

Michał Buchowski, Wojciech J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, PWN, Warszawa 1992, ss. 128

Antropolog czy etnograf polski z zainteresowaniem bierze do ręki książkę, zapowiadającą określenie teoretyczno-metodologicznych podstaw nauki, której często zarzucano w Polsce nikłą świadomość teoretyczną i faktyczne ograniczanie się do opisowych badań konkretnego wycinka rzeczywistości historycznej (przeważnie kultury ludowej), którym nie przyświecały na ogół żadne ambicje teoretyczne.

Wysiłek podjęty przez Michała Buchowskiego i Wojciecha J. Bursztę zasługuje na uwagę, gdyż autorzy poruszając się na najwyższym szczeblu metanauki, starają się, jak sami piszą, przeprowadzić analizę poznawczych i interpretacyjnych możliwości antropologii, pojmując tę ostatnią przede wszystkim jako naukę o społeczeństwach odmiennych od tego, w jakim funkcjonuje antropolog.

Jest to świadome wprowadzenie przez autorów pewnego ograniczenia – antropologia bowiem zajmuje się wszystkimi społeczeństwami ludzkimi, zarówno tymi, których współczynniki humanistyczne są całkowicie odmienne od tych, jakie właściwe są kulturze nowożytno-europejskiej (s. 5), jak też tymi, których antropologowie sami są uczestnikami. I wówczas nie przedmiot decyduje o specyfice podejścia antropologicznego, ale przyjęcie szczególnej perspektywy poznawczej i zespołu dyrektyw metodologicznych niezależnych niejako od tego przedmiotu (do których należy zaliczyć holizm, historyzm etc.).

Tymczasem autorzy przeprowadzając swoistą obronę „kultury pierwotnej” koncentrują się na odmienności przedmiotu i z niego starają się wyprowadzić specyfikę podejścia antropologicznego. Stoją na stanowisku istotnej odrębności kultury pierwotnej od kultury nowożytno-europejskiej i różnice te starają się określić w terminach jednego głównie semiotyczno-strukturalnego typu interpretacji antropologicznej i przy użyciu aparatury pojęciowej wypracowanej głównie przez kulturoznawczy ośrodek poznański.

Forma interpretacji antropologicznej inspirowana przez językoznawstwo, semiotykę i hermeneutykę w większym stopniu niż inne typy analiz antropologicznych (funkcjonalizm, materializm kulturowy) rodzi problemy

natury epistemologicznej i skłania do refleksji nad takimi zagadnieniami jak relatywizm *versus* obiektywizm poznania, rola języka w kulturze i jej poznaniu, emiczna lub etyczna postawa badawcza etc. Antropologowie funkcjoniści przystępując do badania obcych sobie kultur przyjmowali milcząco założenie, że rzeczywistość ta dostępna jest obiektywnemu poznaniu przy pomocy kategorii analitycznych badacza (jakkolwiek w pełni doceniali rolę znajomości tubylczego języka w odtwarzaniu kategorii pojęciowych właściwych badanym ludziom). Nie wiemy wprawdzie ile zjawisk kultury pierwotnej umknęło przez to ich uwagi, wiemy natomiast do jak znakomitych rezultatów dochodzili. Wiemy także, że posługując się właściwą sobie aparaturą analityczną mogli uchwycić wiele zjawisk pierwotnego świata, których tubylcy nie byłiby w stanie sobie uświadomić [!]. Przekonanie, że każda kultura rozumiała jest jedynie w swoich własnych kategoriach, datujące się od czasów Boasa nie oznacza w praktyce przyjmowania skrajnego relatywizmu pojęciowego, który znalazł m.in. wyraz w koncepcjach etnonauki i antropologii kognitywnej – oba nurty określane czasem niezbyt uprzejmie jako „ostatnie tchnienie relatywizmu kulturowego”. Autorzy przychylając się w zasadzie do stanowiska relatywizmu pojęciowego, jakkolwiek nie skrajnie pojętego, wyrażają przekonanie, że nie jest możliwe ponadkulturowe wartościowanie poznawczych wyników badań naukowych. Ze stwierdzeniem takim trudno byłoby się zgodzić. Kultura to bowiem nie tylko rzeczywistość myślowa, składająca się z sądów normatywnych i dyrektywnych, ale także obiektywna praktyka społeczna wyrażająca się w konkretnych utylitarnych działaniach i przedmiotowych wytworach, zmieniających zastaną rzeczywistość w pożądanym kierunku. Co więcej, relatywizm językowy, który w przekonaniu Sapira i Whorfa miały być podstawą relatywizmu pojęciowego nie jest z tym relatywizmem pojęciowym tożsamy. Łatwo można wykazać, że u podstaw odrębnych języków leżą te same pojęcia, których przekładalność nie nastęrcza większych trudności badaczowi. Kładł na to nacisk Lévi-Strauss poszukując pod powierzchnią zróżnicowanych kulturowo form uniwersaliów w kulturze (por. także prace nowsze innych autorów np. Hortona o uniwersalnie podzielanych ideach bazowych i zróżnicowanych kulturowo – ideach wtórnych – s. 84). Gdybyśmy zakładali skrajny relatywizm pojęciowy – wykluczałoby to jakiegokolwiek badania porównawcze i formułowanie uogólnień dotyczących kultury ludzkiej. Fakt, że niektórzy ludzie wyróżniają sześć stron świata, a nie cztery, nie odróżniają lewej strony od prawej czy wyróżniają tylko dwa rodzaje kolorów, nie oznacza, że w innych sferach formułowane przez nich pojęcia nie będą tożsame z naszymi. Poza tym sam fakt, że potrafimy te różnice sformułować, a także zaakceptować świadczy o tym, że gdzieś tam w najgłębszych podstawach myślimy podobnie.

Spór pomiędzy relatywizmem a obiektywizmem poznania wydaje się więc w dużej mierze pozorny. To co zawdzięczamy relatywizmowi, to przede wszystkim liberalność postaw i poszerzająca perspektywę poznawczą otwar-

tość na inne sposoby myślenia i wzory życia, która nie wyklucza obiektywizmu poznania, wręcz przeciwnie wzmocnia go i pogłębia.

Przyjęcie skrajnej postawy relatywistycznej wykluczałoby też stosowanie interpretacji rozumiejącej w klasycznym diltheyowskim rozumieniu – tak postulowanej zarówno przez funkcjonalistów jak i później fenomenologicznie nastawionych etnologów.

W jej miejsce autorzy proponują tzw. interpretację humanistyczną, jako najbardziej odpowiedni i budzący najmniej wątpliwości typ interpretacji możliwy do zaakceptowania przez antropologię. Według definicji Kmita:

„Interpretacja humanistyczna czyli przyporządkowanie sensu podjętej czynności jest [...] odmianą teoretycznego wyjaśniania faktu podjęcia czynności imputującego (trafnie bądź nietrafnie) danemu podmiotowi pewną społecznie akceptowaną wiedzę łączącą daną czynność z jej preferowanym rezultatem, ów preferowany rezultat identyfikuje się z sensem czynności”.

(Kmita 1987, s. 265).

Interpretacja humanistyczna nie jest więc równoznaczna z interpretacją rozumiejącą – zakłada bowiem widzenie faktów poprzez odmienny typ wiedzy i wartości aniżeli ten, który jest udziałem badacza.

Autorzy czerpią więc obficie z dorobku kulturoznawstwa, zapożyczając zarówno wypracowaną przez tę szkołę aparaturę pojęciową, jak i niektóre pomysły teoretyczne. Kulturoznawstwo w Polsce, odmiana filozofii kultury pretenduje do przyjęcia roli, jaką w antropologii anglosaskiej pełniła i pełni antropologia społeczna i kulturowa, w antropologii francuskiej – antropologia strukturalna, w Rosji – szkoła semiotyczna w Tartu (Kmita 1985, s. 5).

Powierzchniowy czytelnik prac kulturoznawczych uderzony byłby zapewne swoistym żargonem naukowym wprowadzonym przez tę szkołę. Przy bliższej analizie okazuje się jednak, że ten na pozór wysoce formalny i sztuczny język służy precyzacji wielu podstawowych dla humanistyki pojęć, weryfikacji dawnych teorii i formułowaniu nowych, których definiowanie bez pomocy tego języka byłoby zapewne trudniejsze (jakkolwiek nie niemożliwe!). Tak też jest zapewne z „kulturą typu magicznego” – koncepcją zaproponowaną przez autorów omawianej pracy.

Kulturoznawcy traktują kulturę jako rzeczywistość myślową, której kwintesencję stanowią sądy (przekonania) normatywne i dyrektywne, (a więc reguły, zasady i wartości z jednej strony, przepisy i instrukcje z drugiej), które odkrywa się poprzez ustalenie semantyki rekonstruowanych pojęć – semantyki właściwej przedstawicielom badanej kultury, opatrywanej na ogół komentarzem wyrażonym w języku badacza. Jest to badanie kultury w pierwszym rzędzie jako systemu komunikowania przy czym funkcję komunikacyjną pełni nie tylko (jakkolwiek przede wszystkim) język, ale również inne dziedziny kultury jak obyczaj, mit, rytuał, sztuka...

Zdaniem kulturoznawców możliwy jest podział kultury na: sferę praktyki techniczno-użytkowej, która determinuje materialną bazę funkcjonowania społeczeństwa, sferę praktyki symboliczno-komunikacyjnej, która zapewnia

społeczną współpracę, komunikację i integrację oraz praktykę światopoglądową waloryzującą inne formy i typy działalności, w której da się wyróżnić trzy historyczne warianty: magiczny, religijny i filozoficzno-religijny.

Wymienione dziedziny praktyki społecznej tworzą hierarchiczną strukturę funkcjonalną, w której prymat praktyki techniczno-użytkowej, łagodzony jest przez waloryzujące ją (podobnie jak praktykę symboliczno-komunikacyjną) przekonania światopoglądowe.

Rzecz w tym, że wyodrębnienie wszystkich tych sfer kultury i praktyki społecznej nie stanowi problemu w odniesieniu do kultury nowożytno-europejskiej, okazuje się natomiast problemem, gdy przystępujemy do analizy kultury pierwotnej.

Autorzy przeprowadzając „obronę” wprowadzonej przez siebie konstrukcji teoretycznej, jaką jest pojęcie „kultury typu magicznego”, określają ją jako synkretyczno-kulturową, co oznacza, że nie da się tam (przynajmniej na poziomie świadomości tubylców) wyraźnie oddzielić sfery techniczno-użytkowej od komunikacyjnej i światopoglądowej. Tubylcy nie potrafią wyraźnie odróżnić czynności użytkowych od symbolicznych i światopoglądowych. Ich świadomość społeczna ma charakter synkretyczny – magiczny właśnie. Autorzy polemizują w zasadzie ze znanymi stwierdzeniami Malinowskiego, że tubylcy wyraźnie odróżniają czynności magiczne do technicznych, przypisując im inny rodzaj skuteczności. Powołują się na Leacha, który pisał o Malinowskim: „Byłoby znacznie lepiej, gdyby utrzymywał, że Europejczycy, tak samo jak Trobriandczycy niezdolni są do rozróżniania obydwu kategorii. Pragnąc udowodnić, że Trobriandczycy dzikimi nie są, usiłował im narzucić taką precyzję klasyfikacji, jaka normalnie wymagana jest tylko od profesjonalnych logików” (Leach 1957, s. 129).

Mówiąc, że świadomość społeczna tubylców ma charakter synkretyczny – magiczny właśnie, nie usiłują bynajmniej autorzy wskrzesić dawno już przebrzmiałej koncepcji Levi-Brühla, że umysł człowieka pierwotnego jest całkowicie pogrążony w mistycyzmie, że nie odróżnia on świata realnego od własnych fantasmagorii, nie umie tworzyć powiązań przyczynowo-skutkowych i wyciągać poprawnych wniosków z doświadczenia. Mówiąc o świadomości synkretycznej autorzy chcą podkreślić, że wszystkie niemal czynności w kulturze pierwotnej mają charakter wieloaspektowy i wielofunkcyjny – posiadają nie tylko cel praktyczny, ale integrujący społecznie – komunikacyjny, są też w określony sposób waloryzowane światopoglądowo-mistyczno-religijnie. Niemal każda czynność posiada tam charakter rytuału i tak jest pojmowana. Trobriandczyk wie, wprawdzie, że przy pomocy samej magii nie można uprawiać ogrodów, jednakże ta uprawa, nierozzerwalnie spleciona z rytuałem, ma dla niego sens przede wszystkim magiczny. Działając racjonalnie wierzy jednak równocześnie w magiczną moc swoich słów oraz interwencję duchów przodków i sił nadprzyrodzonych.

Nie trzeba oczywiście udowadniać, że jest to typ myślenia nieobcy przedstawicielom kultury nowożytnoeuropejskiej – rangę mistycznej waloryzacji

wielu działań współczesnego człowieka potwierdza ciągłą obecność w jego życiu obrzędów i praktyk religijnych (prezydent Wałęsa w czasie swojej wizyty w Jerozolimie wsunął w Ścianę Placzu karteczkę z życzeniem do Pana Boga w języku polskim, wychodząc z założenia, że Pan Bóg zna język polski i relatywizm pojęciowy nie stanowi dla Niego problemu), myślenie magiczne obecne jest w języku reklamy, propagandy, przemówień, deklaracji politycznych, etc.

Przesadne jest oczywiście twierdzenie Leacha, że Europejczyk, podobnie jak trobriandczyk nie rozróżnia tych dwóch sfer myślenia, różnica bowiem polega właśnie na tym, że współwystępowaniu tych dwóch typów działań w obydwu typach społeczeństw towarzyszy odmienny stopień świadomości tego faktu. To właśnie mieli na myśli autorzy omawianej książki mówiąc o kulturze typu magicznego<sup>3</sup>. Teza o integralności poszczególnych sfer życia: techniczno-użytkowej, symboliczno-komunikacyjnej i światopoglądowej w kulturze pierwotnej nie byłaby oczywiście czymś nowym – był to fakt wielokrotnie obserwowany i potwierdzany przez wielu badaczy antropologów (funkcjonalistów przede wszystkim, ale także i innych), novum natomiast stanowi odniesienie tej zasady również do myślenia pierwotnego.

Zasadniczą tezę, jaką stawiają autorzy odnośnie myślenia pierwotnego (Rozdział II: „Mowa magiczna a język nowożytny”) jest to, że człowiek pierwotny w większym stopniu niż człowiek cywilizowany posługuje się tzw. mito-logiką, która polega na ciągłym przekształcaniu związków metonimicznych w metaforyczne i odwrotnie. W przeciwieństwie do strukturalistów w rodzaju Leacha czy samego Lévi-Straussa, twierdzą oni, że człowiek pierwotny nie jest jeszcze w stanie odróżnić tych dwóch typów związków: przedmiotowo-metonimicznych i symboliczno-semantycznych czyli metaforycznych. Metonimia zakłada faktyczny (przedmiotowy) związek pomiędzy znaczącym a oznaczanym (na zasadzie przyległości – część zastępuje całość), metafora – oznacza związek symboliczny, w którym związek pomiędzy znaczącym a oznaczanym jest nie tylko czysto kulturową konwencją, ale i abstrakcją. Zgodnie z teorią Malinowskiego język w kulturze pierwotnej pełni przede wszystkim funkcję pragmatyczną. Oznacza to, że jego funkcja symboliczna nie jest jeszcze przez tubylców rozpoznawana. Słowo znaczy coś tylko o tyle, o ile można go zastosować i wywołać przez nie jakiś stan rzeczy, natomiast nie znaczy nic, jeśli nie wiąże się z jakimś działaniem i ma służyć jedynie wyrażeniu myśli mówiącego. Malinowski stał na stanowisku, że najpierw ukształtowało się czynne (pragmatyczne) zastosowanie języka – dźwięk na tym etapie nie jest jeszcze symbolem – jest ściśle powiązany z rzeczą którą oznacza, następnym etapem jest rytualne zastosowanie języka – gdzie słowo działa na rzecz, ale równocześnie rzecz wyzwala słowo w ludzkim umyśle i wreszcie trzecim etapem jest powstawanie mowy narracyjnej, w której symbol odrywa się od oznaczanego stanu rzeczy i staje się konwencją. Dopiero w tym ostatnim stadium wykształca się semantyka, można mówić o metonimii i metaforze oraz o *langue* (systemie znaków) i przeciwstawnych *parole* – mowie jednostkowej.

Autorzy tak piszą na ten temat: „Mówienie – myślenie typu czysto magicznego charakteryzuje także swoisty synkretyzm polegający na tym, że mowa magiczna zarówno symbolizuje to do czego się semantycznie odnosi, jak też pozostaje z symbolizowanym stanem rzeczy w stosunku przedmiotowometonimicznym – wpływa nań podmiotowo lub jest jego częścią (w sensie fizycznym)”, (s. 35).

Wyrażając to prościej – chodzi o to, że tubylec wypowiadając jakieś słowo nie tylko uświadamia sobie jakąś rzecz, ale stara się również na nią oddziaływać. Następuje identyfikacja słowa z rzeczą, stąd wiara w realną siłę sprawczą słowa, czyli jakbyśmy powiedzieli inaczej w magiczną moc słowa. Słowo wyraża nie tylko istotę rzeczy, ale sama rzecz jest w słowie zawarta.

G. van der Leeuw w *Fenomenologii religii* pisze: „Nie wiemy nic o początkach języka. Jest jednakże prawdopodobne, iż najpierwotniejszy język składał się ze słów pragnienia i afektu. Wywoływano lub likwidowano sytuacje i okazje” (van der Leeuw 1978).

Tej funkcji, jak się zdaje nie utracił, przynajmniej częściowo, również język nowożytny. W całej sferze uczuć, literaturze i poezji, czy też w bardziej prozaicznych przejawach życia publicznego – polityce i propagandzie, ta funkcja języka jest wciąż obecna. Nieprzypadkowo, antropolog Andrzej Waligórski zatytułował jedną ze swoich prac *Język sugestii, magii i propagandy we współczesnym społeczeństwie brytyjskim* (notabene była to dysertacja doktorska, napisana pod kierunkiem Bronisława Malinowskiego). Natomiast puste słowa, ten twór nowożytnego języka, o których również pisze G. van der Leeuw (s. 39), są niekiedy istotnie trudną do wykorzenienia plagą.

Rozdział III nosi tytuł „Rites de passage” i przywołuje od razu na myśl znaną i głośną w antropologii pracę van Gennepa. Autorzy precyzują w nim pojęcie rytuału, definiując go jako zestandaryzowane, pozatechniczne działanie społeczne, które należy odróżnić od ceremonii (czyli właśnie owej skonwencjonalizowanej etykiety). Ta ostatnia nie posiada bowiem owej waloryzacji magiczno-światopoglądowej.

Te ustalenia terminologiczne pełnią ważną funkcję – pozwalają na odpowiednie klasyfikowanie i rozróżnianie określonych form zachowań społecznych. Wydaje się jednak, że bardziej słuszne byłoby objęcie pojęciem rytuału również owych „rytuałów” świeckich czyli ceremonii i innych form skonwencjonalizowanego zachowania się, pozwoliłoby to bowiem na uchwycenie interesującego zjawiska „rytualizacji” niektórych form zachowań pozareligijnych i pozamagicznych, poprzez odrywanie się tych zachowań od ich pierwotnej motywacji i funkcjonowania na zasadzie „rytuału” właśnie czyli pustej etykiety lub konwencji.

Waga badań nad rytuałem wiąże się z tym, że stanowią one niejako kondensację relacji społecznych i przekonań stając się bogatym źródłem informacji o społeczeństwie.

Arnold von Gennep podzielił, jak wiemy rytuał przejścia na rytuały separacji (*rites de separation*), które oddzielają jednostkę od jej dawnego

statusu, rytuały marginalne (*rites de marge*), które służą celebracji zmiany i rytuały włączenia (*rites de agregation*), które włączają jednostkę wraz z jej nowym statusem do nowej grupy społecznej. Do obrzędów przejścia zaliczył van Gennep wszelkie obrzędy związane z cyklem życiowym jednostki – narodzinami, dzieciństwem, dojrzewaniem, narzeczeństwem, małżeństwem i śmiercią, oraz obrzędy doroczne. Koncepcję swoją traktował jako heurystyczną, jako nawet rodzaj olśnienia, które pozwoliło mu na odkrycie uniwersalności występowania *sacrum* i *profanum* w życiu ludzkim i stałego mieszania się (kontaminacji) tego co społeczne z tym co nadprzyrodzone. Koncepcja rytuałów przejścia pozwoliła mu także ukazać stadialność egzystencji ludzkiej, która znajduje właśnie odbicie w rytuałach wspomagających przejście z jednej grupy wiekowej do drugiej, z jednej pozycji społecznej do drugiej. W społeczeństwach pierwotnych rytuały te mają sakralny charakter.

W związku z tym pozostaje interesujący problem – dlaczego rytuały przejścia powszechnie obecne w życiu człowieka pierwotnego znikają lub raczej tracą na znaczeniu w społeczeństwach cywilizowanych? Twórca tzw. „szkoły z Manchester” Max Gluckman próbuje dać odpowiedź następującą. W społeczeństwach pierwotnych, gdzie obserwować można wielofunkcyjność działań ludzkich oraz zjawisko wielorakości i nieodróżnicowania ról społecznych, jakie jednostka pełni w stosunku do innych jednostek i grup społecznych, obrzędy służą właśnie oddzieleniu i zaznaczeniu ról tam gdzie nie są one formalnie rozdzielone. W społeczeństwach cywilizowanych natomiast role są wyraźnie rozdzielone i zdefiniowane w praktyce społecznej, stąd nie zachodzi konieczność obrzędowego ich rozdzielania. Zróżnicowanie życia świeckiego prowadzi do spadku roli rytuału i mistycznej etykiety (s. 62). Ranga rytuałów w społeczeństwie pierwotnym wiąże się także z szeregiem innych funkcji, jakie pełnią one w życiu społecznym, umacniają i kodyfikują strukturę danego społeczeństwa, ustanawiają i umacniają pewne normy i wartości, pełnią funkcję edukacyjną stając się ważnym i uznanym środkiem transmisji wiedzy i treści kulturowych z pokolenia na pokolenie, rozładowują konflikty i napięcia, wyrażają ludzkie pragnienia i emocje, poza tym dzięki rytuałowi i związanym z nim wierzeniami dostarczają pewnego modelu uniwersum pełniąc zatem funkcję poznawczą.

Koncepcja rytuałów przejścia, tak bezlitośnie skrytykowana przez Maussa (który wyraził pogląd, że jedynym „osiągnięciem” van Gennepa było stwierdzenie występowania we wszystkich zjawiskach – początku, środka i końca) w przedstawieniu autorów staje się zagadnieniem frapującym i wielowątkowym, mogącym stać się źródłem inspiracji dla wielu nowych i ciekawych interpretacji zjawisk życia społecznego. Nic też dziwnego, że wątek ten powraca w pracach wielu antropologów współczesnych – na gruncie neostrukturalizmu brytyjskiego rozwijają go między innymi Mary Douglas, Edmund Leach, Victor Turner. Wszystkim tym autorom chodzi, najogólniej rzecz biorąc, o zdefiniowanie sytuacji, które w społecznym odczuciu określane są jako niebezpieczne, nadzwyczajne, wyjątkowe, obwarowane zakazami i nakazami, posiadające cechy dwóch sytuacji jakościowo odmiennych (s. 59).

Rozdział V: „Rola danych lingwistycznych w podmiotowym rekonstruowaniu kultury” – podnosi kwestie poruszane już wyżej znaczenie dla humanistyki tzw. podmiotowego badania kultury i jak sam tytuł wskazuje roli języka w tego typu badaniach. Tzw. podmiotowa antropologia dążąca do odtwarzania tubylczej wizji świata i tubylczych wyobrażeń o świecie w terminach oryginalnych ich semantyki społecznej musi uwzględniać rangę języka jako najlepszego środka wnioskowania o istnieniu i organizacji tubylczych pojęć i brać pod uwagę problem przekładalności kulturowych pojęć w aspekcie międzykulturowym. Na ogół jednak mimo tendencji relatywistycznych przeważa stanowisko, że przezwyciężenie trudności związanych z przekładem jest zadaniem możliwym i wykonalnym – jednym z ważniejszych zadań, jakie stoją przed antropologami. Nowej antropologii, która doceniając w pełni rolę językowo-kulturowych uwarunkowań prowadzonych badań i osiąganych wyników, nie neguje całkowicie ich obiektywnej prawomocności, proponują autorzy nadać nazwę „antropologia sceptyczna”.

Rozdział VI: „Natura i kultura w perspektywie strukturalistycznej” to interesujący szkic ukazujący koncepcje twórcy strukturalizmu antropologicznego poprzez pryzmat osiowej dla jego rozważań opozycji pomiędzy naturą a kulturą. Wszystkie badane i preferowane w badaniach strukturalistycznych zjawiska, takie jak: język, pokrewieństwo, klasyfikacje, mit, totemizm, muzyka, sztuka analizuje Lévi-Strauss jako pewne struktury myślowe unifikujące porządek natury i kultury w koherentny system myślowy. Przeciwnieństwo natury i kultury da się w jego przekonaniu sprowadzić do trzech podstawowych opozycji: 1) uniwersalność *versus* partykularność, 2) spontaniczność *versus* normatywność oraz 3) bezwzględność *contra* względnosc (s. 107). Natura jest uniwersalna, spontaniczna, samowyjaśnialna (tzn. bez potrzeby odwoływania się do kultury). Kultura jest czasowo i przestrzennie zrelatywizowana, regulowana za pomocą ustanowionych norm i wyjaśnialna przy pomocy kategorii zaczerpniętych z natury. Szczegółowe znaczenie dla powstania kultury ma wykształcenie się ustanowionych norm – one to bowiem w pierwszym rzędzie pozwalają odróżnić zachowania kulturowe od biologicznych.

Pierwszym wyrazem przekroczenia progu natury przez człowieka jest pojawienie się zakazu kazirodztwa i jego inwersji w postaci reguł egzogamii. Zakaz kazirodztwa jest o tyle paradoksalny, że przynależy zarówno do porządku natury jak i kultury – z jednej strony zgodnie z prawami natury zakazuje pewnych typów stosunków biologicznych, z drugiej uruchamia wymianę matrymonialną, która jest zjawiskiem czysto kulturowym.

W świadzeniach matrymonialnych, podobnie zresztą jak w języku, którego powstanie uważa Lévi-Strauss za dalszy krok w przekroczeniu przez człowieka progu natury, przejawiają się trzy podstawowe struktury ludzkiego myślenia: 1) wymóg Normy jako Normy (chodzi o podkreślenie właściwej umysłowi ludzkiemu tendencji do wprowadzenia porządku w chaos natury), 2) zasada wzajemności (w myśl której każde świadczenie

musi zostać zrównoważone przeświadczeniem, co prowadzi do różnych form wymiany), 3) syntetyczny charakter daru (który syntetyzuje i integruje społecznie ludzi). Do wymiany kobiet i informacji dodaje Lévi-Strauss jeszcze trzeci typ powszechny w społeczeństwie ludzkimi – wymianę dóbr i usług pomiędzy jednostkami i grupami.

Wspomniane tu podstawowe struktury logiczne ludzkiego umysłu są wcześniejsze od wszelkiej działalności kulturowej (a więc zakazu kazirodztwa, reguł egzogamii etc.). Lévi-Strauss stoi na stanowisku pierwszeństwa struktury wobec *praxis*. Stąd jego zdanie: „natura jest prekulturą i subkulturą równocześnie” traci swoją pozorną sprzeczność, gdyż oba te porządki zostały wyprzedzone i przeciwstawione przez „Logikę” wyprzedzającą wszelkie ludzkie myślenie (s. 119). Stąd już tylko jeden krok do kreacjonistycznego stanowiska (często zarzucanego Lévi-Straussowi), poszukującego pierwotnego „Sensu” istnienia kierującego zarówno porządkiem natury jak i kultury. Struktura w tym przypadku to narzucający się ludziom niejako od zewnątrz sposób porządkowania pojęć natury i kultury.

Warstwa informacyjna pracy jest istotnie imponująca – świadczy nie tylko o erudycji autorów (także w zakresie najnowszej literatury przedmiotu), ale też o ich kulturze filozoficznej. Wymaga jej zwłaszcza semiotyczno-strukturalny typ interpretacji antropologicznej, jaką przyjęli oraz interesujące ich najbardziej zawile, niejednokrotnie metanaukowe problemy epistemologiczne. Jest to typ refleksji rzadko podejmowany w polskiej literaturze etnograficznej. Stanowi on pewne novum pozwalające wnieść się ponad podziały i wewnętrzne spory pomiędzy poszczególnymi szkołami i kierunkami, poszerzając niepomiernie ogólnometodologiczną świadomość osób zajmujących się antropologią.

Osobną sprawą jest kwestia języka – zbyt hermetycznego, by praca wartościowa i interesująca (zawierająca także propozycje własnych interpretacji) mogła zdobyć szerszy krąg czytelników i wyjść poza wąskie grono specjalistów. Pragmatyczna, afektywna funkcja języka (w sensie powodowania pożądanego stanu) ma, jak się okazuje, również niebagatelne znaczenie w nauce.

#### LITERATURA

- Kmita J.  
 1985 *Kultura i poznanie*, Warszawa.  
 1987 *Interpretacje*, [w:] *Filozofia i nauka. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa.
- Leach E.  
 1957 *The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism*, [w:] *Man and Culture. Evaluation of Work of Malinowski*, R. Firth (ed.), London.
- van der Leeuw G.  
 1978 *Fenomenologia religii*, Warszawa.

*Barbara Olszewska-Dyoniziak*

Czesław Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, UJ, Kraków 1992, ss. 125

Kultura ludowa to dziś nie funkcja miejsca zamieszkania, to pewien określony typ reakcji kultowej właściwy przedstawicielom różnych warstw i grup społecznych. Myśl tę można uznać za przesłanie recenzowanej tu książki Czesława Robotyckiego, budzącej moje mieszane (choć ogólnie pozytywne) uczucia: od zainteresowania ciekawym, samodzielnym i oryginalnym zarysowaniem koncepcji antropologii w dobie współczesnej do pewnego zdziwienia przykładami niektórych szczegółowych analiz, zwłaszcza w ostatniej części pracy.

Autor, obok Z. Benedyktowicza, L. Stommy, R. Tomickiego, J.S. Wasilewskiego należy do tych etnografów polskich, którzy pozostają pod bezpośrednim wpływem strukturalistycznych i postrukturalistycznych kierunków w etnologii, zwłaszcza zaś nawiązują do osiągnięć moskiewsko-tartuskiej szkoły semiotycznej. Nielatwy typ analizy, jaki narzuca strukturalistyczne ujmowanie kultury, znalazł u wspomnianych etnografów interesujące rozwinięcie wzbogacone własnymi propozycjami analizy.

Autor omawianej pracy nie powiela gotowych schematów, nie przytacza sprawozdań z cudzych myśli, starając się zarysować własną wersję tego, co rozumie przez interpretację antropologiczną i przedstawia własną próbę jej konkretyzacji. Istotę tej interpretacji określa np. w zdaniu: „Prymitywny i współczesny to struktury, a nie następstwo czasowe. Antropolog zadaje sobie na ogół pytanie, jak ta pierwsza istnieje w drugiej i odpowiedź na to pytanie stanowi właśnie interpretację antropologiczną (s. 108), lub wykorzystując wypowiedź Ludwika Stommy: [...] etnologia nie jest nauką o kulturach chłopskich. Etnologia nie jest nauką o kulturach egzotycznych ludów. Etnologia nie jest też nauką o innych kulturach nieelitarnych. Etnologia jest nauką o **wewnętrznych mechanizmach wszystkich kultur**. Domeną etnologii są więc zjawiska zbiorowe mające charakter nieświadomiony, przejawiające się na zewnątrz pod postacią, jak to wyliczał Edward B. Tylor: „wiedzy, wierzeń, sztuki, moralności, prawa i obyczajów”, czyli działań, umiejętności i przeświadczeń, których interpretacje, o ile w ogóle są podejmowane przez członków danej społeczności – przybierają z reguły formę wtórnych racjonalizacji lub odwołań do mitycznych *ad initio*. Pod pojęciem wewnętrznych mechanizmów kultury rozumieć należy zarówno prawdziwościowe struktury tzw. pamięci kulturowej, wyznaczającej ogólne ramy transmisji kultury jak też ich uchwytnie czasowo realizacje (kombinacje poszczególnych opozycji i mediacji, braudelowskie koniunktury) ujawniające się w zewnętrznej rzeczywistości kulturowej barwną mozaiką konkretnych jednostek empirycznych (mitemy, zdarzenia) (Benedyktowicz, Robotycki, Stomma, Tomicki, Wasilewski 1977).

Pod stwierdzeniem, że etnologia jest nauką o wewnętrznych mechanizmach kultur podpisałby się dziś każdy współczesny etnolog czy antropolog,

w tym także i przede wszystkim antropolog-funkcjonalista. Ale w ujęciu Stommy i Robotyckiego owe wewnętrzne mechanizmy kultury rozumiane są w określonym sensie – dotyczą powiązań na poziomie myśli nieuświadomionej i symbolicznej.

Dlatego miejsce realistycznego, pozytywnego opisu, jakim posługiwała się etnografia tradycyjna zajmuje dziś luźniejsza interpretacja w formie eseju łączącego w sobie wymogi naukowe, jak i swobodne skojarzenia należące do sfery sztuki. Wraz z tym zmienia się także przedmiot opisu – nie będzie to już ogół zobiiektywizowanych wytworów i działań ludzkich lecz te sfery kultury, które w myśleniu potocznym uchodzą za zabobony, przesady, myślenie magiczne i mityczne (s. 7). Jednym słowem świat symbolicznych znaczeń, które tworzą ludzie na różnych poziomach i w różnych sferach życia, a których interpretacja i właściwe czy ponowne odczytanie staje się naczelnym zadaniem antropologa kultury.

Jak pisze Jacques Derrida: „nie istnieją fakty lecz tylko milcząca wielość sensów każdego zdarzenia” (1992, s. 22). To stanowisko dekonstruktywizmu, a także postmodernizmu, najnowszych dziś prądów w humanistyce znajduje wyraźne odbicie w poglądach autora i typie analiz, jakie przeprowadza.

Snując rozważania nad istotą antropologii w dobie współczesnej rozpoczyna autor od wyraźnego rozróżnienia podejścia etnograficznego od antropologicznego. Pierwsze, przynajmniej w warunkach polskich, zrodziło się głównie z zainteresowań etnografów polskich ludem i folklorem, którym to badaniom przyświecały w dużej mierze cele patriotyczne. Elementy folkloru warstwy chłopskiej uważano za przejaw, załączek, pierwociny czy wręcz synonim kultury narodowej. W warunkach rozbiorów badania nad kulturą ludową służyć miały podtrzymywaniu świadomości narodowej stąd upowszechnił się romantyczny model tej kultury i do dziś mówi się o niej (choć tradycyjna kultura ludowa nie ma już współcześnie empirycznego odpowiednika) w dość wysokich rejestrach narodowych.

Od strony teoretycznej w interpretowaniu owej kultury ludowej mieściły się różne paradygmaty teoretyczne: ewolucjonizm, szkoła kulturowo-historyczna, funkcjonalistyczna, historyczna etc., co dawało w rezultacie eklektyczny schemat interpretacji bazujący na pozytywistycznych i realistycznych założeniach teoriopoznawczych, w których brakowało pogłębionej koncepcji człowieka, systemowego ujęcia kultury, w którym w ogóle nie było mowy o rozważaniach nad kulturą jako tekstem, znaczeniem czy symbolem (s. 19).

Pojęcie antropologii, które nie ma w Polsce dalekich tradycji, wiąże autor z tym ostatnim właśnie typem rozważań, wyrażając przekonanie, że interpretacja antropologiczna to interpretacja w kategoriach znaczenia, znaku i symbolu. Deklaruje się tym samym autor jako przedstawiciel modnej w ostatnich latach w antropologii polskiej orientacji, jak już wskazywaliśmy, akcentujących silne powiązania z moskiewsko-tartuską szkołą semiotyków rosyjskich i estońskich. Stanowisko to bazuje na założeniu, że kultura to

„wielopoziomowy” i „wielojęzyczny” system semiotyczny, w obrębie którego stale odbywa się wewnętrzny dialog i który można tłumaczyć w jego własnych kategoriach tzn. bez odwoływania się do rzeczywistości zewnętrznej wobec kultury tzn. np. do czynników biologicznych, społecznych, czy psychologicznych. Można jednym słowem tłumaczyć kulturę przez kulturę w języku mitu (obrazowym i symbolicznym) sztuki (projekcyjnym i odtworzącym) i nauki (modelowym). Kultura ludowa nie może być charakteryzowana jedynie przez czynnik społeczny, gdyż nie jest właściwością jedynie warstwy chłopskiej. Kultura „typu ludowego” może być właściwa mieszkańcom miast – robotnikom, inteligentom, warstwom elitarnym stanowi bowiem typ reakcji kulturowej w kategoriach myślenia mitycznego i symbolicznego.

Dlatego gdy dziś mówimy w etnografii o wymiarze społecznym w badaniach nad kulturą, rozumiemy przez to na ogół myślenie w kategoriach „swój”, „obcy”, jako podstawowych kategoriach służących identyfikacji w różnych konfiguracjach grupowych.

W świetle nowej koncepcji kultury ludowej zmienia się także pojęcie folkloru – nie jest on już tylko wytworem chłopskiej kultury tradycyjnej. Dawniej można go było zdefiniować jako stan izolacji świadomościowej charakterystyczny dla kultur zamkniętych. Ale czy w dobie komunikacji masowej zniknęły warunki do wytwarzania się folkloru? Na pewno nie. Pozostaje bowiem myślenie stereotypowe, życzeniowe, myślenie w kategoriach wartości, które tworzy nowy folklor wielkich społeczności zurbanizowanych i zindustrializowanych.

Owo odczytywanie sensów zbiorowych reakcji, nowych symboli, znaczeń przypisywanych różnym fragmentom otaczającej nas rzeczywistości, pozostanie więc domeną antropologa, co pozwoli mu się zmierzyć z kulturą współczesną. Dzięki temu, mimo że antropologia stanowić zaczyna w coraz większym stopniu naukę pogranicza, naukę interdyscyplinarną, co autor w ciągu swych wywodów wielokrotnie i z całym naciskiem podkreśla, zachowuje ona jednak wciąż odrębny przedmiot i nie grozi jej, jak to prognozowano w latach powojennych kres i całkowite wchłonięcie przez socjologię.

Można jednak w tym miejscu zauważyć, że o ile dopuszcza się inne od proponowanego przez autora paradygmaty uprawiania antropologii (np. socjologizujący, czy funkcjonalistyczny) można powiedzieć, że antropolog pozostaje wciąż najbliższy socjologowi. Jest on jednak socjologiem szczególnego typu – po pierwsze preferuje obserwację uczestniczącą i swobodny nieskategoryzowany wywiad w stosunku do metod ilościowych i badań ankietowych, ujmuje kulturę zawsze całościowo jako system zależności (czy to strukturalnych czy funkcjonalnych) i odkrycie ich wewnętrznych powiązań uważa za podstawowy cel swojej analizy, podczas gdy socjologowie mieli tendencję do fragmentaryzacji rzeczywistości, rozczłonkowania jej na elementy policzalne, które stanowiły jedyną przesłankę do budowy teorii, po trzecie antropolog widzi kulturę zawsze w ścisłym powiązaniu z podłożem

historycznym, podczas gdy socjolog nie uważa historii za jedyny i najistotniejszy czynnik kształtujący i wyjaśniający kulturę danego społeczeństwa. Te trzy różnice wyznaczyły specyficznie antropologiczną perspektywę poznawczą w badaniach nad kulturą, łączącą w sobie historyczny, holistyczny i relatywistyczny punkt widzenia, przy czym relatywizm ten stosowany bywa raczej w odniesieniu do całości kultury (etos, styl, konfiguracja kultury) aniżeli do jej wewnętrznych podziałów.

Przyjęta przez autora opcja teoretyczna bazuje na zawężonym, ideacyjnym rozumieniu kultury. Jest to rozumienie kultury jedno z możliwych, a na jego ograniczenia wskazywał sam Edmund Leach, główny kontynuator, ale także i krytyk koncepcji Lévi-Straussa w Wielkiej Brytanii. Uważa on, że owe struktury idei, główny przedmiot badań strukturalistycznie zorientowanych antropologów nie stanowią przecież niezależnego zjawiska lecz dostosowane są zawsze do warunków ekonomicznych i politycznych danego społeczeństwa. Ich zróżnicowanie w obrębie kultury jest nie tylko wyrazem wewnętrznych mechanizmów dokonujących się na poziomie samej kultury (będących funkcją wewnętrznych intelektualnych treści człowieka), ale jest także funkcją uwarunkowań społecznych. Owa tendencja do jednostronnego, mentalistycznego ujmowania zjawisk, której towarzyszy niejednokrotnie ignorowanie społecznego i realnego wymiaru rzeczywistości, która cechuje współczesną naukę bywa też przedmiotem krytyki. Niektórzy uważają, że analiza jedynie świata symbolicznych znaczeń (czy w języku – reguł gier językowych: *Sprachspiel*) nie może niczego wyjaśniać i może stanowić za ledwie interesującą rozrywkę intelektualną dla tych, którzy się nią zajmują, nie wnosząc nic nowego ani do nauki, ani do życia praktycznego.

Ze stanowiskiem takim trudno byłoby się zgodzić – pasjonującą jest bowiem sprawą wiedzieć jak to się dzieje, że dana rzecz może przekazywać informacje inne od tych, jakie zawarte są w niej samej, czyli komunikować o czymś, co jest zawarte poza nią. Rozwój semiotyki – nauki o znakach, który można uznać za jedno z największych osiągnięć intelektualnych XX wieku nie tylko może w przyszłości doprowadzić do wypracowania ogólnej teorii wyjaśniającej działanie umysłu ludzkiego, ale prawidłowe odczytywanie znaków niewątpliwie przyczyni się do pogłębiania zrozumienia między ludźmi.

Dlatego koncepcja antropologii zarysowana przez autora wydaje się być interesująca, choć nie całkiem do zaakceptowania w szczegółowych rozwiązaniach (o czym za chwilę), a także całkowitym odwróceniem od tendencji pozytywistycznych i postpozytywistycznych, za którym autor się opowiada.

Chcąc określić charakter współczesnej antropologii jako dyscypliny autor podkreśla jej:

- 1) imperializm tematyczny,
- 2) interdyscyplinarność,
- 3) empiryczny charakter,
- 4) interpretacyjność.

Antropologa interesuje współcześnie każdy przejaw ludzkiego życia, o ile da się go ująć w kategoriach znaczenia. Ów imperializm zakresowy wynika z pogranicznego charakteru antropologii, a także obserwowanego ostatnio procesu antropologizacji nauk humanistycznych. Przeżywając kryzys antropologia wplątała się w spory ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne z innymi dyscyplinami, dostarczając różnego rodzaju argumentów, które ze względu na te cechy antropologii, o których pisaliśmy wyżej okazały się atrakcyjne dla przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych. Sama jednak nie dookreśliła ściśle swojego zakresu, stąd mówi się dziś częściej o „interpretacji antropologicznej” niż o „antropologii” i trwają ciągle spory o to czy jest ona dziś nauką czy sztuką. Często określa się antropologię jako **sztukę interpretacji przejawów ludzkiej świadomości w kategoriach znaczenia, mitu, kultury** (s. 25). Stąd suchy pozytywny opis ustępuje miejsca esejowi o swobodnych skojarzeniach literackich. Jedno tylko pozostaje bez zmian – konsekwentnie empiryczna podstawa antropologii. Najpierw fakty, potem interpretacja. W tym empirycznym podejściu upatruje właśnie autor siłę tej dyscypliny.

W pewnym miejscu określa autor swoje stanowisko następująco: „Przyjęta przez mnie postawa badawcza polega w wielu wypadkach na «grasowaniu» po marginesach różnych dyscyplin wiedzy i dopowiadaniu interpretacji zjawisk już analizowanych z innych punktów widzenia” (s. 7).

Osobiście nie mam nic przeciwko „grasowaniu” w nauce, o ile robi się to w sposób inteligentny (daleko bardziej podejrzane z moralnego punktu widzenia jest np. grasowanie na cudzych nieszczęściach), wydaje mi się jednak, że należałoby raczej powiedzieć, iż podczas gdy dawny etnograf czy antropolog mając wyraźnie wyodrębniony przedmiot badań, jakim była kultura określonego typu „prostsze” społeczeństwa (chłopskiego czy prymitywnego) czuł się zobligowany do opowiedzenia się po stronie takiej czy innej szkoły etnologicznej, obecnie, gdy przedmiotem jego rozważań staje się kultura współczesna, musi być przede wszystkim humanistą poruszającym się swobodnie w polu badawczym innych dyscyplin, wykazując znajomość ich teorii, metod i wyników, bowiem interdyscyplinarność jest w ogóle cechą nauki XX wieku. Nie sposób sobie wyobrazić współczesnego etnologa-strukturalisty, który by nie znał osiągnięć językoznawstwa, filozofii, psychologii, w dużej mierze także historii sztuki i literaturoznawstwa.

Spośród trzech możliwych linii rozwojowych, jakimi mógł przebiegać rozwój antropologii: 1) pogłębienia znaczenia jednej z istniejących szkół, 2) powstania nowej szkoły o wiodącym znaczeniu, 3) rozwoju w kierunku współpracy interdyscyplinarnej, trzecia z tych dróg wydaje się zyskiwać współcześnie coraz bardziej na znaczeniu. Nie oznacza to jednak, że antropolog „grasuje” jedynie na zdobyczach innych nauk dopowiadając niekiedy swoją interpretację. Wręcz przeciwnie, wnosi on do tych nauk własne koncepcje teoretyczne i metodologiczne, własny zasób pojęć i wyraźnie

wydzieloną problematykę badawczą. Autor to zresztą sam doskonale ukazuje w dalszych partiach książki, gdzie rozpatruje antropologiczne możliwości interpretacji zagadnienia narodu oraz twórczości popularnej. W pierwszym przypadku antropolog styka się przede wszystkim z historykiem i socjologiem, w drugim z historykiem sztuki i literaturoznawcą.

Problematyka narodu to typowa problematyka pogranicza – jest ona przedmiotem dociekań historyków, socjologów, etnologów, literaturoznawców, historyków sztuki, gdyż znajduje ona odbicie w literaturze, folklorze, sztukach plastycznych, publicystyce etc.

Najogólniej rzecz biorąc naród ma swój aspekt społeczny, kulturowy i językowy – w każdej z tych sfer etnolog mógłby wyznaczyć odrębną dla siebie problematykę badawczą. Rozpatrywanie narodu musi uwzględniać ponadto trzy socjologicznie różne poziomy uczestnicwa: państwo, naród i grupę etniczną (s. 36). Na gruncie państwowym dokonuje się identyfikacja formalno-prawna, na poziomie narodu świadomościowo-emocjonalna, na poziomie grupy etnicznej – emocjonalna.

Problematyka grup etnicznych stanowiła tradycyjną problematykę etnologii (regionalizmy, instytucje mniejszościowe i religijne) i może stanowić punkt wyjścia dla rozważań nad narodem – uchwycenia zjawiska niejako w mikroskali, gdzie ściera się pojęcie ojczyzny prywatnej i ideologicznej, wyraźnie rysuje się zagadnienie tożsamości w kategoriach: swój – obcy.

Na wyższym poziomie analizy, gdy mówimy już o narodzie jako pewnej wspólnocie ideologicznej wyrażającej się w poczuciu tej wspólnoty, ogólnie można powiedzieć, że podczas gdy socjologa interesuje bardziej społeczny wymiar istnienia narodu (typy więzi narodowej, charakter elit narodowych, świadomość narodowa, ideologie, programy, deklaracje) o tyle antropologa interesuje mityczny wymiar narodu. Może on go rozpatrywać na trzech poziomach:

1) przez wskazanie na zmityzowany charakter wiedzy o kulturze ludowej jako wartości narodowej;

2) przez ukazanie sposobów użycia i funkcjonowania znaków więzi narodowej;

3) przez ukazanie pewnych mitologicznych zabiegów wobec tradycji narodowej (dzieła sztuki, prace naukowe, język propagandy, zabiegi zmierzające do ożywienia folkloru etc.).

Przykładem takiego znaku więzi narodowej, szeroko analizowanym przez autora był np. krzyż z kwiatów, układany na Placu Zwycięstwa w Warszawie ku czci Stefana Wyszyńskiego od czerwca 1981 do czerwca 1983, wzbudzający sentymenty i uczucia narodowe Polaków.

Nie wnikając w całą bogatą problematykę narodu w wymiarze interdyscyplinarnym zarysowaną przez autora w rozdziale 3, skoncentruję się tu na jednym zagadnieniu – różnicy w podejściu historyka i socjologa do tej problematyki. Jest to przykład instruktywny, gdyż potwierdza moją tezę, że antropolog nie tylko dopowiada interpretację do zagadnień analizowanych

już z innych punktów widzenia, ale wypracowane przez niego kategorie pojęciowe stanowią w określeniu istoty problemu wkład być może najważniejszy. Autor znakomicie tę kwestię ukazuje wprowadzając rozróżnienie pomiędzy historią (która jest domeną historyka) i tradycją (którą zajmuje się etnolog). Choć obie te kategorie służą opisywaniu przeszłości, to jednak należą do różnych porządków opisu: historia opisuje fakty w języku nauki, tradycja wyraża interpretację przeszłości w języku mitu. Tradycja jest w większym stopniu wywołana emocjami, nie potrzebuje tak jak historia racjonalnych uzasadnień. Należąc do podstawowych kategorii analitycznych etnografii nadaje inny, subiektywny sens historii. Składa się ona z trzech aspektów: przedmiotowego (dziedzictwo), czynnościowego (przekaz treści) i podmiotowego (postawa wobec przeszłości). Ten ostatni jej aspekt wydaje się najważniejszy zwłaszcza w świetle interesującego nas tu problemu narodu. To dzięki tradycji tworzy się zbiorowa autoświadomość i stereotyp własnej grupy. Nie ma jednej historii lecz jest ich tyle, ile jest paradygmatów określających sposób widzenia świata. Tradycja należy więc do mitycznego porządku świata – tworzone przez nią teksty pomijają, gubią lub przekształcają fakty historyczne w swoich całościowych interpretacjach przeszłości (s. 44). Dlatego powinny być przedmiotem analizy metakulturowej, jako fakty, które oderwały się od swojego obiektywnego podłoża i uległy procesowi mityzacji. Taki jest wkład antropologów do rozumienia historii, która już jako zapis dziejów przeżyła się. Jest nauką o problemach masowych i ich transformacjach, a nie o faktach (s. 42).

Na przykładzie Śląska autor ukazuje właśnie ów proces przenikania się historii i tradycji, będący rezultatem m.in. pewnych mitologizujących zabiegów dokonywanych zarówno przez stronę polską, niemiecką, jak i społeczność międzynarodową. W wyniku tych zabiegów wytworzyły się trzy postawy emocjonalne wobec tradycji Śląska: postawa ideologiczna – polegająca na nachalnym udowadnianiu polskości Śląska nawet za cenę fałszowania podręczników historii i niszczenia zabytków architektury niemieckiej. Dalej – postawa heroiczna, akcentująca moralny aspekt walki z niemczyzną – Niemiec przedstawiany jest jako wróg i obcy, a takie ogólnoeuropejskie wartości jak: praca, rodzina, wierność, religia przyporządkowane są jedynie swojskiej, własnej kulturze śląskiej. Podkreśla się jej ludowy charakter, który był zawsze synonimem poczucia wspólnoty narodowej i słowiańskiej etc. Wreszcie istnieje trzecia postawa wobec przeszłości, którą autor określa jako nostalgiczną – najczęściej spotykaną w literaturze pięknej, która eksponuje pamięć ojczyzny prywatnej, fascynację oryginalnością śląskiego obyczaju łączącego w sobie elementy polskie i niemieckie. Postawa ta określa Śląsk jako „małą ojczyznę” ludzi nastawionych na codzienność i pracę, odznaczających się specyficznym poczuciem humoru i fatalistycznym sposobem widzenia świata (s. 80–81).

Rozdział 4, w którym rozważane są zagadnienia twórczości popularnej, gdzie antropolog styka się z historykiem sztuki i literaturoznawcą przede

wszystkim, przynosi najpierw interesujące rozważania na temat folkloru społecznych protestów, do którego wytworzenia dały asumpt wydarzenia w Stoczni Gdańskiej z sierpnia 1980. Formy sztuki ludowej: poezja, pieśni, hasła, symbole, sztuka plastyczna, zrodziły się jako reakcja na tę niecodzienną sytuację – powstała w wyniku tego sztuka „a vista” – spontaniczna, niecyzelowana, mająca wszelkie znamiona sztuki ludowej. Na tym przykładzie można było obserwować naocznie swoiste procesy kulturotwórcze zmierzające do „przywrócenia autentyczności i wagi ludzkim słowom i gestom, czy też szerzej rytuałom, twórczości i moralności. Przywrócenia obyczajowi swojskie polskiego charakteru” (s. 76). „Struktury reakcji kulturowych tkwią w nas głęboko i tłumione wybuchają niekiedy w miejscach i chwilach nieprzewidywanych” (s. 77).

O ile do tego momentu rozważania autora nie budzą najmniejszych sprzeciwów, stanowią przykład analiz interesujących i niebanalnych, o tyle podawane w następnym paragrafie przykłady analizy otoczenia wizualnego mogą wywoływać pewne zdziwienie u etnografa przyzwyczajonego do realistycznego sposobu interpretacji.

Autor rozważa w nich przykłady takich peryferyjnych elementów otoczenia wizualnego jak: instrukcja posługiwania się śpiworem ze zdjęciem współleżącej, brzydkiej i tłustej, pozbawionej wdzięku kobiety, ulotkę zachęcającą do pracy w MPK z wizerunkiem gładko uczesanego młodzieńca z narzucaną niebieską chustą z frędzlami, rzeźbę ogrodową z okolic Zalipia koło Dąbrowy Tarnowskiej przedstawiającą chłopca, trzymającego w rękach naczynie i karmiącego siedzącego mu na ramieniu ptaka z rozpostartymi skrzydłami, dalej – kalendarz ścienny z życzeniem kupiony u kominiarza, etc.

Pomijając dobór tych zupełnie peryferyjnych elementów otoczenia wizualnego, pewne opory wywołuje sposób ich analizy w kategoriach historii sztuki wysokiej, a więc poszukiwanie analogii do motywów, jakie znaleźć można w dziełach znanych malarzy, takich jak: Giorgiono, Tycjan, Cousin – przedstawiających Venus – italską boginię rozkoszy, piękną i pełną wdzięku, która rzekomo miała być prototypem owej brzydkiej, tłustej baby z instrukcji posługiwania się śpiworem. Natomiast chłopiec z plakatu zachęcającego do pracy w MPK to analogia do znanych schematów portretowych Artura Dürera, Diego Silvy Velasqueza, itp. w odniesieniu do każdego z analizowanych przykładów.

Historia sztuki pomogła autorowi w analizie wybranych przedmiotów odkryć schematy ikonograficzne, które uległy daleko idącym przekształceniom.

W związku z tym nasuwają się tu antropologowi nieprzywykłymu do tak śmiałych i odległych interpretacji pytania, czy wybrane przedmioty można nazwać nie tylko sztuką w ogóle, ale nawet kiczem i czy interpretowanie ich w terminach historii sztuki wysokiej jest w ogóle uprawnione?

Tradycyjna twórczość ludowa miała swoją niezaprzeczną wartość artystyczną – łatwą do uchwycenia przez artystę – malarza, rzeźbiarza, czy

znawcę – historyka sztuki. Stosowanie analizy estetycznej do tego typu sztuki było jak najbardziej uzasadnione, jakkolwiek najczęściej analizowana ona była w swoich własnych ludowych kategoriach.

Autor staje po pierwsze na stanowisku współczesnej estetyki, w której występuje tendencja do niewprowadzania kategoriycznego rozróżnienia na sztukę wysoką i niską (czyli kicz), po drugie, strukturalistycznego stanowiska, które Lévi-Strauss wyraził w znanym cytacie: „znajdując upodobanie w swoim odosobnieniu artysta hołubi iluzję być może płodną, lecz przywilej, jakiego sobie udziela nie jest realny. Kiedy wierzy, że tworzy dzieło oryginalne, odpowiada on twórcom z przeszłości i teraźniejszości, rzeczywistym, bądź wyobrażonym. Czy jest się tego świadomym czy nie, nigdy nie kroczy się samotnie drogą tworzenia (Lévi-Strauss 1985, s. 87).

Odniesienie owych przedmiotów do dzieł sztuki wysokiej pozwoliło autorowi, w jego przekonaniu, ustalić tematy mitologiczne i schematy rozwiązań malarskich, będące śladem, echem zaledwie dawnych stylów i epok.

Usprowadzenia dla tego typu wniosków można by szukać, w moim przekonaniu, głównie w socjologii. W świetle teorii opadu kulturowego (który to proces wzmógł się ostatnio dzięki kulturze masowej) przenoszenie takich schematów jest wysoce prawdopodobne. Dzięki kulturze masowej różnym albumom, reprodukcjom, fotografiom, reklamom, plakatom, których treść osiada w zbiorowej wyobraźni, wytworzył się rodzaj „wyobrażeniowego zaplecza” potocznej świadomości (s. 83), które może znaleźć odbicie nawet w tego rodzaju peryferyjnych, pozbawionych estetycznej wartości wytworach. Także teza bazująca na historii sztuki, potwierdziła się przez socjologię\*.

Lévi-Strauss zaszczerpił w antropologii odwagę interpretacyjną, która zapuściła już głębokie korzenie w umysłach antropologów i dużo wody upłynęło od czasu, gdy mój mistrz Profesor Andrzej Waligórski, zdeklarowany zwolennik funkcjonalizmu w czasach, gdy idee Lévi-Straussa dopiero zaczęły przenikać do Polski, zwykł mawiać o Lévi-Straussie: „on ma gorąco pod kapeluszem”. Dziś tę żartobliwą wypowiedź można zinterpretować jako historyczną, stwierdziwszy tylko, że była ona przejawem swoistego folkloru, jaki swego czasu wytworzył się w Katedrze Etnografii Ogólnej i Socjologii UJ, a który, co z wielkim żalem należy stwierdzić, zniknął już bezpowrotnie. Gdy Waligórski zauważył w czasie wykładu wystający ze stołu gwóźdź, który rozerwał mu marynarkę, od razu zadał pytanie – jaka jest tego funkcja? Dziś

---

\* Można jednak również zauważyć, że taka, a nie inna forma wizualna omawianych elementów tłumaczy się po prostu poprzez ich funkcję, nie zaś w terminach historii sztuki, ani socjologicznej teorii opadu kulturowego. Na przykład młodzieniec w chuście z frędzlami reklamującej pracę w MPK to jeden z faktycznie zaobserwowanych młodych ludzi wracających z wojska, którzy kupują sobie takie właśnie chusty i zbierają na nich podpisy kolegów, a większość z nich poszukuje właśnie pracy i dlatego bierze się ich do reklamy. „Artysta” nie miał tu najprawdopodobniej żadnych skojarzeń z motywami sztuki wysokiej i do analizy tego elementu wizualnego otoczenia wystarczyłaby zapewne po prostu analiza socjologiczna.

musiałby ustąpić i zadać pytanie – jakie jest tego znaczenie? Tak oto zmieniają się paradygmaty w nauce.

Dowcip ten to tylko przypomnienie starych, dobrych czasów – w niczym nie umniejsza on walorów interesującej pracy Robotyckiego.

## LITERATURA

- Benedyktowicz Z., Robotycki Cz., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.S.  
1977 *Antropologia kultury w Polsce – pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 10, z. 1
- Derrida J.  
1992 *Pismo filozofii*, Kraków.
- Lévi-Strauss C.  
1985 *Drogi masek*, Łódź.

*Barbara Olszewska-Dyoniziak*

Thomas Rhys Williams, *Cultural Anthropology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1990, ss. 434

Znajomość amerykańskich, brytyjskich lub innych obcojęzycznych podręczników antropologii kultury jest w Polsce znikoma. Trochę wiedzy na ten temat zaszczerpił studentom polskim i swoim uczniom<sup>1</sup> Profesor Andrzej Waligórski. Jego losy życiowe sprawiły, że przez szereg lat miał bezpośredni kontakt z antropologią brytyjską, uczestnicząc w seminariach Bronisława Malinowskiego w London School of Economics, pisząc pod jego kierunkiem pracę doktorską i uczestnicząc w zainicjowanych przez niego badaniach afrykańskich (wśród plemienia Luo z Kenii w latach 1946 – 1948; Waligórski 1969).

W Polsce przez długi czas za odpowiednik antropologii kultury uważano etnografię czy etnologię. A przecież to nie to samo. W jednym ze swoich artykułów określiłam etnografię jako „opis ludów”, antropologię zaś jako „naukę o człowieku” (Olszewska – Dyoniziak 1993). Pierwszej z nich przyświecały cele opisowe, kolekcjonerskie, często ideologiczne i patriotyczne (podtrzymywanie świadomości narodowej, gdyż przez długi czas w wieku XIX i później kulturę ludową uważano za pierwociny czy wręcz synonim kultury narodowej), druga stawiała sobie zawsze cele nomotetyczne, zmierzając do odkrycia praw rządzących rozwojem i funkcjonowaniem kultury ludzkiej. Tak szeroko i ambitnie zarysowany przedmiot antropologii zaczyna

<sup>1</sup> Por. Olszewska-Dyoniziak 1976. Artykuł stanowi przegląd i typologię ważniejszych, głównie brytyjskich i amerykańskich, podręczników antropologii kultury.

się upowszechnić w Polsce dopiero w ostatnich latach. Teraz dopiero można obserwować pierwsze sygnały zaszczepienia na grunt polski tego modelu uprawiania antropologii, jaki już dawno ugruntował się w antropologii zachodniej.<sup>2</sup> Wszystko to jednak stanowi zaledwie początek. Stąd też w dalszym ciągu rysuje się potrzeba uprzywilejowania Polakom zdobyczy antropologii zachodniej, nie tylko przez tłumaczenie dzieł wybitniejszych antropologów<sup>3</sup> lecz również poprzez popularyzację ukazujących się na Zachodzie podręczników antropologii. To ostatnie zadanie jest o tyle ważne, że Amerykanie (podobnie jak Brytyjczycy i częściowo także Niemcy) doszli do perfekcji jeśli chodzi o elegancję, przejrzystość, przystępność, adekwatność i merytoryczną poprawność w przedstawianiu podręcznikowej wiedzy. Można zaryzykować twierdzenie, że właściwy dla kultury zachodniej szacunek dla człowieka, przejawiający się w trosce o formalną i funkcjonalną doskonałość oferowanych mu wytworów i urządzeń, wyraził się także w tej dziedzinie. Podręczniki te dalekie są od chaotycznego i niechlujnego stylu niektórych opracowań, opartych na wrywkowym materiale i przypadkowej literaturze – właściwy jest im ład i metodyczność w przedstawianiu przemyślanego, opartego na wszechstronnej erudycji materiału, poprawne klasyfikacje i pogłębione uogólnienia. Same w sobie podręczniki te przyczyniają się nie tylko do przedstawiania stanu wiedzy antropologicznej, ale także do jej rozwoju. Nie bez znaczenia jest także forma wydania i szata graficzna. Warto pofatygować się do Biblioteki Jagiellońskiej czy którejś z innych bibliotek naukowych, by zobaczyć jak został np. wydany podręcznik Williama A. Havillanda (1981) – śródtytuły, wyeksponowane w tekście na osobnym tle hasła i terminy, odpowiednio dobrane ilustracje, wszystko to stwarza wrażenie przejrzystości, przystępności, ułatwiając odbiór i zachęcając do lektury.

Do tego typu podręczników należy też niewątpliwie omawiana tu praca Thomasa Rhys Williama. Nawiązuje ona do najlepszych tradycji podręczników amerykańskich, zamykając w sobie ogrom trudu autora. Nie przypadkowo więc autor uznał za stosowne, dedykując książkę swojej żonie i synom, usprawiedliwić się, że tyle czasu musiał im zabrać z rodzinnego życia, by napisać to dzieło. Sądząc po rezultacie, był to jednak wysiłek opłacalny.

Podręcznik składa się z czterech części i czternastu rozdziałów. Część I, zatytułowana „Rozwój kultury” obejmuje następujące rozdziały: 1. Era łowców, 2. Intensywne zbieractwo i rolnictwo, 3. Rozwój cywilizacji. Część II zatytułowana „Badanie współczesnych kultur” zawiera rozdziały: 4. Badanie kultury, 5. Analiza faktów kulturowych. W części III, zatytułowanej „Życie społeczne i kulturowe ludzi” znajdują się rozdziały: 6. Wkraczanie w świat: niemowlęstwo, dzieciństwo, wiek młodzieńczy, 7. Socjalizacja

<sup>2</sup> Niemal w tym samym czasie ukazały się ostatnio w Polsce aż trzy podręczniki antropologii kultury, patrz: Brozi 1992; Nowicka 1991 oraz Olszewska-Dyoniziak 1991.

<sup>3</sup> Przetłumaczono już na język polski prawie wszystkie ważniejsze prace C. Lévi-Straussa oraz większość prac B. Malinowskiego.

i osobowość, 8. Język i komunikacja, 9. Wzory adaptacji do środowiska. 10. Organizacja życia społecznego: pokrewieństwo, ugrupowania krewnicze i małżeństwo. 11. Porządkowanie życia społecznego: kontrola społeczna, prawo, polityka, państwo. Koncepcja świata nadprzyrodzonego: nadnaturalizm i religia. 13. Zmiana kulturowa. Część IV, zatytułowana „Antropologia wobec przyszłości” składa się z jednego rozdziału. 14. Antropologowie i ich praca badawcza. Całość kończy Epilog: „Przyszłość antropologii” oraz słownik ważniejszych terminów antropologicznych, indeks autorów i indeks tematyczny.

Układ treści jest dość typowy dla wielu podręczników antropologii. Nie ma w książce natomiast osobnego rozdziału poświęconego szkołom i kierunkom antropologii; stanowiska te jednak manifestują się w toku prezentacji poszczególnych zagadnień. Najczęściej cytowanymi autorami wydają się być Bronisław Malinowski i George Murdock, ale bynajmniej nie funkcjonalizm Malinowskiego stanowi przesłanie tej książki. Już powierzchowna lektura tego obszernego, bo liczącego 434 strony podręcznika skłania do wniosku, że autor przychylił się do stanowiska neoewolucjonistycznego, przyjmując raczej przyrodniczy model antropologii aniżeli humanistyczny (ang. *science* i *humanities*).

Część I pracy to szczegółowy opis przebiegu ewolucji kulturowej począwszy od paleolitu trwającego od ok. 4 milionów lat do 12000 lat n.e., poprzez okres mezolitu (ok. 15000–8000 lat n.e.) aż do neolitu (ok. 8000–4000 lat n.e.) oraz okresu powstawania wielkich (ok. 4000–450 lat n.e.). Dla każdego z tych okresów autor omawia podstawowe techniki wytwarzania narzędzi, wyodrębniając na ich podstawie określone kręgi kulturowe czy okresy (korespondujące zazwyczaj z odpowiednimi typami środowisk geograficznych) – dla paleolitu będą to okresy: szatoperoński, oryniacki, grawetański, soluterański, magdaleński. Odpowiednie regionalne tradycje odnaleźć można w epoce mezolitu i neolitu: kulturę natufską w Jordanii i Izraelu, kartumską w Północnej Afryce, archaiczną w Ameryce Północnej i maglemowską regionalną tradycję w Europie.

Autor przedstawia nie tylko najbardziej typowe dla tych okresów narzędzia i techniki ich wytwarzania, ale również formy organizacji społecznej, techniki wychowywania dzieci i niemowląt, podział pracy według płci, początki budownictwa, formy współżycia w małych grupach etc. Konkluduje, że dzięki wszystkim tym urządzeniom ludzie byli w stanie nie tylko przetrwać w trudnych warunkach, ale rozwijać sukcesywnie coraz to wyższe formy życia (udomowienie roślin i zwierząt), pozwalające im na przeżycie we wszystkich niemal typach środowisk. Rewolucja neolityczna uświadomiła ludziom jak dalece ich intelektualne możliwości i społeczno-kulturowe urządzenia pozwalają w istotny sposób zmieniać dotychczasowy tryb życia na bardziej bezpieczny, dostatni, zapewniając większą ilość wolnego czasu na zajmowanie się innymi zajęciami aniżeli te, które są bezpośrednio związane z walką o codzienne przeżycie (s. 57).

W rozdziale 3 „Rozwój cywilizacji” autor omawia proces powstawania cywilizacji w konkretnych regionach (południowa Azja, Egipt, kultury śródziemnomorskie, Indie, Chiny, cywilizacja Andyjska etc.). Dowodzi to, jak sądzi, że opowiada się za tezą multilinealnej ewolucji. Nawoływanie do uwzględniania w rozwoju kultury przede wszystkim techniczno-środowiskowych zmiennych jest także widoczne w rozdziale 9, ukazującym wzory adaptacji do środowiska. Według danych zebranych przez Murdocka odnośnie 563 kultur ludzkich, 63% (356 kultur) ludzkości opiera swą egzystencję na produkcji żywności (rolnictwo), 37% (207 kultur) żyje natomiast lub żyło głównie ze zbieractwa, łowiectwa lub rybołówstwa. Typy gospodarki są jak najściślej skorelowane z typami środowisk geograficznych.

Wyjaśniając typy gospodarki i wzory adaptacji ludzi do środowiska antropologowie przyjmują na ogół 5 podstawowych typów interpretacji: 1) ewolucyjną, 2) ekologiczną, 3) marksistowską i neomarksistowską, 4) materializmu kulturowego, 5) formalnej ekonomii.

Interpretacja ewolucyjna operuje takimi koncepcjami jak: „adaptacja”, „zwyczaj”, „ewolucja” zapożyczonymi z biologii i zmodyfikowanymi tak by mieściły w sobie rolę i wpływ kultury. Niektóre wyjaśnienia ewolucyjne obejmują też koncepcję energii czy systemu energetycznego (mowa tu o koncepcji Leslie White'a) zaczerpniętej z fizyki i inżynierii.

Wyjaśnienia ekologiczne poszukują związków pomiędzy społecznymi i kulturowymi przejawami życia ludzi, a środowiskiem naturalnym. W tym typie wyjaśniania ludność danego regionu traktowana jest jako „jednostka biologiczna” podporządkowana takim samym „prawom”, jakim podlegają również inne istoty zwierzęce żyjące w tym środowisku. Cechy środowiska naturalnego uważane są w tym typie interpretacji za istotny czynnik w kształtowaniu i ukierunkowywaniu życia społecznego i kulturowego.

Wyjaśnienie marksistowskie przyjmuje, że warunki materialnego życia ludzi stanowią „ostateczną determinantę” wszystkich pozostałych dziedzin kultury i społeczeństwa. W ortodoksyjnej myśli marksistowskiej owe warunki materialnego życia ludzi określane są jako „infrastruktura” inaczej „baza”. Wszystkie inne formy kultury i społeczeństwa określane są jako „superstruktura” czyli inaczej „nadbudowa”. Według koncepcji marksistowskiej wszystkie polityczne, religijne wychowawcze i społeczne instytucje kultury kształtowane są bezpośrednio przez infrastrukturę i pozostają pod jej bezpośrednią kontrolą<sup>4</sup>.

Wyjaśnienie materializmu kulturowego opiera się w zasadzie na wykorzystaniu koncepcji marksistowskiej, z włączeniem jednak do niej elementów demografii i ekologii<sup>5</sup>, które w istotny i zasadniczy sposób tę teorię modyfikują.

---

<sup>4</sup> Dziś wiadomo, że stosunki produkcji mogą leżeć poza domeną samej gospodarki, w szerszej strukturze społecznej, którą na szczeblu pierwotnym stanowią np. stosunki pokrewieństwa, a gospodarka jawi się jako jeden z aspektów (niekoniecznie dominujący czy determinujący, a nade wszystko niekoniecznie wyjaśniający) systemu społecznego; por. Godelier 1972, s. 93–95.

Wyjaśnienie formalnej ekonomii nawiązuje do tzw. „neoklasycznej” teorii ekonomicznej opartej na koncepcjach logiki formalnej i matematyki (tzw. teoria ogólnej równowagi). Bazuje ona na idei, że wybory ekonomiczne ludzi zmierzają zawsze do maksymalizacji zysków, co odnosi się także do społeczeństw plemiennych. Stąd niektórzy antropologowie przychylają się do stanowiska, że reguły formalnej ekonomii mogą mieć również zastosowanie do analizy prymitywnych systemów gospodarczych. Określa się tych uczonych jako „formalistów” i przeciwstawia ich „substancywistom” tzn. tym antropologom, którzy uważają, że zasady rządzące gospodarkę pierwotną są tak diametralnie różne od tych, jakie rządzą gospodarką społeczeństw wyżej rozwiniętych, że nie można ich zrozumieć przez zastosowanie reguł analizy wypracowanych przez formalną ekonomię.

Nie sposób oczywiście przybliżyć w tym miejscu czytelnikowi treści wszystkich rozdziałów omawianego podręcznika. Każdy z nich stanowi osobną, bogatą w treść rozprawkę, opartą na obszernej literaturze przedmiotu. Odsyłając zatem czytelnika do szczegółowej lektury interesujących go rozdziałów, zatrzymamy się tutaj na jednym z nich, ale o znaczeniu węzłowym, dotyczącym typów analizy danych kulturowych wykorzystywanych przez antropologów (Rozdział 5 „Analiza danych kulturowych”).

Ewa Nowicka (1991) w swoim podręczniku wyodrębnia trzy podstawowe typy wyjaśniania właściwe antropologii: 1) genetyczne czyli przyczynowe, 2) teologiczne czyli funkcjonalne, 3) kontekstowe czyli strukturalne. Można dyskutować czy jest to klasyfikacja rozłączna, ale zostawmy na razie ten problem.

W świetle koncepcji autora omawianego podręcznika typów takich jest więcej. Wyróżnia on bowiem aż siedem typów analizy danych kulturowych wykorzystywanych przez antropologów. Zanim przejdziemy do bliższego ich omówienia, zacznijmy od przytoczenia sformułowanej przez autora definicji antropologii.

Pisze on: „Antropologowie kulturowi zmierzają do formułowania twierdzeń ogólnych, odnośnie **cech wspólnych** dla wszystkich kultur, w ciągu całego okresu trwania kultury ludzkiej, opartych na zrozumieniu kultury jako całości raczej aniżeli na badaniu wybranych jej dziedzin” (s. 103).

Oczywiście definicja ta jest wyrazem przyjęcia określonej opcji epistemologicznej i teoretycznej, której autor w dalszych wywodach nie przestrzega konsekwentnie.

---

<sup>5</sup> Marvin Harris uzupełnia teorię marksistowską o teorię wzrostu ludności Malthusa oraz koncepcje woluntarystyczne, uwzględniające w większym stopniu niż to czynił marksizm twórczą rolę człowieka w kształtowaniu dziejów ludzkich. Samo istnienie walk klasowych uważa za niewystarczający czynnik przeobrażeń – konieczne są do tego nowatorskie osiągnięcia w dziedzinie technologii, będące dziełem myślących ludzi, gdyż jedynie one zdolne są przełamać kryzysy demograficzno-ekonomiczne wynikające ze wzrostu ludności i kurczenia się zasobów środowiska naturalnego.

Można się z nim jednak zgodzić, że cechą podejścia antropologicznego jest badanie zjawisk ludzkiego świata w wymiarze: 1) transkulturowy 2) transtemporalnym i 3) holistycznym.

Termin „transkulturowy” w ujęciu autora oznacza, że antropologowie zmierzają głównie do badania uniwersalnych czy wspólnych cech w kulturach ludzkich. I tutaj nasuwają się wątpliwości – termin „transkulturowy” może bowiem oznaczać coś zgoła przeciwnego, że antropologowie usiłują uchwycić niepowtarzalne, unikatowe cechy konkretnych kultur. Przyjmując takie a nie inne rozumienie terminu transkulturalny autor odcina się od postaw relatywistycznych.

Termin „trantemporalny” oznacza, że antropolog bada kulturę ludzką na przestrzeni całego okresu jej istnienia, stąd odwoływanie się do danych archeologicznych uważa on za niezbędny etap swej pracy badawczej. Ta głęboka chronologiczna perspektywa pozwala bowiem poznać warunki wzrostu, stabilności i przemian kultury oraz osadzić każdą badaną kulturę w historycznym kontekście ogólnego, historycznego rozwoju.

I wreszcie termin „holistyczny” odnosi się do orientacji, która traktuje wszystkie dziedziny kultury jako równie ważne dla istnienia i funkcjonowania całego systemu kulturowego. Oznacza to, że nawet badając pojedyncze aspekty kultury (strukturę społeczną, język czy religię) antropolog musi mieć zawsze na uwadze ich związki z wszystkimi pozostałymi dziedzinami kultury. Są to konstatacje zupełnie oczywiste dla współczesnego antropologa, wychowanego w duchu tradycji funkcjonalistycznej.

Przejdźmy do zaproponowanej przez autora klasyfikacji typów wyjaśniania antropologicznego. Są to kolejno:

- 1) analiza w terminach „emic-etic”
- 2) etnonauka
- 3) analiza struktur głębokich
- 4) analiza interpretacyjna
- 5) podejście konceptualne
- 6) podejście korelacyjne
- 7) podejście kontekstualne

Ad. 1. Analiza w terminach „emic-etic” sprowadza się do uchwycenia rozbieżności pomiędzy tym co ludzie mówią, myślą i czują, a tym co jest obserwowane przez antropologa jako faktyczne zachowanie. Jeśli tubylec np. informuje badacza, że w jego pleminiu „mężczyzna nigdy nie bije swoich żon”, a w parę godzin później antropolog obserwuje, że ten sam mężczyzna uderzył żonę tak silnie, aż wypadła przez drzwi swojego bambusowego domku i upadła ciężko na ziemię – wówczas mamy do czynienia z tą rozbieżnością, o którą chodzi (przypadek zanotowany przez autora w 1960 roku w pleminiu Dunsanów na Borneo). Tubylec przekazał antropologowi stwierdzenie pewnego **stanu idealnego**, w który zeczywiście wierzył. Antropolog zaobserwował i dokonał stwierdzenia **stanu realnego** w zasadniczy sposób rozbieżnego ze stwierdzeniem tubylca i ideą tkwiącą w jego umyśle.

Według Marvina Harrisa, który właśnie wprowadził do antropologii terminy „emiczny” i „etyczny”, odniesienie do siebie tych dwóch sfer faktów jest sprawą zasadniczej wagi w badaniach antropologicznych: pozwala bowiem na uzyskanie bardziej pełnego i adekwatnego obrazu kultury – opis „emiczny” ukazuje, w jaki sposób tubylcy widzą i konceptualizują swój świat kultury, opis „etyczny” ukazuje, jak faktycznie przebiegają zachowania kulturowe badanych ludzi. Ukazanie kontrastu pomiędzy tym co „idealne”, a tym co „realne” winno zatem stanowić główny problem badawczy antropologa. Sam Harris uważa podejście „etyczne” za bardziej płodne naukowo ponieważ pozwala ono na wyjaśnienie owego „emicznego universum”, a nie tylko jego rejestrację.

Z wyjaśnieniem „etycznym” wiąże się jednak również ryzyko – dwaj różni badacze prowadzący badania tej samej kultury w tym samym lub różnym czasie mogą dojść do całkowicie różnych wniosków w jej opisie i ocenie; autor podaje szereg takich potwierdzonych przykładów. Na sposób interpretacji obserwowanych danych może wpływać bowiem płeć, wiek, narodowość czy przynależność kulturowa badacza.

Ad. 2. Idea analizy „emiczno-etycznej”, zaproponowana przez Marvina Harrisa została zakwestionowana przez zwolenników tzw. „nowej etnografii” utożsamianej często z „etnonauką” lub „etnolingwistyką”. Wierzą oni, że prawdziwe naukowe badanie kultury winno koncentrować się jedynie na opisie stanu idealnego tzn. analizie sposobu, w jaki członkowie danej kultury myślą, czują czy konceptualizują swój świat. Tylko tubylcze „teorie kultury” się liczą i mogą prowadzić do formułowania wniosków wolnych od etnocentrycznych uprzedzeń i zniekształceń wynikających z ukształtowanych przez tradycję euroamerykańską schematów myślowych (Charles Frake – jeden z pierwszych agitatorów etnonauki). Stąd przedstawiciele etnonauki zwracając się do metod lingwistycznych zmierzających do odtworzenia poznawczej „mapy” badanego społeczeństwa, wierzą w możliwość dotarcia do logicznego fundamentu kultury, który będzie można wyrazić w języku matematycznym, logiki formalnej i teorii zbiorów.

Ad 3. Analiza danych kulturowych w terminach „struktur głębokich”, zainicjowana przez Lévi-Straussa, bazuje na założeniu, że człowiek wyposażony jest od urodzenia w pewne przekazywane biologicznie wzory myślowe, które leżą u podstaw wszelkich operacji myślowych człowieka. Analogicznie do zaprogramowanego matematycznie komputera ukierunkowują one myśl ludzką i nadają jej ogólny kształt. W przekonaniu Levi-Straussa odkrycie, ujawnienie tych „głębokich struktur” jest pierwszoplanowym zadaniem antropologa. „Umysł” ludzki jest więc, jego zdaniem, źródłem wszystkich form kultury i społeczeństwa. Owe elementarne struktury myślowe zorganizowane są na zasadzie binarnych opozycji: męskie – żeńskie, prawe – lewe, wysoki – niski, dobry – zły, jasny – ciemny etc. Levi-Strauss wydaje się przyjmować założenie, że te podstawowe, sformalizowane cechy ludzkiego myślenia są takie same u wszystkich ludzi niezależnie od czasu i miejsca, w którym oni

żyją. Obserwowane różnice kulturowe są zawsze wtórnym odbiciem zespołu owych podstawowych, długotrwałych i niezmiennych struktur myślowych. Jest to stanowisko w zasadniczy sposób odmienne od tego, jakie przyjmują przedstawiciele etnonauki – odkrycie poznawczej organizacji właściwej danej kulturze, które jest ostatecznym celem etnonauki, dla Levi-Straussa stanowi zaledwie wstęp do odkrycia tego co się za nią kryje, a co jest powszechne, wspólne i uniwersalne w ludzkim myśleniu.

Ad 4. Wreszcie wyodrębnić można czwarty typ analizy zaproponowany przez Clifforda Geertza – tzw. „podejście interpretacyjne”. Bazuje ono na założeniu, że działalność ludzka przebiega w sposób „stochastyczny” (prawdopodobny, przypadkowy) tzn., że wydarzenia kulturowe są przypadkowe raczej aniżeli przebiegają według ustalonych i niezmiennych sekwencji. W stochastycznym modelu kultury większość zachowań kulturowych postrzegana jest jako zachowania nowe, innowacyjne i odrębne, nie mające swojego odpowiednika w żadnym innym miejscu i czasie. Badacza interesuje przede wszystkim ich wyjątkowość i niepowtarzalność raczej aniżeli związek z ustalonymi regułami określającymi wszelkie przeszłe i przyszłe działania.

Ad 5. Podejście, które określa autor jako „konceptualne” dotyczy rodzaju danych, jakie antropolog zbiera w terenie i zakłada, jak się zdaje fakt, że może on się skoncentrować na rejestrowaniu jedynie jednego konkretnego zespołu faktów, z pominięciem lub zignorowaniem innych. Aby przybliżyć, na czym polega istota tego podejścia wprowadza autor klasyfikację faktów kulturowych na siedem podstawowych grup: a) do pierwszej grupy należą fakty składające się na „idealny” obraz kultury, tzn. tubylcze poglądy, opinie, odzwierciedlające ich sposób myślenia i odczuwania, ich sposób widzenia własnej kultury; b) druga grupa faktów odzwierciedla „realny” obraz kultury i obejmuje faktycznie zaobserwowane przejawy zachowań; c) trzecią grupę faktów stanowią obiekty materialne takie jak narzędzia, broń, środki transportu, domostwa, przedmioty sztuki i codziennego użytku, udomowione zwierzęta etc.; d) czwarta grupa faktów składa się z trwałych zapisów takich jak filmy, notatki, taśmy, dotyczących języka, zachowania czy też innych „realności” takich jak np. rozmiary populacji, gęstość zaludnienia, rozrodczość czy stopień umieralności; e) piątą grupę faktów stanowią wszelkie formy zapisu właściwe badanym kulturom – ryty, piktografy (obrazkowe symbole), malowidła, które umacniają własne zapisy antropologa i pozwalają na ustalenie sekwencji pewnych znaczących wydarzeń w kulturze. Przykładem tego typu danych kulturowych mogą być pisane sprawozdania dotyczące migracji czy ważniejszych zmian politycznych (podboje, nowi przywódcy, etc.). Przykładem tego typu faktów mogą być różnego rodzaju symboliczne przedmioty – jak np. pasy i sznury z czerwonych, białych i purpurowych muszli, jakie Morgan zaobserwował u Irokezów, a które stanowiły symbole pewnych ważniejszych religijnych i politycznych wydarzeń. f) Szóstą grupę faktów stanowią wszelkie zaobserwowane kon-

trasty pomiędzy kulturą „realną”, a „idealną” tzn. porównanie tego co ludzie czują, myślą i rozumieją z tym co faktycznie robią. Ten typ kulturowych danych wskazuje na specjalne mechanizmy obronne wykorzystywane przez ludzi – takie jak: racjonalizacja, projekcja, sublimacja, represja etc. Ilustracją tego może być podawany już powyżej przykład rozbieżności pomiędzy stwierdzeniem tubylca z plemienia Dunsanów, że „mężczyzna nigdy nie bije swoich żon”, a faktycznie zaobserwowanym przez autora wypadkiem silnego uderzenia przez tego samego mężczyznę jego żony. W późniejszej rozmowie na ten temat mężczyzna ów stwierdził: „jesteś w błędzie – ty tego nie widziałeś”; g) Siódmy rodzaj faktów zbieranych przez antropologów kulturowych to pisane notatki i komentarze oparte na wiedzy i zrozumieniu badanej kultury przez antropologów, które zazwyczaj byłyby niezrozumiałe dla członków badanego społeczeństwa. Antropolog np. wie, że grupy społeczne opisywane przez Tikopijczyków jako „paito”, przez Nuerów jako „thok dwiel”, przez Kaczinów z Birmy jako „amyu” czy przez Chińczyków jako „tsung-tsu” to ten sam identyczny rodzaj grup, które on sam określiłby jako „patrylinealne grupy descendencji”. Takie techniczne terminy stanowią pewien skrót myślowy, wykorzystywany przez antropologa dla uporządkowania i zorganizowania wielkiej liczby informacji, jakie uzyskuje on badając daną kulturę.

Ad 6. Analiza korelacyjna znana jest w antropologii od samego zarania dyscypliny. W 1989 roku Edward Burnett Tylor zebrał dane porównawcze dotyczące form zawierania małżeństwa i form pokrewieństwa spotykanych w różnych kulturach ludzkich. Użył on terminu „przyleganie” (*adhesion*) na określenie faktu, że pewne formy zachowania wydają się skorelowane z pewnym określonym typem kultury. Stwierdził np. że w kulturach w których występuje matrylinealna forma descendencji, spotyka się na ogół zwyczaj unikania teściowej. Zwrócił tym samym uwagę na fakt, że pomiędzy poszczególnymi elementami kultury mogą istnieć całkowicie nieoczekiwane związki.

Analiza korelacyjna wymaga znajomości dużej liczby kultur, stąd jej zastosowanie przez długi czas było ograniczone. Na wielką skalę tego rodzaju badania porównawcze zaczęto dopiero prowadzić w 1943 roku przy Uniwersytecie w Yale. Najpierw dotyczyły one 150 kultur, w 1957 już 565 kultur, w 1967 – 862 kultur, w 1980 liczba przebadanych kultur wynosiła już 1100 kultur. Badania tego typu prowadzone są w ramach organizacji zwanej „Human Relation Area Files” (HARF) działającej już nie tylko przy Uniwersytecie w Yale, ale również w dwudziestu innych ośrodkach uniwersyteckich w Stanach Zjednoczonych i zagranicą. Na podstawie danych zbieranych przez HARF można dokonywać wszelkich możliwych korelacji pomiędzy różnymi formami zachowań kulturowych a typami kultury, z którymi są powiązane. W 1943 roku np. Horton badał związek pomiędzy nasileniem alkoholizmu a typem kultury, w 1945 roku Ford badał związki pomiędzy typem kultury a przyrostem naturalnym. Murdock badał specjalne

stosunki, jakie zachodzą pomiędzy terminologią pokrewieństwa a: 1) regułami descendencji, 2) regułami zawierania małżeństw, 3) regułami rezydencji, wykorzystując próbę 85 kultur przebadanych przez HARF i 165 kultur, do których dane zebrał sam. Jego prace na ten temat uważane są za równie ważne osiągnięcie, co znacznie wcześniejsza praca Tylora. W 1953 roku John Whiting i Irving Childe badali związki pomiędzy typami opieki nad dziećmi a zachowaniem dorosłych w 75 kulturach ludzkich.

Gwałtowny wzrost stosowania metody korelacyjnej nastąpił w momencie zastosowania komputerów do badań antropologicznych, które umożliwiły dokonywanie wielkiej liczby skomplikowanych korelacji.

Analiza korelacyjna krytykowana była głównie przez Bronisława Malinowskiego (1931) i Edwarda Sapira (1934) za traktowanie kultury jako zbioru izolowanych i niepowiązanych ze sobą wewnętrznie elementów.

Wynikiem tej krytyki było m.in. wprowadzenie w ostatnich trzech dekadach do analizy korelacyjnej analizy wieloczynnikowej badającej zależność nie tylko pomiędzy dwoma zmiennymi, ale starającej się uchwycić związek pomiędzy wieloma zmiennymi przy pomocy matematycznych współczynników korelacji.

Ad 7. Krytyka atomistycznego traktowania kultury i ewolucjonistycznych założeń o jednakowości postępu dla wszystkich kultur ludzkich doprowadziła do powstania w ramach antropologii tzw. kontekstualnego wyjaśniania zjawisk. Początek dały idee i badania Franza Boasa, jednakże pełne rozwinięcie metoda ta znalazła w szkole funkcjonalnej A.R. Radcliffe-Browna i B. Malinowskiego. Boas stwierdził, że każda kultura winna być traktowana jako równorzędna w stosunku do innych i winna być rozumiana jedynie w swoich własnych terminach. Zaczął traktować poszczególne kultury jako „unikalne całości” wyjaśnialne jedynie w terminach unikalnej historii przez jaką przeszedł dany lud. Założenie to określane jest obecnie jako kulturowy relatywizm. Przez wyjaśnianie kontekstualne możemy więc rozumieć odniesienie każdego obserwowanego przejawu ludzkiego zachowania do owego niepowtarzalnego kontekstu w jakim jest osadzona dana kultura. Ale analiza kontekstualna może być też rozumiana głębiej. W latach 30-tych i 40-tych zaczęto krytykować idee skrajnie pojętego relatywizmu poszukując wspólnych podstaw kultury, które mogłyby być podstawą do prowadzenia badań porównawczych. Bronisław Malinowski za takie uniwersalne podstawy kultury uważał potrzeby ludzkie. Przekraczają one granice kulturowe i stanowią podłoże wyłaniania się we wszystkich kulturach ludzkich takich samych jej uniwersalnych aspektów (gospodarka, system władzy, system kontroli społecznej, system edukacyjny, religijny, sztuka, etc.), które różnią się jedynie w szczegółach ich realizacji. Założenie o istnieniu wspólnych podstaw dla wszystkich kultur złagodziło więc ideę relatywizmu, ale jej całkowicie nie przekreśliło. W latach 50-tych ów relatywizm w złagodzonej formie wyraził się w stanowisku traktującym każdą kulturę jako „cybernetyczny system

sprzężeń zwrotnych”, co zakłada, że zmiana w jednej części systemu znajduje swoje reperkusje w innych częściach systemu i wpływa na charakter jego całości.

Podsumowując można więc powiedzieć, że metoda kontekstualna bazuje na trzech podstawowych założeniach: 1) założeniu o całościowym charakterze kultury, 2) założeniu o wspólnych podstawach kultury oraz 3) założeniu relatywizmu kulturowego, ale raczej w jego metodologicznym aniżeli ideologicznym rozumieniu. Oznacza to, że ów relatywizm nie jest pojmowany w sposób skrajny, zakładający że poszczególne kultury mogą być badane jedynie w swoich własnych terminach, ale traktuje się tę ideę jako użyteczne narzędzie analityczne dla wyjaśnienia skomplikowanych niekiedy problemów życiowych na jakie napotykają badani ludzie, a które związane są z lokalnymi warunkami ich życia, co nie oznacza negowania występowania cech wspólnych w różnych kulturach (Kluckhohn).

Wyjaśnienie kontekstualne to zatem nie tylko wyjaśnianie w terminach unikalnej historii danego społeczeństwa, ale również wyjaśnianie systemowe przez odniesienie danego zjawiska do kultury pojmowanej jako całość współzależnych i wzajemnie powiązanych elementów. Metoda kontekstualna zatem zakłada, że można porównywać ze sobą jedynie kultury jako całości, a nie pojedyncze, wyrwane z kontekstu kulturowego elementy. Jednym słowem ten sam element spotykany w różnych kulturach może mieć w każdej zupełnie inne znaczenie, dlatego niedopuszczalne jest atomistyczne traktowanie go jako samodzielnej i niezależnej jednostki badań.

Współwystępowanie tylu uzupełniających się lub wręcz alternatywnych metod analizy w antropologii świadczy o tym, że wciąż jeszcze mimo przeszło stuletniego rozwoju jest ona nauką młodą poszukującą coraz to nowych, bardziej precyzyjnych, doskonalszych i adekwatnych sposobów opisu i metod wyjaśniania rzeczywistości kulturowej. Jednakże fakt istnienia wielości uzupełniających się czy alternatywnych metod jest także dowodem prężności dyscypliny i tkwiących w niej potencjalnych możliwości rozwojowych.

Skoncentrowaliśmy się tutaj na bardziej szczegółowym przedstawieniu tylko jednej z proponowanych przez autora klasyfikacji, ale o znaczeniu podstawowym. Podręcznik w nie obfituje, każdy właściwie rozdział przynosi nowe, indywidualnie przez autora wprowadzone sposoby porządkowania materiału, świadcząca o tym, jak dalece gruntowna i przemyślana jest wiedza, którą reprezentuje.

W rozdziale 7: „Socjalizacja a osobowość” przytacza np. tablicę porządkującą różne teorie „kultury i osobowości” (s. 164):

I. Antropologia psychoanalityczna:

- a) ortodoksyjna – Freud, Roheim, Ferenci;
- b) neofreudowska – Fromm, Erikson, Bettelheim.

II. „Kultura i osobowość”

- a) „konfiguracjonizm” – Benedict, Mead, Hallowell;

- b) „podstawowa osobowość” – Kardiner, Linton, Du Bois, Mead, Galdwin i Sarson;
- c) „charakter narodowy” – Kluckhohn, Mead, Beteson, Hsu, La Barre;
- d) „korelacyjno-międzykulturowa” – Whiting, Spiro, Levine.

### III. Antropologia kognitywna

- a) „prymitywna mentalność” – Tylor, Levi Bruhl, Boas, Lévi-Strauss;
- b) „rozwojowa” – Tyler, Cole, Pirce-Williams;
- c) „etnosemantyca” – Conklin, Frake, Kay, Berlin.

### IV. Struktura społeczna i osobowość

- a) „materializm kulturowy” – Marks, Engels, Bucharin, Harris
- b) „pozycjonalizm” (układ pozycji społecznych) – Veblen, Weber, Merton;
- c) „symboliczny interakcjonizm” – G.H. Mead, H. Blumer, E. Goffman.

Systematyzacje tego typu odsłaniają zapewne czytelnikowi polskiemu nieuświadamiane lub w niedostatecznym stopniu uświadamiane problemy i rozróżnienia. Powinno to zachęcić do lektury.

Na koniec przytoczmy charakterystyczne zdanie, jakie wypowiedział autor w podsumowaniu ostatniego rozdziału: „Dowiadujemy się od antropologów, że w trudnych okresach i sytuacjach ludzie **myślą jasno, uczą się szybko i dobrze** i wykorzystują swoją górnolotną wyobraźnię, odwagę i zdolności do pokonywania, rozwiązywania i przewycięzania w praktyczny sposób trudności związanych z problemami, jakie niesie życie” (s. 388). Nie znaczy to oczywiście, że inne świadectwa historii ludzkiej – z jej straszliwymi i krwawymi wojnami, przejawami gwałtu i bezsensownego okrucieństwa (dodajmy tu głodu, nędzy, chorób i innych nieszczęść) – powinny być z tego opisu wyłączone. Ale mimo to wnioski autora są optymistyczne. Od okresu ok. 4 milionów lat przed n.e., gdy ludzkość liczyła zaledwie kilka tysięcy osób, żyła na krańcach przyrodniczego świata zdominowana przez silniejsze, szybsze i bardziej zwinne stworzenia, istoty ludzkie jako gatunek doszły do pozycji dominującej na kuli ziemskiej, rozrastając się do miliardów jednostek i wypełniając każdą ekologiczną niszę naszej planety. Choć wielu ludzi w ciągu tej długiej historii żyło w nędzy i braku pewności jutra oraz sensu swojego istnienia, to jednak w ostatecznym rozrachunku 300 000 pokoleń ludzi wyszło zwycięsko z tego trwającego 4 miliony lat pochodu.

Optymizm autora jest budujący, ale czy w pełni uzasadniony? W tym pozytywistycznym modelu nauki, jaki prezentuje omawiana praca, brakuje jak się zdaje miejsca na bardziej ogólną refleksję filozoficzną dopuszczającą wątpliwości, niepewność, brak jednoznacznych rozstrzygnięć w ocenie tego co słuszne czy pewne w historii ludzkości i możliwe do realizacji w perspektywie jej dalszego rozwoju. Ale może lepiej być optymistą, gdyż na zasadzie samospelniającej się przepowiedni, optymizm ten może okazać się twórczy, pozwalając na rozwiązanie większej ilości problemów w sposób pozytywny.

## LITERATURA

- Brozi K.J.  
1992 *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie*, t. 1, *Zarys historii antropologii kulturowej*, Lublin.
- Godelier M.  
1972 *Rationality and Irrationality in Economies*, New York. Monthly Review Press.
- Haviland W.  
1981 *Cultural Anthropology*, New York, wyd. 3.
- Nowicka E.  
1991 *Świat kultury – Świat człowieka. systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa.
- Olszewska-Dyoniziak B.  
1976 *Antropologia społeczna jako przedmiot nauczania*, „Etnografia Polska”, t. 20, z. 1.  
1991 *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków.  
1993 „Opis ludów” i „Nauka o człowieku”, czyli *etnografia i antropologia kultury*, „Lud”, t. 75, Poznań.
- Waligórski A.  
1969 *Spoleczność afrykańska w procesie przemian, 1890, 1949. Studium wschodnioafrykańskiego plemienia Luo*, Warszawa.

Barbara Olszewska-Dyoniziak

Andrzej Pośpiech, *Pułapka oczywistości. Pośmiertne spisy ruchomości szlachty wielkopolskiej z XVII wieku*. Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej, t. LXIV, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Letter Quality, Warszawa 1992, ss. 143

Inwentarze ruchomości jako masowe źródło do różnych dziedzin historii kultury materialnej zaczęto wykorzystywać dopiero w ostatnich dziesięcioleciach w związku z rozwojem nowoczesnej aparatury obliczeniowej. Upřednio były one przytaczane pojedynczo lub w niewielkich zespołach rzadko dochodzących do kilkuset pozycji. Andrzej Pośpiech wykorzystał w sumie dwieście inwentarzy wielkopolskiej szlachty, co stanowi dwie trzecie odnalezionych dzięki kwerendzie wiejskiej rejestrów. Porównawczo sięgnął on do 50 pośmiertnych spisów ruchomości szlacheckich z terenu województwa ruskiego. Ta niewielka ilość przebadanego materiału pozwoliła autorowi na szczegółową analizę życiorysów znacznej części zmarłych właścicieli ruchomości, ich upodobań i wyboru w zakresie posiadanych przedmiotów. Zagadnienie to poruszył nawet w osobnym artykule o Stanisławie Kurowskim, zmarłym w 1651 r. (Pośpiech 1989). Trzy inne artykuły omawiają zagadnienia szlacheckiej zamożności na podstawie inwentarzy wielkopolskich, majątek osobisty szlachcica wielkopolskiego, oraz miejsce ubioru w analizowanych spisach (Pośpiech 1981, 1986, 1992). Warto podkreślić szczególny wkład autora do historii polskiego ubioru narodowego na skutek jego ustalenia dotyczącego szybkiego rozpowszechniania się kontuszy w drugiej połowie XVII w. Moda kontuszowa stała się strojem uboższej szlachty wielkopolskiej.

Zachodnioeuropejskie badania nad inwentarzami ruchomości szły dotychczas raczej w kierunku bardziej masowego wykorzystywania tego źródła, nie unikając także ich krytycznej analizy. Należy tu przytoczyć przynajmniej zbiory referatów z dwóch międzynarodowych konferencji w Wageningen w Holandii (patrz: *Probate inventories...*, 1980) i w Bernie (*Inventaires...*, 1988). Zaowocowały one wzmocnionymi badaniami zwłaszcza we Francji i na wyspach Brytyjskich. Lektura licznych już opracowań nasuwa uwagę, że wykorzystywanie inwentarzy ruchomości przez historyków gospodarczych przynosi więcej ważnych ustaleń w zakresie określania poziomu życia różnych warstw społecznych w danym kraju (należy tu wspomnieć o M. Baulant 1985, 1989), a także poziomu rolnictwa, czy budownictwa, aniżeli w dziedzinie odzieży. Uwagę tę nasuwają dwie większe prace Daniela Roche o odzieży ludności Paryża i o kulturze pozorów czyli historii odzieży we Francji w XVII i XVIII w. W pracach tych przytaczano wiele danych statystycznych o stanie posiadania garderoby przedstawicieli różnych warstw ludności miejskiej, ilości posiadanych okryć, spodni, spódnic czy bielizny. Jednakże bez materiałów ze źródeł ikonograficznych i zachowanych zabytków te dane są tylko suchym wyliczaniem pożytecznym dla dalszych badań historyka ubiorów (Roche 1981, 1989). Wstępne wyniki badań Johna Styles dotyczących północnej Anglii w XVIII w. musiałyby być w przyszłości także oparte na szerszym tle porównawczym (Styles 1992). W naszej części Europy jedynie moja książka o ubiorze narodowym wykorzystuje ponad pięć tysięcy inwentarzy ruchomości (Turnau 1991). Na Węgrzech, w Słowacji, w Czechach, w Rosji i na Białorusi przytacza się tylko niewielką część posiadanych inwentarzy.

Na tym tle porównawczym książka Andrzeja Pośpiecha jest przede wszystkim analizą źródłową wielkopolskich inwentarzy szlacheckich ruchomości. Autor zna dotychczasowe krytyki źródłowe. Wykazuje on doskonałą znajomość badanego środowiska, co ułatwiła mu praca doktorska o szlacheckim handlu ziemią i przemianach struktury majątkowej w powiecie kaliskim (Pośpiech 1989). Jego szczegółowa analiza zawartości poszczególnych inwentarzy, wraz z układami rodzinnymi, ma ogromne znaczenie źródłowe. Pod tym względem książka musi być starannie wykorzystywana przez dalszych badaczy nie tylko w Polsce, co ułatwi obszerne streszczenie angielskie. Najważniejsze ustalenia dotyczą czasu sporządzania inwentarza i motywów tego postępowania. Selektywność zapisu jest sprawą oczywistą; nie warto było opisywać mało wartościowych przedmiotów. Jednakże autor stwierdził, że niekiedy drobiazgowość redakcji nie była związana z wiarygodnością przekazu. Czasem zresztą i sami twórcy inwentarzy nie ukrywali ich braków, a nawet celowych pominięć. Rozpatrując te zagadnienia w szerszej skali chronologicznej można by dodać jeszcze zmiany cen poszczególnych mobiliów np. odzieży lub bielizny, które wobec tego nie były wyliczane ze względu na niską wartość w sto-

sunku do kosztowności, sreber stołowych lub mebli. Już w ciągu XVIII w. zaczyna się obserwować to zjawisko mimo gwałtownie rosnących liczb pozostawionych spisów.

Autor chciał zbadać szlachecki świat przedmiotów na podstawie drobiazgowej analizy dwustu inwentarzy. Z jego rozważań wyciera rozczarowanie, że tego dokonać nie zdołał. W inwentarzach pomijano wiele przedmiotów, które nie warte były wyliczenia ze względu na cenę i stopień zużycia, nie były sporną częścią majątku i wreszcie mogły być pominięte świadomie dla zmniejszenia masy spadkowej. Na podobne trudności natrafiłam w swej pracy przy wykorzystywaniu także analizowanych przez autora spisów. Dlatego mogę stwierdzić, że żaden inwentarz nie oddaje w pełni stanu posiadania mobiliów zmarłego szlachcica czy mieszczanina. Pamiętać należy, że spisowano rzeczy znajdujące się w pozostawionym przez niego majątku i mieszkaniu. Część cenniejszych przedmiotów mogła być ukryta bądź wyniesiona. Utrudnia to jednak najbardziej analizę szczegółowego stanu posiadania zmarłych. Zagadnienie to najbardziej pasjonowało autora omawianej książki. Przy korzystaniu z wielu tysięcy spisów wybiera się tylko określone typy przedmiotów charakteryzujące użytkowanie ich przez przedstawicieli określonych grup społecznych czy środowisk. Dla przykładu mogę stwierdzić, że w analizie tak szlacheckich, jak mieszczkańskich spisów ruchomości w niewielkim stopniu interesowałam się liczbą kaftanów czy okryć wierzchnich a w znacznie większym ich typem, a więc: czy były to kontusze, kiereje czy giermaki. Badacz różnych typów mobiliów interesuje się dotacją ich występowania i zmianami mody na pewne formy. Do tego celu przesunięcie nawet o kilka lat daty sporządzenia inwentarza nie odgrywa tak znacznej roli wobec znacznie ważniejszego braku, jakim jest wiek właściciela ruchomości, którego niemal nigdy nie uwzględniano. Także nie istniała tu możliwość świadomej zmiany tych mobiliów. Sporządzająca inwentarz rodzina nie miała wyraźnych powodów do nazywania delii kontuszem, a nieznanomość tych ubiorów była mało prawdopodobna. Natomiast szczegółowa i doskonale przedstawiona krytyka źródłowa inwentarzy szlachty wielkopolskiej dokonana przez Andrzeja Pośpiecha stanowi ważny argument w dyskusji nad publikowaniem pojedynczych spisów.

Inwentarze są źródłem masowym i wyciąganie wniosków z jednego lub kilku spisów wyrwanych z kontekstu chronologicznego, społecznego i geograficznego dla przedstawienia pewnych typów ruchomości nie jest uzasadniona i należałoby publikować tylko znaczne zespoły lub też zrezygnować z druku. Także wyciąganie wniosków tylko z tego typu źródła bez znajomości szerokiej bazy porównawczej w zakresie danego typu mobiliów nie pozwala na bardziej ogólne ustalenia.

Nie podoba mi się komercyjny raczej tytuł omawianej książki. Analiza inwentarzy ruchomości nie jest pułapką dla badacza, który krytycznie rozpatruje każdy przekaz źródłowy. Doskonale napisana książka Andrzeja

Pośpiecha pomaga w krytycznej analizie tego coraz szerzej wykorzystywanego źródła. Praca ta wnosi nowe ujęcia tak do metodologii źródeł historycznych jak do obrazu mentalności szlachty wielkopolskiej XVII w. Podkreślenie we wnioskach skromnego standardu życia tej szlachty zwalcza wiele utrwalonych stereotypów myślenia o tej warstwie społecznej. Przybliża zarazem te inwentarze, które, jak zaznaczono, nie są tylko „*omnium rerum mobilia*” lecz raczej „*omnium rerum nobilia*”.

## LITERATURA

## Baulant M.

- 1985 *Un dossier: La personne agée dans la société Briarde aux XVIIe et XVIIIe siècle*, „Annales de Démographie Historique”, s. 283–302.  
 1989 *L'appréciation du niveau de vie. Une problème, une solution*, „Histoire et Mesure”, t. 4, nr 3–4, s. 267–302.

## Inventaires

- 1988 *Inventaires après-décès et ventes des meubles. Apport à une histoire de la vie économique et quotidienne XIV<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle*, M. Baulant, A.J. Schuurman P. Servais (eds), Louvain-la Neuve.

## Pośpiech A.

- 1981 *Majątek osobisty szlachcica w świetle wielkopolskich pośmiertnych inwentarzy ruchomości z XVII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, r. XXIX, nr 4, s. 463–482.  
 1986 *Miejsce ubioru w wielkopolskich pośmiertnych inwentarzach szlacheckich XVII wieku*, „Kwartalnik HKM”, r. XXXIV, nr 3, s. 443–449.  
 1989b *Majsterkowicz w kontuszu (Szlachecki pośmiertny inwentarz mobiliów jako źródło do badań osobowości)*, [w:] *Szkice z dziejów materialnego bytowania społeczeństwa polskiego*, „Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej”, t. 61, s. 177–190.  
 1989a *Majątkość na sprzedaż. Szlachecki handel ziemią i przemiany struktury majątkowej w powiecie kaliskim w latach 1580–1655*, Wrocław.  
 1992 *Srebrna łyżka – probierz szlacheckiej zamożności? (Przykład Wielkopolski XVII w.)*, [w:] *Nędza i dostatek na ziemiach polskich od średniowiecza po wiek XX*, materiały Sesji zorganizowanej przez IHKM PAN 20–22 maja 1991 r., Warszawa 1992, s. 151–162.

## Probate

- 1980 *Probate inventories. A new source for the historical study of wealth, material culture and agricultural development*, A. van der Woude, A. Schuurman (eds.), Wageningen, „A.A.G. Bijdragen”, t. 23.

## Roche D.

- 1981 *Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, s. 164–201.  
 1989 *La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris.

## Styles J.

- 1992 *The consumption of clothing in the north of England in the eighteenth century*, Anglo Dutch Conference on Textile History, Tilburg.

## Turnau I.

- 1991 *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa.

Irena Turnau

Pro Georgia. Prace i materiały do dziejów stosunków gruzińsko-polskich, I, Towarzystwo Gruzjińsko-Polskie, Warszawa 1991.

Wydany został pierwszy numer nowego pisma poświęconego historii stosunków gruzińsko-polskich. Być może problematyka ta nie jest tak istotna dla naszego kraju, jak chociażby stosunki z naszymi sąsiadami. Prace zamieszczone w piśmie są jednak interesującym uzupełnieniem dziejów naszych kontaktów ze Wschodem, zarówno Azją, jak i wschodnią częścią Europy. Czytelnik polski znajdzie tu wiele informacji, z których najciekawsze wydają się być te dotyczące licznych, jak się okazuje, nieraz zaskakujących kontaktów między obu narodami.

Słowo wstępne, podpisane przez Komitet Redakcyjny, przedstawia krótki zarys historyczny ponad pięćsetletnich już kontaktów gruzińsko-polskich. Historię tę tworzyły kolejne fale emigracji polskiej docierające na Kaukaz, oraz emigranci z Gruzji, którzy osiedlili się na ziemiach polskich.

Zeszyt zawiera m.in. artykuły poświęcone twórczości Szoty Rustawelego, niektórym aspektom historii politycznych stosunków z początków XX w., misji wojskowo-dyplomatycznej Tytusa Filipowicza w Tbilisi, a także „Tygodnikowi Polskiemu” – czasopismu, które w 1918 r. przez krótki okres ukazywało się w Tbilisi. Poza tym w piśmie są dokumenty dotyczące ogłoszenia niepodległości Gruzji w 1918 r. oraz ciekawe wspomnienia o kilku bardziej znanych Gruzinach mieszkających w Polsce w okresie międzywojennym.

Stosunkom polsko-gruzińskim poświęcono dotąd w Polsce niewiele publikacji. Tym większe znaczenie ma więc pismo poruszające tę tematykę. Wydaje się, że powinno ono nie tylko znaleźć odbiór wśród czytelników zafascynowanych Kaukazem lub Gruzją, ale także – u osób zainteresowanych historią Polski i związków naszego kraju ze Wschodem.

*Dagnosław Demski*

„Przegląd Wschodni. Historia i współczesność Polaków na Wschodzie”, z. 1–4: 1992

W styczniu 1993 r. członkowie Redakcji „Przeglądu Wschodniego” i Fundacji Pomocy Bibliotekom Polskim zorganizowali uroczyste spotkanie połączone z dyskusją o kierunkach polskiej polityki wschodniej. Uczestniczyli w nim m.in. naukowcy, przedstawiciele Ministerstwa Spraw Zagranicznych, działacze towarzystw polonijnych i inne osoby zainteresowane – najogólniej mówiąc – sprawami Polaków na Wschodzie. Zgodnie z zamierzeniem organizatorów, spotkanie to było jednocześnie szczególnym sposobem zamknięcia i podsumowania rocznej obecności Pisma na rynku

wydawniczym. Jako że wszelkie rocznice są zwykle okazją do dyskusji i przemyśleń – pozwolę sobie na kilka refleksji.

Cztery Zeszyty, jakie ukazały się w pierwszym roku działalności Redakcji „Przeglądu”, poświęcone są – zgodnie z przyjętymi założeniami – szeroko ujętej problematyce historycznej, poczynając od XIV w. po współczesne losy Polaków na Wschodzie. Ów Wschód przy tym, to nie tylko tzw. Kresy lecz obszar daleko bardziej rozległy (geograficznie i semantycznie) rozciągający się od obecnych wschodnich granic Polski po Sachalin i Mandżurię.

Od paru lat dzieje i różne formy działalności Polaków na Wschodzie (pogranicznym, kresowym, Dalekim i syberyjskim) znajdują się w centrum uwagi dużej części społeczeństwa polskiego. Budzą także spore zainteresowanie naukowców. Jest to zrozumiałe. Przez ostatnie dziesięciolecia bowiem wszystko to, co miało związek z Polakami mieszkającymi przede wszystkim na terenach b. ZSRR traktowano jako tzw. tematy polityczne, objęte surową cenzurą. Był to fragment historii, którą próbowano skazać na zapomnienie. Będące wynikiem określonych zmian politycznych, jakie miały miejsce w ostatnich latach, runięcie murów, którymi odgradzano zwłaszcza minione półwiecze historii Polaków na ziemiach b. ZSRR – przede wszystkim od świadomości młodego, „pokolumbowego” pokolenia – spowodowało istny zalew publikacji ukazujących losy Polaków w wymiarze jednostkowym, rodzinnym, społecznym, państwowym. Nadszedł czas ujawniania dokumentów archiwalnych, opatrzonych dotychczas napisem „ściśle tajne” i wyjaśniania tzw. białych plam, obejmujących nie tylko okres obecnego stulecia lecz także wiele faktów z minionych epok. Wobec swoistej mody na sprawy wschodnie, zwłaszcza zaś na losy Polaków (w tym: bliskie współczesności) oraz wielości istniejących i przygotowanych do druku publikacji, a także znacznego zakresu prowadzonych obecnie badań naukowych – „Przegląd Wschodni” stoi przed trudnym zadaniem sprostania niemałej konkurencji i pozyskania szerokiego grona stałych czytelników. Od jego redaktorów i współpracowników przede wszystkim zależy też czy zdołają – jak czynili to dotychczas – przyciągnąć autorów, którzy mają coś nowego do powiedzenia i utrzymać dobry poziom Pisma.

Wydane w pierwszym roku istnienia 4 Zeszyty „Przeglądu Wschodniego” są dobrą wizytówką. Mam nadzieję, że kolejne roczniki będą równie interesujące i bogate w nowe treści, informacje o odkryciach naukowych, prowadzonych badaniach i nasuwających się spostrzeżeniach, uzupełniając wciąż jeszcze – moim zdaniem – niedostateczną (mimo wielości publikacji, audycji radiowo-telewizyjnych, a także odzywających się co jakiś czas głosów, ubolewających, iż nastąpiło przesylenie tego rodzaju tematyką) wiedzę naszego społeczeństwa o Polakach na Wschodzie.

Należy podkreślić, że karty tej książki polskich losów znaczone są nie tylko problemami bolesnymi, dramatycznymi, rysującymi się czarną, mroczną kreską w ludzkiej pamięci. We wschodnim wątku naszych dziejów – zwłaszcza jeśli spojrzeć nań w tak rozległym planie czasowym, jak czynią to twórcy

„Przeglądu” – nie brakuje jasnych, barwnych stronic. Są one reprezentowane np. przez różne formy twórczości. Mówienie o nich uważam za konieczne, jeśli chce się ukazać prawdziwy, pełny, zróżnicowany obraz historii i współczesności. Ten właśnie mniej znany i eksponowany wątek przewija się bardzo wyraźnie na kartach „Przeglądu”.

Tematyka poszczególnych Zeszytów jest najczęściej różnorodna. Teksty napisane przez historyków, znawców sztuki, literatury, architektury, filologów, etnologów i przedstawicieli innych dyscyplin łączy natomiast przeważnie wspólny obszar geograficzny.

Stosunkowo najbardziej zróżnicowany tematycznie i „przestrzennie” jest Zeszyt 1. Zamieszczone w nim teksty dotyczą bowiem wybranych zagadnień historyczno-politycznych, narodowościowych, literatury, architektury i in.; niejednorodny jest też obszar zainteresowań poszczególnych autorów. Zeszyt ten otwiera bardzo ważny, moim zdaniem, artykuł Stefana Kieniewicza pt. „Kresy. Przemiany terminologiczne w perspektywie dziejowej”. Równie istotne jak sprawy terminologii i ich związku z najważniejszymi wydarzeniami historycznymi, które objęły obszar Kresów są – nie zaznaczone w tytule, a znakomicie uwypuklone w artykule sprawy świadomościowe, zmieniających się postaw, odczuć i skojarzeń.

Zeszyt 2 poświęcony jest przede wszystkim Polakom na Syberii w XIX w.: dziejom powstańców, zesłańcom. Problematyka historyczna spleta się tu z opracowaniami na temat różnych form twórczości artystycznej (literatury, malarstwa, rysunku i in.), jakie rozwijały się na terenie Syberii.

Artykuły zamieszczone w Zeszycie 3 łączy wspólny obszar – Litwa. Zakres prezentowanych tu zagadnień jest bardzo szeroki: od wybranych problemów historycznych i dziejów szlachty polskiej po współczesne przemiany narodowościowe, kwestie etniczne (ujęte przez historyków oraz – widziane oczyma dzisiejszych mieszkańców Wileńszczyzny) i sprawę kultury religijnej wsi polskiej.

W Zeszycie 4 dominuje „problematyka ukraińska”. Obok artykułu prezentującego współczesne przemiany narodowościowe na Ukrainie omawiane są tam również m.in. rozmaite formy kultury artystycznej mieszkańców Lwowa związane z życiem muzycznym, twórczością literacką, architekturą.

Stałym działem Pisma są „Dokumenty i Materiały”. Można w nim znaleźć m.in. unikalne najczęściej materiały archiwalne, informacje o zawartości wybranych archiwów, nie publikowanych pracach zmarłych już najczęściej badaczy, fragmenty kronik, listów, dzienników, dokumenty urzędowe i in. Publikacja tego typu materiałów ma nie tylko znaczenie poznawcze, lecz także znakomicie uzupełnia i poszerza wiodącą tematykę poszczególnych Zeszytów.

W każdym Zeszycie znajduje się także dział Recenzji, w którym omawiane są wydawnictwa związane bezpośrednio z tematyką poruszaną na łamach „Przeglądu”. Pozostałe działy pisma to: „Kronika” oraz „In Memoriam”. Mają one przede wszystkim charakter dokumentalno-informacyjny.

Lista autorów, którzy publikowali dotychczas w „Przeglądzie Wschodnim” jest długa. Obok badaczy polskich, reprezentujących różne dyscypliny nauki, znajdują się na niej również nazwiska zagranicznych współpracowników pisma. Dzięki nim przed polskim czytelnikiem otwierają się np. nie dostępne dotychczas archiwa. Udział badaczy spoza Polski może też mieć niemałe znaczenie w przypadku dyskusji o problemach wymagających wielostronnego, obiektywnego oglądu. Należą do nich właśnie sprawy Polaków na Wschodzie oraz wszelkie kwestie etniczne, zagadnienie kształtowania się stosunków międzysąsiedzkich, oceny niektórych wydarzeń historycznych itp. Z pewnością kolejne Zeszyty „Przeglądu” otworzą się szerzej na taką dyskusję. W jakimś stopniu wymusi je też nie tylko określona sytuacja historyczno-polityczna lecz także – rozwój badań prowadzonych w Polsce i poza jej granicami, dotyczących m.in. szeroko rozumianych kwestii etnicznych, kontaktów i wpływów kulturowych. Na odkrycie, zbadanie i opracowanie czeka też jeszcze wiele faktów i zagadnień należących np. do sfery kultury ludowej, religii, działalności artystycznej i in. Z pewnością – zgodnie z istniejącą już tradycją – informacje o nich będą nadal zamieszczane w Piśmie. Bardziej zróżnicowany stanie się też zapewne obszar stanowiący wspólne tło publikowanych artykułów i materiałów.

Myślę, że Redakcja „Przeglądu Wschodniego”, zamykając pierwszy rok swej działalności, ma wiele powodów do zadowolenia. W tym miejscu chciałabym też życzyć Jej kolejnych, interesujących roczników i poszczególnych Zeszytów oraz coraz większej liczby znakomitych autorów i wiernych czytelników.

Iwona Kabzińska-Stawarz

Krystyna Chabros, *Beckoning Fortune. A Study of the Mongol dalalga ritual*. Asiatische Forschungen, Bd 117, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, ss. 316, 11 il. czarno-białych

Książka znanej mongolistki Krystyny Chabros przyciąga uwagę nie tylko treścią. Jej wielkim walorem jest bowiem także precyzyjna i logiczna kompozycja tekstu oraz niezwykle staranna edycja.

Istnieją okoliczności, w których człowiek odwołuje się do pomocy „sił wyższych”, ucieka do nadzwyczajnych środków i zabiegów, modli się lub po prostu komunikuje swe życzenia, oczekiwania, w nadziei na ich spełnienie. Dzieje się tak przede wszystkim w różnorodnych sytuacjach przełomowych w życiu człowieka, świata przyrody, kosmosu, w biegu czasu... Są one najczęściej związane z faktycznym, jak w przypadku choroby, lub symbolicznym zagrożeniem życia, trwałości grupy i/lub szeroko rozumianego środowiska.

Jedną z form komunikowania ludzkich pragnień są rytuały i właściwe dla nich zachowania. Należy do nich m.in. mongolski rytuał „przywoływania”, „przywracania” pomyślności, stanowiący zasadniczy przedmiot rozważań Autorki prezentowanej tu książki. *Beckoning Fortune* jest rezultatem wieloletnich prac gabinetowych oraz badań terenowych, które K. Chabros przeprowadziła w latach 1988–1989 wśród Chalchasów i Ojratów mieszkających w ajmaku Uws i kobdoskim. Na podstawie tej pracy Autorka uzyskała doktorat.

Generalnie rzecz biorąc, *dalalga* polega na wykonywaniu ruchów okrężnych prawą ręką lub obiema dłońmi (na wysokości klatki piersiowej albo łona) przy czym jako rytualny rekwizyt występuje tu np. dekorowana strzała lub jej symboliczne ekwiwalenty: rozgałęziony kij, przednia noga owcy i in. Istotnym elementem rytuału jest też m.in. spalanie ziół oraz/lub zwierzęcej sierści albo kości, wspólna uczta uczestników ceremonii, recytowanie okolicznościowych tekstów (jak wyjaśnia Autorka, są to raczej inkantacje niż modlitwy skierowane do określonych bóstw). K. Chabros zwraca uwagę na trzy podstawowe elementy rytuału: 1) gest przywoływania pomyślności, 2) towarzyszące mu okrzyki *qurui!*, *qurui!* i 3) cel analizowanego zachowania. Omawia także znaczenie kontekstu, w którym występuje rytuał *dalalga*. Są to m.in. dwa okresy cyklu rocznego: jesienny i wiosenny. Należy przy tym zauważyć, że *dalalga* wiąże się zawsze z przelomowymi etapami wspomnianych pór roku – ich początkiem, środkiem lub końcem. W cyklu dobowym natomiast czasem, w którym organizuje się *dalalga* jest np. moment poprzedzający zachód słońca, gdy dzień zmienia się w noc. U pasterzy czasowy kontekst rytuału związany jest ściśle z kalendarzem podstawowych prac i rytmem koczowania. U rolników natomiast wyznacza go najczęściej czas zakończenia żniw (może to być również ostatni miesiąc jesieni). K. Chabros wskazuje przy tym na istotne różnice między rytuałem wiosennym i jesiennym, jak też na zasadnicze odrębności cechujące obie pory roku. *Dalalga* odbywa się nadto po połowaniach, podczas niektórych obrzędów przejścia, jest także elementem zabiegów leczniczych oraz ceremonii ofiarnych (składania ofiar przeznaczonych dla *owoo*, gospodarzy wód, bóstw opiekuńczych, Nieba, gór, władcy ognia, Gesera i in.). Są to zawsze momenty o szczególnym, sakralnym znaczeniu dla wspólnoty, rytuał *dalalga* zaś – jak podkreśla Autorka – jest związany z cyrkulacją życia i śmierci.

Szczególne znaczenie ma spalanie określonych obiektów podczas rytuału *dalalga*. (Wiosną np. jest to m.in. sierść wielbłądzia, pochodząca z szyi i górnej części nóg, jesienią zaś – kość piersiowa antylopy). Mongołowie przypisują tym zabiegom określone funkcje magiczne. Wiosną oczekują, iż dzięki *dalalga* zostaną powtórzone typowe dla tej pory zjawiska (topnienie śniegów, narodziny zwierząt), jesienią zaś – spodziewają się akumulacji występujących wówczas w obfitości dóbr. Istotne dla skuteczności rytuału jest przede wszystkim uwolnienie energii witalnej, życiodajnych sił; za ich siedlisko uważa się m.in. właśnie obiekty spalane podczas *dalalga*.

Wskazanie na udział *dalalga* w procesie uwalniania energii, uaktywniania jej dla kreacji (a może raczej: re-kreacji) różnych form życia uważam za niezwykle ważne. Zagadnienie związku między zachowaniami rytualnymi a uaktywnianiem życiodajnej energii, przekazem sił witalnych na różnych piętrach universum było już sygnalizowane w literaturze mongolistycznej (patrz np.: Bawden 1985; Hamayon 1991, 1992a,b; Kabzińska-Stawarz 1991, s. 88–89, 118; 1992) nie zostało ono jednak dotychczas omówione w wyczerpujący sposób. Książka K. Chabros wnosi tu wiele nowego, znakomicie wyjaśniając znaczenie *dalalga*. Uzupełnia też dotychczasowy stan wiedzy o udziale zachowań rytualnych w utrzymaniu i przemieszczaniu zasobów życiodajnej energii. Tłumaczy tym samym ich rolę w utrwalaniu podstaw egzystencji Natury w różnych przejawach jej istnienia.

Autorka analizuje związki *dalalga* z obrzędami przejścia oraz ich występowanie w takich sytuacjach zmiany jak: ubój zwierząt, odjazd panny młodej do domu teścia, wyjazd syna do wojska, choroba, śmierć itp. W takich właśnie momentach następuje m.in. wyłączenie jednostki ze wspólnoty rodzinnej, a zarazem utrata części potencjału energetycznego grupy, przemieszczenia jej do innego, „obcego” świata, naruszenie dotychczasowej stabilizacji. W tych przypadkach rytuał ma za zadanie przywrócenie stanu równowagi. Temu celowi służy też *dalalga* występujący np. po narodzinach dziecka, a więc w sytuacji wejścia nowego członka rodziny do rodu ojca przy jednoczesnym, symbolicznym odłączeniu od matki, a zarazem – przywrócenia matce praw członka określonej wspólnoty. Podobne znaczenie dla stałego obiegu energii, przemieszczania jej potencjału, ma – jak trafnie zauważa Autorka – *dalalga* organizowany przez myśliwych. Szczególną rolę rytualną pełni mięso (głównie owcze). Jest ono spożywane przez uczestników *dalalga*. Naczynie z mięsem przykładają się także do ciała na wysokości piersi. Dla współczesnych Mongołów mięso jest przede wszystkim nośnikiem energii. W przeszłości natomiast prawdopodobnie przypisywano mu również rolę symbolicznego łącznika między żywymi i zmarłymi. Związek ten nie został jednak dostatecznie wyjaśniony ani w dotychczasowych opracowaniach, ani też w recenzowanej pracy. Autorka stwierdza, że inwokacje wygłaszane w czasie rytuału są skierowane do gór, których władców (duchy opiekuńcze) uważa się za konceptualizację przodków. Można więc przyjąć, iż duchy przodków są obecne także w czasie *dalalga*.

K. Chabros ma dobre przygotowanie etnograficzne, przede wszystkim jednak jest językoznawcą. Połączenie tych dyscyplin daje interesujące rezultaty w jej pracach. Przykładem jest m.in. *Beckoning Fortune*. Przedmiot analizy lingwistycznej stanowi tu np. okrzyk *qurui* towarzyszący rytuałowi *dalalga* i występujący u różnych grup mongolskojęzycznych a także tureckich. Autorka podaje przykłady tłumaczenia tego okrzyku i wskazuje na różne możliwości jego interpretacji, m.in. jako „obcy świat”, albo „chodź, zbierz się”. Sama jednak, jak się zdaje, podobnie jak większość badaczy, skłania się ku koncepcji, iż termin *qurui* jest nieprzetłumaczalny.

*Qurui* pełni także określone funkcje magiczne. Służy przywołaniu po-myślności przez jednoczesne zwalczanie zła (jak wykazały moje badania, podobną rolę pełni np. okrzyk *uuxai!* wznoszony przez łuczników i widzów po każdym celnym strzale podczas zawodów sezonowych).

Wiele miejsca w omawianej pracy zajmują teksty inwokacji wygłaszanych w różnych sytuacjach rytualnych, w których kontekście występuje *dalalga* (s. 210–289). Autorka wykorzystuje przede wszystkim istniejące publikacje, podając transkrypcję przytaczanych tekstów, ich tłumaczenie na angielski oraz komentarz. Z niejasnych dla mnie powodów nie wspomina natomiast o efektach własnych badań, nie przytacza też materiałów, które najprawdopodobniej zebrała podczas prac terenowych.

Analizując znaczenie gestu *dalalga* K. Chabros odwołuje się m.in. do koncepcji sformułowanej przez J.S. Wasilewskiego (1978), opartej w dużej mierze na materiale mongolskim. Zgodnie z tą koncepcją, ruch okrężny (obrotowy) wykonywany – jak w przypadku *dalalga* – w kierunku „ze słońcem” służy podtrzymaniu życia i łączy uczestników ceremonii z przodkami, ustanawia więc rytualną więź między dwoma cyklami: energii życiowej i związku międzypokoleniowego istniejącego w ramach określonego lineażu. Służy też nawiązaniu kontaktu z „Supernaturą”, z „innym wymiarem”, w najszerszym znaczeniu zaś – powoduje pożądany ruch świata, kosmosu.

Wiele uwagi poświęcono w pracy znaczeniu rekwizytów używanych podczas *dalalga*: strzały, kija (i przywiązywanych do nich przedmiotów, np. monet, woreczków z gotowanym ziarnem), mięsa, liny, skóry zwierząt, naczyń i in. Kije i liny traktowane są przy tym jako nośniki energii, naczynia zaś – jako jej zbiorniki. Zdaniem Autorki, o kluczowej obecności strzały w rytuale można mówić tylko w odniesieniu do jego złamaizowanej wersji (lamajski rytuał będący odpowiednikiem mongolskiego *dalalga* wyrasta z kolei prawdopodobnie z bon i praktykowanych w nim zabiegów z użyciem „wróżebnych strzał”. Typowo mongolskim rekwizytem jest natomiast rozgałęziony kij. Moim zdaniem, informacja ta powinna być podana na początku, nie zaś – jak to uczyniła Autorka, dopiero na s. 159–160. We „Wstępie” bowiem (s. 1), wskazując znaczenie terminu *dalalga* oraz zbliżonego doń *buyan kesig* K. Chabros pisze: „*this name derives from the gestures which the officiant makes; holding some ritual object, typically a decorated arrow, he describes circles with it in the air*” [podkr. moje – I.K-S].

Stwierdziwszy brak mongolskich i szamańskich korzeni omawianego rytuału, zwłaszcza zaś – zapożyczenie strzały, K. Chabros dochodzi do wniosku, iż w takim przypadku badanie znaczenia tego rekwizytu wniosłoby niewiele do wiedzy o rytuale (s. 177). Wydaje mi się jednak, że taki wniosek jest zbyt pochopny. Autorka wyjaśnia wprawdzie, że wiedza pasterzy mongolskich w tym zakresie jest niewielka (powołują się oni na tradycyjną obecność *dalalga* i strzały w ich rodzimej kulturze) pojawia się jednak – jak sądzę – szerszy problem, dobrze znany etnologom. Otóż, posiadanie wiedzy o genezie badanych zachowań, znajdującej potwierdzenie w faktach

i źródłach historycznych, jest obowiązkiem badacza, nie należy jej jednak wymagać od informatorów. Ich widzenie rzeczywistości i sposoby jej interpretowania, choć nierzadko różne od tzw. obiektywnej prawdy historycznej, są nie mniej ważne dla zrozumienia badanej kultury niż realne fakty. Uważam też, że Autorka zbyt rzadko oddaje głos swoim informatorom, stosunkowo często natomiast przytacza prace innych badaczy, wykorzystując je przede wszystkim jako szerokie tło porównawcze. Takie operowanie materiałem nie jest oczywiście błędem ani powodem do czynienia zarzutów i nie ma większego znaczenia dla prezentowanych wniosków. Moja uwaga dotycząca bardzo wyraźnej, nieuzasadnionej – jak myślę – przewagi cytatów z prac już publikowanych (w wielu przypadkach dobrze znanych) nad materiałem terenowym, pochodzącym „z pierwszej ręki”, wynika być może przede wszystkim z osobistego stosunku do tego typu materiałów, będących przecież szczególnie żywym źródłem stworzonym przez badaczy, oraz przekonania o ich wartości naukowej. Nie bez znaczenia są też w tym przypadku oczekiwania wobec Autorki, która informuje o swoim pobycie w terenie, budząc tym samym nadzieję, iż zechce się podzielić z czytelnikami większą częścią przeprowadzonych tam wywiadów i zanotowanych obserwacji. Przytoczenie oryginalnych wypowiedzi informatorów nie tylko znakomicie uzupełniłoby analizę rytuału, lecz także ukazałoby sposób postrzegania określonych zjawisk i zachowań przez osoby reprezentujące badaną kulturę.

Książka K. Chabros zawiera obszerną bibliografię, liczącą 251 pozycji (uwzględniono w niej prace wydane do 1990 r.). Z przyjemnością odnotowałam, iż Autorka często odwołuje się do efektów badań uczestników ekspedycji etnograficznej PAN do Mongolii i wykorzystuje zgromadzone przez nich materiały. Dotyczą one nie tylko *dalalga* lecz także wielu innych zachowań występujących w kulturze mongolskiej, w tym m.in. – ich znaczenia symbolicznego. Można natomiast żałować, że omawiana praca jest tak oszczędnie ilustrowana, choć trzeba jednocześnie przyznać, że zamieszczone w niej rysunki i fotografie ukazują najważniejsze zachowania rytualne, dobrze uzupełniając podane w tekście informacje, będące przedmiotem analizy.

*Beckoning Fortune* zainteresuje zapewne przede wszystkim mongolistów. Myślę jednak, że można ją również polecić wszystkim tym, którzy zajmują się problemem zachowań rytualnych i ich znaczenia. Nie tylko ze względu na treść lecz także jako przykład rzetelnej, drobiazgowej i wyczerpującej analizy wybranego zagadnienia. Dogłębnie analizowany przez K. Chabros rytuał, podobnie jak sam termin *dalalga*, kryje bogactwo symboliki, ukazywane stopniowo przez Autorkę. Odgrywa on złożoną rolę społeczno-kulturową, ważną zarówno z punktu widzenia pomyślności pojedynczego człowieka, jak i większych grup społecznych. Znaczenie omawianego rytuału przekracza jednak wymiar ludzki, ziemski, *dalalga* bowiem – jak wykazano w recenzowanej pracy – łamie wszelkie granice czaso-przestrzenne, służąc tworzeniu doskonałej całości.

## LITERATURA

Bawden C. R.

- 1985 *Vitality and death in the Mongolian epic*, [w:] *Fragen der mongolischen Helden-dichtung*, t. 3. Asiatische Forschungen 91, Wiesbaden, s. 9–24.

Hamayon R.

- 1991 *Le Chamane „joue” et gagne ou l'action rituelle chamanique, sur la base de materiaux siberiens*, [w:] *Destin de rituell. Revue du College de...*, s. 65–77.

- 1992a *Le jeu de la vie et de la mort, enjeu du chamanisme siberien*, „Diogene”, nr 158, s. 63–77.

- 1992b *Postface*, „Diogene”, nr 158, s. 151–160.

Kabzińska-Stawarz I.

- 1991 *Games of Mongolian Shepherds*, Warszawa.

- 1992 *Nic w przyrodzie nie ginie*, „Etnografia Polska”, t. 36, z. 1, s. 135–159.

Wasilewski J. S.

- 1978 *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 1, s. 81–108.

*Iwona Kabzińska-Stawarz*

*Alice Sárkózi, Political Prophecies in Mongolia in the 17–20th Centuries*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1992, ss. 165

Procesy zachodzące we współczesnym świecie dowodzą niezbicie, że żyjemy w czasie wielkiego przełomu. Jeśli wierzyć astrologom – dokonujące się na naszych oczach wydarzenia są wynikiem specyficznego układu planet. Znając ten układ można było przewidzieć dużo wcześniej współczesne konflikty, wojny, zmiany układów społeczno-politycznych, klęski ekologiczne i in.

Odkrywanie przyszłości, tak poprzez obserwację mapy Nieba, jak i rozmaite wróżby, przepowiednie, interpretacje snów i in. fascynowało ludzkość niemal od kolebki. Jak słusznie podkreśla we „Wstępie” do swej książki A. Sárkózi, literatura profetyczna jest prawie tak stara jak ludzkość. Tworzyły ją niemal wszystkie kultury świata. Dzieła tego typu znane są także Mongołom i od lat stanowią przedmiot badań Autorki. Większość tekstów reprezentujących tę część literatury mongolskiej nie ukazała się jednak do tej pory drukiem, nie została ujęta w formie odrębnej monografii, aczkolwiek niektórzy mongoliści (m.in. W. Heissig, Ch. Bawden, A.G. Sazykin i in.) wskazywali na naukowo-poznawcze znaczenie tego rodzaju źródeł i bogactwo zawartych w nich treści.

A. Sárkózi włożyła wiele trudu w wydobycie, opracowanie i uporządkowanie materiałów źródłowych reprezentujących mongolską literaturę profetyczną XVII–XX w., znajdujących się m.in. w kolekcji Węgierskiej Akademii Nauk oraz w bibliotekach zachodniej Europy i Petersburga. W omawianej tu pracy zaprezentowała jednak tylko 13 spośród ponad 170 ksiąg profetycznych, dokonując transkrypcji tekstów mongolskich i ich tłumaczenia na język angielski, opatrując je także odpowiednimi przypisami. Dotyczą

one przede wszystkim warstwy językowej. Stosunkowo mało jest natomiast w komentarzach odniesień do szerszego tła historyczno-kulturowego. Wszystkie teksty zamieszczone w omawianej książce zostały opracowane niezwykle starannie. Tłumaczenia są przejrzyste, choć – jak zwykle w takich przypadkach – można się spodziewać, że językoznawcy będą się spierać o niektóre interpretacje.

Oddzielny rozdział poświęcony został zagadnieniu synkretyzmu, przede wszystkim wyraźnym wpływom indo-tybetańskim i chińskim na mongolską literaturę profetyczną. Odpowiednie teksty egzemplifikują jej nurty, wywodzące się z tych dwóch wielkich kręgów cywilizacji. Przeważają przy tym zdecydowanie prace o tybetańskim rodowodzie.

Przepowiednie odnoszą się do konkretnych osób (np. władców), określają też mniej lub bardziej szczegółowo przyszłość ludzkości. Wizje poszczególnych autorów, dotyczące końca świata są, najczęściej katastroficzne. Przebija z nich jednak optymistyczne przesłanie dla tych, którzy postępują godnie i wytrwają w wierze do końca. Niektóre teksty podają np. ogólną charakterystykę kolejnych lat i miesięcy, zwracając uwagę na niebezpieczeństwa grożące ludzkości w tym czasie. Autorstwo przepowiedni przypisuje się konkretnym postaciom historycznym lub bóstwom. Zawsze jednak ich źródłem jest Niebo, które objawia swą wolę za pośrednictwem wybranych, powołanych do tego celu osób.

Lektura poszczególnych tekstów jest zajmująca. Zainteresują one, jak sądzę, nie tylko mongolistów, znawców języka, literatury itp., lecz także np. badaczy historii Mongolii. Są także znakomitym źródłem do badania mentalności społeczeństwa mongolskiego, zwłaszcza warstw pozostających w bezpośrednim kręgu oddziaływania dworu i klasztorów.

Iwona Kabzińska-Stawarz

*Svod ètnografičeskich ponjatij i terminov. Narodnye znanija. Folklor. Narodnoe iskusstvo*, vyp. 4, B.N. Putilov, G. Strobach (red.), Moskva 1991, ss. 166, nlb. 1

Przygotowana w kooperacji Instytutu Etnografii im. N.N. Mikłuchow-Makłaja AN SSSR z Centralnym Instytutem AN GDR (przed połączeniem obu niemieckich państw) czwarta już edycja *Svoda ètnografičeskich ponjatij i terminov* (zob. rec. cz. 2 w: „Etnografia Polska”, t. 36:1992, z. 1, s. 215–217) stanowić może doskonały materiał wprowadzający do aktualnej wciąż dyskusji nad charakterem i miejscem badań etnograficznych we współczesnej myśli humanistycznej; w tym konkretnym przypadku w odniesieniu do trzech powiązanych ze sobą, ale i samodzielnych sfer kultury: wiedzy ludowej, folkloru i sztuki ludowej. Pytanie bowiem o kierunki, granice

podstawowych zadań badawczych w obrębie tych trzech dyscyplin, odpowiadających im pojęć i terminów nie uzyskało jak dotąd zadowalającego oświetlenia, a zróżnicowane postawy przejawiają się tak w ogólnoteoretycznym, jak i metodologicznym planie oraz konkretnej praktyce badawczej. Intencją obecnemu tomu stała się więc próba przybliżenia dyskusyjnych kwestii i propozycji ustaleń pozwalających na osiągnięcie najkorzystniejszych rozwiązań badawczych w wybranych sferach kultury ludowej. Ważną rolę w wypełnieniu tego przesłania odgrywa część wstępna opracowana przez czołowych badaczy: rosyjskiego – B.N. Putiłowa i niemieckiego – G. Strobacha. Jej charakter informacyjno-postulatywny uzasadnia metodę i dobór materiałów części zasadniczej – słownikowej, rysuje kontekst, krąg problemów i metodologiczne przesłanki europejskiej myśli etnograficznej. Wyróżnione dyscypliny mieszczą się bowiem, zdaniem autorów, od dawna w polu etnograficznego poznania rozpatrywane przez pryzmat „etnicznej specyfiki” bądź jako leżące poza bezpośrednią rzeczywistością etnograficzną, traktowane jako „źródło” zamykające w sobie informacje, materiały, przetransponowane świadectwa różnych aspektów ogólnych.

W konstatacjach odwołujących się do badań wiedzy ludowej najistotniejsze wydaje się dostrzeżenie i wyeksponowanie „dwoistości wiedzy” charakterystycznej dla archaicznego stadium świadomości pierwotnej, a tym samym idei nierozdzielności wiedzy „praktycznej” i mitologii, rytuału, „irracjonalnych działań”. Putiłow i Strobach słusznie podkreślają konieczność umacniania interpretacji działalności ludzkiej jako całościowego systemu, w obrębie którego, pierwotnie, w przeszłości, procesy technologiczne korelowały z uniwersalnym mitycznym systemem, tym samym jakakolwiek działalność sankcjonowana była nie tylko realnymi potrzebami, ale i rytuałem. Zasada jedności widzenia świata (modelu świata) występująca w społeczeństwie pierwotnym i długi czas przejawiająca się w tradycyjnych społecznościach determinować powinna charakter postępowania badawczego, który uwzględniałby również specyficzną osobliwość procesu poznania: brak podziału na „naturalne” i „ponadnaturalne” (świat prezentuje się wyłącznie na poziomie rzeczywistości), brak występowania kryterium prawdziwość – fałszywość; tutaj „reguły” (jako jedna z gałęzi wiedzy) są logiczne jak logiczny jest model świata zabezpieczający pomyślność jego nosicieli, niemożność rozdzielania ani przeciwstawiania „praktyczności” i „ideologiczności” (należy mówić o uniwersalnym charakterze korespondencji pomiędzy tworzoną rzeczą, budową ludzkiego ciała, społeczną organizacją kolektywu i wyobrażeniami o budowie kosmosu).

Właściwe przyjmowanie jedności, nierozdzielności związków semantycznych, światopoglądowych, genetycznych, funkcjonalnych należy, zdaniem autorów, do jednego z ważnych zadań badawczych, podobnie jak poświęcenie większej uwagi gałęziom słabo spenetrowanym: ludowej geografii i topografii, hydrografii, zoologii i botanice, technologii różnych procesów. Szczególnie miejsce uzyskuje badanie ludowej wiedzy ekologicznej. Wśród

postulatów badawczych pozostaje również analiza tworzenia się i funkcji ludowej wiedzy w jej historycznym rozwoju w różnych społecznych formacjach aż do czasów obecnych oraz pytania o formy i funkcje wiedzy ludowej w warunkach zmian cywilizacyjnych, a także zwrócenie uwagi na etniczną specyfikę różnych obszarów wiedzy, które może dać rezultaty wyłącznie przy szczegółowym opisie materiałów, ich systematyzacji, poznaniu historyczno-genetycznych aspektów w kontekście jednej kultury tradycyjnej etosu. Tutaj konieczne wydaje się skojarzenie z obszernymi badaniami porównawczymi ukierunkowanymi w stronę typologii, określenia ogólnych prawidłowości historycznych determinujących ludową wiedzę, jej miejsce w dorobku ludzkości. Potrzeba opracowania dotyczy również problemu zróżnicowania form wiedzy ludowej i sposobów ich ochrony, przekazu wyrażania, kontekstu sytuacyjnego jak również ważności czynników różnicujących – płci, wieku, charakteru specjalizacji, momentów społecznych. Współczesne miejsce wiedzy ludowej w badaniach etnograficznych wyznacza więc swoiste „prawo dopełnienia” między dwiema nierozdzielными sferami tradycyjnej rzeczywistości, ale i pozostałymi działaniami ludowej kultury, tworząc z nimi spójny system. Zależności te chyba najmocniej uwidaczniają się w badaniach folkloru, na co również zwrócili uwagę Putilow i Strobach. Skrótowy rys ewolucji tego kluczowego pojęcia (począwszy od J. Thomsa), głównie w rosyjskiej myśli badawczej posłużył autorom m.in. do słusznej krytyki orientacji filologicznej, która ustaliła się w folklorystyce rosyjskiej już od końca lat dwudziestych – początku trzydziestych naszego wieku. Folklor jako „ustna poetycka twórczość ludowa”, „sztuka słowa”, czyli artystyczne wyrażenie tradycyjnej wiedzy i wyobrażeń stanowiących jego ośnowę światopoglądową został więc „wypreparowany” z naturalnej sfery swego bytu, tj. środowiska etnograficznego, pozostając w obrębie metodologii literaturoznawczej. Wśród negatywów takiej orientacji (pozytywy były i są niezaprzeczalne) właśnie oderwanie od naturalnego podglebia w decydujący sposób zmieniało jego status, pozabawiając go znacznych obszarów tradycyjnego materiału kultury duchowej oraz organicznych związków z różnymi sferami sztuki tradycyjnej (muzyki, tańca, teatru i in.). Konieczność badań synkretycznych, rozwijania koncepcji jedności folklorystycznego i etnograficznego podejścia do folkloru dostrzegali niektórzy tylko uczeni rosyjscy (D.K. Zielenin, I.I. Tolstoj, O.M. Frejdenberg, W.J. Propp, P.G. Bogatyriew), choć koncepcja ta w obecnym czasie zdobywa sobie coraz większe uznanie. Bardziej jednak niż stosunek folklorystyki do etnografii interesuje autorów sytuacja odwrotna – relacja etnografii do folkloru, usamodzielnienie się folklorystyki, „filologizacja” badań sprawiły, że dzisiejsza etnografia odnosi się do folkloru jako do samodzielnego obszaru kultury (podobnie jak w odniesieniu do literatury czy muzyki), którym jakoby rządziły inne zasady. W efekcie tego podejścia w obrazie tradycyjnej kultury badanej przez etnografów jest on programowo pomijany, bądź tylko sygnalizowany. Autorzy krytycznie odnoszą się do tematu, szczególnie popularnego w najnowszych badaniach etnograficznych,

ujmującego „folklor jako etnograficzne źródło”. Ich zdaniem, podobne podejście skrajnie zawęża i zubaża folklor jako zjawisko kultury, niewiele wnosząc do eksploracji etnograficznych. Najwłaściwsze byłoby przyjęcie założenia o całościowym charakterze świata etnosu i folklorze pozostającym jego naturalnym składnikiem. Wyprowadzony z tych przesłanek najbardziej efektywny kierunek badań polegałby na poznaniu folkloru w kontekście tradycyjnej kultury ludowej, wskazaniu na genetyczne, semantyczne, strukturalne i funkcjonalne związki faktów folklorystycznych z innymi zjawiskami rzeczywistości etnograficznej. Tu najnowsze badania rosyjskie – W.J. Proppa, E.M. Mieleńskiego, G.W. Ciwjana, W.N. Toporowa, N.I. Tolstoja, W.W. Iwanowa, S.J. Niekljudowa, E.S. Nowik, A.K. Bajburina, B.N. Puliłowa i in. – wyraźnie wskazują na produktywność tej orientacji.

Zatem nałożenie się zadań folklorystycznych i etnograficznych pozwala dotrzeć do głębokich warstw folkloru, które określają właśnie jego fenomen, dostrzec specyficzny język i rządzące nim wewnętrzne reguły. Jednocześnie weryfikacji wymagają niektóre ustalenia dotąd nie poddawane w wątpliwość: chociażby formuła „sztuka słowa”, która rozpatrywana z pozycji estetyki literaturoznawczej, bez podkreślenia ludowego pojmowania tej kategorii, doprowadziła do pozostawienia poza zasięgiem zainteresowania folklorystyki form nierzadko trudno uchwytnych, „ulotnych”, które ze swej natury, funkcjonalności, łączności z modelem świata powinny doń przynależeć. Surowej krytyce poddają również autorzy koncepcję, zrodzoną jeszcze w latach trzydziestych w nauce rosyjskiej – pojmowania folkloru jako twórczości ludowej, czyli sztuki ludzi pracy, która w praktyce przejawiała się w uznawaniu ideologicznych stereotypów oraz akceptacji zjawisk nie odpowiadających socjologicznym kryteriom ludowości ani wyższym potrzebom estetycznym. Zjawiska te egzystowały wyłącznie dzięki swej socjalnej przynależności.

Kolejne pytanie wymagające rozpatrzenia, zdaniem autorów informacyjno-postulatywnej części edycji, dotyczy społecznej natury folkloru, a tym samym poszerzenia pola przedmiotowego folklorystyki o obszary społecznie jej przynależne, gdzie „kultura folklorystyczna” funkcjonowała na równi ze środowiskiem wsi lub osiedla robotniczego, a więc o środowiska miejskie z ich zróżnicowaną stratyfikacją socjalną, rzemieślnicze (każdy typ profesjonalno-kulturowej specyfiki), młyny, armię, flotę, katorgę, więzienie, miejsca zsyłek, szkoły, bursy, klasztory itp. Zwłaszcza dzięki jedności folklorystycznego i etnograficznego podejścia do oralnej kultury tradycyjnej rezultaty naukowe mogą być znaczące. Opcję tę obserwujemy także w badaniach międzynarodowych. W nauce niemieckojęzycznej (w znacznym stopniu i międzynarodowej) dominuje koncepcja pojmowania folkloru „sensu largo” (wg rozróżnienia J. Burszty), a uwagę badaczy, oprócz obszarów wykraczających poza ustną tradycję poetycką (obyczaje, muzyka, tańce, gry) przyciągają również związki tradycji ustnej z różnymi formami tradycji pisanej, przetransponowanymi i zasymilowanymi zgodnie z ludowymi kanonami. Punkt ciężkości międzynarodowych badań przesuwają się też ku problemom

receptji tradycji historycznych we współczesnej rzeczywistości oraz w stronę nowych form, zjawisk i funkcji przy zmieniających się społeczno-kulturowych uwarunkowaniach.

Ostatni z komponentów tytułowej triady – sztuka ludowa – zaprezentowany został również w duchu informacyjno-postulatywnym dominującym w całej edycji. Autorzy przede wszystkim dostrzegają istotną i cenną zmianę, jaka dokonała się w ostatnich latach w tym obszarze badań, poświadczającą też generalną tendencję wyznaczoną dążeniami do odkrycia i poznania specyfiki etnicznej we wszystkich sferach kultury tradycyjnej – badanie sztuki ludowej w jej głębokich, etnicznych związkach. Tak z punktu widzenia ogólnej metodologii i teorii, jak i w wytyczaniu praktycznych dróg badań istotny pozostaje problem etnograficznego podejścia do sztuki jako przedmiotu poznania i jego odniesień do historii sztuki, oczywiście przy podstawowym założeniu – ukazania „etnicznej specyfiki”, ale też „odrzuconiu „estetycznego nihilizmu” (S.W. Iwanow), niedocenianiu szczególnego artystycznego wyrazu dzieł, przejawiającego się poprzez znaczenia etniczne, etniczno-genetyczne i funkcjonalne. Na plan pierwszy wysuwa się zatem poznanie związków dzieł i form sztuki ludowej z całokształtem życia etosu, z jego wyobrażeniami (modelem świata), w szczególności z mitologią, rytuałem, funkcjami praktycznymi i poznawczymi. Stąd ważny pozostaje szczególnie zwrot ku semantyce, odsłanianiu złożonej symboliki, ku mikroelementom technicznej strony twórczości w zakresie sztuk plastycznych, form dekoracyjno-użytkowych, artystycznej obróbki metalu, ornamentyki, tkactwa, hafciarstwa, plecionkarstwa, itd. Zarysowuje się też specyficzna rola badań wczesnych form i stadiów sztuki ludowej przynosząca cenny materiał dla poznania osobliwości etnicznych i etnokulturowych procesów naszych czasów (zwłaszcza w zakresie niektórych już zanikłych form kultury determinujących również antropologiczne typy tradycyjnych społeczności).

Myśl główna przyświecająca etnograficznej orientacji w badaniu sztuki ludowej, jak również pozostałych przywoływanych tu dziedzin, zawiera się w pojmowaniu ich przejawów jako elementów dynamiki życia etnosu wtopionych w procesy egzystencji przez swój związek z rytuałem oraz inne praktyczne funkcje. Ta orientacja przyświeca też przywoływanym w książce terminom i pojęciom, dzięki czemu słownik ten może być percypowany na kilku poziomach: od ogólnej deskrypcji zjawisk do głębokich odniesień mityczno-rytualnych. Należy mocno zaakcentować również inną myśl wiodącą książki, wynikającą z wymienionego wyżej założenia, iż w kontekście tradycyjnego modelu życia etnosu, w ogólnym obszarze jego kultury owe trzy dziedziny tworzą nierozszczepialną całość ze względu na ich związek z praktyką i określającym ją światopoglądem, ich funkcjonalne ukierunkowanie, charakter semantyki i ześrodkowanych w nich informacji o historii etnicznej i specyfice etnosu. W tym świetle jako jedno z najistotniejszych zadań współczesnej etnografii jawi się przełamanie izolacji w poznawaniu ukazanych dziedzin – postulat badań kompleksowych. O pełnym powodze-

niu wskazanego stanowiska świadczą hasła słownikowe (79) opracowane przez znanych z kompetencji naukowych badaczy rosyjskich i niemieckich, wsparte reprezentatywną, międzynarodową bibliografią. Omawiane kompendium wiedzy świetnie odpowiada zwłaszcza potrzebom zorientowanych antropologicznie folklorystów, których interdyscyplinarne obserwacje wymagają głębokiego osadzenia w złożonej i wielopoziomowej rzeczywistości etnograficznej. Takie spojrzenie przynieść może właśnie pożądane efekty badawcze, choć wymaga ono dużej sprawności intelektualnej badającego. Jego próbą są np. następujące hasła: mit, poznanie mitologiczne, czas mitologiczny, mitologiczna kosmogeneza i socjogeneza, model kosmiczny, symbol, symbolika, dające podstawy światopoglądowe wszystkich etnograficzno-folklorystycznych faktów. Na uwagę zasługują też takie hasła ogólne jak: książka popularna, kalendarz, karnawał, teatr ludowy, kukielkowy, maski, etnometeorologia, medycyna ludowa, metrologia oraz wiele innych bazujących na źródłach wschodniosłowiańskich, europejskich i pozaeuropejskich, istotnych dla badaczy polskich w perspektywie komparystycznej, ale przede wszystkim ze względu na preferowaną metodę kompleksowego oglądu. Obecna edycja „Zbioru pojęć i terminów etnograficznych” to zatem rodzaj klucza do szczegółowych eksploracji, w których wszystkie elementy etnograficzno-folklorystycznego *bricolage* pozostają wobec siebie w trwałym związku.

*Anna Brzozowska-Krajka*

Dominique Cardon, *Guide des teintures naturelles. Plantes – Lichens – Champignons – Mollusques et Insectes*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel – Paris 1990, ss. 400, 49 tablic barwnych; współpraca przy wyborze ilustracji: Gaëtan du Chatenet

Autorka tej podstawowej pracy z zakresu farbiarstwa barwnikami naturalnymi sama wypróbowała działanie znacznej części omawianych surowców. We „Wprowadzeniu” wyjaśniła jednak, iż nie zdołała uwzględnić niektórych surowców występujących sporadycznie w afrykańskich i amerykańskich dżunglach i używanych tylko przez niektóre plemiona. Miała też trudności z wyborem omawianych roślin farbiarskich. W założeniu autorce chodziło przede wszystkim o ukazanie barwników szerzej stosowanych w farbiarstwie na przestrzeni dziejów. Część z tych roślin miała także znaczenie lecznicze. D. Cardon przytoczyła wyjaśnienia z zakresu teorii światła i reakcje chemiczne spotykane w farbiarstwie oraz omówiła przygotowanie surowców włókienniczych do przyjęcia farby. Chodzi tu o różne typy zapraw i stosowanie barwników kadziowych. Autorka scharakteryzowała następnie typy barwników (z podziałem na roślinne i zwierzęce oraz – wedle kolorów

i ich odcieni). Podręcznik ukazuje praktyczne recepty farbiarskie. Wykorzystano tu doświadczenia badawcze autorki, zdobyte podczas przygotowywania jej tezy doktorskiej o technologii średniowiecznego sukiennictwa w Langwedocji, Katalonii i na Balearach.

Należy podkreślić niezwykle konsekwencję układu omawianej książki. Nie można było przyjąć łatwiejszego układu słownikowego, dobry indeks ułatwia też znalezienie określonych barwników. Tablice barwne zawierają niezwykle staranne przerysy omawianych materiałów farbiarskich, ułatwiając ich identyfikację w razie trudności terminologicznych. Praca, oprócz części wstępnej, zawiera omówienia barwników roślinnych i zwierzęcych. Barwniki mineralne natomiast, mimo ich wczesnego użytkowania przez człowieka, nie należą do tematyki książki (dotyczy ona bowiem tylko naturalnych środków farbiarskich). W wewnętrznym podziale na rozdziały autorka omówiła zielone rośliny barwiące na czerwono, co na język chemii przekłada się jako barwniki chinonowe. Z bardziej znanych wymieniła krokosz i różne typy marzanny. Przyjęła często stosowany podział wewnętrzny w charakterystyce barwników (w książce ma on odniesienia do barwnych tablic). Po opisie barwnika i ustaleniach terminologicznych podano miejsce upraw i występowania zwierząt, których części są używane do celów farbiarskich, informacje o czasie zbioru, zasadach wydobywania barwnika, uzyskiwanych barwach i ich zastosowaniach. Omawiano też obszernie zastosowanie barwników od starożytności do współczesności, wraz ze skalą produkcji przemysłowej.

W kolejnych rozdziałach autorka skoncentrowała się na sposobach barwienia na żółto roślinami zawierającymi flawony oraz roślinach barwiących od czerwieni do czerni, zawierających antocyjany. Do najbardziej znanych z tej grupy barwników roślinnych należy kampeisz. Nie wszystkie barwniki żółci są natomiast flanoïdami; wymienia się tu szafran i kurkumę. Ogromna grupa barwników pozwalających uzyskać błękit zawiera indygo, do najdawniej używanych należy urzet. Rośliny zawierające tanię barwią na różne odcienie beżu, szarości, czerni i brązu. Można tu wymienić różne typy dębowych galasówek i kory, a także kasztanowce, winorośl, granatowiec, sumak i niektóre gatunki liści herbacianych.

Barwniki uzyskiwane z grzybów i porostów były zawsze mniej znane ze względu na trudności ich wykorzystania na skalę przemysłową. Autorka omawia ich kwasowy skład chemiczny, wskazuje także na obecność chinonów. (Wiele z tych barwników można było badać na południu Francji).

Wśród barwników zwierzęcych, z których uzyskiwano poszukiwane odcienie czerwieni i fioleto, z najsławniejszą purpurą tyryjską, D. Cardon wymienia różne rodzaje mięczaków i owadów. Autorka przytacza także starożytne przepisy farbiarskie Pliniusza i Witruwiusza podkreślając, że podobne odcienie czerwieni można było uzyskać z barwników roślinnych. Barwy karmazynu, szkarłatu i cynobru pozyskiwano natomiast z owadów zawierających barwniki antrachinonowe. Obok różnych typów kermesu i koszenili autorka dała staranne omówienie czerwca zwanego polskim (wykorzystano

tu prace Z. Koweckiego i H. Wernerówny, wydawców dzieł Breyniusa i von Bernitza). Podkreśliła znaczenie czerwca i kermesu z Armenii zwracając uwagę, że nie wytrzymały one konkurencji amerykańskiej koszenilii.

Dobrze wydana książka jest podstawowym podręcznikiem barwników naturalnych i łączy znakomitą znajomość historii farbiarstwa ze współczesną wiedzą chemiczną i techniczną.

Irena Turnau

*Le costume populaire provençal. Rode de basso Prouvenço*, Yves Fattori (ed) Musée des Arts et Traditions Populaires de Moyenne Provence, Edisud, Aix-en Provence 1990, ss. 223, ryc. 437, w tym barwnych 320 + 17 tablic wykrojów

Książka ta jest pracą zbiorową 10 autorów pod ogólną redakcją i ze znacznym wkładem autorskim Yves Fattori. Ubiór prowansalski oznaczał się wyjątkową oryginalnością i bogactwem rozwiązań zdobniczych. Zarazem zachowała się bogata ikonografia sięgająca co najmniej XVIII w. oraz za- bytki muzealne ukazujące także ubiór roboczy chłopów, co stanowi wielką rzadkość. Te ostatnie zostały opublikowane w wydanej wcześniej książce Michela Biehna, dotyczącej tej tematyki. Ukazano tam mianowicie wieś- niaczki w codziennych ubiorach. W końcu XVIII w. noszono koszulę z za- kasanymi do łokcia rękawami, kaftan karako z drukowanego perkalu z du- żym dekoltem osłoniętym chustką zawiązaną na szyi. Spódnica do kostek była ocieplana pikowaniem na bawełnie. Na nią wkładano drugą spódnicę z drukowanego perkalu, drapowaną podciągnięciem z przodu i fartuch. Ubiór ten nie uległ zmianie w I ćwierci XIX w. Ocieplana pikowaniem spódnica była częściowo osłonięta fartuchem z kieszeniami, gorset nie miał rękawów, a koszulę osłaniano przy szyi chustką z barwnego drukowanego perkalu<sup>1</sup>. Ten typ odzieży roboczej nie przypominał mody miejskiej, a cha- rakterystyczny ubiór dwuczęściowy był łatwiejszy do wykonania w domu. Omawiana książka ukazuje odzież roboczą i chłopów i pasterzy.

Autorzy *Le costume...* dali systematyczny opis wszystkich części odzieży kobiecej i męskiej, noszonej przez chłopów, rzemieślników i najzamożniej- szych przedsiębiorców. Zajęto się także akcesoriami, takimi jak: parasole, koronki, hafty i guziki, oraz technikami krawieckimi. Słowniczek objaśnia terminologię kostiumologiczną w języku prowansalskim. Na wyjątkową uwagę zasługuje zespół wyobrażeń ikonograficznych pochodzących z ob- razów wotywnych z XVIII i XIX w. Ukazują one cudowne ocalenia żeglarzy,

<sup>1</sup> Michel Biehn, *En jupon piqué et robe d'indienne. Costumes provençaux*, Éditions Jeanne Laffitte, b.m. 1987.

rybaków, wnętrza mieszkalne z łóżami chorych tak chłopskie jak mieszczańskie o różnym stopniu zamożności. W tej bogatej ikonografii uderza charakterystyczny ubiór o szczególnej różnorodności nakryć głowy a więc męskich kapeluszy o różnych kształtach i fantazyjnych czepków damskich. Ubiór ten nie ulegał poważniejszym zmianom od końca XVIII do co najmniej pierwszej połowy XIX w. Zanalizowano szczegółowo przekształcanie się roboczych fartuchów, które w XVII w. ulegały stale znacznemu rozszerzeniu dla lepszej ochrony reszty ubioru. Obie książki dobrze się uzupełniają i przedstawiają wyjątkowo interesujący przykład archaicznych ubiorów ludowych, niezależnych od panującej mody miejskiej.

*Irena Turnau*

Marie Mercié, Sophie Charlotte Capdevielle, *Voyages autour d'un chapeau*, Éditions Ramsay de Cortanze, Paris 1990, ss. 208, ryc. 216, w tym barwnych 36

Książka ta z pozoru wygląda na popularnonaukową. Jednakże przy staranniejszej lekturze okazuje się, że jest to sumienne opracowanie historii nakryć głowy z obszernym słowniczkiem oraz znakomitymi ilustracjami. Autorki rozpoczynają od znalezisk prehistorycznych w Europie, następnie uwzględniają tradycyjnie Egipt, Grecję i Rzym. Obszerny rozdział o Galii i średniowieczu od V–XV w. przynosi informacje z Francji i innych krajów Europy zachodniej. Dalszy podział przyjmuje tradycyjne chronologie kostiumologii francuskiej a więc okres renesansu, siedemnastego stulecia, panowania Ludwika XV i XVI. Dalej omawia się okres od Dyrektoriatu do Restauracji, drugiego Cesarstwa i końca XIX w. Opracowanie kończy obszernie omówienie zmiennych mód nakryć głowy w XX w. wraz z uwzględnieniem wielkich domów mody i ich wzorów.

Opracowanie to może być pożyteczne przy ustalaniu terminologii wszelkich akcesoriów mody zachodnioeuropejskiej. Można też wykorzystywać ustalenia słownikowe (kilkaset haseł). Hasłowym określeniem wszelkich form nakryć głowy jest w tej książce kapelusz. Brak natomiast różnorodnych dodatków tego typu do europejskich strojów ludowych, które miały wyjątkowo silny charakter znakowy informujący o stanie cywilnym, płci, wieku i statusie społecznym właściciela. Jednakże tematyka akcesoriów oficjalnej mody zawsze była bardziej atrakcyjna dla szerszego kręgu odbiorców. Nieliczne informacje o nakryciach głowy tak wieśniaków jak przedstawicieli obcych w danym społeczeństwie grup etnicznych przynoszą fragmentaryczne dane do historii ubiorów ludowych.

*Irena Turnau*

Maria Cristina Masdea, Angela Carola Perrotti, *Napoli – Firenze e Ritorno. Costumi popolari del Regno di Napoli nelle Collezioni Borboniche e Lorenesi, Guida Editori*, Napoli 1991, ss. 233, ryc. 200 + 36 tablic barwnych

Jest to katalog wystawy ukazującej zbiory ogromnej kolekcji ikonografii ubiorów ludowych ze znacznej części zachodnich Włoch od Neapolu do Florencji wraz z 11 regionami. Różnice w ludowej odzieży z końca XVIII i XIX w. ukazano w opracowaniach jedenastu autorów, nie mających charakteru opisu katalogowego lecz będących omówieniem syntetycznym licznych ilustracji. Ten układ sprawia, że otrzymujemy opracowanie przedstawionej ikonografii a nie jedynie wprowadzenie do katalogu wystawy. Ujęcie to ma znacznie większe walory informacyjne. Widać z niego, że zarówno szeroko pojęte regiony królestwa Neapolu, jak sąsiadujących z nim wysp, a także Lukki i okolic Florencji miały wyodrębnione przynajmniej odświętne ubiory. W niektórych z nich przytaczano ikonografię z najstarszych włoskich albumów pochodzących z XVI w. Pojęcie ubioru ludowego potraktowano szeroko. Wykorzystano materiały z tak licznych w XVIII w. według miejskich i przedstawienia odzieży rybaków w nadmorskich okolicach. Opracowanie Elisy Miranda o strojach mieszkańców okolic Bari i Otranto ukazuje porównawczo inny region Włoch.

Książka ta przynosi nieznanne dotychczas materiały przechowywane w prywatnych kolekcjach. Pozwolą one na opracowanie w przyszłości atlasu strojów ludowych różnych ziem włoskich. Dotychczas zagadnienie to było rzadko poruszane w literaturze przedmiotu. W ostatnim okresie opublikowano wprawdzie kilka katalogów wystaw ubiorów z poszczególnych regionów, jednakże rzadko miały one bardziej syntetyczny charakter.

*Irena Turnau*

*Ritratti di Carnia tra '600 e '800. Dalla Donazione Ciceri. Costumi e tessuti nella tradizione Tolmezzo*, Museo Carnico delle Arti Popolari „Michele Gortani”, b.m. 1990, ss. 95, ryc. 68 + barwnych 36

Katalog wystawy ze zbiorów Muzeum w Karnii na północy Włoch ukazuje duży zbiór prowincjonalnych portretów i innych obrazów z XVII i XIX w. przedstawiających mieszczan i chłopów z podgórskiego regionu. Ikonografia ta została omówiona w dwóch wprowadzających artykułach Gilberto Ganzera i Attiliany Argentieri Zanetti. W sumie ukazano szerzej 40 portretów, które następnie przedstawiono w obszerniejszym katalogu zawierającym kilkadziesiąt zabytków ikonograficznych i 16 dokumentów dotyczących historii omawianej kolekcji. Książka ta stanowi znakomity materiał porównawczy nie tylko do historii tego odciętego od obcych

wpływów regionu Włoch, lecz do odzieży podgórskich regionów Europy XVII–XIX w. Portrety prowincjonalnych malarzy ukazują charakterystyczne twarze mieszczan i chłopów przypominające swym ostrym realizmem portrety sarmackie Polski, Węgier czy Słowacji. Zarazem analiza przedstawionych ubiorów ukazuje bardzo powierzchowne wpływy tak francuskiej mody tego okresu, jak jej ludowej wersji z innych regionów Włoch. Męskie ubiory świadczą o nieco większym wpływie tej mody przynajmniej w spodniach do kolan przy prosto krojonych kaftanach i kołnierzach koszul zamiast halsztuków. Większa różnorodność cechuje odzież kobiet, rzadziej opuszczających swe miejsce zamieszkania. Noszą one różne czepki, chustki lub szale misternie zawiązywane na głowach, gorsety na haftowanych koszulach i fartuchy na długich spódnicach. Należy zaobserwować wczesne rozpowszechnienie się drukowanych płócien lub perkali, z których szyto fartuchy. Dzieci ubierano podobnie jak dorosłych jeszcze w XIX w.

*Irena Turnau*

**INSTYTUT ARCHALOGII I ETNOLOGII**  
Polskiej Akademii Nauk  
**ZAKŁAD ETNOLOGII**  
Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa  
tel. 20-28-81 do 84