

III. RECENZJE

Gérald Gaillard, *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Armand Colin/Masson, Paris 1997, ss. 286.

Autor jest adiunktem na Uniwersytecie w Lille, prowadzącym m.in. badania afrykanistyczne. Opracowany przez niego leksykon jest najobszerniejszym dotąd słownikiem etnologów i antropologów w języku francuskim. Został oparty zarówno na pracach z zakresu historii etnologii oraz antropologii społecznej i kulturowej, słownikach biograficznych i encyklopediach nauk społecznych (angielsko i francuskojęzycznych), jak i źródłach własnych, uzyskanych poprzez kontakty osobiste. Słownik zawiera 305 biogramów, ich układ w pracy nie jest alfabetyczny, opracowanie ma zresztą ograniczony przestrzennie i czasowo charakter. G. Gaillard przyjął, co łatwo zauważyć, trzy główne kryteria porządkujące i selekcjonujące zawartość leksykonu i jego 11 rozdziałów. Pierwsze z nich jest związane z aspektem rozwojowym etnologii i antropologii, stąd generalna kolejność prezentacji – od krystalizowania się tych dyscyplin po czasy współczesne, tj. od początku XIX wieku po lata 80. XX wieku (słownik rozpoczyna omówienie postaci i dorobku J. G. Herdera, W. Edwardsa i J. C. Pritcharda). Cezury czasowe wyznaczają głównie I i II wojna światowa.

Kryterium drugie to wyraźne skupienie uwagi na badaczach należących do trzech „narodowych” szkół/tradycji: amerykańskiej (poświęcono im w całości rozdziały 3, 5, 11), francuskiej (rozdziały 4, 7, 8) oraz brytyjskiej (rozdziały 6 i 10). Bardziej ogólny charakter mają jedynie rozdziały pierwszy (początki etnologii i antropologii oraz ewolucjoniści) i drugi (szkoły dyfuzjonistyczne). W obrębie poszczególnych rozdziałów wyróżnikami są przede wszystkim główne ośrodki badawcze i poznawcze orientacje. Podkreśleniem szczególnej roli F. Boasa, A. R. R. Radcliffe-Browna i B. K. Malinowskiego, M. Maussa oraz M. Griaula jako twórców własnych szkół jest oddzielne przedstawienie biogramów ich uczniów bądź zwolenników ich metodologicznych koncepcji. Rozdziały i większość wyodrębnionych w nich części są poprzedzone krótkim wprowadzeniem (historia tradycji badawczych, ośrodków, podstawowe założenia teoretyczne). Badaczom spoza kręgu „wielkich” etnologii/antropologii amerykańskiej, francuskiej (w tym kilkoro uczonych afrykańskich) i brytyjskiej (w tym kilkunastu południowoafrykańskich, australijskich i nowozelandzkich), G. Gaillard poświęca tylko jeden, dziewiąty rozdział: „Niektórzy badacze należący do innych narodowych tradycji”. Skandynawów reprezentują – E. A. Westermarck, E. N. H. Nordenskjöld, K. Birket-Smith i F. Barth; Belgów – J. J. Maquet, L. de Heusch i J. Vansina; Holendrów – J. P. B. Josselin de Jong; Niemców – D. H. Westermann, F. R. von Heine-Geldern, W. E. Mühlmann, C. von Fürer-Haimendorf oraz G. Reichel-Dolmatoff; Włochów – B. Bernardi, Hiszpanów – J. Baroja Caro; Portugalczyków – A. J. Dias, wreszcie badaczy z krajów latynoamerykańskich – Brazylijczyk G. Freyre. Prócz B. K. Malinowskiego innych Polaków w słowniku nie ma, wśród antropologów amerykańskich jest P. Radin urodzony w Łodzi.

Trzecim bardzo istotnym dla autora kryterium przy tworzeniu słownika był rok urodzenia badacza. Choć prezentację działalności etnologów/antropologów zyjących doprowadza do lat 80., to uwzględniła tylko tych, którzy urodzili się przed II wojną światową. Stąd np. brak w leksykonie odrębnego omówienia strukturalistycznej szkoły C. Lévi-Straussa. Rok urodzenia decyduje także o kolejności biogramów w obrębie wyróżnionych części rozdziałów.

Poszczególne hasła biograficzne zostały opracowane kompetentnie (niektóre zawierają także ocenę roli uczonego w rozwoju dyscypliny). Każde jest uzupełnione źródłami oraz bibliografią najważniejszych publikacji. Słownik jest zaopatrzony w konieczny, przy takim „chronologicznym” układzie, indeks nazwisk oraz użyteczny indeks pojawiających się w hasłach pojęć ogólnych. Ograniczenie słownika prawie wyłącznie do prezentacji znaczących postaci w obrębie tylko trzech „narodowych” szkół tworzy dość jednostronny obraz dziejów etnologii i antropologii i niestety zubaża jego encyklopedyczną wartość. Co więcej, słownik wyraźnie eksponuje działal-

ność badawczą związaną z obszarami i kulturami pozaeuropejskimi, pomijając lub traktując marginalnie zainteresowania europeistyczne nawet w przypadku etnologów francuskich (choćby J. Cuisenier). Nie dziwi więc brak wśród nielicznych Skandynawów np. S. Erixona czy Niemców, np. H. Bausingera. Etnologia środkowo- i wschodnioeuropejska w tym słowniku w ogóle nie zaistniała (jeśli pominąć kilku etnologów pochodzenia węgierskiego, rosyjskiego czy rumuńskiego pracujących na Zachodzie).

Jacek Bednarski

Rossell Hope Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998, ss. 354.

To, jak piszą wydawcy „pierwsze w naszym kraju kompendium wiedzy o czarnoksiężstwie i demonologii” wydrukowane było po raz pierwszy w języku angielskim w roku 1959 – polska edycja jest zatem mocno spóźniona. Komentarz umieszczony na okładce wskazuje na niedokładną znajomość treści u osoby komentującej – czytamy tam: „W kilkudziesięciu bogato ilustrowanych artykułach hasłowych autor wyjaśnia”. Otóż artykułów hasłowych jest nie kilkadziesiąt lecz dokładnie 145! Hasła sprawiają wrażenie w znacznej części dobranych dość przypadkowo. Obok wydarzeń, postaci i pojęć rzeczywiście dla tematu istotnych znalazły się hasła o marginalnym znaczeniu, dobrane jako swoiste kurioza, co tym samym wypacza całościowy obraz zjawiska. Zrozumiałym jest, że w książce znajdujemy notki dotyczące P. Binsfelda, M. Hopkinsa, H. Bogueta, N. Remy. Wątpliwości natomiast budzi umieszczenie biogramów nic nie znaczących osób – jakim kryterium kierowano się przy doborze biogramów skazańców? Dlaczego wybrano właśnie E. Allier, J. Fery, J. G. Godelmanna, J. H. Rotta, a nie kogokolwiek innego? Podobnie sprawa ma się z hasłami geograficznymi – brak jest jasnej zasady doboru państw, regionów czy miast przywoływanych w *Encyklopedii*... Znajdziemy tu hasła: „Anglia”, „Austria”, „Irlandia”, „Niemcy”, „Szkocja”: pominięte zaś zostały Dania, Polska, Rosja, Szwajcaria, Szwecja, Włochy. Opisano procesy w Wuerzburgu czy Eichstaett pomijając jednak równie istotne zajścia w Augsburgu czy Lemgo. Nie znaleziono miejsca na choćby hasło odsyłaczowe dla Salem! Historia powtarza się przy hasłach rzeczowych.

Do treści notek również można mieć zastrzeżenia. Autor w bardzo niejasny sposób formułuje pojęcia czarownictwa i czarnoksiężstwa posługując się raczej obiegowymi zwrotami niż odwołując się do osiągnięć definicyjnych antropologii¹, nauk prawniczo-historycznych², czy w końcu medycyny³. Beztrzesko używa tych pojęć wymiennie. Przy opracowywaniu licznych haseł R. H. Robbins był zdaje się pod wrażeniem teorii freudowskich – wszędzie dostrzegając aspekty seksualizmu, nad wyraz chętnie epatując przy tym czytelnika cytatai źródłowymi operującymi wulgaryzmami i dotyczącymi „miejsz wstydlivych” (ewidentnym tego przykładem może być hasło „Koszmar nocny”).

Wiele jest w *Encyklopedii*... stwierdzeń nieprecyzyjnych⁴ lub zupełnie fałszywych: „Przed rokiem 1570 (...) wyjąwszy *Constitutio Criminalis Carolina* prawodawstwo raczej nie zajmowało

¹ L. Mair, *Witchcraft*, New York 1969; E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford 1937.

² M. Siefener, *Hexerei im Spiegel der Rechtstheorie*, Frankfurt a. Main 1992.

³ A. Global, *Witch-hunt*, „Lancet” nr 346, 1995, s. 1020-1022.

⁴ „Od najdawniejszych czasów angielskie władze duchowne i świeckie wydawały sporadycznie rozmaite dekrety prawne (podkr. K. Sz.) wymierzone przeciwko praktykom czarnoksiężskim”. R. H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, Warszawa 1998, sv. „Anglia”, s. 13.

się kwestią czarów⁵. W haśle „Czarownik, czarownica” autor przedstawia m.in. stereotypowy wizerunek czarownicy (szpetota fizyczna, starczy wiek itp.), zauważając, że nie uległ on zmianie nawet w filmach Walta Disney’a („w prawie niezmiennionej postaci”). Trudno się zgodzić z takim twierdzeniem nawet po pobieżnym obejrzeniu disney’owskich wersji *Czarnoksiężnika z Krainy Oz* czy *Królowny Śnieżki i siedmiu krasnoludków*⁶. Przesadą jest również stwierdzenie jakoby „w Niemczech najczęściej posyłano na stos ludzi wykształconych, zamożnych, młodych i otoczonych powszechnym szacunkiem”⁷.

Podobnie sprawa się ma z następnym stwierdzeniem autora: „Osobie podejrzanej o uprawianie czarów natychmiast po aresztowaniu należało całkowicie zgolić włosy (...). Procedurę tę stosowano *powszechnie* (podkr. K. Sz.) zarówno na kontynencie europejskim jak i w Anglii”⁸. Stwierdzenie to wzięło się najprawdopodobniej ze zbytnej wiary w to, że inkwizytorzy stosowali się literalnie do zasad podawanych przez podręczniki. Jak dowodzą badania archiwalne praktyka golenia włosów nie była stosowana aż tak powszechnie jak mniema R. H. Robbins.

Absolutnie nieprawdziwe jest zdanie następujące: „Gdyby nie inkwizycja, katolicki trybunał, którego zadaniem było tropienie i karanie poglądów niezgodnych z ortodoksją religijną, to najprawdopodobniej ani jednej osoby nie skazano by na śmierć za uprawianie czarów”⁹. Wydawałoby się, że podejmując trud napisania *Encyklopedii...* R. H. Robbins powinien wiedzieć, że i w czasach przedchrześcijańskich spotykamy się z karaniem czarowników śmiercią¹⁰. Ponadto autor zapomina także o trybunałach protestanckich, które nie były w żaden sposób związane z inkwizycją. Zdarza się, że zaprzecza sam sobie, tak jak ma to miejsce w wypadku cytowania H. Ch. Lea’i: „Nie było ani jednego przypadku całkowitego oczyszczenia z zarzutów”¹¹. Sześć stron dalej możemy przeczytać coś przeciwnego: „Ofiarą podobnych oskarżeń padł również sam biskup, udało mu się jednak oczyścić z zarzutów i ponownie objąć rządy w diecezji”¹².

Zdarza się również autorowi utożsamiać karę i torturę („ogłoszono wyrok skazujący Grandiera na tortury (...) a następnie spalenie żywcem na stosie”), co jest z gruntu błędne. Tortury w świetle nauki prawnej tego okresu nie były karą a jedynie środkiem uzyskiwania zeznań lub ich potwierdzania, co zresztą jest doskonale widoczne w samej sentencji wyroku skazującego Urbana Grandiera: „A zanim przystąpi się do wykonania niniejszego wyroku (spalenie – K. Sz.) nakazujemy, aby rzeczony Grandier poddany został torturom pierwszego i ostatniego stopnia na okoliczność wyjawienia współników”. Tego typu błędy w pracy R. H. Robbinsa są liczne i można by je długo wymieniać, szkoda jednak na to miejsca, więc poprzestaję na przytoczonych przykładach, uczulając czytelnika.

Książkę zamyka obszerna bibliografia składająca się z 1036 pozycji. Obejmuje ona zarówno opracowania, jak i źródła. Warto, aby autor (lub redaktorzy) pomyśleli nad jej uporządkowaniem i rozdzieleniem źródeł od reszty pozycji. Bibliografia wydaje się bardzo obszerna, lecz jeśli uzmysłowimy fakt, że w zbiorach jedynie Cornell University w Nowym Jorku znajduje się ponad 500 tytułów starodruków dotyczących magii i czarownictwa zrozumiemy, że R. H. Robbins przedstawił nam nieduży procent naukowego materiału źródłowego. Jedyne co zaskakuje, to brak w bibliografii wielu pozycji podstawowych dla historii czarownictwa.

Materiał ikonograficzny zamieszczony w książce także nie jest w niczym niezwykły ani zaskakujący. Nie jest go też przesadnie dużo. Był już wielokrotnie publikowany przez co stał się

⁵ Większość kodeksów prawnych poprzedzających *Carolinę* umieszczało magię w katalogu przestępstw.

⁶ Zob.: R. Giesen, „Queens of Horror” *boese Maerchenhexen, zauberhafte Frauen, Hexenfiguren in Film, Trickfilm, Filmkomödie*, w.: *Hexenwelten*, red. R. van Duermen, Frankfurt a. Main 1987, s. 253-281.

⁷ R. H. Robbins, *op. cit.*, sv. „Czarownik, czarownica”, s. 71.

⁸ *Ibidem*, sv. „Golenie włosów”, s. 130.

⁹ *Ibidem*, sv. „Inkwizycja”, s. 148.

¹⁰ W. G. Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, t. 1., Muenchen 1911, s. 13-69.

¹¹ R. H. Robbins, *op. cit.*, sv. „Inkwizycja”, s. 151.

¹² *Ibidem*, sv. „Loudun”, s. 183.

niewco wtórny¹³. Po przeanalizowaniu treści *Encyklopedia czarów i demonologii* jawi się jako pełne nieścisłości i błędów kompendium dla bardzo powierzchownie zorientowanego w temacie czytelnika.

Krzysztof P. Szkurlatowski

Albrecht Knust, *A Dictionary of Kinetography Laban (Labanotation)*, Instytut Choreologii, Poznań 1997, z. 1. Text, ss. 420, z. 2. Examples, ss. 162.

Dzięki Instytutowi Choreologii w Poznaniu, ukazało się w tym roku wznowienie dwutomowego *Słownika Kinetograficznego (A Dictionary of Kinetography Laban)* – pozycji niedostępnej do tej pory na polskim rynku wydawniczym, a na rynku europejskim dawno już wyczerpanej.

Dziś nikt już chyba nie wątpi, iż dzieła sztuki tanecznej powinny być utrwalane w piśmie, jeśli nie mają ulec zapomnieniu. Sceptyk mógłby wszakże zapytać, po co zapisywać przebiegi ruchowe, skoro można je zarejestrować na taśmie wideo. Sfilmmowanie tańca nie rozwiązuje jednak problemów wykonawczych z nim związanych, tak jak ich nie rozwiązuje utrwalenie muzyki na taśmie. Kwestią priorytetową jest, iż dzięki stworzeniu zapisu ruchowego, badania nad tańcem stały się w ogóle realne. To przecież wielowickowy brak adekwatnego środka notacji ruchowej był przyczyną opóźnienia rozwoju choreologii, gdyż wszelkie opisy słowne tańca, który jest w swej istocie niewerbalny, zawodziły. Bardzo istotne jest znaczenie zapisu ruchu dla szczegółowej analizy ruchu tanecznego. Dotyczy to różnych rodzajów tańca, zarówno klasycznego, „dawnego”, współczesnego, jak i ludowego. W przypadku tego ostatniego zaistnienie kinetografii pozwoliło na utworzenie nowej gałęzi nauki – etnochoreologii. Było to konieczne, gdyż uchwycenie wszystkich elementów, potrzebnych do wyjaśnienia zjawisk zachodzących w tańcu ludowym na przestrzeni lat, wymaga precyzyjnej metody rejestracji materiału ruchowego.

Dzięki kinetografii (systemowi notacji ruchowej) jesteśmy w stanie utwalić przy pomocy kinetogramu (zapisu notacji ruchowej) element trójwymiarowości ruchu, czas przebiegu i jego ciągłość, co pozwala na względnie pełną rekonstrukcję ruchu na podstawie zapisu. W porównaniu do wcześniejszych, bardzo nieprecyzyjnych, systemów notacji tanecznych, kinetografia – stworzona i opublikowana przez Węgry Rudolfa von Labana w pracy *Schrifttanz* z 1928 roku – jest pierwszym pełnym systemem notacji ruchu człowieka. Biorąc pod uwagę, iż obowiązujący dziś tradycyjny sposób zapisu nutowego wykształcił się i rozwinął kilka stuleci temu, jakże młoda jest to dziedzina. Na skalę międzynarodową wprowadzono ją po kongresie drezdeńskim, zorganizowanym przez Berlińską Akademię Nauk w 1957 roku¹⁴. Wyjątkowe znaczenie ma kinetografia w zastosowaniu do badań naukowych, pozwalając śledzić procesy przemian kulturowych i społecznych odzwierciedlonych w formach tańca.

Sam system zbudowany jest bardzo logicznie i przejrzysto, posługuje się przy tym niewielką liczbą znaków, umożliwiając zestawianie ich w niezliczone ilości kombinacji. Za pomocą tego pisma możemy utwalić każdy rodzaj ruchu ludzkiego, a nie tylko tańców w określonych konwencjach, jak to bywało w przypadku wcześniejszych systemów zapisu.

Każdemu językowi jest przyporządkowany zbiór zasad posługiwania się znakami, dzięki którym dana jest możliwość łączenia ich w logiczne całości. Taką „ortografię i stylistykę” opracował dla potrzeb pisma ruchowego Albrecht Knust – najwybitniejszy uczeń Rudolfa Labana. *A Dictio-*

¹³ Pod względem bogactwa ikonografii godniejsza polecenia jest książka H.-J. Wolfa, *Geschichte der Hexenprozesse*, Erlensee 1995, zawierająca wiele rzadkich i często po raz pierwszy publikowanych rycin.

¹⁴ D. Stockmann, *Der Dresdener Kongress für Tanzschrift und Volkstanzforschung*, „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde”, z. 4., Berlin 1958, s. 160; Baier-Fraenger I., *Dance Notation and Folk Dance Research*, „Dance Studies”, z. 2. ed. Roderyk Lange, 1977.

nary of *Kinetography Laban*, aczkolwiek oparty na wcześniejszych publikacjach i pracach Knusta, znacznie został przez autora poszerzony i uzupełniony. *Słownik* przedstawia aktualny stan tego systemu zapisu ruchu, z uwzględnieniem wszystkich zasadniczych zmian wprowadzonych do systemu w ciągu ostatnich lat. Poszczególne problemy zapisu zawarte w części pierwszej – tekstowej, ilustrowane są ponumerowanymi przykładami w tomie drugim. Podręcznik zawiera również dwa aneksy, z których pierwszy traktuje o dawnych sposobach zapisu, nie używanych współcześnie (szczególnie pomocny jest przy odczytywaniu dawnych partytur), zaś drugi podaje usystematyzowany przegląd innych metod zapisu, które nie znalazły ogólnego zastosowania, utworzonych przez autorów z różnych ośrodków. Do książki załączono także spis najważniejszych publikacji dotyczących kinetografii, oraz, co bardzo istotne, wykaz głównych ośrodków i specjalistów zajmujących się tą dziedziną na świecie. Oba tomy zostały wydane bardzo starannie i czytelnie (godna pochwały jest również piękna szata graficzna obu woluminów).

Każdy kto miał w rękę *Podręcznik kinetografii*¹⁵ prof. Roderyka Lange i ten kto chciałby zgłębić fascynujące tajniki notacji ruchowej, powinien po ów słownik sięgnąć.

Aleksandra Sawicka

Bassam Tibi, *Fundamentalizm religijny*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, ss. 163.

Od pewnego czasu o fundamentalizmie islamskim mówi się i pisze bardzo dużo; pełno o nim zarówno doniesień prasowych, jak i poważnych prac naukowych. Islamski ruch odnowy religijnej, zapoczątkowany przeszło trzydzieści lat temu, od lat 70. zaczął bowiem przybierać coraz ostrzejsze normy, ogarniając stopniowo cały obszar muzułmańskiego świata (rewolucja Chomeiniego, powstanie islamskiego państwa w Sudanie, a obecnie np. sytuacja w Egipcie, Turcji czy Algierii). Samo jednak zjawisko fundamentalizmu religijnego, czyli powrotu do pierwotnej, czystej i nieskażonej wtórnymi naleciałościami formy religii, do jej fundamentów, ma oczywiście charakter globalny, występuje we wszystkich wielkich religiach: w islamie, chrześcijaństwie, buddyzmie, hinduizmie, judaizmie. Dlaczego jednak to fundamentalizm w jego islamskiej odmianie jest tak widoczny i nagłaśniany przez środki masowego przekazu, że w powszechnej świadomości samo słowo „fundamentalizm” jednoznacznie jest kojarzone z tą właśnie religią? Między innymi na to pytanie stara się odpowiedzieć Bassam Tibi w swojej książce.

Autor jest profesorem nauk politycznych na Uniwersytecie w Getyndze, ukończył studia w Niemczech. Jest także Syryjczykiem, muzułmaninem i jako specjalista od spraw islamu, doradcą rządu niemieckiego. Stąd też zapewne wynika jego swoiste podejście do problemu fundamentalizmu. Stara się nie tylko wytłumaczyć, czym jest fundamentalizm i jakie są jego przyczyny; ocenia go także jako zjawisko z gruntu złe i destrukcyjne, problem, z którym należy walczyć. Podkreśla jednak wyraźnie różnicę między islamem a islamskim fundamentalizmem: islam jest religią, fundamentalizm – jej upolitycznieniem. Jest zjawiskiem globalnym, ponieważ wyrasta z globalnego kryzysu wartości, charakterystycznego dla schyłku XX wieku. Stawia sobie za cel walkę ze świeckim modernizmem (ideologią Zachodu) i jej pochodnymi – liberalną demokracją, światopoglądowym pluralizmem, sekularyzmem, które to wartości Tibi uznaje za bardzo ważne, gdyż umożliwiają stworzenie podstaw „cywilizacji globalnej”; uważa też, że powinny zatrumfować. Fundamentalizm, który wyraża kultury lokalne i upolitycznione treści ich wiary, stoi tym wartościom na drodze. Ponadto, jako ideologia, służy za środek do artykułowania treści społeczno-ekonomicznych i politycznych.

¹⁵ R. Lange, *Podręcznik kinetografii*. Wydanie pierwsze PWM, Kraków 1975; wydanie drugie Ars Nova, Poznań 1995.

Z czego jednak wynika powszechność fundamentalizmu oraz dlaczego jego islamska wersja jest tak ważna? Otóż w wyniku globalnego kryzysu wartości każda cywilizacja formułuje swoje poglądy w kategoriach religijnych, a potem stosuje je do polityki. W ten sposób konflikt między cywilizacjami przekształca się w konflikt pomiędzy podbudowanymi religijnie światopoglądami (to znaczy pomiędzy różnymi odmianami religijnego fundamentalizmu). Największa batalia toczy się pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu, czyli pomiędzy islamskim fundamentalizmem a europejskim, świeckim modernizmem, ponieważ oba poglądy aspirują do bycia uniwersalnymi. Konflikt jest więc nieunikniony. Autor odwołuje się do koncepcji „zderzenia cywilizacji” amerykańskiego politologa Samuela P. Huntingtona: „po zakończeniu zimnej wojny, granice konfliktów naszej epoki nie przebiegają już wzdłuż granic państw i bloków (...) konflikty międzykulturowe mają coraz większe znaczenie dla polityki światowej (...) konflikt między dwiema zwaśnionymi kulturami świata – światem islamu a światem Zachodu – zajmuje najwyższą pozycję w rankingu konfliktów. U progu XXI wieku cywilizacje będą się definiować ze światopoglądowo-religijnego punktu widzenia, dzięki czemu fundamentalizm nabierze znaczenia. (...) konflikt między tymi historycznie zwaśnionymi cywilizacjami będzie określał politykę globalną, a także wewnętrzną politykę europejską u progu XXI wieku. (...) Po zakończeniu konfliktu między Wschodem a Zachodem bloki będą się tworzyły nie na podstawie kryteriów politycznych, lecz religijnych i etnicznych” (s. 81-81).

Jak więc widać, jest to książka dość kontrowersyjna i dyskusyjna. Po pierwsze, czy aż tak jednoznaczna, negatywna ocena fundamentalizmu jest uprawniona? Podczas gdy jedni widzą w nim zjawisko tylko i wyłącznie negatywne, utożsamiając z terroryzmem, inni widzą powrót do fundamentów religii, obronę tożsamości kulturowej, zwrot ku wartościom duchowym, itp. Janusz Danecki, znany polski orientalista i tłumacz książki, tak pisze o tej sprawie: „W ostatnich czasach w refleksji badawczej nad obcymi kulturami pojawiać się zaczęły dwie przeciwstawne postawy. Jedna, zgodna z zasadą Gadamerowskiego dążenia, by jak najlepiej zrozumieć innych, polegała na analizowaniu źródeł i przyczyn fundamentalizmu, wyjaśnianiu czym jest fundamentalizm i jak doszło do jego powstania. I na tym poprzestaje. Druga postawa wiąże się z ambitniejszymi celami: nie tylko ma wyjaśniać, ale również formułować konkretne oceny z punktu widzenia kultury zachodniej i zajmować się sposobami walki z fundamentalizmem. (...) Tradycyjni badacze Wschodu, ci ze szkoły Gadamera, stanowczo protestują przeciwko ferowaniu wyroków i proponują, by powstrzymać się z ocenami, a doradzanie uznają za wychodzące poza ich kompetencje. Natomiast praktycy krytykują taką postawę, uznając ją za chowanie głowy w piasek, kierowanie się opacznie rozumianą bezstronnością” (s. 6-7).

Po drugie, czy rzeczywiście grozi nam konflikt cywilizacji? Odminną koncepcję wobec teorii Huntingtona przedstawia Francis Fukuyama w swoim *Końcu historii*. Przewidywał on całkowity triumf „cywilizacji liberalno-demokratycznej”. Według niego, pozostająca poza jej zasięgiem reszta świata nie miałaby nawet szans na podjęcie równorzędnej walki, zostałyby albo przez nią wchłonięta, albo zmarginalizowana. Fakty zdają się raczej sprzyjać koncepcji Huntingtona; świadczy o tym choćby gwałtowny rozwój krajów nie należących do cywilizacji euroamerykańskiej, np. południowo-azjatyckich „tygrysów”. Sojusze polityczne także zdają się kształtować według kryteriów kulturowych: Europa Wschodnia włącza się do struktur zachodnioeuropejskich, kraje arabskie wspierają się wzajemnie (przynajmniej w deklaracjach) wobec Izraela i USA (oraz krajów Zachodniej Europy), pomagając przy tym bośniackim muzułmanom itd. Przykłady można mnożyć. Z drugiej strony, w opinii wielu politologów i orientalistów islamski fundamentalizm chyli się ku upadkowi. Według Anny Mrozek-Dumanowskiej, przyczyną tego ma być brak szerokiego poparcia społecznego spowodowany brakiem porozumienia wśród fundamentalistów, nieumiejętnością sporządzenia przez nich konkretnego programu rozwoju ekonomicznego oraz niepowodzeniami tego kierunku w zaspokajaniu potrzeb społecznych tam, gdzie zyskał on dostęp do władzy, np. w Sudanie, Iranie. O słabości ruchu miałyby także świadczyć bardzo słabe wyniki fundamentalistów w wyborach, a także fakt, że w ogóle biorą w nich udział, akceptując tym samym instytucję demokracji pochodzenia europejskiego. W myśl tego poglądu, odchodzący

w przeszłość wojowniczy fundamentalizm w połowie lat 80. przeistoczył się w neofundamentalizm, tzw. pietyzm. Nowy etap fundamentalizmu ma się charakteryzować odejściem od metod walki zbrojnej czy politycznej na rzecz oddolnej reislamizacji społeczeństwa poprzez działalność misjonarską, wychowawczą¹⁶.

Pomijając mieszane uczucia i wątpliwości, które mogą towarzyszyć czytaniu tej książki, stanowi ona bardzo jasną i precyzyjną wykładnię koncepcji autora, czym jest fundamentalizm religijny i jak należy na niego patrzeć. Ukazuje wielość fundamentalizmów, jego różne odmiany i ich cechy wspólne; pokazuje także jak fundamentalizm powstaje, czym się charakteryzuje, jakie niesie ze sobą zagrożenia i wynikające z tego wszystkiego, niezbyt optymistyczne prognozy autora na przyszłość. Praca, mimo dość jednostronnego ujęcia, może znacznie ułatwić zrozumienie tego zjawiska. Dobrze byłoby jednak, aby czytelnik chcący wyrobić sobie w miarę obiektywny pogląd na tę sprawę, zapoznał się także z innymi pracami dotyczącymi tego problemu.

Leszek Kania

Tadeusz Pałeczny, *Sekty. W poszukiwaniu utraconego raju*, Kraków 1998, ss. 215.

T. Pałeczny, krakowski socjolog nie stroniący od problematyki trudnej i niejednoznacznej, wydał w 1997 roku rozprawę pt. *Kontestacja. Formy buntu we współczesnym społeczeństwie*. W pracy tej wymienił sekty jako pewien typ grup subkulturowych o orientacji wspólnotowo-ideologicznej, nie omawiając ich wszakże szerzej. Czyni to w pracy tu omawianej, która w całości jest poświęcona właśnie sektom. Przynależność do nich traktuje autor jako formę kontestacji religijnej.

O sektach napisano wiele z racji ich istotnego społecznego znaczenia, dziś pisze się o sektach jeszcze więcej, gdyż dostrzeżono niepokojący opinię publiczną wzrost ich wpływów na świecie, jak również w Polsce. Jak zatem na tle bogatej już literatury na temat sekt prezentuje się praca T. Pałecznego?

Z pewnością nie jest to rozprawa z dziedziny religioznawstwa, a jak wiadomo o sektach dotychczas wypowiadali się właśnie głównie religioznawcy. Autor w zasadzie pomija w swoich analizach kwestie doktryn i praktyk religijnych właściwych sektom. Interesuje go natomiast społeczny kontekst, w jakim sekty działają. W centrum jego uwagi lokują się społeczne role sekt i ich członków, zwłaszcza zaś znaczenie, jakie przypisuje się ich istnieniu w bliższym i dalszym otoczeniu kulturowym. Pisze autor: „Konsekwencje wyodrębniania się sekt nie ograniczają się bowiem jedynie do wymiaru czysto religijnego, ich funkcje nie kończą się na zadaniach związanych z troską o zbawienie. Rodzą one swoisty ferment ideologiczny, prowadzą do zaburzeń strukturalnych, wywierają wpływ na światopoglądy i osobowość jednostek, w tym nie tylko swych członków”.

To z gruntu socjologiczne podejście do problematyki powstawania i funkcjonowania sekt, traktowanie ich i analizowanie jako specyficznej grupy społecznej, stanowi oś wywodów autora. Twierdzi on, że prawie w każdym przypadku sekty są formą odstępstwa, sprzeciwu i buntu wobec panującej rzeczywistości kulturowej i religijnej. Bez względu na to, czy odwołują się do ortodoksyjnych zasad religijnych, czy do nowej ich interpretacji, niezależnie od form i zakresu aktywności, stanowią one wyzwanie dla istniejącego porządku religijnego, zagrożenie dla organizacji i instytucji strzegących i kontrolujących zasady sprawowania kultu. Są zagrożeniem dla wszelkiego ładu, gdyż „stanowią wyraz spontanicznej, naturalnej i niezależnej od zasad rządzących syste-

¹⁶ A. Mrozek-Dumanowska, *Między negacją a pietyzmem. Dwa nurty współczesnego fundamentalizmu islamu*, w: *Plenas Arabum Domos. Materiały II ogólnopolskiej konferencji arabistycznej*. Warszawa, 25-26 marca 1993. Warszawa 1994, s. 201-205.

mem reakcji na niefunkcjonalność lub sztuczność norm społecznych i religijnych. Odwołują się w swej działalności do indywidualnych praw jednostki, danych każdemu przez Boga Stworzyciela, a nie przez kościół czy jego przedstawicieli. Taką perspektywą, oczywiście, ma pewien wpływ na ocenę sekt, choć nie znaczy to, iż autor nie widzi zagrożeń dla jednostek, które tworząc sekty i tym samym realizując swoje prawo do odmienności często nie tylko naruszają ład społeczny, to jest niejako wliczone w koszty, ale także niszczą własną osobowość, tracą tożsamość, a czasem – o czym świadczą skrajne przypadki – nawet życie.

Sekty są – w ujęciu T. Pałecznygo – formą organizacji grupowej spełniającą cechy wielu typów zbiorowości. Różnorodność i oryginalność konkretnych grup uznawanych za sekty sprawia, że przypisuje się im różnorodne charakterystyki. Stąd między innymi biorą się trudności definicyjne oraz kłopoty z jednoznacznym zakwalifikowaniem sekt do jednego typu zbiorowości. „Orzekanie o sektach – pisze autor – iż stanowią typ grup wspólnotowych, ideowych, subkulturowych czy mniejszościowych, jest równie mało precyzyjne jak stwierdzenie, że nie są one instytucjami, zrzeszeniami czy partiami politycznymi. Spotkać można bowiem takie sekty religijne, które na zasadzie wyjątkowości i unikatowości obalają wszelkie klasyfikacje i typologie”.

T. Pałeczny nie dał, bo nie jest to możliwe na obecnym etapie badań, jednorodnej socjologicznej teorii sekt, nie rozwiązał właściwie żadnego z problemów zasygnalizowanych w pracy. W zasadzie po prostu dołączył do dotychczasowych pytań i wątpliwości nowe, czasem odwieczne pytania ubrał w nową formę. Jego praca wydaje się jednak bardzo cenna, ukazuje bowiem dobitnie złożoność zagadnienia, jego społeczną doniosłość, teoretyczne i praktyczne implikacje. Mamy tu niejedną interesującą trop badawczy, wiele inspirujących, a często też śmiałych myśli. Kto nie przepada za wywodami teoretycznymi, nawet jeśli podane są w tak swobodnej formie, jak to uczynił T. Pałeczny, znajdzie w pracy solidny, krytyczny wykaz i omówienie sekt, a może grup wyznaniowych i kościołów, które są najbardziej znane w społeczeństwie polskim, najliczniejsze, bądź wywołują wyraźne reakcje polskiej opinii publicznej.

Ryszard Kantor

Kwartalnik „Zabawy i Zabawki”. Muzeum Zabawkarstwa w Kielcach, Towarzystwo Rozwoju Zabawkarstwa w Kielcach, R. 1, nr 1-2, 3, 4 1997, ss. 439, fot. czarno-białe.

Zabawa towarzyszy człowiekowi we wszystkich okresach życia i jest jedną z podstawowych form jego aktywności. Dziecko właśnie poprzez zabawę poznaje świat przygotowuje się do samodzielnej egzystencji, zaś człowiek dorosły dzięki niej może się swobodnie rozwijać, samorealizować, oderwać się od codzienności. W swej istocie zabawa jest działaniem swobodnym, dobrowolnym i bezinteresownym. Zmienia się jedynie jej forma, charakter i intensywność. Każda zbiorowość, od najmniejszej, po rozwinięte społeczeństwa obywatelskie, wytwarza oryginalne i specyficzne dla siebie formy zabaw, które są odzwierciedleniem funkcjonującego systemu wartości, sposobów myślenia i mentalności, odbiciem istniejących więzi społecznych. Właśnie poprzez pryzmat tych zabaw można poznać specyfikę danej kultury, jak i zaobserwować dokonujące się w niej przeobrażenia.

Dziwi więc fakt, iż ta sfera aktywności człowieka nie znalazła jak dotąd w polskich badaniach należytego odbicia i miejsca. W zestawieniu z dorobkiem innych krajów można raczej mówić o skromnej ilości podjętych badań a co się z tym wiąże o poważnych niedostatkach opracowań naukowych.

Zatem na szczególną uwagę zasługuje ukazujący się od czerwieca 1997 roku kwartalnik „Zabawy i Zabawki”, który pierwszy w Polsce podjął na swoich łamach w sposób kompleksowy zagadnienia ludyzmu i ludyczności zarówno od strony teoretyczno-metodologicznej, jak i empirycznej, stając się także, przy zachowaniu naukowego charakteru pisma, co zasługuje na szcze-

gólne podkreślenie, źródłem fachowej informacji o krajowym i zagranicznym przemyśle oraz rynku zabawkarskim.

Układ treści „Zabaw i Zabawek” tworzą cztery działy: I Artykuły i rozprawy; II Materiały z badań; III Źródła i informacje; IV Recenzje.

Zgodnie z przyjętym przez redakcję kwartalnika planem wydawniczym na rok 1997 ukazały się trzy zeszyty (dwa pojedyncze i jeden numer podwójny), zawierające dwadzieścia artykułów, rozpraw i opracowań materiałów z badań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych oraz dużą liczbę informacji, wspomnień i recenzji. Nie sposób więc w krótkim sprawozdaniu szczegółowo omówić całej, jakże obszernej zawartości „Zabaw i Zabawek” za rok 1997, w związku z tym jedynie przybliżyć wybrane artykuły.

Profil pisma, jego zadania i pokładane w nim nadzieje nakreślił we wprowadzeniu do pierwszego podwójnego numeru Ryszard Kantor, redaktor naczelny, między innymi pisząc: „Kwartalnik (...) poświęcony jest najszerzej rozumianej problematyce ludyzmu i ludyczności, zatem temu, co zwykle się nazywać ludzką skłonnością do zabawy oraz kulturową rolą tej sfery aktywności. (...) Zapraszamy do współpracy historyków kultury, socjologów i etnologów, psychologów, pedagogów i terapeutów, projektantów zabawek i ekonomistów. Liczymy na to, że pismo „Zabawy i Zabawki” stanie się centrum skupiającym badaczy ludyzmu i praktyków, dla których zabawa i zabawka są narzędziem pracy, kolekcjonerów i producentów zabawek. Słowem, wszystkich, dla których problematyka zabaw, gier i zabawek, wzrost zrozumienia rangi tej sfery zjawisk przez polskie społeczeństwo nie są kwestiami obojętnymi”.

Pierwszy podwójny numer otwiera rozprawa Jana Grada (*Zabawa – analiza pojęć i koncepcji*, nr 1-2/1997), w której autor wychodząc od krytycznej analizy filozoficznych, psychologicznych i socjologicznych koncepcji ludyzmu próbuje w zwięzły sposób zarysować ujęcie zabawy w kontekście teorii kultury, podkreślając, że właśnie kulturowe uregulowania, a nie czynniki psychologiczne czy biologiczne, decydują o tym, iż pewne działania uzyskują status zabawy. „To właśnie unormowania systemu kulturowego – argumentuje autor – wyodrębniają sferę ludyczności. Jej zidentyfikowanie i zdefiniowanie konkretnych zabaw wymaga znajomości odpowiednich reguł kulturowych ustanawiających je. Brana w abstrakcji zabawa przedstawia się jako pewien ciąg lub zbiór niezrozumiałych, bezsensownych ruchów czy mniej albo bardziej skoordynowane manipulowanie przedmiotami. Behawioralnie ujęta zabawa i gra ma swoją myślową, świadomościową postać, formę”. Rozwinięciem powyższych rozważań teoretycznych jest szkic Tadeusza Palecznego (*Spoleczne podłoże zabawy*, nr 1-2/1997) dotyczący społecznych form zachowań ludycznych. Autor dokonując wyodrębnienia i opisu zmieniających się wzorców osobowych uczestników zabawy, stwierdza, iż obecnie obok dwóch podstawowych modeli uczestnictwa w zabawie (bezpośredniego – czynnego członka grupy zabawowej, biernego – odbiorcy) coraz silniej ujawnia się wzorzec kontestacyjny, alternatywny, niezadowolony z konsumpcyjnej oferty, poszukujący własnych, indywidualnych form zachowań ludycznych. We współczesnym świecie modele te mieszają się ze sobą, współwystępują i rywalizują, bo przecież, jak konkluduje Tadeusz Paleczny, „współczesna kultura w dziedzinie zabawy oferuje bowiem połączenie Hyde Parku z Disneylandem, salony gier elektronicznych z siecią Internetu, lokale z peep show oraz teatry uliczne, pornograficzne filmy w sieci wypożyczalni videokaset oraz happeningi Pomarańczowej Alternatywy, subkulturę punków a także kino familijne w niedzielne popołudnie, kult idoli w rodzaju Madonny oraz antyestetyzm rapu i amoralizm satanistów, kameralną partyjkę bilardu z zadymami kibiców piłkarskich, golf z walką bokserską Bowe – Golota”. Na szczególną uwagę zasługuje rozprawa Ryszarda Kantora (*Człowiek-zabawka. Szkic z pogranicza ludyzmu i filozofii człowieka*, nr 4/1997) poruszająca zagadnienia traktowania człowieka jako zabawki, według mnie całkowicie pomijane w dotychczasowych badaniach nad ludycznością. Autora interesują przede wszystkim powody i warunki kierujące człowiekiem w stawianiu się zabawką. I właśnie z tego punktu widzenia opisuje i analizuje wiele przypadków bawienia się człowiekiem w dziejach ludzkiej kultury, od niewinnych zabaw w żywe szachy lub warcaby aż po przerażająco – makabryczne używanie ludzkich zwłok lub ich części w zabawie czy deformowanie człowieka

w taki sposób, aby stał się przedmiotem – zabawką. Na szczęście w zdecydowanej większości zabaw, tak jak i w innych obszarach kultury obowiązują określone sposoby postępowania, określone zakazy. Omówieniem zakazów magicznych regulujących zachowania ludyczne u ludów Azji Centralnej zajęła się w swoich rozważaniach Iwona Kabzińska (*Zabawa a zakaz magiczny*, nr 1-2/1997). Warto z licznie przytaczanych przykładów wymienić występujący w kulturze mongolskiej zakaz bawienia się dzieci w wojnę. Wierząco, jak pisze autorka, iż zabawa ta mogła wywołać wojnę rzeczywistą, prawdziwą, której efektem byłaby „destabilizacja istniejącego porządku, zakłócenie harmonii, zawieszenie czasu zwykłego”. Wśród artykułów o charakterze teoretycznym niewątpliwie należy zwrócić uwagę na rozprawę Ryszarda Zięzio (*Wokół naczelnej zasady funkcjonalnej w zachowaniach ludycznych*, nr 3/1997), w której autor dokonał istotnego, szczególnie dla możliwości uchwycenia złożonej współczesnej sfery aktywności ludycznej, podziału zachowań ludycznych na formy: preludyczne, ludyczne i postludyczne. Artykuł zawiera także interesującą typologię zabawek i sprzętu zabawowego dokonaną według naczelnej zasady funkcjonalnej.

W rozważaniach dotyczących zachowań ludycznych na łamach kwartalnika nie zabrakło także głosów pedagogów. Między innymi Urszula Kaczmarek (*Pedagogika zabawy – nowy styl wychowania*, nr 4/1997) omawia formy i metody pedagogiki zabawy oraz ich zastosowanie, a Wanda Krawczyk (*Środowiskowe uwarunkowania treści zabaw tematycznych dzieci na wsi i w mieście i ich walory uspołeczniające*, nr 3/1997) porównuje współczesne środowiskowe uwarunkowania zabaw dziecięcych na wsi i w mieście. Uważam, że po obydwu artykuły powinni sięgnąć nie tylko nauczyciele, pedagodzy, terapeuci czy pracownicy socjalni ale przede wszystkim rodzice.

Oddzielną grupę w zawartości kwartalnika za omawiany rok mogą stanowić artykuły i rozprawy ukazujące zachowania ludyczne w ujęciu historycznym. I tak między innymi Wiesława Korzeniowska (*Nowe formy zabawowe dawnej górnośląskiej społeczności wiejskiej*, nr 3/1997) przedstawia barwny obraz zabaw i rozrywek mieszkańców górnośląskiej wsi w XIX i pierwszej połowie XX wieku. Interesujący ale niełatwy temat podejmuje w swoim artykule Jerzy S. Łatka (*Gry i zabawy w haremie*, nr 1-2/1997) opisując różnorodnie formy spędzania czasu wolnego w haremie, w jednej – jak podaje – „z najstarszych instytucji, która praktycznie przetrwała do dziś”. Fenomen, jakim niewątpliwie jest karuzela, która od setek lat przyciąga dzieci i dorosłych, omawia Teresa Lewińska, zauważając słusznie, iż brak jest zbyt licznych karuzel w polskich muzeach, nie zdołały one centralnych miejsc w naszych miastach a problematyka karuzelowa nie doczekała się, jak dotąd, odpowiednich opracowań naukowych. Natomiast Urszula Janicka-Krzywda (*Zbójnicka biesiada*, nr 1-2/1997) przybliżyła w oparciu o materiały źródłowe – pamiętniki, kroniki i akta sądowe – huczne i swawolne biesiadowania zbójników karpaccich.

Uzupełnieniem, jak również rozwinięciem refleksji teoretycznych i historycznych podejmowanych na łamach pisma, są opracowania materiałowe prezentujące wyniki badań empirycznych. W tej grupie tekstów chciałbym szczególnie zwrócić uwagę na dwa artykuły: Doroty Świtły (*Ludyczność odpustów na Górnym Śląsku*, nr 1-2/1997) i Grzegorza Odoja (*Zachowania ludyczne mieszkańców Jaworzynki; tradycja i współczesność*, nr 1-2/1997). W pierwszym autorka ukazuje aspekt ludyczny odpustów na Górnym Śląsku szczegółowo i barwnie opisując zjazdy rodzinne, kolorową i różnorodną ofertę ustawianych z tej okazji kramów, stoisk, straganów, przebieg organizowanych festynów, tradycyjne atrakcje dla dzieci i młodzieży (karuzele i strzelnice). Pomimo, iż brak jest dostrzeżenia przejawów ludyczności w charakterze religijnym odpustów, omawiany tekst w istotny sposób wzbogaca wiedzę o swoistej aktywności ludycznej Górnoszlązaków. Z kolei artykuł Grzegorza Odoja stanowi obszernie omówienie najbardziej charakterystycznych zachowań ludycznych mieszkańców Jaworzynki w Beskidzie Śląskim. Poprzez te właśnie zachowania autor kreśli wnikliwy obraz współczesnej kultury regionalnej tej społeczności, ukazując nie tylko zachowane elementy tradycji kulturowej, ale także dokonujące się przeobrażenia i zachodzące zmiany.

Niewątpliwie wzbogaceniem treści kwartalnika jest jednolita, piękna szata graficzna, co raczej w periodykach o charakterze naukowym jest obecnie rzadkością, wykorzystująca konsekwentnie fragmenty obrazu Pietera Bruegela Starszego pt. „Zabawy dziecięce”. Szkoda jedynie, że licznie zamieszczane zdjęcia są czarno-białe, przez co w większości przypadków zabazana jest treść ilustracyjna poruszanych zagadnień.

Podsumowując przegląd wybranych przez mnie artykułów pragnę stwierdzić, że ich autorzy poruszają bardzo rozległą i różnorodną tematykę. Świadczy to o tym, iż problematyka ludyzmu i ludyczności nie jest jeszcze w pełni rozpoznana, a tym samym istnieje potrzeba podejmowania dalszych, systematycznych i interdyscyplinarnych badań.

„Zabawy i Zabawki” zapewne skłonią wielu czytelników do podjęcia właśnie takich badań, co – mam nadzieję – zaowocuje w kolejnych numerach kwartalnika.

Andrzej Peć

Teksty z ulicy. Zeszyt folklorystyczny 1. red. Dionizjusz Czubala i Marianna Czubalina, Katowice 1995, ss. 60;

Teksty z ulicy. Zeszyt folklorystyczny 2. red. Dionizjusz Czubala i Dobrosława Węzowicz-Ziółkowska, Katowice 1996, ss. 66.

W styczniu 1995 roku w katowickim ośrodku uniwersyteckim ukazał się pierwszy tom *Zeszytów folklorystycznych* pt. *Teksty z ulicy*, a rok później drugi. W skład obu zbiorów wchodzi w sumie 12 artykułów, w tym tłumaczenia i materiały terenowe z archiwum Studenckiego Koła Naukowego Folkloroznawców (w nr. 1. – trzydzieści siedem opowieści polskich, w nr. 2. – dwadzieścia pięć opowieści ukraińskich). Warto dodać, iż autorami prac zamieszczonych w tomie są zarówno doświadczeni pracownicy naukowi (Uniwersytetu Śląskiego), jak i młodzi badacze – studenci. Oba *Zeszyty* zróżnicowane metodologicznie stanowią przemyślaną zwartą kompozycję, dlatego należy omówić je wspólnie.

W „Słowie wstępnym” pierwszego tomu D. Czubala określił, jakie zjawiska kulturowe oraz gatunki współczesnego folkloru znajdują się w centrum uwagi badaczy: „pogłoski, sensacje, wieści, legendy i mity współczesne, żarty i anegdoty, muraria, graffiti, hasła, skandowania, okrzyki, toasty, życzenia, sentencje, maksymy, złote myśli i wszelkie inne wyrażenia paremiologiczne, horoskopy, przepowiednie, łańcuchy szczęścia oraz inne teksty i antyteksty utrzymujące się dziś w żywym obiegu społecznym. Folklor archaiczny będzie nas mniej zajmował, ale go z naszego pola widzenia nie wykluczamy” (s. 5). Uczony ten zwraca uwagę, iż w Polsce nie ma tradycji publikowania „na gorąco” współczesnych tekstów folklorystycznych, co przyczynia się do „słabości” niektórych dyscyplin nauk społecznych, a na pewno folklorystyki. Dlatego, jego zdaniem, należy jak najszybciej zapisywać owe komunikaty o krótkiej żywotności. Z kwerendy zeszytów folklorystycznych wynika, że w całoci zostały poświęcone właśnie tym tekstom, które z racji swej szybkiej „przemijalności” zanikają.

Pierwszy artykuł Anny Milerskiej w *Zeszycie 1* (absolwentki filologii polskiej, studentki V roku filologii angielskiej) *Zbiór „brzydkich” i „jeszcze brzydszych” legend Paula Smitha. Przegląd tematyki* jest, jak wskazuje podtytuł pracy, omówieniem wybranych przez autorkę zainteresowań badawczych Paula Smitha, twórcy zbiorów angielskich legend współczesnych *The Book of Nasty Legends* (1983) i *The Book of Nastier Legends* (1986), który od wielu lat zajmuje się przekazami ustnymi, tzw. mitologiami współczesności.

W pracy Francoise Askevis-Lcherpeux pt. *Wiara w zjawiska nadprzyrodzone a wykształcenie. Krytyczna analiza hipotezy intelektualistycznej* (tłum. E. Brzezińskiej absolwentki bibliotekoznawstwa, studentki V roku filologii romańskiej) zostały przedstawione dokładne wyniki badań o zjawiskach paranormalnych, wyobrażeniach kosmosu, wierzeniach o istotach pozaziemskich,

jakie przeprowadzono we Francji w latach 1980-1990. Francuscy uczeni uznali, iż „wykształcenie, a mówiąc ściślej współczesne systemy edukacyjne zbadanych społeczeństw nie są w stanie zniszczyć wierzeń w zjawiska nadprzyrodzone, i że wierzenia te są odporne na argumenty naukowe” (s. 18). Jest to cenny tekst pozyskany do pierwszego zeszytu.

Artykuł *U źródeł pewnego wiersza Wacława Potockiego* (z. 1) autorstwa Marianny Czubaliny (przedwcześnie zmarłej znawczynie literatury staropolskiej i współczesnej kultury ludowej, o której notę w drugim tomie zeszytów folklorystycznych napisała Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska) został poświęcony wątkowi „wilczego dołu” w wybranych tekstach literackich Wacława Potockiego. Nim jednak Czubalina dochodzi do refleksji o utworze poety z Łużnej interesująco odwołuje się do badań nad tym wątkiem Z. Głogera, A. Fischera, K. Moszyńskiego i J. S. Bystronia.

Temat przybyszów z kosmosu obecny jest w pracy T. Pinvidicia (z. 2, tłum. E. Brzezińska) pt. *Świadkowie pewnej „legendy”. Przypadek pojawienia się UFO*, będącej przykładem badań nad zjawiskiem UFO prowadzonych we Francji z różnych perspektyw: socjologicznej, psychologicznej, folklorystycznej. W roku 1952 w Stanach Zjednoczonych George Adamski spotyka Wenusjan – istoty pochodzące z kosmosu. Fragment opisujący to niesamowite spotkanie znajduje się w *Tekstach z ulicy* (z. 2) na początku artykułu Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej *Bliskie spotkania z Przybyszami. Między mitem a gnozą*. Stał się on po prostu przyczyną refleksji naukowej o istotach z innych cywilizacji. badaczka zauważa bowiem, iż ów rok 1952 stał się przełomowym w badaniach ufologicznych. Naukowcy zaczęli podejmować próby wyjaśnienia zjawisk związanych z niezidentyfikowanymi obiektami latającymi. Nadto, w *mass mediach* coraz więcej miejsca zaczęto poświęcać temu zagadnieniu. Autorka pracy przybliży czytelnikom propozycje zachodnich badaczy służące uporządkowaniu i sklasyfikowaniu danych o nieznanych statkach kosmicznych i spotkaniach z nimi, „gdyż współczesna humanistyka czuje się zobowiązana do zajęcia stanowiska wobec kosmitów, którzy stali się faktem kulturowym, na jaki, choćby z racji jego zasięgu i siły działania, trudno przymykać dziś oczy” (z. 2, s. 28). Interesującym wydaje się być zaprezentowany pogląd szwajcarskiego psychologa Carla Gustawa Junga, który przywidzenia o przybyszach z obcych cywilizacji traktuje jako „symboliczną manifestację podstawowych i powszechnych napięć afektywnych, spowodowanych niebezpieczeństwem zbiorowym, poczuciem lęku wynikającego z polityczno-ekologicznej sytuacji naszego globu” (s. 28). Inną postawę przyjmuje Jean-Bruno Renard, francuski socjolog z Montpellier, podchodzący do problemu „kosmityzmu” jak do religii, dostrzegając wyraźne analogie do wielkich ruchów religijnych. Badacz ów poprzez kontrastowe zestawienie kosmitów z innym obcym (z Yetim) udowodnił, iż wizerunek tych pierwszych stanowi wyraźną opozycję wobec „Człowieka Śniegu”, który postrzegany jest jako potężna istota o ciele porośniętym sierścią, działająca instynktownie, mieszkająca w jamach, grotach, gdy tymczasem kosmici są nadzwyczaj inteligentni, poruszają się w swych statkach po sferach pozaziemskich, są przedstawicielami hipercywilizacji i właśnie dzięki nim ludzkość ma szansę przetrwać w przyszłości.

Artykuły *Kosmici w Mongolii* (z. 1) i *Z wyprawy do Mongolii. Wątki różne* (z. 2) Dionizjusza Czubali są wynikiem wyprawy badacza do Mongolii w 1991 roku. Rozważania o współczesnych opowieściach sensacyjnych żywotnych w tym kraju Czubala uzupełnia materiałami terenowymi. Są to relacje o istotach pozaziemskich, „opowieści”, których podstawą stał się kryzys ekonomiczny w Mongolii i szerzące się tam złodziejstwo, bandytyzm, sprzedawanie na rynku mięsa z padłych zwierząt. Jeszcze inne grupy tworzą legendy związane ze zdrowiem człowieka, wieści o niedźwiedziu ludojadzie, opowiadania o kazirodztwie, relacje o „ożenku wbrew woli”. Są też tematy sezonowe związane z odbywającymi się co roku zawodami sportowymi, przepowiednie i jasnowidzenia, opowieści o ludziach mających dziwne właściwości (np. silną energię przejawiającą się „ogniem w oczach”), potworach wodnych i odradzającym się życiu religijnym. Przytoczone relacje świadków opatrzone zostały komentarzami autora.

W dziale „Sprawozdania” znajdują się sprawozdania z wybranych konferencji międzynarodowych. I tak charakterystyce legend współczesnych została poświęcona kolejna praca Milerskiej

Paryska konferencja International Society for Contemporary Legend Research (z. 1), będąca relacją wybranych referatów, które wygłosili podczas konferencji w Paryżu w lipcu 1994 roku następujący badacze: Rolf Brednich, Bengt af Klintberg, Françoise Reumeaux, Jacqueline Simpson, Patricia Turner, Lucia Vecia, Ingo Schneider, Gillian Bennett, Paolo Toselli, Jean-Loic Le Quellec, Anne Guigne, Jeffrey Victor, Benjamin Beit-Hallahmi, Bill Ellis i Gary Alan.

Informacja o konferencji organizowanej przez Międzynarodowe Towarzystwo do Badania Legendy Współczesnej (ISCLR) umieszczona została w tekście Anny Milerskiej *Z życia ISCLR* (z. 2). Jednocześnie zawarto w nim wiadomości o konkursie na najlepszy esej studencki prezentujący badania i analizę wybranego aspektu legendy współczesnej.

Na oddzielną uwagę zasługuje relacja Wioletty Celuch *Wyprawa naukowa do Kijowa* (z. 2) z pobytu studentów Uniwersytetu Śląskiego w Kijowie i Lwowie. Uczestnikami tej wyprawy byli bowiem członkowie Studenckiego Koła Naukowego Folkloroznawców, którym opiekuje się dr hab. Dionizjusz Czubala. Zadaniem młodych badaczy było rejestrowanie współczesnego ukraińskiego folkloru słownego. Dowody tej pracy znajdują się w omawianym zeszycie – jest to antologia współczesnych opowieści sensacyjnych (25 tekstów), zatytułowana *Nowa torba kursorska z sensacjami ukraińskimi*. W zeszycie pierwszym zostały również umieszczone materiały zebrane podczas badań terenowych, ale są to teksty zarejestrowane w Polsce (37 tekstów).

Omawiane prace zainteresują nie tylko badaczy zajmujących się problematyką żywotności i obiegiem współczesnych komunikatów folklorystycznych, ale dzięki przejrzystej budowie, przystępnym „wykładom” są adresowane do szerszego kręgu czytelników, którzy „chłonni” są wiedzy o różnych paranormalnych zjawiskach obecnych w życiu.

Dorota Świtala

Sami sobie. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej, red. Ryszard Kantor, Kielce 1997, ss. 144.

W ostatniej dekadzie nastąpił w polskim piśmiennictwie naukowym wyraźny wzrost zainteresowań szeroko pojmowaną problematyką społeczności lokalnych. Wiele badań empirycznych i wysiłku teoretycznego poświęcono uchwyceniu i przeanalizowaniu przeobrażeń społeczno-kulturalnych, jakim ulegają te środowiska pod wpływem zmian ustrojowych. Wydaje się, iż mieszkańcy wsi i małych miasteczek ciągle w dużym stopniu są i czują się upośledzeni, zwłaszcza pod względem kulturalnym. Diagnoza aktualnego życia kulturalnego tych środowisk – określenie zagrożeń i perspektyw rozwoju, powinno stać się punktem wyjścia do podejmowania konkretnych działań mających na celu zachowanie i ochronę dotychczasowego dorobku kultury lokalnej jak również, poprzez aktywizację tych społeczności, kreowanie współczesnej, a więc nowej kultury lokalnej. Przyczynić się do tego może również przedstawiany tom, stanowiący pokłosie trzeciej już sesji naukowej z cyklu „Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej”, która tym razem odbyła się w Kielcach i Pińczowie w dniach 21-22 maja 1997 roku.

Zbiór zawiera 13 artykułów, które – jak zaznaczono we wstępie – „Ukazują zarówno skomplikowaną sytuację wsi kieleckiej, jak również, przynajmniej niektóre, odwołują się do przeszłości, w niej szukając wzorów” (s. 8). Autorami tekstów są przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych oraz – co istotne – pracownicy instytucji kulturalnych i działacze samorządowi, od których w głównej mierze zależy rozwój i wspieranie inicjatyw kulturalnych lokalnych społeczności. Materiał zawarty w tomie stanowi całość pod względem podejmowanej tematyki, chociaż każdy z tekstów traktuje o innym jej aspekcie.

Książkę otwiera studium Ryszarda Kantora, które można traktować jako wprowadzenie do całej pracy. Zdaniem autora, kluczem do pełnego zrozumienia współczesnej kultury polskiej wsi jest rozpoznanie i określenie roli działających tam autorytetów. W kryzysie autorytetów lo-

kalnych Ryszard Kantor upatruje, dostrzegany przez niektórych obserwatorów, kryzys kultury wsi. Dlatego też „Przezwyciężenie kryzysu może się dokonać przez uzdrowienie autorytetów, bądź poprzez wykreowanie autorytetów nowych, dostosowanych do współczesnych potrzeb” (s. 13). Autor kwestionuje kulturotwórczą rolę instytucjonalnych autorytetów pozawiejskich – szkoły i domu kultury, które – co mocno podkreśla – nie realizują rzeczywistych aspiracji środowiska wiejskiego. W związku z tym opowiada się za uspołecznieniem tych instytucji i oparciem ich działań na animatorach kultury wywodzących się ze środowiska wiejskiego. Należy zgodzić się z autorem, że wymaga to jednak rozwoju autentycznej samorządności wiejskiej i umiejętnej pobudzenia lokalnych sił społecznych.

Kolejne opracowanie – pióra Józefa Szczepańczyka – daje opis rozwoju amatorskiego ruchu artystycznego na wsi kieleckiej. Żywe tradycje ruchu trwają tam do dziś, czego dowodem są spontanicznie powstające zespoły folklorystyczne, kapele ludowe, grupy teatralne. Autor ekspozuje pozytywny stosunek władz gminnych do kultury ludowej. Główną przeszkodą, na którą napotykają gminy w pełnieniu roli mecenasa, jest brak nie tyle pieniędzy, co osób przygotowanych profesjonalnie do pomocy zespołom. Problemem jest także nikle zainteresowanie młodzieży czynnym uczestnictwem w działaniach organizacji społeczno-kulturalnych.

Podobne problemy sygnalizuje w swym sprawozdaniu Elżbieta Zapala przedstawiając obecną działalność gminnych, miejsko-gminnych i wiejskich ośrodków kultury w województwie kieleckim. Zła sytuacja finansowa, jak również brak wykwalifikowanej kadry, wyraźnie odbijają się na efektywnym wypełnianiu przez te instytucje kulturotwórczych i edukacyjnych zadań, co pociąga za sobą niski stopień zainteresowania tymi działaniami przez społeczności lokalne. Na uwagę zasługuje akcja metodyczno-instruktażowa podjęta przez Wojewódzki Dom Kultury w Kielcach mająca na celu rozbudzenie aktywności kulturalnej środowisk wiejskich. Autorka wskazuje na jej liczne wymierne efekty w postaci powstania nowych zespołów artystycznych, organizowania przeglądów, festiwałów, imprez folklorystycznych.

W następnym artykule Maria Sroczyńska-Tomezyk podejmuje zagadnienie kulturotwórczej roli parafii rzymskokatolickiej w realiach współczesnej wsi polskiej. Podkreśla istotne znaczenie, jakie dla zachowania i kultywowania tradycyjnych zwyczajów i obrzędów ludowych, kształtowania kultury materialnej i organizacyjnej mają różnorodne formy działalności kulturalno-oświatowej i duszpasterskiej prowadzonej przez parafie wiejskie. Zwraca przy tym uwagę, że „Religijność wsi powoli przekształca się w stronę bardziej dojrzałej i pogłębionej. Oznacza to konieczność modyfikowania istniejącego modelu duszpasterstwa masowego i jego dostosowania do współczesnych potrzeb i uwarunkowań środowiskowych” (s. 32).

Opracowanie Małgorzaty Imiolek jest prezentacją historii i osiągnięć Muzeum Wsi Kieleckiej. Autorka, wychodząc od ogólnych rozważań nad rolą i specyfiką muzeum typu skansenowskiego, przechodzi do omówienia koncepcji programowej kieleckiego parku etnograficznego, która skierowana jest w dużej mierze do młodego pokolenia odbiorców. Godne uwagi są inicjatywy podejmowane dla „ożywienia” ekspozycji etnograficznej: pokazy rzemieślników, występy zespołów regionalnych, kiermasze twórców ludowych, pokazy tradycyjnych upraw polowych. Cel, jaki przyświeca tym działaniom, to „idea odtworzenia wizerunku tradycyjnej wsi, jej dnia powszedniego i święta, kultury stworzonej przez jej mieszkańców, kultury zarówno materialnej, jak społecznej i duchowej” (s. 43).

Z kolei Jerzy Lechowski pisze o działalności samorządowych placówek kultury w Pińczowie. Oferta kulturalna, jaką proponuje Dom Kultury, Muzeum Regionalne, Biblioteka Publiczna jest bogata i zróżnicowana. Działania tych instytucji popularyzując kulturę i historię Pińczowa i regionu Ponidzia, odgrywają istotną rolę w tworzeniu pozytywnych postaw wobec zainteresowania regionalizmem. Autor wskazuje na znaczące uczestnictwo w życiu kulturalnym przedstawicieli różnych grup społecznych i wiekowych. Ich aktywność, przejawiająca się w licznych inicjatywach oddolnych, którym sprzyja i wydatnie pomaga samorząd miejski, spowodowała, iż Pińczów stał się znaczącym ośrodkiem kulturalnym na mapie województwa kieleckiego.

Wyniki wstępnych badań sondażowych nad postawami oraz wiedzą ludności wsi Kielecczyzny na temat różnych form ochrony przyrody przedstawia Bożena Wójtowicz. Wyniki badań mogą wzbudzać niepokój. Zaskakuje bowiem bardzo słaba wśród badanych społeczności znajomość zagadnień ochrony przyrody, choć w regionie tym, ze względu na bogactwo i osobliwości flory i fauny, znajduje się wiele obszarów chronionych.

Zauważyć też można, iż „wyższą rangę w społeczeństwie uzyskują wartości przyrodnicze typu instrumentalnego, związane bezpośrednio z warunkami bytowania ludności. Przyroda jako wartość autochtoniczna i jej walory estetyczne nie stanowią wartości powszechnie odczuwanych i cenionych” (s. 65). Należałoby więc zastanowić się nad wypracowaniem przez instytucje kulturotwórcze sensownego programu edukacji proekologicznej, którego celem byłoby nie tyle propagowanie wiedzy, ile dążenie do zmiany postaw, sposobów myślenia i wartościowania.

Na różnicowanie miasta i wsi jako środowisk wychowawczych wpływających na życie i rozwój młodego pokolenia wskazuje Wanda Krawczyk. Na podstawie badań pedagogicznych widać wyraźnie, że odmienne działanie wychowawcze tych środowisk prowadzi do znaczących różnic w osiągnięciach dzieci. „Wskazane byłoby – konkluduje autorka – opracowanie różnych programów nauczania – dla dzieci sześciolatek – które byłyby w stanie zapewnić sześciolatkom rozwój umysłowy i uczuciowy, zgodny z charakterystycznymi dla danego środowiska różnicami i trudnościami, i które uwzględniałyby społeczne i osobowe właściwości ich kultury” (s. 76).

W kolejnej pracy Halina Mielicka omawia przeobrażenia, jakie dokonują się w obyczajowości dorocznej na wsi kieleckiej. Jej zdaniem, wywołują je zmieniające się warunki ekonomiczne rodzin wiejskich oraz – jak to określa – „unowocześniana” i „racjonalizowana” interpretacja wielu zwyczajów i obrzędów. Na podstawie zebranego materiału empirycznego, który zestawia z dziewiętnastowiecznymi opisami Oskara Kolberga i ks. Władysława Siarkowskiego, zauważa jednak dużą zachowawczość niektórych rytuałów i obyczajów cyklu rocznego (głównie okres świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, Zielone Świątki, Boże Ciało). Obok praktyk religijnych nadal funkcjonują niektóre zachowania o charakterze magicznym zwłaszcza te, które powiązane są symbolicznie z prowadzeniem gospodarstwa rolnego. Stawia więc tezę, że „im bardziej w tradycji kultury ludowej osadzone jest dane święto, im większa wartość jest jemu przypisywana, tym bardziej przestrzegane są zakazy i nakazy odnoszące się do pracy i czynności wykonywanych w trakcie trwania święta i w czasie go poprzedzającym” (s. 81-82). Trzeba jednak zaznaczyć, że Halina Mielicka spostrzeżenia i wnioski opiera na badaniach terenowych z początku lat osiemdziesiątych. Nie można więc mieć pewności jak dalece przedstawiona diagnoza odpowiada realiom wsi kieleckiej końca lat dziewięćdziesiątych.

Życie kulturalne Włoszczowy – małego miasta na Kielecczyźnie zarysowała Halina Rusek. Pomimo wielu trudności, zwłaszcza finansowych, największa placówka kulturalno-oświatowa (Miejsko-Gminny Dom Kultury) podejmuje różnorodne i atrakcyjne działania w zakresie wychowania, edukacji kulturalnej i upowszechniania kultury. Niestety, w ostatnich latach zauważa się spadek aktywności kulturalnej włoszczowian, co – jak wynika z obserwacji autorki – jest spowodowane zaabsorbowaniem mieszkańców zaspokajaniem potrzeb materialnych. W przypadku młodzieży można mówić wręcz o „pasywności w życiu kulturalnym”. Młodzież ocenia negatywnie swoje miasto jako nie zapewniające odpowiednich możliwości kształcenia się, pracy, awansu. Stąd też deklarowana przez młodych ludzi gotowość opuszczenia miasta. Halina Rusek przewiduje, że „Niezależnie od ich wyborów życie kulturalne Włoszczowy, podobnie jak wielu małych podobnych miasteczek w Polsce, potoczy się prawdopodobnie ustalonym torem: nieco bocznym wobec centrów i wielkich ośrodków kulturalnych” (s. 90). Jej zdaniem – i z tym należy się chyba w pełni zgodzić – współczesne instytucje wychowawcze nie radzą z nowoczesną edukacją kulturalną młodzieży. „Nowoczesna edukacja powinna zapewnić pełną orientację w świecie znaczeń, symboli i wartości, w świecie treści i form kultury nie tylko własnej, regionalnej czy narodowej, ale również tej usytuowanej ponad wszelkimi podziałami społecznymi – kultury naszego świata” (s. 90). Na pytanie, czy przyszłość małych miast będzie prostą kontynuacją aktualnej rzeczywisto-

ści, czy też znajdą tutaj jakieś istotne zmiany społeczno-kulturalne, chyba nieprędko przyjdzie nam odpowiedzieć.

Przedmiotem referatu Ryszarda Zięzio są tradycje i współczesność zabawkarstwa ludowego na Kielecczyźnie. Autor ze znanym charakterystyka nie tylko znaczące ośrodki zabawkarskie w tym regionie, ale również ośrodki mniejsze, mało znane ale o odległych tradycjach. Ukazuje ich genezę, specyfikę oraz typowe dla nich rodzaje zabawek. Podaje też informacje o dawnych i współczesnych twórcach, zwracając przy tym uwagę na ich kunszt, indywidualną specjalizację, wyobraźnię artystyczną. Częstokroć wytwarzane przez nich zabawki są prawdziwymi arcydziełami sztuki, wzbudzającymi zachwyt wyrafinowaną formą, efektami kolorystycznymi i różnorodnością tematów. Wiedza o tej specyficznej gałęzi rzemiosła ludowego jest w Polsce wciąż niewystarczająca. Duże nadzieje należy więc wiązać z programem badawczym realizowanym przez Muzeum Zabawkarstwa w Kielcach z zakresu zabawkarstwa, nie tylko ludowego. Szczególnie wartościowe będą chyba wyniki badań atlasowych, o których wspomina w swym opracowaniu Ryszard Zięzio.

W następnym artykule Irena Bukowska-Floreńska zajmuje się zagadnieniem z pogranicza etnologii i historii kultury. Podejmuje mianowicie, na przykładzie wsi Cieszkowy w okolicy Pińczowa, problem kulturotwórczej funkcji dworu szlacheckiego. Artykuł jest tym bardziej cenny, iż – jeżeli mi wiadomo – dotąd brak jest podobnych opracowań. Autorka analizując formy i zasięg kulturotwórczego oddziaływania dworu zauważa swoistą symbiozę między, jak to określa, „strefą dworską a strefą wsi gospodarczej”. W efekcie doszło do wytworzenia określonych wzorów kulturowych, których przykłady znajdujemy w tekście. Ważne poznawczo jest – moim zdaniem – rozpoznanie i usystematyzowanie kulturotwórczych funkcji dworu. Irena Bukowska-Floreńska wyróżnia następujące: społeczno-organizacyjne, społeczno-gospodarcze, normatywne i obyczajowe, edukacyjno-kulturalne i ludyczne, komunikacyjne i bezpieczeństwa, religijne i estetyczne (s. 125).

Ostatnia praca omawianego zbioru, napisana przez Stefana Józefa Pastuszkę, dotyczy roli, jaką w upowszechnianiu kultury ludowej w II Rzeczypospolitej odegrał teatr ludowy. Zakres treści i formy kultury ludowej, wprowadzanej do repertuaru przez zespoły teatralne, był szeroki. Jak się wydaje, najistotniejszą rolę pełniły jednak inscenizacje wesel i dożynek, które „umożliwiały wprowadzenie na scenę piosenek, pieśni lokalnych i regionalnych, ulubionych przez społeczność, w której działał dany zespół teatralny” (s. 130). Obok elementów artystycznych, religijnych i narodowych często pojawiały się w tych inscenizacjach akcenty społeczno-polityczne krytyczne wobec niektórych poczynań rządu sanacyjnego, a niekiedy wręcz antyrządowe. Zadziwia liczny i spontaniczny udział młodzieży wiejskiej w działalności teatrów ludowych – co autor kilkakrotnie zaznaczył. Wypada więc już kolejny raz wnikliwie zastanowić się nad przyczynami dzisiejszej inercji kulturalnej młodzieży z tych środowisk i możliwościami zmiany takiego stanu rzeczy. Być może, w świetle tekstu Stefana Józefa Pastuszki, zasadny byłby powrót do niektórych idei i wzorów z tamtego okresu, pamiętając oczywiście o odpowiednim dostosowaniu ich do współczesnych warunków i oczekiwań.

Podsumowując przegląd referatów pomieszczonych w książce należy zauważyć, że stanowią one nie tylko ważny przyczynek do lepszego, pełniejszego poznania współczesnej polskiej wsi, ale także pozwalają dostrzec złożoność i wielowątkowość podjętej problematyki. Książka – jak się zdaje – może liczyć na dwa rodzaje recepcji czytelniczej: badaczy, którzy w naukowy sposób interesują się zbiorowościami lokalnymi oraz tych, którzy podejmują praktyczne działania o charakterze społecznym, kulturalnym i oświatowym w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych.

Raport o stanie kultury wiejskiej w Polsce, opr. S. Bednarek i A. J. Omelaniuk przy współpracy Z. Kłodnickiego i M. Przyłęckiego, Wrocław 1997, ss. 116.

Trwająca od kilku lat burzliwa dyskusja nad stanem kultury wsi polskiej – ogólnie uznanym za zły – oraz nad sposobami polepszenia owego stanu, tu poglądy są oczywiście bardzo zróżnicowane, często bywa mało rzeczowa ze względu na brak rzetelnych danych dotyczących infrastruktury kulturalnej, stopnia uczestnictwa w kulturze, zakresu potrzeb wsi, jej wewnętrznych możliwości itp. Jasnym jest, iż bez dostatecznej bazy informacyjnej trudno wyrobić zdanie o konkretnym zjawisku, trudno też sensownie wpływać na jego kształtowanie.

Z inicjatywy Krajowej Rady Regionalnych Towarzystw Kultury, współorganizatora Krajowego Kongresu Kultury Wsi, który odbył się w 1997 roku, powstał *Raport o stanie kultury wiejskiej w Polsce*. Jest to syntetyczne ujęcie materiałów nadesłanych ze wszystkich województw. Przy ich gromadzeniu posłużono się kwestionariuszem zawierającym piętnaście zagadnień. Przyjęta metoda zdaje się gwarantować rzetelność raportu i choć nie jest on w wielu kwestiach kompletny, to jednak daje taki zestaw informacji, iż nie sposób nie zwrócić nań uwagi.

Pierwsza część raportu ukazuje system instytucjonalny służący uczestnictwu kulturalnemu. W miarę dokładnie zewidencjonowano i scharakteryzowano działalność istniejących na wsi placówek kulturalnych: bibliotek, księgarń i punktów sprzedaży prasy, ośrodków kultury, świetlic wiejskich, uniwersytetów ludowych, muzeów i izb regionalnych, remiz strażackich i galerii sztuki.

Przedstawione w tej części dane oraz ich interpretacje dają wiele do myślenia. Załamanie się systemu wiejskich bibliotek oraz kryzys domów kultury – na przykład – każą się zastanowić, czy nie przeżyła się ich forma działania, czy nie należy szukać nowych, bardziej atrakcyjnych sposobów popularyzacji czytelnictwa czy aktywizacji życia kulturalnego. Zwraca tu uwagę nowe zjawisko, jakim jest pojawienie się prasy gminnej. Już w ponad połowie gmin w Polsce istnieją lokalne pisma. Ich rola w kształtowaniu kultury wsi polskiej może być znacząca. Warto się zastanowić, czy aby prywatne placówki kultury, już obecne w kulturalnym pejzażu wsi polskiej, niekomercyjne, nie stanowią interesującej zapowiedzi przyszłości.

W kolejnych częściach opracowania zamieszczono dane na temat amatorskiego uprawiania sztuki i stanu tzw. twórczości ludowej. Stan ten nie jest zbyt krzepiący, wynika nie tylko z niedostatków finansowych, często spowodowany jest raczej brakiem zrozumienia, brakiem szacunku dla tradycji. Wskazuje to jeszcze raz na fakt, iż rozwój kultury, choć w dużym stopniu uzależniony jest od stanu ekonomicznego danej zbiorowości, jeszcze bardziej zależy od stopnia jej świadomości.

Raport zwraca uwagę na aktualną rolę szkoły w edukacji kulturalnej środowisk wiejskich oraz na duszpasterskie inicjatywy kulturalne w parafii. W *Raporcie* znalazły również miejsce regionalne towarzystwa kulturalno-społeczne, a także organizacje społeczne (np. Ochotnicza Straż Pożarna i Koła Gospodyń Wiejskich). W nowej sytuacji potwierdziły swoją żywotność i zakorzenienie w wiejskim środowisku. Budowanie nowego, społecznego modelu rozwoju kultury na wsi polskiej nie obędzie się bez nich, bez ich doświadczeń i uczestnictwa w tym procesie.

Bardziej dyskusyjna pod tym względem jest rola instytucji wojewódzkich (domów kultury i bibliotek), pozostałości dawnego modelu instytucjonalnego systemu kultury. Czy i w jakim stopniu znajdują one nową formułę działania, dostosują się do nowego samorządowego modelu, będą mu służyć? Przyszłość to pokaże, dotychczasowe doświadczenia nie są jednoznaczne.

W raporcie znajdziemy również dane na temat ochrony zabytków architektury, sztuki i techniki stanowiących istotny element krajobrazu kulturowego wsi i kulturalnej edukacji jej mieszkańców.

Kolejna część *Raportu* zawiera analizę stosunku samorządu wiejskiego do kultury, nie zawsze życzliwego, jego pomocy w rozwoju życia kulturalnego na wsi, a także porusza kwestie społecznego i prywatnego mecenatu kulturalnego. Jasnym jest, iż bez mecenatu kultura wiejska nie ma szans rozwoju, z drugiej strony rozwój kultury wsi ma oczywisty wpływ na stopień aktywności –

także gospodarce – jej mieszkańców, a zatem na tworzenie grup potencjalnych sponsorów-mecenasów.

Raport zamykają wnioski, na ogół oczywiste i wynikające z niego w sposób oczywisty. Należy podkreślić, iż jest on pierwszym, obiektywnym i kompleksowym spojrzeniem na stan życia kulturalnego na wsi polskiej po przemianach politycznych roku 1989, w sytuacji odradzania się samorządu terytorialnego, procesu decentralizacji decyzji w sferze życia kulturalnego, a przede wszystkim w warunkach wolnego rynku.

Sytuacja kultury wsi polskiej nie jest jednoznaczna: „Obok zjawisk pozytywnych, żywej w wielu ośrodkach wiejskich aktywności kulturalnej, stwierdzono rozległe obszary zapaści życia kulturalnego, brak powszechnej samoorganizacji kulturalnej mieszkańców wsi i znikomą rolę wiejskiej inteligencji w pobudzaniu inicjatyw kulturalnych”.

Jedno jest oczywiste, losy narodu polskiego zależą od tego, czy potrafi zwycięsko podjąć wyzwanie zarówno na płaszczyźnie gospodarczej, technicznej, jak i kulturalnej. Wyzwanie to adresowane jest do wszystkich Polaków, także tych mieszkających na wsi, a mających – jakże często słusznie – poczucie marginalizacji społecznej i kulturalnej. Zgadzam się z autorami *Raportu*, którzy podkreślają, iż sprawom kultury na wsi (dodałbym także: sprawom cywilizacyjnego podniesienia wsi) należy nadać rangę najwyższą.

Ryszard Kantor

O kulturze wsi. Materiały z sejmików regionalnych przed Krajowym Kongresem Kultury Wsi, red. A. J. Omelaniuk, Wrocław – Ciechanów 1997, ss. 363. il.

Prezentowana praca to zbiór materiałów z obrad sejmików regionalnych, które odbyły się w 15 głównych regionach kulturowo-historycznych Polski. Zorganizowano je od końca listopada 1996 do połowy marca 1997 roku, w ramach przygotowań do Krajowego Kongresu Kultury Wsi. W sejmikach uczestniczyli twórcy ludowi, animatorzy i pracownicy kultury, działacze społeczni zrzeszeni w organizacjach działających na wsi, przedstawiciele samorządów gminnych, instytucji kulturalnych, inteligencja wiejska i profesjonalni badacze kultury. W sumie w obradach i dyskusjach wzięło udział około 2000 osób, co już świadczy o randze przedsięwzięcia.

Zawartość tematyczna książki jest bardzo zróżnicowana, tak jak zróżnicowane tematycznie były sejmiki. Na przykład, sejmik dolnośląski w Legnicy skoncentrował się na zagadnieniach ochrony zabytków na wsi, przedmiotem obrad sejmiku krakowskiego było czytelnictwo mieszkańców wsi, a sejmiki Pomorza Wschodniego i Polski Środkowej głównym tematem swoich obrad uczyniły kulturę ludową.

W pracy zaprezentowano około 50 krótszych lub dłuższych wystąpień dotyczących zagadnień teoretycznych, aktualnego stanu kultury na wsi, znaczenia tradycji, uczestnictwa w rozmaitych formach działań kulturalnych, edukacji kulturalnej, stanu świadomości i religijności na wsi, finansowania kultury wiejskiej przez samorządy lokalne, działań organizacji i stowarzyszeń regionalnych itp. Zreferowano też dyskusje, które toczyły się podczas sejmików, a w których uczestniczyło zdumiewająco wielu obecnych.

Trudno rzecz jasna sprowadzić te liczne i bardzo zróżnicowane wystąpienia do kilku czy nawet kilkunastu typów, co w oczywisty sposób ułatwiłoby ich sensowne omówienie. Ograniczę się raczej do zaprezentowania kilku wybranych referatów poruszających, moim zdaniem, tematy szczególnie interesujące. Nie oznacza to oczywiście, abym nie doceniał innych wystąpień, przeciwnie, jestem zdania, iż każde z nich niosło ważne myśli, a często istotne wskazania zarówno teoretyczne, jak i praktyczne.

B. Gołębiowski (Warszawa) w wystąpieniu pt. „Współczesna kultura wsi: zagrożenia i szanse” problem aktualnego regresu kultury w Polsce (nie tylko kultury na wsi!) umieszcza na szero-

kiej płaszczyźnie globalnych niemal, a przynajmniej dziejących się w obrębie naszej cywilizacji, przemian wzorów wartości, wiąże z kryzysem osobowości ludzkiej, niesłychanym rozwojem kultury masowej, odbieraniem istocie ludzkiej jej istotnej właściwości: kreatywności. Kryzys wsi polskiej to nie tyle kryzys transformacji ustrojowej, ile raczej kryzys wartości, to raczej stan chaosu wynikający z poszukiwań nowej drogi dla człowieka i jego kultury. Nie odbudowa zatem, lecz świadoma budowa winna być celem kulturotwórczych działań. Budowa nowej kultury – jeżeli dobrze zrozumiałem myśl autora – dokonać się może jedynie w oparciu o jednostki i zbiorowości o wykrystalizowanej tożsamości, świadome swojej wartości i wartości swojego dziedzictwa.

U. Kaczmarek (Poznań) w referacie „Aktualne potrzeby kultury na wsi” próbuje nie tylko ustalić stosunek między tradycją (kulturą ludową) a współczesną kulturą polskiej wsi, ale także zastanawia się nad generalnymi źródłami ludzkiej kultury w dobie współczesnej. Widzi je, jak wielu innych występujących na sejmikach, w woli i działaniu świadomego człowieka, wyzwolonego z nędzy i uwarunkowań komercyjnych, aktywnego, nie poddającego się uniformizacji. Rozwój potrzeb estetycznych i kulturalnych takiego człowieka, przebiegający jako skutek edukacji kulturalnej, nie może być w żadnym stopniu oderwany od podstawowego jego środowiska, rodziny, najbliższego otoczenia, regionu. Zatem szansą dla budowania kultury ludzkiej jest społeczność lokalna i region ze wszystkimi swoimi wartościami i tradycjami.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na artykuł o. Leona Dyczewskiego (Lublin) pt. „Pozycja i zadania animatora – lidera w społeczności lokalnej”. Zdaniem tego badacza „problem wszechstronnego rozwoju społeczności lokalnych w Polsce to obecnie przede wszystkim problem animatorów i liderów. Tam gdzie się pojawiają, tworzą się grupy i ogniska kulturotwórcze, powstają nowe podmioty gospodarcze o charakterze spółdzielczym, szkoły nabierają nowego życia, młode pokolenie zaczyna żyć przyszłością i ją tworzyć – jako bardziej zasobną, funkcjonalną, estetyczną, moralnie lepszą i radośniejszą od teraźniejszości”.

Słowa te nabierają konkretnego sensu, gdy czyta się wypowiedzi owych animatorów, owych liderów lokalnych zbiorowości. Wielu z nich wystąpiło na sejmikach, ukazało swoje osiągnięcia, ale i problemy. Współczesny obraz wiejskiej kultury, przyszłość tej kultury w dużym stopniu od nich zależy.

Praca *O kulturze wsi*, której kilka zaledwie z wielu wątków tu zasygnalizowałem, to cenne źródło wiedzy, ogromny materiał do przemyśleń. Praca sugeruje wiele praktycznych rozwiązań problemów nekających współczesną wieś polską. Jest ona ponadto z gruntu optymistyczna, ukazuje bowiem ludzi świadomych swoich celów i potrafiących cele te osiągać. Jest wielkim peanem na rzecz postaw regionalnych i regionalizmu.

Ryszard Kantor

Tadeusz Wojtanek, *Monografia Zembrzyc i Marcówki*, Zembrzyce 1997, ss. 240, il.

Tadeusz Wojtanek, urodzony w Zembrzycach, z wykształcenia chemik, przez lata żył i działał poza rodzinną wsią. W 1981 roku na stałe osiadł w Zembrzycach, tu pracuje jako nauczyciel, tu dał się poznać jako rzeźbiarz i muzyk ludowy, jako propagator beskidzkiego folkloru. Ostatnio opublikował monografię *Zembrzyce i Marcówki*, wsi gospodarczo ze sobą związanych. Monografia to owoc kilkunastu lat poszukiwań archiwalnych i rozmów z mieszkańcami wymienionych wsi. We wstępie autor pisze: „ważnym motywem podjęcia pracy nad monografią była chęć ukazania świata, który już odchodzi, przychodzącym po nas następcom, świata ich przodków. Bardzo bogatego, z którego powinni być dumni, który nie powinien ulec zapomnieniu, i do którego należy wnieść swoją cząstkę. Jako pedagog, chcę uzmysłowić młodzieży, że nie pochodzi „skądś tam”, że ma własną przeszłość, własną małą ojczyznę, która zaczyna powoli rozmywać się

w obecnym skomercjalizowanym społeczeństwie. Ten świat duchów, czarów, boginek, bab owiniętych pledami, kiszonych ogórków, bugli, skór wyprawianych potajemnie w domostwach, kobiet noszących trawę ułożoną wysoko w koszykach, stukotu cepów jesienią w stodołach, wzdających się na całe gardło sąsiadek, zapachu palonych badyli, świat, który wyraziście żyje w umysłach ludzi pamiętających lata pięćdziesiąte. Musi on zostać zachowany dla naszych następców. Myślę, że ta praca w pewnej części uchroni go przed zapomnieniem”.

Jak zatem widać, spory trud włożony w opracowanie monografii, zdaniem autora, opłaci się, jeśli choć część wiedzy o przeszłości zostanie przekazana przyszłym pokoleniom, gdy stanie się ona jednym ze źródeł kształtowania się tożsamości młodzieży. Trudno wszakże powiedzieć, czy tak się okaże, trudno z góry założyć, że praca T. Wojtanka trafi do młodych czytelników, że zostanie przez nich zaakceptowana jego wizja przeszłości, wizja nacechowana sentymentem. Wiemy przecież, że młodzież z trudem przyjmuje poglądy pokolenia rodziców, że ma skłonność do nadmiernego krytycyzmu, często do totalnej negacji przeszłości. Zwłaszcza, gdy owa przeszłość kojarzy się jej z ubóstwem, brakiem szans samorealizacji, a także z archaicznymi obrzędami i zwyczajami, z odbiegającym od współczesnego systemem wartości. Cóż, trzeba mieć dużo optymizmu, aby liczyć na to, że podobne monografie – emocjonalne wycieczki w czas miniony – odegrają jakąś rolę w edukacji współczesnej młodzieży. A jednak, mimo wszystko, prace takie winny powstawać i – jak mierniam – opinii takiej nie trzeba dodatkowo uzasadniać.

Ambitnie zamierzona praca T. Wojtanka posiada niewątpliwe walory – przede wszystkim dokumentalne – ale też wady charakterystyczne dla podobnych przedsięwzięć z gruntu amatorskich. Autor, co prawda, zaznacza, iż korzystał z pomocy fachowców, w tym historyków i znawców ludowej kultury, lecz – w końcu – ostateczna wersja pracy jest prezentacją jego i tylko jego przekonań, ocen i interpretacji. Z wieloma z nich nie sposób się zgodzić.

Wysoko ceniąc zapał i trud autora, nie mogę zatem nie zwrócić uwagi na pewne słabości pracy. Zaliczam do nich przede wszystkim dość chaotyczną konstrukcję całości – nie jest to właściwie monografia, a raczej luźny zbiór zagadnień w różnych stadiach opracowania – a także brak krytycyzmu wobec pewnych kwestii i wykorzystanych prac. Pisząc o pochodzeniu ludności Zembrzyc i o dziejach tej wsi, autor puszcza wodze fantazji, jego pomysły i interpretacje nie trzymają się ziemi. Nie przekonuje mnie również opis okresu II wojny światowej i pierwszych lat powojennych. Kolejny raz czytam w polskich pracach o tym, jakoby w walkach na linii Skawy, lub gdziekolwiek indziej, w styczniu 1945 roku brały udział oddziały własowców. Jest to powielenie (tyle lat po wojnie!) zmyślenia sowieckiej propagandy.

Te i inne wady i niedostatki, błędy faktograficzne i pochopne interpretacje, choć oczywiście, nie zmieniają generalnego odczucia. Praca T. Wojtanka jest interesująca nie tylko dla mieszkańców Zembrzyc, jest cennym źródłem wiedzy o życiu konkretnej wsi, do którego sięgnie z pewnością zarówno etnograf, jak i regionalista. Jest też znakomitym dowodem pasji człowieka nietuzinkowego, który umiłował swoją małą ojczyznę i pisze o niej sercem.

Ryszard Kantor

Roderyk Lange, *Traditional Dance in Poland and its Changes in Time and Territory*, „Dance Studies” vol. 20 (1996), Centre for Dance Studies, Jersey 1997, ss. 156.

Profesor Roderyk Lange jest najwybitniejszym polskim choreologiem oraz jednym z czołowych reprezentantów tej specjalności naukowej na świecie. Rozpoczął swoje prace badawcze nad tańcem w latach pięćdziesiątych, dokumentując folklor taneczny Kujaw i regionów sąsiednich oraz kierując Działem Tańca Muzeum Etnograficznego w Toruniu. Wykładał również etnologię taneczną na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika oraz kinotografię w ramach specjalnego studium zorganizowanego w Warszawie w 1958 roku. Dzięki wielkiemu zaangażowaniu R. Lan-

tego ośrodek toruński stał się w latach sześćdziesiątych centrum koordynującym badania etnochoreologiczne w Polsce, zarówno w zakresie prowadzenia dokumentacji terenowej, jak i analizy oraz notacji form tańca tradycyjnego. W rezultacie udało się wypracować podstawy metodologiczne takich badań, które później zastosowano nie tylko w etnochoreologii, ale i w badaniach i studiach nad tańcem w ogólności.

Po wyjeździe z Polski w 1967 roku R. Lange był wykładowcą antropologii tańca oraz analizy i notacji ruchu ludzkiego między innymi w następujących ośrodkach akademickich: Laban Art of Movement Studio w Addlestone, The Queen's University w Belfaście, Goldsmiths' College i The Laban Centre w Uniwersytecie Londyńskim oraz w Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie w Londynie. W latach 1980-1996 przewodniczył Europejskiemu Seminarium Kinetografii. W tym czasie opublikował wiele znaczących prac z zakresu choreologii, antropologii tańca i kinetografii, głównie w Wielkiej Brytanii.

Od 1989 roku R. Lange wykłada antropologię tańca na Uniwersytecie Adama Mickiewicza oraz regularnie prowadzi w Poznaniu warsztaty choreologiczne (w tym szkolenie kinetograficzne), które od 1993 roku organizuje w utworzonym przez siebie Instytucie Choreologii. W ten sposób po raz drugi włącza się bardzo intensywnie do działań na rzecz ugruntowania i rozwoju badań oraz studiów nad tańcem w naszym kraju. Równocześnie kontynuuje swoje prace za granicą, głównie w Centre for Dance Studies (Centrum Studiów Tanecznych) na wyspie Jersey (Wielka Brytania), gdzie na stałe mieszka. Centrum to utworzył wspólnie z żoną – Dianą Baddeley-Lange – w 1971 roku. Z czasem stało się ono ważnym międzynarodowym ośrodkiem naukowym i dydaktycznym, kształcącym młodych choreologów niemalże z całego świata.

Wielkim osiągnięciem jest również seria roczników choreologicznych zatytułowana „Dance Studies”, redagowana od początku przez R. Langego. Pierwszy tom ukazał się w 1976 roku, tom 20 – jubileuszowy – został wydany z okazji 25. rocznicy utworzenia Centre for Dance Studies. Cała seria stanowi dziś znaczący jakościowo i ilościowo zbiór opracowań naukowych z zakresu szeroko rozumianej choreologii. Znalazły się tu między innymi monografie z zakresu historii tańca i etnologii tanecznej, artykuły na temat analizy i notacji ruchu oraz opracowanie podręcznikowe z zakresu kinetografii, artykuły o profilu etnochoreologicznym i antropologicznym na temat tradycyjnych kultur tanecznych w Europie i poza Europą, jak również omawiające historię antropologicznych badań nad tańcem, opracowania na temat metodologii i metodyki badań choreologicznych, a także artykuły poświęcone problematyce tanecznej rozpatrywanej z perspektywy semiotyki, estetyki czy pedagogiki. Pismo „Dance Studies” stało się płaszczyzną prezentacji rezultatów zaawansowanych badań i studiów nad tańcem, międzynarodowym forum wymiany myśli naukowej, instrumentem ugruntowywania i rozwijania europejskiej „szkoły choreologicznej”, której jednym z twórców jest niewątpliwie Roderyk Lange, oraz lekturą „formującą” nowe pokolenia badaczy – teoretyków tańca, nie tylko z Europy.

Tom 20. „Dance Studies” nieprzypadkowo został poświęcony w całości zagadnieniom tańca tradycyjnego w Polsce. R. Lange stale dawał dowody (również przebywając za granicą) swojego wielkiego zainteresowania tą problematyką. Świadczą o tym na przykład publikowane w „Dance Studies” i w innych wydawnictwach obojęzycznych jego opracowania na ten temat. W 1978 roku ukazała się w Londynie jego rozprawa zatytułowana *Tradycyjny taniec ludowy w Polsce i jego przeobrażenia w czasie i przestrzeni* (w języku polskim). Oparta na teźże publikacji recenzowana monografia *Traditional Dance in Poland and its Changes in Time and Territory* stanowi zaawansowane studium na temat tradycyjnej kultury tanecznej w Polsce w ujęciu syntetycznym oraz polskich badań etnochoreologicznych z uwzględnieniem aktualnej sytuacji. Jest to jedyne, w pełni naukowe, tak wnikliwe i obszerne omówienie tych zagadnień w dotychczasowym dorobku studiów nad tańcem tradycyjnym w Polsce.

Monografia składa się z czterech rozdziałów oraz obszernej bibliografii (434 pozycje), reprodukcji zabytków ikonograficznych i map (w sumie 33 ilustracje) oraz kilku zapisów kinetograficznych reprezentatywnych tańców polskich.

Rozdział pierwszy „Development of Scholarly Interest in Traditional Dance in Poland” poświęcony jest omówieniu historii badań nad tańcem tradycyjnym w Polsce oraz ocenie ich dotychczasowych rezultatów. Na początku autor wprowadza interesującą kategoryzację terminologiczną. Proponuje, aby zasadniczo odróżniać trzy kompleksy kulturowe odnoszące się wprost do tańca tradycyjnego, a mianowicie folklor taneczny rozumiany jako składnik dawnej kultury chłopskiej, tańce narodowe stanowiące adaptacje tańców wiejskich do kultury „wyzszej” (szlacheckiej, arystokratycznej i później mieszczańskiej) oraz tańce ludowe wykształcone w rezultacie akcji wskrzeszania tańców wiejskich i włączone następnie do programów szkolnych i repertuaru różnych zespołów scenicznych. Są to w istocie trzy „pokłady”, „poziomy” zmieniającej się w czasie kultury tanecznej, a precyzyjne ich identyfikowanie jest niezbędnym warunkiem poprawności wnioskowania w badaniach etnochoreologicznych.

Główna część rozdziału została poświęcona charakterystyce dawnych źródeł do badania tańca tradycyjnego w Polsce (m.in. poezja staropolska począwszy od XV wieku, opisy tańców polskich w obcych kodeksach i podręcznikach tanecznych, dawne zbiory muzyki tanecznej, ikonografia, różne dawne przekazy etnograficzne, w tym przede wszystkim prace Oskara Kolberga) oraz znaczących dokonań w dorobku polskiej etnochoreologii i dyscyplin pokrewnych. Sporo miejsca autor poświęca omówieniu i ocenie opublikowanych monografii regionalnych folkloru tanecznego Polski, książek na temat polskich tańców narodowych oraz wydawnictw popularyzatorskich z zakresu tańca ludowego, zwracając uwagę na ich wartość poznawczą i edukacyjną oraz jakość prezentacji udokumentowanego materiału ruchowego. Wyraźnie podkreśla ważkość rezultatów polskich badań muzykologicznych w zrozumieniu istoty wiejskiego tańca i zidentyfikowaniu charakterystycznych typów tańców polskich. Przedstawia również istotne fakty z historii badań etnochoreologicznych w Polsce, koncentrując się na kwestiach metodologicznych. W tej części krytycznie odnosi się do kilku prac Grażyny Dąbrowskiej, predestynujących (w założeniu autorki) do rangi opracowań generalizujących. Pisze między innymi, że autorka „stosuje przeważnie atomistyczne podejście w opisie tańców tradycyjnych, czasem wyłączając pojedyncze tańce z kontekstu, w jakim się ukształtowały. Chociaż pisze o repertuarze tanecznym jako tradycyjnym kompleksie kulturowym, nie rozumie, że lokalny repertuar tradycyjny jest fundamentalnym komponentem kultury tanecznej. Pojawia się też często brak właściwego zrozumienia różnorodności i złożoności warstwy kulturowej tańca. Uwidacznia się to wyraźnie w rozbudowanej klasyfikacji tańców tradycyjnych (G. Dąbrowskiej – przyp. D. K.), odnoszącej się wyłącznie do formacji, a nie do typów. Mechanistyczne kryteria zastosowane zostały również w mapowaniu poszczególnych stref tradycyjnej kultury tanecznej. Autorka twierdzi, że w ten sposób określone zostały „dialekty taneczne”. Nie zostało to jednak potwierdzone odpowiednią dokumentacją. W zamian konkretne strefy ustalone zostały arbitralnie, często w oparciu o granice obszarów okupowanych przez najeźdźców w przeszłości, a nie poprzez określenie zasięgów rozprzestrzeniania się poszczególnych typów tańca. Co gorsza, pojawia się tendencja do pomijania niewygodnych faktów i publikacji” (s. 16-17).

W rozdziale drugim „The Basic Characteristics of Dance Folklore in the Territory of Poland” R. Lange przedstawia charakterystykę form tańca tradycyjnego stosując kryteria istotne w badaniach etnochoreologicznych. W ten sposób stara się określić swoistość polskiego folkloru tanecznego oraz zidentyfikować dominujące na ziemiach polskich grupy tańców. Odwołuje się przy tym do opracowań naukowych Cezarii Jędrzejewiczowej, Lucjana Kamińskiego, Curta Sachsa i innych autorów. Klasyfikuje tańce polskie na podstawie następujących kryteriów: metryczności i agogiki (przy okazji porusza problem stosowania *tempo rubato* w tańcach wiejskich), rysunkowych form choreograficznych, obsady wykonawczej, funkcji tańca w kulturze, proveniencji etnicznej i społecznej form tanecznych. Autor omawia dokładnie problematykę tworzywa ruchowego polskiego folkloru tanecznego, zwracając uwagę na dominujące elementy choreotechniczne i kompozycyjne. Charakteryzuje również takie zjawiska jak improwizowanie tancerzy tradycyjnych, przekaz tańców i ich adaptacje w dawnym środowisku wiejskim czy autochtoniczne nazywanie form tanecznych w różnych regionach. Tańce tradycyjny omawiany jest w ujęciu kontek-

stualnym, to znaczy na tle całokształtu tradycyjnej kultury chłopskiej w Polsce oraz w odniesieniu do europejskiej kultury tanecznej.

Kolejny rozdział recenzowanej monografii „The Characteristic Groups of Traditional Dances in Poland, their Variants and Territorial Expansion” stanowi podsumowanie intensywnych studiów obszernego materiału faktograficznego, opartych na adekwatnej metodzie analizy typologicznej tańca tradycyjnego. Autor nie definiuje wprost zastosowanej metody, jednak można ją zidentyfikować na podstawie przeprowadzonych wywodów analitycznych. Metoda analizy typologicznej proponowana i wykorzystana z powodzeniem przez R. Langego składa się z kilku kluczowych elementów - założeń i rozwiązań epistemologicznych. Opiera się ona na potwierdzonym empirycznie twierdzeniu, że decydujące znaczenie w całokształcie lokalnej i regionalnej kultury tanecznej dawnej wsi polskiej miał kompleks repertuarowy tradycyjnych tańców. Określał on specyficzne cechy tejże kultury na określonym terytorium (czasami było to kilka sąsiadujących ze sobą regionów, czasami jeden region, a kiedy indziej tylko część danego regionu etnograficznego). Na repertuar składały się tańce o znaczeniu pierwszoplanowym, które określały stylistykę taneczną charakterystyczną dla danego terytorium, oraz tańce o znaczeniu drugo- i trzecioplanowym. Zestawy repertuarowe na poszczególnych obszarach zależne były od dominujących typów form tanecznych. W zastosowanej analizie typologicznej została wykorzystana metoda geograficzna, polegająca na ustalaniu zasięgów występowania na ziemiach polskich określonych typów tańców z uwzględnieniem ich rangi w lokalnym czy regionalnym repertuarze. Do tekstu dołączona została przykładowo mapa opracowana przez autora, obrazująca rozprzestrzenienie kujawiaka w folklorze tanecznym na terenie Polski (s. 57), przygotowana w 1965 roku jako mapa próbna do *Polskiego Atlasu Etnograficznego*. Omawiane tu studia typologiczne można zaliczyć niewątpliwie do etnochoreologii diachronicznej opartej na procedurze retrospektywnej. Każdą z wyróżnionych grup tańców tradycyjnych (na przykład tańce o rytmach mazurkowych, tańce o rytmach krakowiakowych, tańce typu chodzonego) autor charakteryzuje próbując ustalić ich proveniencję i chronologię. W tym celu wykorzystuje znane źródła historyczne polskie i obce oraz wnioski z dotychczasowych badań, nie tylko z zakresu historii tańca. Tak na przykład momenty taneczne utrwalone na dawnych rycinach i malowidłach mogą znacznie wzbogacić wiedzę o dawnych, dziś już nieznanach tańcach, będących prawdopodobnie pierwowzorami współcześnie dokumentowanych form tańca tradycyjnego. Zamieszczone w monografii R. Langego reprodukcje najciekawszych pod tym względem zabytków ikonografii polskich tańców (s. 69-115) są dobrym tego dowodem. Poza tym słusznie autor dopatruje się reminiscencji dawnych form tanecznych w tradycyjnych grach i zabawach ruchowych, a z kolei w formach tańców narodowych – adaptacji wiejskiego folkloru. Konsekwentnie stosowaną zasadą przeprowadzonej analizy jest również założenie, iż to materiał faktograficzny, za każdym razem specyficzny dla danego terytorium (w tym przypadku dla terenu Polski), będzie sugerować kryteria analityczne i klasyfikacyjne, rozwiązania metodyczne i wreszcie rozstrzygnięcia generalizujące (oczywiście, jeżeli będzie to możliwe). Daje się wyraźnie zauważyć unikanie arbitralnych rozwiązań czy z góry określonych wyznaczników analitycznych i modeli klasyfikacyjnych. W rezultacie przyjęcia takiego toku postępowania badawczego autorowi udało się wyróżnić charakterystyczne grupy tańców tradycyjnych udokumentowanych na ziemiach polskich i określić zróżnicowanie regionalne tradycyjnej kultury tanecznej w Polsce. Przedstawione wnioski i uogólnienia wymagają w kilku kwestiach uszczegółowienia, dodatkowej egzemplifikacji i weryfikacji w toku przyszłych prac badawczych, jednak niewątpliwie stanowią dobrą podstawę do kontynuacji studiów typologicznych realizowanych w oparciu o materiał zebrany na terenie Polski i innych krajów europejskich.

Czwarty rozdział „Dance as an Essential Part of Village Rites and Customs” dopełnia całości rozważań na temat tańca tradycyjnego w Polsce o zagadnienia jego funkcji w dawnej kulturze chłopskiej. R. Lange omawia w nim przykłady tańców rytualnych z różnych regionów, którym dawniej nadawano ważne funkcje magiczne i społeczne. Zwraca uwagę, że funkcje społeczne tańca były głównie związane z obrzędami rodzinnymi, a funkcje magiczne przede wszystkim z obrzędowością doroczną. W formach obrzędowych zachowało się wiele archaizmów muzyczno-

tanecznych, których analiza może znacznie zaawansować studia poświęcone historii tańców polskich.

Każdy z rozdziałów zaopatrzony został w rozbudowane przypisy-odsyłacze do literatury, dodatkowe cytaty i uzupełniające komentarze odautorskie. Podnosi to znacznie wartość naukową pracy oraz przekonuje o dużej wnikliwości i rzetelności badań przeprowadzonych przez autora. Mapy, ilustracje i kinetogramy zostały skrupulatnie opisane. Zamieszczony wykaz literatury stanowi najobszerniejsze zestawienie bibliograficzne na temat tańców polskich z dotychczas opublikowanych. Na podkreślenie zasługuje również wysoki poziom edytorski całego tomu.

Monografia Roderyka Langeo na temat tańca tradycyjnego w Polsce jest obecnie pracą o znaczeniu podstawowym w dorobku polskiej etnochoreologii. Jest również cennym opracowaniem z zakresu historii kultury polskiej. Równocześnie dzięki publikacji tekstu w języku angielskim rezultaty naszych badań i studiów będą znane szeroko na świecie. Z pewnością będzie ona służyła wszystkim osobom zainteresowanym europejską kulturą taneczną i fenomenem tańca w ogólności, co było intencją autora. Wydaje się, iż warto zainteresować poważne wydawnictwo krajowe opublikowaniem polskiej wersji językowej tejże monografii, aby można było ją upowszechnić nie tylko w środowisku naukowym. Mogłaby w ten sposób spełnić dodatkowo ważną funkcję edukacyjną w naszym społeczeństwie, którego zdecydowana większość opiera swoje wyobrażenie o tradycyjnej kulturze tanecznej i kulturze tradycyjnej w ogólności na wypaczonych stereotypach, nie znając, a tym samym nie rozumiejąc i nie doceniając jej rzeczywistej wartości.

Dariusz Kubinowski

Jan Adamowski. *Pańszczyżnońka. Podlaskie pieśni ludowe z repertuaru Aleksandry Daniluk*. Transkrypcje muzyczne Anna Michalec, Antoni Zola. Regionalny Ośrodek Kultury, Biała Podlaska, 1997, ss. 157. 6 fot. nlb.

Podlasie jako miejsce odwiecznego kontaktu kultury polskiej i ruskiej (białoruskiej i ukraińskiej) było od dawna przedmiotem zainteresowań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, m.in. językoznawców i folklorystów. W wyniku wielowiekowego współistnienia ludności polskiej i ruskiej doszło do wytworzenia swoistej kultury, będącej sumą elementów obu żywiołów etnicznych. Ten obszar wzajemnego współistnienia ludności odmiennej narodowościowo, wyznaniowo, językowo i kulturowo był dotychczas opisywany najczęściej jako strefa wpływów jednego czy też drugiego żywiołu etnicznego. Obszar taki określany był mianem „pogranicza”.

Inne podejście do tego zagadnienia występuje w recenzowanej pracy. J. Adamowski, znany badacz folkloru Kresów Wschodnich¹⁷, pojmując pogranicze kulturowe nie jako obszar dominacji wpływów dwóch żywiołów etnicznych, lecz jako „obszar kulturowej wspólnoty międzyetnicznej. Wartości stworzone na tym obszarze, poprzez akceptację społeczną, stają się dorobkiem obu sąsiednich kultur i narodów” (s. 19). Tak postawionej tezie służy cały układ merytoryczny i formalny książki, składającej się z dwóch zasadniczych części: analityczno-syntetycznej (s. 1-29) oraz materiałowej, będącej sklasyfikowanym zbiorem pieśni Aleksandry Daniluk, 1912-1996 (s. 30-152), całość zamyka „Alfabetyczny wykaz incypitów pieśni” (s. 153-156).

Uważam, że przyjęcie przez J. Adamowskiego rozumienia pogranicza jako integralnej, niezależnej jednostki kulturowej stanowi o nowatorstwie metodologicznym w polskiej folklorystyce. Dla Podlasia jest to pierwsza tego typu praca, w której realizuje się z powodzeniem zasadę,

¹⁷ Por. J. Adamowski, *Opowieści o «sztuce Heroda» z Janówki*, w: *Kołodowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław 1986, s. 278-293; Tenże, *Podlaskie pieśni weselne z Wólki Polinowskiej*, „Etnolingwistyka”, red. J. Bartmiński, t. 1, Lublin 1988, s. 173-181.

ze pogranicze kulturowe to suma wartości wytworzonych przez ludność etnicznie zachodnio- i wschodniosłowiańską¹⁸.

Recenzowana praca jest dziełem pionierskim i z tego względu, że skupia uwagę na pełnym repertuarze pieśniowym jednej osoby. Aleksandra Daniluk, autochtonka z Dokudowa pod Białą Podlaską, jest tą postacią, w której ogniskują się zarówno cechy typowe dla ludności pogranicza (typowy dla ludności Podlasia jest skomplikowany życiorys pieśniarki z Dokudowa, począwszy od zsyłki w głąb Rosji w czasie I wojny światowej, poprzez trudny okres młodości, a na konieczności wyboru wyznania i narodowości kończąc), jak też cechy indywidualne, twórcze, co umiejętnie w analizie repertuaru pieśniowego J. Adamowski wykazał.

Jak pokazuje szczegółowy stan badań nad pieśnią, sięgający drugiej połowy XIX w. (por. np. opracowania pieśni Janczuka i Bessaraby), wykonawcom indywidualnym nie poświęcano wcale uwagi. Nawet tak wybitny folklorysta jak O. Kolberg¹⁹ nie daje prawie żadnej wzmianki o twórcy indywidualnym. Tak więc w recenzowanej pracy podejmuje się przewartościowanie tradycyjnego poglądu istniejącego w folklorystyce, że literatura ludowa jest wytworem zbiorowym. J. Adamowski, w wyniku analizy repertuaru pieśniowego A. Daniluk, uzyskanego w roku 1989 według specjalnego kwestionariusza, udowadnia z powodzeniem tezę, że „dzieła folkloru nie mogą powstać bez uczestnictwa poszczególnych jednostek”. Szczegółowa analiza 106 pieśni²⁰ w wersji polskiej i ukraińskiej²¹, przeprowadzona na płaszczyźnie lingwistycznej przez J. Adamowskiego i muzycznej przez A. Michalec i A. Zołą, pokazuje doskonale cechy folkloru pogranicza. Pieśni obszarów peryferyjnych charakteryzuje wielorakość merytoryczna i formalna. I wszystko to zawiera się w repertuarze pieśniowym jednej osoby, która gromadzi całą (niemal całą) twórczość pieśniową Podlasia. Aleksandra Daniluk łączy w sobie – zdaniem J. Adamowskiego – typowość i indywidualność, z tego względu, że jest nosicielem i promotorem tradycyjnych wartości kultury ludowej, a zarazem twórcą nowych dzieł.

O wartości metodologicznej pracy stanowi rezygnacja ze struktury opozycji uprawianej w folklorystyce, tj. „społeczny” – „indywidualny”, „typowy” – „oryginalny”.

Dalszą zaletą pracy jest systematyzacja pieśni. J. Adamowski pierwszy podejmuje się klasyfikacji tego gatunku folklorystycznego (niektóre z nich, jak np. bajka mają już swoją systematykę). Wprawdzie folklorystyka dysponuje zbiorami pieśni ludowych z Podlasia, brakowało jednak dotychczas teoretycznych i praktycznych prac z tego zakresu²². Dlatego też próbę klasyfikacji pieśni podjętą w recenzowanej książce należy ocenić wysoko. Autor wyróżnia w repertuarze A. Daniluk siedem grup pieśni: 1. Pieśni obrzędowe doroczne (z cyklu wiosennego – pieśni zalimonowe, z cyklu letniego – pieśni polne i dożynkowe), 2. Pieśni obrzędowe rodzinne (weselne, chrzciny, pogrzebowe), 3. Pieśni zalotne, miłosne i o miłości, 4. Pieśni rodzinne, 5. Kołysanki, 6. Pieśni żartobliwe, 7. Pieśni różne.

Wartość pracy wyraża się nie tylko w próbie klasyfikacji gatunkowej, ale i w konsekwentnym wskazywaniu pograniczności (peryferyjności) folkloru. J. Adamowski pokazał, że pieśń na pograniczu kulturowym funkcjonuje w wielu wariantach obu języków. Dużą liczbę wariantów mają pieśni korowajowe (s. 51-56). Na Podlasiu funkcjonują one w wersji polskiej i ukraińskiej „chachłackiej”. O pograniczności świadczy też bogactwo pieśniowych motywów kresowych. Pokazuje to zestawienie np. pieśni zalimonowych, mających charakter zalotów i pieśni korowajowych (motyw korowaja, ciasta weselnego symbolizującego płodność).

¹⁸ Próbą opisu pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego w obrębie euroregionu Bug ma być przygotowywany przez zespół międzynarodowy *Atlas etnolingwistyczny pogranicza polsko-białorusko-ukraińskiego*.

¹⁹ Por.: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, Wrocław – Poznań 1961.

²⁰ Na tę liczbę składają się wyodrębnione numerycznie 72 pieśni oraz 34 warianty pieśniowe.

²¹ Pieśni podane są w wersji gwarowej północnoukraińskiej, podlaskiej, określanej przez miejscową ludność „mową chachłacką”.

²² Por.: zbiory pieśni w wersji polskiej, np. A. Oleszczuk, *Pieśni ludowe z Podlasia*, Wrocław 1965, jak i w wersji ukraińskiej, por. J. Ignatiuk, *Narodnyji pismi z Pidlaszszia*, maszynopis na prawach rękopisu.

W grupie „Pieśni różnych” (s. 144-152) znajdujemy m.in. rzadko dokumentowaną oryginalną pieśń o pańszczyźnie „Była u nas pańszczyżnońka”. Nazwa *pańszczyżnońka*, występująca w incipicie, użyta została, nie wiem, czy słusznie, w tytule zbioru pieśni A. Daniluk.

Bogactwo repertuaru pieśni A. Daniluk to nie tylko, jak szczegółowo wykazał J. Adamowski, różnorodność tematów i motywów, lecz także wielkie możliwości muzyczne. Na ten ostatni aspekt zwracają uwagę A. Michalec i A. Zoła w rozdziale „Charakterystyka muzyczna repertuaru śpiewów Aleksandry Daniluk” (s. 24-27). Podkreśla się tutaj, że o wartości muzycznej pieśni stanowi ich melodyka. Typowość i autentyczność repertuaru pieśniowego A. Daniluk od strony muzycznej wyraża się w związku z pieśnią ludową w zakresie melodyki i tonalności. Jak pokazali to autorzy opracowania muzycznego „W repertuarze A. Daniluk zdecydowanie przeważają melodie o kształcie łukowym (wznosząco-opadającym, 32 melodie), falistym (31 mel.) i opadającym (16 mel.). Pozostałe typy reprezentowane są pojedynczymi przykładami. Podane proporcje liczbowe pomiędzy różnymi typami melodii w całej pełni odpowiadają wynikom współczesnych badań nad melodyką polskiej pieśni ludowej i potwierdzają autentyczność omawianego repertuaru” (s. 25).

Indywidualność muzyczna repertuaru pieśniowego A. Daniluk nie jest zaprzeczeniem typowości folkloru podlaskiego, pozwala tylko lepiej dostrzec jej złożoność. Wnikliwa i pracowita analiza wszystkich (106) pieśni pozwoliła dojść autorom opracowania do następujących konstatacji: „Urozmaicona melodyka, wzbogacona melizmatyką, różnicowanie tonalne i metryczne czynią ten materiał niezwykle interesujący. Tkwi on korzeniami w tradycyjnej warstwie folkloru, technie autentyzmem, czego najistotniejszymi przejawami są m.in. duża wariabilność, wąskozakresowość, występowanie archaicznych zjawisk tonalnych” (s. 26-27).

Sumując, wartość recenzowanej książki wyraża się w propozycji nowego spojrzenia na kulturę ludową pogranicza słowiańskiego, w którym takie elementy jak język, religia, narodowość nie dzielą, lecz łączą ludzi. Omawiana praca ma, moim zdaniem, ważne znaczenie dla badań komparatystycznych (polsko-wschodniosłowiańskich), może być również przewodnikiem metodycznym do odczytywania zjawisk folklorystycznych na innych pograniczach słowiańskich.

Feliks Czyżewski

Ks. Jan Górecki, *Pielgrzymki na Górnym Śląsku w latach 1869-1914*, Societas Scientiarum Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnos Śląski, Katowice 1994, ss. 219 i 22 nlb.

„W świadomości religijnej Górnos Ślązaków funkcjonowało przekonanie, że na miejscu świętym Bóg daje wiele łask, a ludzie są bardziej pobożni. Na miejscu pątniczym pielgrzymi specjalnie przeżywają obecność Pana Boga. Z chwilą udania się na to miejsce trzeba „spuścić się” na Boga, kłopoty swej codzienności zostawić św. Annie, a ludziom nic się nie stanie. Pątnicy pielgrzymowali do miejsc świętych, by się wymodlić i nasycić tym pokarmem na cały rok. Wysłuchane prośby stawały się dodatkowym motywem pielgrzymowania” (s. 67-68).

Cytat pochodzi z książki ks. Jana Góreckiego o pielgrzymkach na Górnym Śląsku. Autor znany jest z monografii *Parafia św. Pawła w Nowym Bytomiu* (1991) i *Pielgrzymka ślubowana z Tarnowskich Gór do Piekar* (1997), wielu artykułów publikowanych na łamach pism katolickich („Gościa Niedzielnego”, „Jasnej Góry”, „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”) i w pracach zbiorowych, jak np.: *Ks. Jan A. Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku*, red. naukowa ks. J. Wycisło (1992), *Kościół Śląski wspólnotą misyjną*, red. W. Świątkiewicz, ks. J. Wycisło (1995), *Pojednanie i sprawiedliwość społeczna*, red. W. Świątkiewicz, ks. J. Wycisło (1997).

Recenzowana publikacja powstała w wyniku wieloletnich badań ks. Góreckiego, którego zainteresowała problematyka udziału ludności śląskiej w pielgrzymowaniu do miejsc typowo pątniczych, jak: Piekary Śląskie, Pszów, Kalwaria Zebrzydowska, Góra Św. Anny, Alwernia, Często-

chowa, Kraków. Jednym z wielu materiałów źródłowych, które autor wykorzystał w pracy, na uwagę zasługują informacje pomieszczone na łamach „Katolika” (w latach 1869-1914), w pracy Józefa Lompy *Przewodnik dokładny dla odwiedzających święte, od wieków cudami słynące miejsce w obrazie Najświętszej Panny Maryi i na Jasnej Górze w Częstochowie* (1860) i książkach kalwaryjskich zwanych „kalwaryjkami” (które powstawały, gdy wybudowano kalwarię lub gdy zainicjowano uroczystości obchodów kalwaryjskich w określonym miejscu pątniczym; zawierały modlitwy na różne okoliczności, litanie, rozważania, uwagi dotyczące określonego *savoir vivre*’u na miejscu świętym). Autor *Pielgrzymek...* zapoznał się nadto z kronikami sanktuariów i parafii pielgrzymujących. Jak pisze ks. Górecki „stanowią (one) również cenne źródło uzupełniające informacje, zwłaszcza statystyczne. Ponadto są „kopalnią” wiedzy o zwyczajach zachowań w poszczególnych miejscach pątniczych” (s. 16). Wywiady ze „śpiewokami” – organizatorami lub współorganizatorami pielgrzymek w poważnym stopniu wzbogaciły wiedzę badacza o „poetyce” pielgrzymek. „Śpiewocy” bowiem wcale nierzadko funkcję przewodników pełnią z pokolenia na pokolenie, znają więc nie tylko współczesne, ale i dawne formy pielgrzymowania.

W rozdziale pierwszym pt. „Miejsca pątnicze” ks. Górecki charakteryzuje miejsca pielgrzymkowe, ich lokalizację i rodzaje. Miejscem docelowym wędrówek Górnoślązaków były często wzniesienia, góry, których – jak zwraca uwagę autor – „tajemniczość, majestat i oddalenie od codzienności człowieka sprzyja religijnym refleksjom, nawróceńcom i poczuciu Bożej obecności. W świadomości Górnoślązaków jako ich góra święta jawiła się Góra Św. Anny. To miejsce jest stolicą łaski dla pielgrzymów. (...) Góra Św. Anny jest magnesem, który od dawna przyciąga pątników. W świadomości pielgrzymów kojarzy się ze stanem łaski, błogiego przeżywania Boga, ze świętością i czystością” (s. 18-19).

Autor wyróżnia dwa rodzaje miejsc pątniczych: sanktuaria maryjne i kalwarie. W sanktuariach maryjnych modlono się do Boga za pośrednictwem Maryi, której obrazy i wizerunki tam najczęściej umieszczano. Początków sanktuariów maryjnych można upatrywać już w XVII wieku, gdy katolicy bronili się przed atakami reformacji. Wówczas sanktuaria skupiały wokół siebie wszystkie stany. Stanowiły one w późniejszych czasach (np. w okresie *kulturkampf*u na Górnym Śląsku) miejsca podtrzymujące polskość mieszkańców tego regionu. Kalwarie natomiast budowano na wzór kalwarii jerozolimskiej składającej się z Drogi Krzyżowej, Drogi Pojmania, tematów maryjnych, kapliczek poświęconych różnym świętym Kościoła. W Polsce przykładem kalwarii są m.in.: Wambierzyce, Kalwaria Zebrzydowska, Góra Św. Anny, Piekary Śląskie, Wejherowo.

Ks. Górecki wiele uwagi poświęca omówieniu miejsc pielgrzymkowych w religijnej świadomości ludu górnośląskiego, odwołując się do lokalnej tradycji ludowej (legend, podań), eksponując znaczenie wody. „Nie ma miejsca świętego bez studzienki – pisze – z której pątnicy czerpią wodę i zabierają ją do swoich domów. Tak jest w Częstochowie, Piekarach, na Górze św. Anny, «Dorotce», w Gietrzwałdzie, Kalwarii Zebrzydowskiej...” (s. 25). Badacz wyróżnia „miejsce święte” jako „przestrzeń” szczególnych łask, więzi społecznych i wolności, modlitwy i radości. Nadto podaje terminy pielgrzymowania Ślązaków do poszczególnych sanktuariów.

Drugą część pracy badacz poświęcił strukturze pielgrzymki grupowej, odpowiadając na następujące kwestie: jaki jest jej układ, kto jej przewodniczy, w co ubrani są pątnicy, z jakich warstw społecznych się wywodzą. Zwykle na początku pielgrzymki idzie pątnik niosący krzyż, potem chłopcy, dziewczęta, mężatki, „śpiewok”, orkiestra i pozostali pielgrzymi. Bardzo często wśród uczestników pielgrzymek wyróżniały się grupy zawodowe, a szczególnie górnicy i hutnicy. Każdy stan (lub też związek, kongregacja, stowarzyszenie) nosi własny obraz, chorągwie, figury, np. młodzież męska sztandar z wizerunkiem św. Stanisława Kostki, panny – z Matką Boską, górnicy – ze św. Barbarą, hutnicy – ze św. Florianem, zaś figurkę św. Anny niosły matki. Dzieciątka Jezus – dzieci, Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny – dziewczęta z Kongregacji Mariąńskiej.

Ks. Górecki w swojej pracy dużo miejsca poświęcił „śpiewokom” i pełnionym przez nich funkcjom. „Śpiewocy” – bo tak nazywano na Śląsku przewodników pielgrzymek – rekrutowali się z głęboko wierzących rodzin katolickich, należeli do różnych towarzystw, np. św. Alojzego,

Gimnastycznego „Sokół”. Eleusis, św. Józefa, gdy zaczęli przewodniczyć „wyprawom” do świętych miejsc, mieli najczęściej po 18-19 lat. Obowiązkiem „śpiewoka” było przygotowanie pielgrzymki: musiał więc ustalić dzień i godzinę wymarszu, miejsce zbiórki, czas trwania „pąci”, załatwić furmanki dla starszych osób, reprezentował pątników podczas powitania, intonował pieśni, zwoływał pielgrzymów na modlitwę, załatwiał nocleg. Jak zauważa autor, pielgrzymi udający się na wędrówki do sanktuariów i kalwarii ubrani byli w regionalne stroje ludowe. Wyjątek stanowiły kobiety i panny z różnych stowarzyszeń, np. „panny z kongregacji niosące figurki były ubrane w granatowe spódnice i białe koszule, a na głowie nosiły wianek z mirty. Aspirantki miały zielone wstążki okalające szyję, sodalistki zaś – wstążki niebieskie z medalikiem Poczęcia Najświętszej Marii Panny. Kobiety z III Zakonu św. Franciszka występowały w brązowych chustach lub kcieckach” (s. 55). Aby uczestniczyć w pielgrzymce do określonego miejsca peregrynujący musiał mieć „odpowiedni” wiek. I tak na Górę św. Anny dzieci mogły pójść dopiero po ukończeniu 14 roku życia, a do Piekar po ukończeniu 10. Zróżnicowany był także przekrój społeczny pątników górnośląskich: od przedstawicieli różnych zawodów (np. górników, hutników, nauczycieli, rzemieślników), dyrektorów różnych zakładów pracy, naczelników miast, reprezentantów szlachty śląskiej, do innowierców, osób niewierzących i innej narodowości, przeważnie niemieckiej.

W kolejnym rozdziale książki „Motywy pielgrzymowania” ks. Górecki zastanawia się nad przyczynami pielgrzymowania pątników, eksponując takie motywy, jak zbawienie duszy, odbycie spowiedzi generalnej i zyskanie odpustów, rozpamiętywanie męki i śmierci Pana Jezusa, uczczenie Matki Boskiej Częstochowskiej, umiłowanie miejsca świętego, uproszenie zdrowia, spełnienie ślubu, uproszenie błogosławieństwa i opieki dla Kościoła, uproszenie błogosławieństwa dla nowych parafii polskich, tradycja i inne. Przygotowania do pielgrzymek, ich trasa i pobyt na określonym miejscu, do którego tak licznie udawali się peregrynujący, jak również pieśni pątnicze są przedmiotem badań autora w rozdziale pt. „W drodze”. Ks. Górecki interesuje się więc przygotowaniem do „pąci”: ekwipunkiem pątników, pożegnaniem ich w rodzinnych parafiach. „Na pierwszy widok wież sanktuarium – zdaniem badacza – pielgrzymi padali krzyżem i modlili się lub śpiewali. Zatrzymywali się także ci, którzy nie mogąc iść pieszo, pielgrzymowali na furmankach wyścielonych słomą. Na pierwszy widok Góry Św. Anny oddawano cześć św. Annie, śpiewając trzykrotnie: «Święta Anno, witam Cię!»” (s. 90-91).

W następnych częściach pracy zatytułowanych „Pobyt na miejscu świętym” i „Trwała więź z miejscem pielgrzymkowym” badacz zawarł rozważania o zróżnicowanych scenariuszach powitań pątników w Piekarach, Częstochowie, na Górze Św. Anny, w Kalwarii Zebrzydowskiej, Wambierzycach, Jastrzębiu, Pszowie, przebiegu obchodów kalwaryjskich i pożegnaniu pielgrzymów, eksponując wpływ pielgrzymek na życie religijne ich uczestników, więź z miejscami pątniczymi. Według ks. Góreckiego „najbardziej widocznym sposobem było przywożenie z sanktuariów pamiątek. Nastrój i zwyczaj pielgrzymowania widoczny był w wystroju kościołów oraz w zdobieniu domów i kapliczek przydrożnych. Wiąż z miejscami świętymi wyrażała się także w ofiarności na ich rzecz i pielęgnowaniu nabożeństw stamtąd zaczerpniętych. Wreszcie – i to jest najważniejsze – wracano do tych miejsc, nie tylko w następnych pielgrzymkach” (s. 145).

Ostatni rozdział książki dotyczy udziału Górnoślązaków w pielgrzymowaniu do Krakowa na przełomie XIX i XX wieku. Badacz wyjaśnia genezę i motywy pielgrzymek religijno-narodowych do tego właśnie miasta, ich rozwój i organizację. Uważa, iż wyprawy do Krakowa umożliwiały ludności śląskiej poznanie historii i narodowych pamiątek Polski, odgrywały bowiem istotną rolę w rozwijaniu świadomości narodowej Górnoślązaków.

Pracę autor uzupełnia „Aneksami”, w których pomieścił materiały z „Katolika” (np. przykłady „kalwaryjek” z Piekar, Góry Św. Anny, Kalwarii Zebrzydowskiej, listy „śpiewoków” od 1869 roku do czasów obecnych oraz wywiady z nimi, indeksy pieśni zakazanych w Rejencji Opolskiej w XIX i pierwszej połowie XX wieku, modlitwy dla pielgrzymów udających się w drogę, pieśni kultowe, scenariusze „Obchodów Kalwaryjskich na Górze Św. Anny”, całość uzupełnia bibliografia, liczne reprodukcje obrazów Matki Boskiej, strony tytułowe „kalwaryjek”, śpiewników,

„Katolika”. pamiątki z pobytu na Górze Św. Anny, Częstochowie, Kalwarii Zebrzydowskiej, Gidlach.

W konsekwencji ks. Jan Górecki podjął ambitną i w pełni udaną próbę kompleksowej analizy ruchu pielgrzymkowego na Górnym Śląsku w XIX i na początku XX wieku, przedstawiając go w kategoriach osobliwego „fenomenu” kulturowego typowego dla Górnoszlazaków.

Joanna Świtala-Mastalerz

Alicja Fałniowska-Gradowska, *Testamenty szlachty krakowskiej XVII-XVIII w. Wybór tekstów źródłowych z lat 1650-1799*. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1997, ss. I-XXII, 1-261, nlb. 7. Indeks osób, indeks nazw geograficznych: *Słownik wyrazów staropolskich i rzadziej używanych*. Ilustr. barwnych 9.

Autorka jest wytrawnym i doświadczonym badaczem dziejów kultury polskiej, a od lat specjalizując się w zagadnieniach związanych z dawnymi warstwami ziemiańskimi, doszła do tych perfekcji sformułowań, które przedstawiła we wstępie omawianej pracy. Prof. Fałniowska-Gradowska zajmuje się zagadnieniami społeczno-gospodarczymi Polski południowej doby nowożytnej (XVI-XVIII w.) i jest autorką szeregu cennych pozycji książkowych: *Świadczenia poddanych na rzecz dworu w królewskich województwach krakowskiego w XVIII wieku* (1964); *Ostatnie lata działalności Sądu Referendarskiego Koronnego* (1971); *Studia nad społeczeństwem województwa krakowskiego w XVIII wieku* (1982); *Ojęów w dziejach i legendzie* (1995) oraz cennego wydawnictwa źródłowego *Lustracje królewskich województw krakowskiego 1765 i 1789* (1962, 1963 i 1975).

Od wielu lat prof. A. Fałniowska-Gradowska gromadziła materiały, przeszukując księgi grodzkie krakowskie, sądeckie, bieckie, oświęcimskie i nowe księgi ziemskie krakowskie, skąd zgromadziła około dwóch tysięcy testamentów szlachty związanej w ciągu ostatnich trzech wieków istnienia dawnej Rzeczypospolitej z obszarem historycznego województwa krakowskiego. Z tego obfitego zbioru rozporządzeń ostatniej woli wszystkich warstw szlacheckich, od magnatów po bezrolnych urzędników sądowych, wybrano do druku 41 testamentów, w tym 12 z drugiej połowy wieku XVII, zaś 29 z wieku XVIII. Z nich cztery należą do senatorów (nie olśniewających bogactwem), osiem do szlachty zamożnej, reszta do średniobogatej i ubogiej, a trzy do zupełnych biedaków szlacheckich, służebnego proletariatu dawnych „braci herbowych”. Ukazuje się w wielkim przekroju społeczeństwo podkrakowskie, jego stan zamożności, jego gospodarność, rodzinne i majątkowe troski. Również w testamentach widać wyraźnie obraz współżycia sąsiedzkiego, przeważnie opartego na współdziałaniu gospodarczym. Rzadziej ukazują się tło polityczne, choć i jego nie brak w obfitym materiale. Jednak wszystko pojawia się tak uładzone, w dominującym strachu przed śmiercią i niepewności życia pozagrobowego, że prawie każdy z testatorów nabiera wyglądu baranka, dobrego, łagodnego, myślącego o fundacjach mszalnych i zaopatrzeniu klasztorów. Ta dobroć stawała się przekleństwem dla wdowy i dzieci, nie będących w stanie spłacić licznych legatów. Niekiedy jednak z testamentu wychylają się postaci groźniejsze. Umierający na przelomie lat 1740/1741 Kazimierz z Drohojowa Drohojowski, stolnik wołyński (od roku 1721), niedwuznacznie jako przyczynę swej śmierci wymienia ciotkę, Antoninę z Drohojowskich, 1-voto Wizembergową, 2-voto Xięską, z którą przez długie lata prowadził procesy o wieś Bestwinę. Antonina Xięska swą osobą wprowadziła w Krakowskie tę krwiożerczość i krawałość rodu Drohojowskich, bowiem jej rodzice, Stefan Jan i Konstancja z Bunkowskich, zostali zamordowani przez najbliższych krewnych.

Staropolska różnorodność obyczajowa wylania się z testamentów, niczym z pamiętników ks. Jędrzeja Kitowicza, lecz więcej ukazuje się gospodarskiej codzienności. Niekiedy pojawiają

się poddani chłopci, zaś w testamentach magnackich służba domowa i oficjaliści. W tych ostatnich są serdecznie wspomniani, a niekiedy nawet hojnie obdarzeni legatami.

Bardzo dużą zaletą pracy jest wnikliwie opracowany wstęp, dający cały przegląd dotychczasowych publikacji z zakresu omawianego zagadnienia. Pełna bibliografia została pomieszczona w przypisach. Zapoznawszy się z tym tekstem, widzi się wyraźnie, jak jeszcze daleko do wyczerpania tematu, jak brakuje publikacji z innych rejonów Polski, tak niekiedy zupełnie różnych od Krakowskiego pod względem gospodarczym, społecznym i obyczajowym. Takie prace mogą wyjść spod pióra fachowców zajmujących się etnografią historyczną!

Na ostatek wyrażonych tu uwag trzeba z żalem stwierdzić, że tak cenna i ciekawa praca, mogąca zainteresować specjalistów z wielu pokrewnych dyscyplin, ukazała się w prawie bibliofilskim nakładzie tysiąca egzemplarzy.

Krzysztof Wolski

Andrzej Sakson, *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945-1997*, Instytut Zachodni, Poznań 1998, ss. 429 + 2 tablice.

Obszerna książka Andrzeja Saksona to kolejne opracowanie tego autora dotyczące dzisiejszego obszaru Warmii i Mazur.

Rozumienie obecnej sytuacji ludnościowej, jej różnej co do pochodzenia mozaiki ludnościowej i różnych opcji świadomościowych, nie jest możliwe bez uwzględnienia uwarunkowań historycznych i politycznych. Właśnie te zaszczości pozwalają dopiero zrozumieć trudne losy mieszkańców tych ziem. A. Sakson, jako socjolog, cezury tej pracy zakresła między końcem II wojny światowej a rokiem 1997, sięgając tylko do opracowań historyków, dotyczących okresów wcześniejszych.

Tak długi analizowany okres został podzielony na kilka podokresów odzwierciedlających w poszczególne rozdziały najważniejsze wydarzenia je wyróżniające.

Rozdział I to koniec wojny i okres po wejściu wojsk radzieckich wraz ze wszystkim co spało ludność miejscową w czasie frontu (rok 1945).

Rozdział II zajmuje się zasiedlaniem terenu nowymi osadnikami, „wysiedlaniem” ludności niemieckiej i weryfikacją ludności miejscowej, „zderzeniem kultur” i współżyciem nowych i starych mieszkańców, opisem innych małych grup etnicznych z tego terenu.

Rozdział III – lata 1950-1955 jest poświęcony specyficznej polityce narodowościowej okresu stalinowskiego. W tym rozdziale przedstawiona została struktura i rozmieszczenie grup ludności zamieszkujących Warmię i Mazury według stanu z 1950 roku (szczegółowe tabele według powiatów). Pozwoliło to pokazać obraz mozaiki ludnościowej, w tym grup Warmiaków i Mazurów, specyficzną politykę dyskryminującą w stosunku do ludności rodzimej i niemieckiej, szczególnie na tle tak zwanej paszportyzacji, zmuszającej do deklarowania narodowości.

Znalazło się tu też omówienie pierwszej „Operation Link” łączenia rodzin, w której ramach wyjechała z Polski duża grupa Mazurów i mniejsza Warmiaków.

Rozdział IV zatytułowany „Nowe nadzieje i perspektywy” (1945-1959), jest poświęcony drugiej fali wyjazdów głównie do ówczesnego RFN, ale też do NRD oraz prób organizowania się społecznego ludności rodzimej i grup mniejszościowych, jak powstałe w 1957 roku Warmińsko-Mazurskie Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne. W rozdziale tym nieco miejsca poświęcono też ożywieniu społecznemu ludności ukraińskiej po raz pierwszy dostrzeżonej jako mniejszości narodowej (powstanie Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Ukraińców).

Rozdział V „Przemiany stosunków narodowościowych” obejmujący okres 1960-1989 – chyba zbyt „rozciągnięty” w czasie, to różnorodna problematyka grup etnicznych i etnograficznych, składających się na ówczesne województwo olsztyńskie. Poruszony jest problem „małej stabiliza-

cji” i tworzenia się więzi między różnorodną ludnością. To również okres prawie całkowitego zaniku grupy Mazurskiej. W podrozdziale „Dylematy świadomości narodowej” znalazł się problem Niemców etnicznych (na omawianym terenie była to grupa bardzo nieliczna) i ich tożsamości oraz ich świadomość tak jak przekształcenie świadomości polskiej Warmiaków i Mazurów. Tu też znalazło się omówienie tożsamości innych grup, takich jak Starowiercy, Cyganie, Ukraińcy, Białorusini i Żydzi.

Ostatni – VI rozdział pracy, dotyczy okresu po zmianach ustrojowych w Polsce, a więc i po zmianie polityki nowych przecież władz w stosunku do mniejszości narodowych, osadników, szczególnie Kresowiaków, Warmiaków i Mazurów. Autor podkreślił tu ich podmiotowość w opcjach tożsamościowych.

W jednym z końcowych podrozdziałów A. Sakson stawia pytanie: „Czy istnieją jeszcze Mazurzy i Warmiacy?” Jest to pytanie zasadne w czasie powstawania licznych niemieckich towarzystw mniejszościowych (w tym podrozdziale jest też szczegółowe ich omówienie i formy zorganizowania, i funkcjonowania). Do towarzystw tych zgłaszają się licznie Warmiacy i Mazurzy nie będący etnicznie Niemcami. Powstaje wyraźnie nowa kategoria „Niemców tożsamościowych”. Autor zwraca uwagę na ciekawy fakt, że czujący się Niemcami mają swe liczne (dofinansowywane i wspierane przez Republikę Niemiec) towarzystwa. Nie mają swoich Warmiacy i Mazurzy czujący się Polakami – czyżby wtopili się zupełnie w polską społeczność? Przeczytać temu może fakt – o czym pisze autor tej pracy w podsumowaniu – że wszystkie współczesne badania, szczególnie wśród ludności warmińskiej, wskazują na renesans kategorii tożsamości regionalnej. Opcja brzmi: „Warmiak”. Czy ma to, jak niegdyś, pomóc w uniknięciu opcji: Polak/Niemiec? To pytanie wymaga dalszych badań, ale jest to refleksja piszącego tę recenzję.

Relacjonowany podrozdział mający dać odpowiedź o istnieniu grupy Mazurzy, Warmiacy zawiera bardzo dużo ciekawych materiałów, takich jak wypowiedzi działaczy towarzystw i sprawozdania z ich działalności, relacje z dyskusji nad tematyką tożsamości. Wydaje się, że mogą one stanowić punkt wyjścia do dalszych badań i opracowań tej problematyki.

Całość obszernej pracy oparta jest w głównej mierze na materiałach archiwalnych (Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Archiwum Państwowe w Olsztynie, Archiwum Państwowe w Suwałkach) oraz literaturze przedmiotu, prasie lokalnej, relacjach itp.

Ogromnej wartości pracy nie sposób przecenić. Jest ona zgrabną syntezą pozwalającą zrozumieć, czemu dzisiaj, po 55 latach, mamy tak skomplikowany obraz sytuacji ludności i stosunków ludnościowych na Warmii i Mazurach. Czemu wielu etnicznie polskich Mazurów i Warmiaków wyjechało jako Niemcy, czemu też wielu z nich dziś, szczególnie w odniesieniu do Warmiaków, których wielu pozostało, opowiada się jako „świadomościowi Niemcy”, mówiąc: „czuję się Niemcem”. Wydaje się, że z bogatych zasobów informacji i wskazówek bibliograficznych zawartych w pracy będzie korzystać w przyszłości wielu badaczy.

Na końcu chciałam podnieść kilka spraw dyskusyjnych nasuwających mi się po wielu latach zajmowania się również tą problematyką.

Po pierwsze bardzo wyraźnie brak mi podkreślenia odrębności Warmii od Mazur. Autor jednym tchem wymienia je łącznie. To prawda, że różnice osłabły w latach po II wojnie światowej. Ale czy całkiem? Jak różnie przecież kształtowały się losy Mazurów – protestantów – za wyznaczenie szczytów i uważanych z tej racji przez przybyłych osadników za Niemców, co powodowało ich liczne wyjazdy prowadzące w 80. latach prawie do zaniku tej grupy. A więc różnica pierwsza: wyznaczenie. Katolicy Warmiacy już w 20-lecie lepiej i liczniej zorganizowani w organizacjach polskich, że wymienię tylko tak ważne jak Związek Polaków w Niemczech i polskie szkoły mniejszościowe i w latach 1945-1997 nieco inaczej optowali, choć i tę grupę dotknęły represje stalinowskie i dyskryminacje. I dzisiejsi polscy etnicznie Warmiacy zapisywali się do niemieckich towarzystw mniejszościowych. Ale o dzisiejszej jak i historycznej odrębności tych obszarów trzeba pamiętać i pisać.

Inna uwaga, to właściwie propozycja. Nie sposób rozumieć współczesnych opcji tożsamościowych bez uwzględnienia poczucia tożsamości tych, którzy wyjechali. Ich faktyczne trwanie

przy opcji tożsamości regionalnej chyba o czymś świadczy. Moje badania nad dużą grupą rodzin warmińskich, przeprowadzone na terenie Niemiec, i rodzin warmińskich, które odwiedzają Warmię już po okresie pobytu w Niemczech, wyraźnie potwierdzają w ogromnej większości i tożsamość regionalną: obywatel niemiecki ale Warmiak.

Oczywiście, takie badania, jak i wszystkie badania nad świadomością, wymagają ogromnego „wycucia”, gdyż bardzo łatwo dostać odpowiedź deklarowaną zamiast faktycznego odczucia.

Książkę można polecić wszystkim pracującym bądź interesującym się problematyką stosunków narodowościowych i tożsamością.

Anna Szyfer

Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia, red. G. Bobiński, J. Mucha, A. Sadowski, Pogranicze. Studia Społeczne t. 6, Numer Specjalny, wyd. Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1997, ss. 160.

Po długim okresie posuchy w polskich badaniach problematyki etnicznej na terenie naszego kraju²³, od roku 1989 obserwujemy lawinowy wręcz przyrost naukowych i popularnych (niestety, także paranaukowych) opracowań związanych z tą tematyką. W masie opublikowanych artykułów i książek łatwo przeoczyć rzecz wartościową, odbiegającą od dominujących schematów. Jest to wystarczającym powodem do zwrócenia uwagi czytelnika „Ludu” na książkę napisaną przez grupę socjologów i antropologów kultury pod redakcją Grzegorza Babińskiego, Janusza Muchy i Andrzeja Sadowskiego. Jej autorzy (pracujący w ośrodkach naukowych Białegostoku, Warszawy, Krakowa, Łodzi, Opola i, najliczniej, Torunia) postanowili odbyć dłuższą wycieczkę do „gabinetu luster”, spojrzeć na polską kulturę narodową oczami grup mniejszościowych zamieszkujących nasz kraj.

Cóż w tym oryginalnego? Zainteresowani relacjami większość – mniejszość znają przecież zamierający już marksistowski nurt w nauce Zachodu, zwany *socjologią radykalną* bądź *teorią krytyczną*, głoszący konieczność podobnego podejścia²⁴. Marksistowska socjologia radykalna była odpowiedzią na zachodnią socjologię liberalną patrzącą na stosunki większość – mniejszość przez pryzmat grupy dominującej. Nicjako na zasadzie wahadła popelnia więc błąd uznawania punktu widzenia „dołów społecznych” za bardziej uprawniony i wartościowy niż odwrotny. Autorzy rekomendowanej tu książki podejmują wyprawę w świat wyobrażeń grup mniejszościowych na temat grupy w Polsce dominującej i wzajemnych relacji między nimi z pełną świadomością, iż otrzymają obraz równie „skrzywiony”, jak widziany przez pryzmat kultury większości. Jest to dla nich banalnie oczywiste. Konstatując jednak słusznie dominację badań prowadzonych z perspektywy większości (nie negując przy tym ich wartości poznawczej), widzą konieczność uzupełniających systematycznych badań, prowadzonych z perspektywy przeciwnej.

Przygotowane przez nich badania mają swój wymiar międzynarodowy i krajowy. Pierwszy przybliży zainteresowanym przygotowana do druku książka będąca pokłosiem V Kongresu Międzynarodowego Stowarzyszenia Badania Idei Europejskich (ISSIEI), który odbył się w sierpniu 1996 roku w Utrechcie. Drugi realizowany jest w ramach finansowanego przez Komitet Badań Naukowych programu „Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce”. Książka *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi* jest zamknię-

²³ Szerzej na ten temat pisał m.in. A. Posern-Zieliński, *Studia etniczne w polskiej etnologii po 1945 roku. Ich uwarunkowania, konteksty i nurty*, „Lud” t. 78, 1995, s. 293-315.

²⁴ Czytelnikowi polskiemu przedstawiła ten nurt następująca książka: J. Mucha, *Socjologia jako krytyka społeczna*, PWN, Warszawa 1986.

ciem pierwszego etapu pracy, polegającego na sprecyzowaniu założeń teoretycznych i warsztatowych – przybliży je w wyczerpujący sposób Janusz Mucha – oraz analizę stanu badań nad wytypowanymi mniejszościami. W książce omawiają go badacze, którzy będą zbierali materiały w danych grupach. Andrzej Sadowski omawia więc badania nad mniejszością białoruską, Grzegorz Babiński nad ukraińską, Danuta Berlińska i Teresa Soldra-Gwiżdż nad mniejszością niemiecką i ludnością rodzimą polsko-niemieckiego pogranicza (zwłaszcza na Śląsku Opolskim), Kazimierz Kowalewicz nad kulturą alternatywną, Barbara Fatyga nad subkulturami młodzieżowymi, Katarzyna Osińska i Anna Śliwińska nad społecznościami permanentnego ubóstwa, a Paweł Załęcki nad Kościołem rzymskokatolickim jako instytucją i wspólnotą wiernych.

Wytypowanie do badań Kościoła rzymskokatolickiego jako grupy mniejszościowej może się wydać zaskakujące. Autorzy programu i książki uznali jednak, że uprawnia do tego głoszona w latach dziewięćdziesiątych w niektórych środowiskach katolickich opinia o dyskryminacji Kościoła i spychaniu go na margines życia społecznego.

Program badań i dotychczasowy dorobek ich uczestników pozwalają wierzyć, że zgodnie z założonymi celami wniosą one znaczący wkład w poznanie relacji między kulturą w naszym kraju dominującą a kulturami mniejszościowymi, a także poznanie kultury polskiej. Można jednak zadać pytanie: co komu po książce, która dopiero zapowiada przystąpienie do tychże badań? Pożytków widziałbym kilka. Książka prezentuje w sposób krytyczny i usystematyzowany stan badań nad wybranymi grupami. Zawiera też szczegółowy opis jednego z możliwych podejść badawczych. Jedno i drugie ma wartość nie tylko dla studiujących nauki o kulturze i początkujących badaczy. Dodatkowo, wobec dużej liczby osób zajmujących się równoległe zblizoną tematyką, często nie wiedzących nawet wzajemnie o swoich badaniach, tak pełna informacja o programie pracy autorów książki pozwoli zainteresowanym nawiązać współpracę z nimi, a niektórym badaczom także uniknąć wyważania otwartych drzwi.

Podejście badawcze autorów książki do postawionych przez nich zadań jest, co oczywiste, tylko jednym z możliwych, jednym z uprawnionych. Nie zamierzam przedstawiać wartościującej opinii na jego temat, wypowiedzianej z pozycji założeń teoretycznych (też przecież tylko jednych z możliwych). Nie mogę się jednak oprzeć wyrażeniu kilku wątpliwości dotyczących zaplanowanego doboru respondentów do badań zbiorowości mniejszościowych.

Janusz Mucha pisze: „Nie chodzi nam o jakiegoś *przeciętnego* członka danej mniejszości, ani o odzwierciedlenie jej jakkolwiek rozumianej struktury, lecz raczej o takich ludzi, którzy, w dużej przynajmniej mierze, ogniskują w sobie cechy charakteryzujące *typ idealny* danej zbiorowości. W odniesieniu do zbiorowości etnicznych chodzić nam będzie o starszą młodzież, ale też dorosłych, zasadniczo w szerokim rozumianym średnim wieku (25-50 lat), zarówno kobiety jak i mężczyzn, po mniej więcej połowie, najlepiej z ukończoną jakąś szkołą ponadpodstawową, możliwe, szkołą z językiem wykładowym danej zbiorowości etnicznej, tylko możliwe, osoby mówiące w swoim języku etnicznym, zdecydowanie uważające się za członków danej etnicznej zbiorowości. Jeśli są to działacze organizacji etnicznych, to szczybla lokalnego” (s. 17).

Nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście równomierne uwzględnienie obu płci jest ważniejsze niż równomierne odzwierciedlenie innych aspektów struktury społecznej (z czego zrezygnowano). W oparciu o doświadczenia z pogranicza litewsko-rosyjsko-białorusko-polskiego (ale nie tylko) nie do końca szczęśliwie wydaje mi się też nadawanie tak szczególnego znaczenia kryterium języka i szkoly. Bez większego trudu można spotkać na przykład białoruskich patriotów, ideologów białoruskiego odrodzenia narodowego z trudem mówiących po białorusku (po szkołach rosyjskich), polskojęzycznych katolików o silnej tożsamości białoruskiej (po szkołach polskich), białoruskojęzycznych chłopów o bardzo mglistej tożsamości kulturowej, itp. Autorzy książki są jednak tak doświadczeniymi badaczami, że te sprawy muszą być dla nich oczywiste. Mamy tu najpewniej do czynienia z nieprecyzyjnością tekstu, wynikającą z konieczności schematycznego tylko przedstawienia przyjętych założeń. Uwaga moja kierowana jest więc bardziej w stronę studentów czytających książkę.

I jeszcze jedno. Osobiście nie rezygnowałbym w takich badaniach z respondentów starszych, na pewno też nie przywiązywałbym do tej grupy wiekowej znaczenia mniejszego niż do starszej młodzieży wyraźnie preferowanej przez autorów książki – socjologów. Być może jednak, przywiązany do badań etnologicznych, w których zwykle się ceni starszych informatorów, nie w pełni rozumiem ich podejście. Socjologowie mogą mieć przecież swoje, odmienne racje.

Wojciech Olszewski

Ctibor Nečas, *Historický kalendář. Dějiny českých Romů v datech*, Vydavatelství Univerzity Palackého, Olomouc 1997, ss. 123, il.

Znakomity znawca historii Romów (zwłaszcza najnowszej) określił cel publikacji w przed-słowiu, pisząc: „Nauczanie historii ma (...) pomagać rozumowemu, uczuciowemu, etycznemu i estetycznemu rozwojowi studentów, poprzez zapoznawanie z podstawami wiedzy o lokalnych i narodowych dziejach państwa, społeczeństwa i jego kultury. Główny nacisk kładzie się przy tym na dzieje polityczne, ekonomiczno-socjalne i kulturalne czeskiego narodu z drobnymi odniesieniami do przykładów z przeszłości innych narodów żyjących na naszej ziemi. Historia czeskich Niemców i Żydów na stronach podręczników historycznych i w procesie nauczania wzmiankowania jest zaledwie w kilku rozproszonych fragmentach. Dzieje Romów w Czechach, na Morawach i na Śląsku nigdy nie zaistniały w nauczaniu nawet w formie najmniejszej wzmianki, tak dawniej, jak i obecnie. Ma to negatywny wpływ na kształtowanie wiedzy historycznej studentów, którzy zyskują błędne wyobrażenie, iż w czeskiej historii żadna mniejszość narodowa czy religijna nie odegrała żadnej roli, a i obecnie takie mniejszości do czeskiego społeczeństwa nie należą, chociażby żyły na naszym terytorium obojętnie odkąd”.

Autor układając schemat kalendarium z podziałem na przedziały czasowe zaznacza, iż podziały wynikają nie z „własnych dziejów demograficznych, ekonomiczno-socjalnych czy kulturalnych Romów”, lecz raczej z dostępności niekompletnych materiałów historycznych, wśród których ważne miejsce zajmują te, które są zapisem postaw, zdarzeń, ustawodawstwa ksenofobicznego i dyskryminacyjnego.

Kalendarium rozpoczyna rok 1242, pod którym Autor cytuje podawany w wątpliwość przez niektórych badaczy zapis w starej kronice. Warto przytoczyć cały tekst C. Nečasa dla zobrazowania jego metody opracowywania kalendarium:

„*Kronika česká*, którą w latach 1308-1314 napisał tzw. Dalimil, w rozdziale „O Kartaszach poganach” notuje, że w Królestwie Czeskim włóczyło się pięciuset szpiegów tatarskich. Nosili wysokie kapelusze, obcisłe spodnie a na nich krótkie kurtki. Prosząc o chleb mówili: „Kartasz boh”. Ludność ich zatem nazwała Kartasze. Słoweński językoznawca F. Miklošič uważał cytowane wyrażenie za jeden z najstarszych przykładów języka cygańskiego, który należało przetłumaczyć jako „Bóg uczynił głód”. W związku z tym J. Jireček, pierwszy wydawca *Dalimilowej kroniki*, wysunął tezę, iż Kartasze przypominali swym strojem oraz językiem Romów. Starsi badacze hipotezę tę przyjęli, nowsi podchodzą do niej sceptycznie lub ją w ogóle odrzucają”.

Kolejna wzmianka historyczna prezentowana przez C. Nečasa pochodzi z 1399 roku i nie budzi wątpliwości jej związek z Cyganami, gdyż cytuje ona zeznania zloczynicy zapisane w „Księdze katowskiej panów z Ružomberku”, który w swej bandzie miał „Cygana czarnego, pacholka Andrzejawego”. Być może, zastrzega Autor, chodziło o człowieka ciemnego, niekoniecznie Cygana. Jednakże wzmianka dowodzi, że ludność miejscowa z Cyganami już się zetknęła. Bezpośrednio o Cyganach mówi jednak dopiero zdanie w jednej z kronik czeskich, gdzie pod rokiem 1416 zapisano „Lata tego włóczyli się po ziemi czeskiej Cyganie i mamili ludzi”.

Kalendarium skompletowane przez Nečasa notuje wszelkie odnalezione dokumenty, które mają związek z Cyganami. oczywiście dokumenty późniejsze są cytowane selektywnie. Bogato jest udokumentowany okres nazistowski i – oczywiście – lata ostate, kiedy rodzą się nowe zjawiska związane z polityczną emancypacją Romów, ruchem narodowym, edukacyjnym, kulturalnym itp.

Adam Bartosz

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997, ss. 225, il. 17.

Książka Joanny Tokarskiej-Bakir to próba przedstawienia tybetańskich zwyczajów religijnych nazwanych „wyzwoleniem przez zmysły” lub też inaczej naiwnym sensualizmem, będącym przekonaniem, iż poprzez kontakt fizyczny z rzeczą świętą można osiągnąć wyzwolenie. Autorka posiłkuje się w tej próbie metodologią oryginalną i, jak się wydaje, wciąż mało znaną na gruncie polskiej etnografii / antropologii, a mianowicie hermeneutyką Hansa Geорга Gadamera. Metodologia hermeneutyczna zakłada przykład z badanego języka, w oparciu o przenoszenie znaczenia, nie zaś dosłownego brzmienia słów. Zrozumieć język jakiejś tradycji, to zrozumieć rzecz, o którą w niej chodzi, a nie samą formalną postać języka. Istotą takiego „rozumienia” jest spotkanie z innym, gdzie dąży się do wspólnego języka, przy tym czyni się założenie, iż nie badamy tylko obcości innego wobec siebie, ale obcość nas samych wobec własnej tradycji. Tak sformułowana metodologia może budzić uzasadnione wątpliwości teoretyczne tak długo, jak długo podmiot nie wyrzeknie się roszczeń do wiedzy absolutnej i nie podejmie wysiłku porozumienia poprzez współuczestnictwo w rozmowie. Postulowany w ten sposób wzór poznania naukowego, otwiera nowe możliwości poznawcze tam, gdzie inni badacze uważają daną tematykę za wyjaśnioną.

Temat „wyzwolenia przez zmysły” pojawił się w Europie wraz z pierwszym przekładem *Bar-do-thos-grol-chen-mo* („Wielkie Wyzwolenie Przez Słuchanie w Bardzo” znanym szerzej jako *Tybetańska Księga Zmarłych*) już w 1927 roku, za sprawą przekładu na język angielski dokonanego przez W. Y. Evantz-Wentza. Tekst ten w swoim rdzennym kontekście, w kulturze tybetańskiej, jest czytany do uszu umierającej osoby. Jest w nim położony nacisk na niedyskursywną naturę słuchania, skoncentrowaną nie tyle na zrozumieniu tekstu, co na błogosławieństwie płynącym z samego dźwięku. Podobny charakter mają inne praktyki „wyzwolenia przez zmysły”, związane z ludowymi religijnymi wierzeniami i rytuałami, opatrzone częstokroć pogardliwą etykietą „klepania pacierzy”. Zaliczyć do nich można zarówno religijne zachowania, jak i święte przedmioty im odpowiadające, takie jak słuchanie i powtarzanie mantr, okrażanie stup, wpatrywanie się w święte wizerunki, próbowanie relikwii, wachanie i dotykane świętych substancji, którym towarzyszy przekonanie, iż kontakt ze świętym obiektem może dać praktykującemu nadzieję lub nawet pewność osiągnięcia oświecenia – głównego celu buddyźmu tybetańskiego.

Zjawiska „wyzwolenia przez zmysły” nie są w buddyźmie tybetańskim niczym marginalnym. Autorka zgadza się z tezą, iż dotyczą najczęściej ludowej religijności, jednakże postuluje odejście od stereotypowego, charakterystycznego dla etnografii klasycznej, klasyfikowania tych praktyk jako magii, redukcjonowania ich do oczywistych i łatwo wytłumaczalnych zjawisk. Omawiana praca jest w swoim założeniu polemiką z utrwaloną na gruncie humanistyki eliadowskiej tezą o podziale praktyki religijnej na łatwiejszą – tę zmysłową drogę do sacrum (mantra, modlitwa, pielgrzymka) i trudniejszą, obejmującą gnozę, ascezę i jogę. Ludowa religijność i jej praktyki istnieją także w europejskiej religijności, gdzie paradoksalnie, pomimo daleko posuniętego sceptycyzmu wobec dogmatów religijnych, istnieje szeroki i żywy nurt tradycyjnych form religijności

(np. pielgrzymki do Lourdes czy Częstochowy), bądź też zachowania parareligijne, swoisty „kult świętych” kultury masowej.

Praca ma wyraźną i logicznie uzasadnioną konstrukcję, odzwierciedlającą tok rozumowania autorki, która wyznacza sobie rolę przewodnika po tybetańskich zwyyczajach religijnych. We wprowadzeniu zostaje przedstawiony zarys interpretacji omawianego przedmiotu, kontekst historyczno – kulturowy oraz streszczenie doktryny religijnej buddyzmu tybetańskiego. Dalsze rozważania umieszczają „wyzwolenie przez zmysły” w poszerzonym kontekście filozoficznym i kulturowym.

Rozdział pierwszy prezentuje zarys uniwersalnej idei soteriologicznej, którą można przyjąć za leżącą u podstaw religijności tybetańskiego „wyzwolenia przez zmysły”. Wprowadzone zostaje w tym miejscu pojęcie ontologii archaicznej, czyli takiego istnienia świata, w którym cechą każdego istnienia (bytu) jest niewiedza o swym istnieniu. Za tak przedstawioną ontologią występującą w kulturach archaicznych, kryje się manifestacja sacrum w każdym zjawisku społecznym, przyrodniczym i artystycznym. Drogę do takiego świata bytów nie-samo-świadomych, doświadczających jedynie bezdyskursywnie, proponują na gruncie tradycji europejskiej tacy myśliciele jak Simon Weil czy Thomas Merton. Przytoczmy słowa T. Mertona: „Myśl kartezjańska rozpoczęła się od próby osiągnięcia Boga tak, jakby był on przedmiotem. Kiedy jednak Bóg staje się przedmiotem... umiera, bo Boga jako przedmiotu nie da się pomyśleć”. Wprowadzeni zostajemy w fundament ontologii archaicznej, jakim jest zakaz uprzedmiotawiania rzeczy świętej. Zakaz tematyzowania sacrum, rozumiany jako „rozwiniecie zasady istnienia bytu, który spełnia się *an sich*, to jest wówczas, gdy sam o sobie jako o bycie nie wie”, zobrazowany zostaje przykładami takiego zakazu, zaczerpniętymi z różnych kontekstów: z Biblii („Niech nie wie lewica, co czyni prawica”), z odpowiedzi mistrzów zen, uchylających się od bezpośrednio zwerbalizowania swoich doświadczeń, czy też z prozy Stanisława Vincenza.

Warto się zastanowić, co kryje się za pojęciem „wyzwolenie” w kontekście omawianej pracy. Określone jest ono jako „stan poza cierpieniem”, nirwana, do której osiągnięcia ukierunkowana jest cała tybetańska soteriologia, wskazując, że rozpoznanie tego stanu dokonuje się w samym sobie, we własnej odwiecznej naturze. Praktyki „wyzwolenia przez zmysły” działają bez żadnej teorii i trudno o świadectwo potwierdzające wyzwolenie osiągnięte w ten sposób, ponadto istnieje wyraźna niechęć do zapisywania tego rodzaju „przeżyć granicznych” oraz analfabetyzm większości praktykujących. Pomimo tych trudności, autorce udaje się udokumentować swoją teorię szeregiem metafor wskazujących na osiągnięcie wyzwolenia, zaczerpniętych z tradycji buddyjskiej i uzupełniając ją relacjami doświadczeń mistycznych przedstawicieli Zachodu. Są to ci nieliczni, którzy „dążyli do zniszczenia trywialnego „ja” i do narodzin w jedności „najprawdziwszej religii”.

Dalsza część pracy skupiona jest na dwóch z sześciu zmysłów, wyróżnionych w tybetańskiej klasyfikacji: sluchu i wzroku (pozostałe to myśl albo wspomnienie, dotyk, smak i węch). Rozdziały 4 i 5 są poświęcone ich soteriologicznym korelatom, świętemu obrazowi i językowi.

Autorka w swoich rozważaniach kładzie nacisk na istniejącą tendencję do zaniedbywania treściowej strony słowa czy napisu, na rzecz jego formy i oddziaływania, z reguły właściwą kulturom archaicznym, o dominującym przekazie ustnym. Odwołując się do przystosowanego do etnograficznego kontekstu potrzeb rozróżnienia językoznawczego na temat (to, o czym się mówi) i remat (to, co się mówi) prezentuje specyficzne użycie świętych tekstów oraz świętych rzeczy. Charakterystyczny dla buddyzmu tybetańskiego użytek sprawia, że interesujący staje się nie tyle temat tekstu (to, o czym jest tekst), ile remat (materialność tekstu, substancja wizerunku, to, czym ten tekst lub wizerunek jest). Taka postawa przywołana jest w rozdziale 7, dotyczącym teorii i praktyki symbolu żywego. Buddyjska mniszka, zajmując się figurą Tary (żeński Budda), o której mówi się, że powstała samoistnie w Parping, w północnym Nepalu, równocześnie praktykuje wyzwolenie przez widzenie (posąg Tary) i przez słyszenie (recytacja mantry Tary). Oddajmy głos autorce: „[mniszka] niczego nie rozważa, nie analizuje żadnych świętych tekstów. Klepie swoje paciery i kręci młynkiem modlitewnym. Być może praktykuje też pradaksinę, okrażanie świętego

miejsca. Poza tym ofiarowuje posągowi wodę i jedzenie, kadzidła, lampki maślane i kwiaty. Bardziej przypomina obłąkaną niż kapłankę. Takich niepiśmiennych strażników świętych miejsc można spotkać na całym świecie (...). Święte księgi leżą na stoście gdzieś za ołtarzem, nigdy nie używane, lecz zawsze obecne. Ważne są jako rzecz, nie jako tekst”.

Po przeprowadzeniu analizy stosowanych praktyk religijnych, autorka powraca do poziomu porównawczego etnologii religii, kończąc na głębszej i bardziej szczegółowej interpretacji. Wniośki końcowe obejmują konstatacje na temat kryteriów prawdziwości języka i obrazu dla Tybetańczyków. Wszechświat „po tybetańsku” jest rządony przez tzw. współzależne powstawanie, gdzie wszystko jest uznawane za wytwór przyczyn i warunków. „Nie-sztuczność”, „samoistość”, „przynależność do sacrum”, to słowa-klucze, swoista esencja teorii wyzwolenia przez zmysły, które umożliwiają dostęp do innego, prawdziwego świata, jakim jest oświecenie (nirwana).

Praca w całości konsekwentnie opiera się na teorii, metodzie i spójnym systemie eksplikacji opartym na metodologii hermeneutycznej Hansa Geорга Gadamera. Autorka nie rości pretensji ani do poszukiwania genezy, ani do religioznawczej typologizacji omawianych zjawisk, odrzuca również metody strukturalizmu, dowodząc, iż nie można zrozumieć „obcości” redukując ją do uniwersalnych zasad analogii i wymiany. Joanna Tokarska-Bakir, zgodnie z hermeneutyczną filozofią, prowadzi dialog, w którym „rozmawiają” ze sobą odmienne tradycje duchowe, przez co autorka dąży do uchwycenia sensu tybetańskich sakraliów. Rozumienie tekstów, to otwarcie się na świat, który one objawiają. Hermeneutyka jawi się w tym przypadku jako pomocne narzędzie, umożliwiające rozszerzenie własnej świadomości, poznanie siebie i równoczesne samookreślenie się badacza, który rozważa pewne – nieobojętne mu *continuum* duchowe.

Autorce udało się utrzymać równoważne proporcje porządku racjonalnego i mitycznego w swoich rozważaniach, dzięki czemu dzieło to nabrało charakteru wielowymiarowego, można je więc odczytywać na różne sposoby. Należy podkreślić oryginalną perspektywę badawczą i rezygnację z nadużyć pewnych, powtarzających się w pracach z tej dziedziny, konstrukcji etnograficznych, takich jak opozycja kultura niska – kultura wysoka, dążenie do nieujawniania swego osobistego stosunku. Ilość materiałów źródłowych, ich niezmierna rozpiętość tematyczna oraz umiejętne wykorzystanie wzbudzają podziw. Praca Joanny Tokarskiej-Bakir *Wyzwolenie przez zmysły* sytuuje się na pograniczu różnych dziedzin: etnologii, teorii literatury i sztuki, filozofii i religioznawstwa. Bez wątpienia jest to cenny wkład do zachowania unikatowego dziedzictwa kultury tybetańskiej, natomiast sposób przedstawienia nam duchowych aspektów tej kultury, stawia pracę w gronie pozycji wybitnych. Warto nadmienić, że atmosferę, którą tworzy tekst, dopełniają załączone ilustracje, z których wizerunki oświeconych błogosławią wszystkie czujące (i czytające!) istoty.

Wojciech Choroszewski

Randy Smith, *Crisis Under the Canopy. Drama bajo el manto amazonico*, wyd. Abya – Yala, Quito 1996, wyd. 2, ss. 375.

Izolowane grupy indiańskie żyją w kilku krajach Ameryki Łacińskiej. Największym w Amazonii obszarem zamieszkałym przez Indian nie utrzymujących kontaktów ze społecznościami nieindiańskimi jest dolina Javari w stanie Amazonas, w Brazylii. Żyje tam przynajmniej osiem izolowanych grup. Oprócz nich także inne grupy indiańskie, jak np. Korubo (Korubu), z którymi FUNAI – rządowa agencja ds. Indian – nawiązała pierwsze stałe kontakty w 1996 roku. Grupy żyjące bez kontaktu ze społecznościami narodowymi oraz te, które utrzymują go dopiero od niedawna, są szczególnie narażone na wszelkiego rodzaju nadużycia i łamanie przysługujących im praw. Często, nie rozumiejąc społecznych, prawnych i politycznych mechanizmów

w otaczającym ich społeczeństwie, nie są w stanie stworzyć własnych reprezentacji, które skutecznie mogłyby walczyć o ochronę ich ziem i praw.

Jedną z grup, której część nadal żyje w izolacji, są Huaorani – Indianie mieszkający na porośniętych lasem deszczowym obszarach wschodniego Ekwadoru. Swoją pierwszy pokojowy kontakt z nie-Indianami mieli w roku 1958. Od tego czasu głównymi zagrożeniami dla przetrwania ich kultury była działalność grup misyjnych (Letniego Instytutu Lingwistycznego – protestanckiej fundamentalistycznej organizacji misyjnej), przedsiębiorstw poszukujących i wydobywających na ich terytorium ropę naftową a także napływ kolonistów (w tym także Indian Quichua i Shuar, którzy przez małżeństwa z Huaorani czują się upoważnieni do polowań i prowadzenia wycięcia na obszarach oficjalnie już przynależnych Huaorani). Innym zagrożeniem dla tubylczej kultury, o którym nie mówiło się dotychczas zbyt często, nie tylko w odniesieniu do tej grupy, jest turystyka. Według autora książki, którą chciałabym przedstawić, odgrywa ona w tej chwili najważniejszą rolę w dekulturacji tej grupy indiańskiej.

Sytuacja Huaorani była przedmiotem krótkich badań terenowych pięciosobowej grupy polskiej – w tym autorki niniejszego tekstu – w 1991 roku. Były one poprzedzone krótką wizytą u wenezuelskich Panare, którzy pozostają w obszarze zainteresowań polskich etnologów. Od kilkunastu lat zajmują się nimi Mariusz Kairski i Marek Wołodźko. Należy wspomnieć, iż południowi Panare sąsiadują z Indianami Hoti, z którymi pierwszy kontakt miał miejsce w 1942 roku (do tego czasu używali oni kamiennych siekier). Jednakże kontakty z Hoti, aż do 1969 roku, kiedy to rozpoczęła wśród nich działalność Misja Nowych Plemion, były bardzo sporadyczne. Polskie badania prowadzone są w Ekwadorze także na obszarach andyjskich – wśród Indian Otavalo oraz Indian Saraguro. Prowadzi je czteroosobowy zespół poznańskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM pod kierunkiem prof. Aleksandra Posern-Zielińskiego.

Problem dekulturacji Indian Huaorani w wyniku ich coraz częstszych kontaktów z turystami oraz propozycja rozwiązania tego problemu są tematem książki Randy Smitha. Autor przygotowywał książkę współpracując z The Amazon Cooperation Treaty oraz Rainforest Information Centre (RIC). Jest ona częścią szerszego raportu, który był przygotowywany przez RIC. Randy Smith, Kanadyjczyk, spędził około 15 lat pracując dla przedsiębiorstw nie mających zbyt wiele wspólnego ani z antropologią, ani z ochroną środowiska (np. firmy telekomunikacyjne). Z jego krótkim życiorysem możemy się zapoznać w rozdziale „O autorze”. Nie dowiadujemy się jednak, jakie jest wykształcenie Smitha, a jedynie, iż pracował m.in. z systemami komputerowymi, prowadził badania chemiczne oraz medyczne.

Autor nie przedstawia antropologicznej analizy kultury, lecz raport z aktualnej sytuacji na terenach zamieszkałych przez Huaorani. Obserwacje i doświadczenia z trwającej dwa lata pracy wśród Indian, a także prowadzone w tym czasie wywiady z turystami, ich przewodnikami, misjonarzami i innymi osobami zaangażowanymi w organizowanie turystyki, bądź będącymi jej przeciwnikami, stały się podstawą do napisania tej książki.

Po przedmowach i informacjach o autorze następuje rozdział „Metodologia i cele”, gdzie czytamy, iż autor przygotowując publikację posłużył się kwestionariuszami (pytania, z którymi możemy zapoznać się w „Apendiksach”, zadał m.in. 100 turystom i 29 przewodnikom turystycznym), własnymi doświadczeniami oraz literaturą i z którego dowiadujemy się w związku z tym, oczywiście, nie o metodologii, lecz o przyjętych technikach badawczych. Czytamy też o źródłach informacji, i okazuje się, iż w jednej z miejscowości, w której Randy Smith prowadził wywiady z przewodnikami turystycznymi, otrzymywał groźby – prawdopodobnie śmierci: „Kilka osób czuło, że zamierzam zrujnować ich turystyczne interesy i najwyraźniej zamierzali je chronić” (s. XXI). Jest to dość ciekawa wiadomość nasświetlająca tło „niewinnej” turystyki.

Z bardzo ciekawymi informacjami, dotyczącymi izolowanych grup Huaorani, możemy zapoznać się we „Wstępie do drugiego wydania” i rozdziale III pt. „Tagaeri”. Są one przedstawione w kontekście działań osób i stron zaangażowanych w dramat rozgrywający się pomiędzy rzekami Shiripuno i Curaray. Na szczególną uwagę zasługuje opis ambiwalentnej postawy samych Hu-

aorani, z których jedni chcieliby spacyfikować swoich pobratymców, a inni chcą ich chronić przed niechcianym kontaktem z kimkolwiek spoza ich własnej izolowanej grupy. Ta pierwsza postawa jest związana z wciąż żywymi w pamięci Indian wspomnieniami o krewnych, zabitych w endogenicznej wojnie, jaką do niedawna prowadziły ze sobą poszczególne grupy.

W dalszej części pracy przedstawiono rozmieszczenie osiedli Huaorani (w obrębie i poza tzw. Protektoratem) i ich charakterystyka. Nie udało się autorowi uniknąć zamieszania związanego z zamiennym stosowaniem (powszechnym na omawianym obszarze) nazw w językach Quichua i Huaorani. Np. to samo miejsce pojawia się w książce jako Dicaron, Garzacochoa i Garza Cocha. Dopiero w „Apendiksie” można się zorientować, że idzie o tę samą miejscowość. Niejednoznaczność pisowni nazw własnych jest również mankamentem pracy. Być może drukarską pomyłką jest data wydania Letniego Instytutu Lingwistycznego: dekretem prezydenckim został on nominalnie usunięty z Ekwadoru w 1982, a nie w 1992 roku. Mimo, iż dekret ten znacznie ograniczył działalność LIL, na początku lat 90. około 40 jego członków w dalszym ciągu pracowało nad różnymi przekładami Biblii w biurach LIL w Quito. Utrzymywali oni również silne związki z nowymi misjami protestanckimi, które działały wśród Indian. Nazwę stosowaną przez Huaorani wobec obcych przyjęto się zapisywać w literaturze przedmiotu jako „cohuori”. Autor pisząc „cowode” nie wyjaśnia, że chodzi tu o tych samych obcych, których określa słowo „cohuori”, a inny zapis jest możliwy, ponieważ Huaorani nie rozróżniają „d” i „r”.

Problem turystyki na terenie Parku Yasuni, Protektoratu i innych miejsc zamieszkałych przez Huaorani omawiają dwa następne rozdziały. Przedstawiają złożony obraz sytuacji i całą gamę oczekiwań, poglądów i napięć wśród Indian, turystów oraz ich legalnych i nielegalnych przewodników. Podano sporo faktów potwierdzających tezę autora o szkodliwości obecnie uprawianej turystyki dla zachowania kultury Huaorani.

W rozdziale „Punkty widzenia” na uwagę zasługują przytoczone tu sprzeczne ze sobą opinie Rachel Saint. „Królowej Toñapare”. W pozostałej części książki Randy Smith wydaje się traktować poglądy tej bylej członkini Letniego Instytutu Lingwistycznego z dużą wyrozumiałością. Misjonarze z LIL pierwsi nawiązali pokojowy kontakt z Huaorani po śmierci pięciu północnoamerykańskich misjonarzy w 1956 roku. Zginęli oni podejmując próbę nawiązania kontaktu z Indianami nad rzeką Curaray. Jednym z zabitych był brat R. Saint, która kontynuowała jego działalność. W 1958 roku członkom LIL udało się założyć misję na terytorium Huaorani.

Omawiając „Turystykę i inne grupy indiańskie” autor ogranicza się do kilku przykładów turystyki, bądź jej braku na terenach indiańskich. Niestety, niewiele z nich wynika. Opisując sytuację Indian Yanomami w Brazylii pisze, iż tam turystyka nie istnieje. Pozwolenia wydawane są pod ścisłą kontrolą a jedyną osobą, o której słyszał, iż odwiedziła tych Indian, zrobiła to nielegalnie. Nie wspomina ani słowem o tym, że podobny sposób „odwiedzin” stosuje około 45 000 poszukiwaczy złota znajdującego się na obszarze zamieszkałym przez 9 000 brazylijskich Yanomami. W czasie pisania książki liczba górników była o kilka tysięcy mniejsza, lecz sytuacja równie dramatyczna.

Najciekawszą częścią książki (oprócz rozdziałów o Tagaeri i Taromenga) są trzy końcowe rozdziały omawiające propozycję rozwiązania problemu z korzyścią dla Huaorani. Jest nią ekoturystyka. Jej wprowadzenie miałoby m.in.: ograniczyć obszar, po którym poruszałiby się turyści, wyłączając z niego wioski Huaorani (miejsce spotkań turystów i Indian byłoby „Centrum Kulturalne Huaorani” usytuowane na obrzeżach ich ziem), wyeliminować działalność nielegalnych przewodników, korzyści finansowe płynące z turystyki rozłożyć równomiernie na wszystkich członków grupy. W jednej z trzech stref, wyodrębnionych przez projekt, turystyka byłaby całkowicie zakazana. Koncepcja wprowadzenia ekoturystyki na terytorium Huaorani wydaje się być pomysłem godnym uwagi, szczególnie iż uwzględnia charakter kultury, dla której została opracowana, chociażby kłopoty Huaorani z podporządkowaniem się nawet własnej organizacji, związane z systemem wartości, na którego czele są niezależność osobista i absolutna równość współmieszkańców.

Na uwagę zasługują również kopie dokumentów, listów i raportów zamieszczone w „Apendiksach”, a szczególnie raport napisany przez Jonathana Millera i Erica Taylora (obydwaj z RIC) z wytyczania w terenie granic terytorium Huaorani, w którym aktywnie uczestniczyli Indianie.

Publikacja zawiera dwie wersje językowe – angielską i hiszpańską. Jest to jej dużą zaletą. Zauważyłam jednak, porównując jedynie wrywkowo obydwie wersje, nieścisłości lub po prostu błędy w tłumaczeniu. Na przykład na stronie 113 dowiadujemy się z wersji hiszpańskiej, iż kaźdego, kto podróżując pieszo lub w powietrzu przekroczy skrzyżowane włócznie, czeka śmierć. W wersji angielskiej mowa jest jedynie o podróżujących pieszo (być może Monseñor Labaca i siostra Ines Arango – biskup, kapucyn i towarzysząca mu siostra zakonna, którzy zginęli podczas próby nawiązania kontaktu w lipcu 1987 – przed wylądowaniem w osiedlu Tagaeri przelecieli nad takimi włócznie?). W innym miejscu hiszpańskie mini-włócznie i mini-dmuchawki zamieniają się w angielskie łuki i strzały, gdzie indziej Elisabeth Elliot zamienia się z żony pilota w jego męża.

Pomimo tych błędów, czy niedociągnięć, raczej mało ważnych, jest to z pewnością publikacja warta uwagi i przeczytania. Autor wpisuje turystykę do schematu wydarzeń determinujących los grup indiańskich, w którym dotychczas znajdowały się np. kompanie naftowe czy grupy misyjne. Temu stosunkowo niedawno zauważonemu problemowi – turystyce na obszarach zamieszkałych przez tradycyjne wciąż ludy tubylcze – poświęca się ostatnio coraz więcej uwagi. Książka może być ciekawą lekturą dla osób zainteresowanych antropologią stosowaną. Koncepcja ekoturystyki daje sposobność pogodzenia ochrony lasów tropikalnych i niezależności finansowej zamieszkujących je Indian, ograniczając znacznie zagrożenia dezintegracji ich kultury. Spełnia tym samym podstawowe warunki niezbędne dla umożliwienia Huaorani określenia przez nich samych własnej przyszłości.

Magdalena Krysińska-Kaluźna