródła Autor najchętniej umieściłby w najszerszym kontekście, którym jest dla niego „paleoazjatyckie patrimonium”, zatem kolebka, czy raczej zaplecze, późniejszych kultur Eurazji. Trzeba powiedzieć, iż rzeczywiście w wielu wypadkach przedstawia takie próby rozszerzenia pola poszukiwań. Wreszcie wypada zauważyć, że istotną rolę w jego dociekaniach odgrywają podpowiedzi zawarte w źródłach pisanych utrwalających wczesne formy wierzeń w kręgu kultury greckiej. Użyteczność tych podpowiedzi Autor wyjaśnia krótko i dobitnie: przecież Pitagoras i Heraklit byli bliżsi „paleoazjatyckiemu patrimonium”, niż np. średniowieczni kronikarze.

Nie da się w kilku słowach streścić tej odważnej i samodzielnej próby zrekonstruowania modelu kosmologicznego w wierzeniach Słowian. Autor przede wszystkim skupia uwagę na procesach kosmologicznych, rozszerzaniu się i porządkowaniu kosmosu, wyłonionego z zarodni prawód (książkę otwiera rozdział o „generatywnym centrum”, którym miała być mityczna wyspa Bujan). Wyraźnie zafascynowany heraklityjsko-pitagorejską heremeneutyką, w której odbijają się, jego zdaniem, uniwersalne intuicje człowieka kultur archaicznych, kiedy stara się streścić swoje wywody, mówi o pierwotnej monadzie, wyłaniającej się z chaotycznego, wirtualnego przestworu, ulegającej wewnętrznej polaryzacji i dalszym zróżnicowaniom w procesie kwadruplikacji, tworzącym horyzontalną strukturę tetragonalną, a następnie ekspansywnej multiplikacji (s. 489). Teoretyczny szkielet konstrukcji interpretacyjnej Autor obudowuje bogatą faktografią i uprawdopodobnia szczegółowymi analizami. Najistotniejsze jest jednak to, że owa teoretyczna konstrukcja pozwala mu rozważyć węzłowe problemy wizji świata dawnych Słowian. Przedstawia zatem własne koncepcje interpretacyjne dotyczące hierarchii panteonu i kompetencji bóstw oraz rekonstruuje odwzorowania kosmologicznej symboliki w rytuałach kalendarzowych (wizja czasu) i w strukturach miejsca świętego (wizja przestrzeni). Istotną cechą tej książki są bardzo wnikliwie analizy różnych szczegółowych zagadnień, Autor zawsze stara się zebrać i skojarzyć ze sobą jak najwięcej informacji z różnorodnych źródeł. Dzięki temu wielostronnemu oświetlaniu problemów formułuje często nowatorskie hipotezy, np. próbuje znaleźć odwzorowanie czaso-przestrzennego modelu świata na archaicznej „mapie” nieba Słowian. Odważnie wkraczając w nowe domeny badań, jak właśnie archeoastronomia, musi oczywiście spodziewać się głosów krytyki, ale uznać to należy za zaletę tej książki. Kowalik stawia hipotezy interesujące i tak udokumentowane, że warto wdać się w nim w dyskusję.

Jarosław Koczyński

NAJNOWSZE WYDAWNICTWA INSTYTUTU ARCHEOLOGII I ETNOLOGII PAN

MONOGRAFIE:

- Archeologia w teorii i w praktyce* [red. A. Buko, P. Urbańczyk]. Warszawa 2000, ss. 660, ryciny.
- B. Balc er, *Ćmielów – Krzemionki – Świeciechów. Związki osady neolitycznej z kopalniami krzemienia*. Warszawa 2002, ss. 191, ryciny.
- A. Buko, *Początki Sandomierza*. Warszawa 1998, ss. 144, ryciny.
- Z. Bukowski, *Znaleziska bursztynu w zespołach z epoki brązu i z wczesnej epoki żelaza z dorzecza Odry oraz Wisły* [w druku].
- Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej* [red. S. Moździoch]. Wrocław 1999, ss. 285, ryciny.
- Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej* [w druku].
- Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu* [red. S. Moździoch]. Wrocław 2000, ss. 283, ryciny.
- G. Domański, *Ślęza w pradziejach i średniowieczu*. Wrocław 2002, ss. 176, ryciny.
- M. Dulnic z, *Kształtowanie się Słowiańszczyzny Północno-Zachodniej. Studium archeologiczne*. Warszawa 2001, ss. 323, ryciny, mapy.
- Europe around the Year 1000* [red. P. Urbańczyk]. Warszawa 2001, ss. 488, ryciny.
- S. Kadrow, *U progu nowej epoki. Gospodarka i społeczeństwo wczesnego okresu epoki brązu w Europie Środkowej*. Kraków 2001, ss. 313, ryciny.
- M. Kobusiewicz, *Ludy łowiecko-zbierackie północno-zachodniej Polski*. Poznań 1999, ss. 255, ryciny, mapy.
- Z. Kobyliński, *Teoretyczne podstawy konserwacji dziedzictwa archeologicznego*. Warszawa 2001, ss. 295, ryciny.
- J. Kopa cz, *Początki epoki brązu w strefie karpackiej w świetle materiałów kamiennych*. Kraków 2001, ss. 207, tablice.
- J. Kruk, S. Milisauskas, *Rozkwit i upadek społeczeństw rolniczych neolitu*. Kraków 1999, ss. 403, ryciny.
- The Neighbours of Poland in the 10th Century* [red. P. Urbańczyk]. Warszawa 2000, ss. 204, ryciny, mapy.
- Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce. Cz. I: Od średniowiecza do wieku XVIII* [red. M. Dąbrowska, A. Klonder]. Warszawa 2002, ss. 324, ryciny.
- Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie Zjazdu Gnieźnieńskiego* [red. A. Buko, Z. Świechowski]. Warszawa 2000, ss. 374, ryciny.
- Quo vadis archaeologia? Whither European archaeology in the 21st century? Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop, Mądralin near Warsaw, 12–13 October 2001* [red. Z. Kobyliński]. Warszawa 2001, ss. 208, ryciny.
- M. Rębkowski, *Pierwsze lokacje miast w księstwie zachodniopomorskim. Przemiany przestrzenne i kulturowe*. Kołobrzeg 2001, ss. 261, ryciny.

BIBLIOTEKA ETNOGRAFII POLSKIEJ

[pod redakcją Jolanty Kowalskiej]

- Nr 53, K. Hermanowicz-Nowak, *Strój górali Beskidu Śląskiego. Funkcje społeczno-kulturowe*. Warszawa 1997, ss. 131 + 36 rycin.
- Nr 54, I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*. Warszawa 1999, ss. 208.
- Nr 55, *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi* [red. D. Tylkowa]. Kraków 2000, ss. 458.
- Nr 56, D. Demski, *Ludowy hinduizm peryferyjnych ludów Indii. Pasterze Rabari pogranicza z Pakistanem* [w druku].
- Nr 57, R. Tomicki, *Aztecka kultura dworska* [w druku].