

III. RECENZJE

Emile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, ss. XLVII+443, ilustracje czarno-białe, mapa.

Siedemdziesiąt osiem lat minęło między ukazaniem się pierwszego wydania *Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie* a opublikowaniem polskiego przekładu tej książki. Napisano w tym czasie wiele prac zawierających wnikliwe analizy twórczości Emile'a Durkheima, dlatego też ograniczę się tu do krótkiego omówienia problematyki *Elementarnych form życia religijnego* oraz kilku uwag na temat zaproponowanej w tej pracy definicji religii.

Rozprawa założyciela francuskiej szkoły socjologicznej jest próbą osiągnięcia trzech celów: 1. stworzenia teorii totemizmu, 2. wypracowania teorii i wyjaśnienia genezy religii w ogóle, 3. wyjaśnienia genezy oraz przeprowadzenia analizy kategorii i pojęć umysłu ludzkiego.

Jak wskazuje podtytuł omawianej tu pracy, przedmiotem analiz Durkheima jest totemizm australijski, ale korzysta on również z danych etnograficznych pochodzących z terenu Ameryki Północnej. Gdy francuski socjolog pisał *Elementarne formy...* najlepiej znanym społeczeństwem australijskim (dzięki opisom Baldwina Spencera, Jamesa Gillena i Carla Strehlowa) było żyjące w centralnej Australii plemię Arunta. Lektura opisów życia religijnego Arunta doprowadziła Durkheima do przekonania, że emblematy totemiczne i totemy są rzeczami w najwyższym stopniu świętymi dla członków grup totemicznych i wokół tej tezy zbudował on swoją teorię totemizmu. Badania terenowe przeprowadzone w późniejszych latach wykazały, że emblematy totemiczne są wykonywane tylko w społeczeństwach centralnej i północnej Australii. Okazało się również, że totemy Indian Ojibwa, z których języka wywodzi się słowo „totem”, nie mają żadnego znaczenia religijnego. Warto może dodać, że próbę „odświeżenia” durkheimowskiej teorii totemizmu podjął Alfred Reginald Radcliffe-Brown w artykule *The sociological theory of totemism* opublikowanym w 1929 roku.

Durkheim uważał, że poznanie absolutnego początku religii, języka i innych instytucji społecznych jest poza zasięgiem ludzkich możliwości poznawczych. Problem genezy religii sprowadza on do odnalezienia sposobu „...rozpoznawania stałych przyczyn, od których zależą najistotniejsze formy myśli i praktyk religijnych” (s.7). Te „stałe przyczyny” to zjawisko tłum, których naukowe badania zapoczątkował Gustave Le Bon. Pojęcie sacrum powstaje w wyniku błędnej interpretacji uczuć doznawanych przez ludzi tworzących tłum. W koncepcji francuskiego uczonego zjawiska tłumy są źródłem empirycznego „doświadczenia sacrum”. Tym co generuje świętość jest zatem grupa społeczna, a „...religia jest przede wszystkim systemem pojęć, pozwalających jednostkom wyobrazić sobie społeczeństwo, którego są członkami oraz niejasne, aczkolwiek ściśle z nim powiązania” (s. 217). Główną funkcją religii jest integracja społeczeństwa. Religia pełni także funkcję poznawczą, którą Durkheim nazwał funkcją spekulatywną. Poznawcza funkcja religii odgrywa rolę drugoplanową ponieważ wraz z ewolucyjnym rozwojem społeczeństw funkcję tę przejmują, wywodząca się zresztą z religii, nauka.

Trzecim wątkiem *Elementarnych form...* są rozważania z zakresu socjologii wiedzy. Według francuskiego socjologa kategorie i pojęcia umysłu ludzkiego są wyobrażeniami zbiorowymi, to

znaczy wyobrazeniami, które mają społeczne pochodzenie, są w danym społeczeństwie powszechne oraz są zdolne do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu. Wyobrazeniami zbiorowymi są takie pojęcia jak: rodzaj, czas, przestrzeń, przyczyna. Pojęcia te Durkheim nazywa za Arystotelesem kategoriami: „Kategoria rodzaju początkowo była nierozróżnialna od pojęcia grupy ludzkiej; podstawą zaś kategorii czasu jest rytm życia społecznego; natomiast przestrzeń zajmowana przez społeczeństwo stała się tworzywem kategorii przestrzeni; siła zbiorowa, jako pierwowzór pojęcia siły sprawczej, stała się zasadniczym elementem kategorii przyczynowości” (s. 419). Ale wyobrazeniami zbiorowymi są wszystkie pojęcia a system, który te pojęcia tworzą, odzwierciedla w pewnym stopniu słownik języka danego społeczeństwa. Pojęcie wyobrażenia zbiorowego oraz zdefiniowane w *Zasadach metody socjologicznej* pojęcie faktu społecznego pozwalają odtworzyć durkheimowską teorię kultury. Kultura byłaby z jednej strony systemem wyobrażeń zbiorowych (pojęć) umożliwiającym członkom społeczeństwa komunikację językową i pozajęzykową, a z drugiej strony składałaby się z powiązanych ze sobą funkcjonalnie faktów społecznych będących systemami wyobrażeń zbiorowych (pojęć). Kultura ma w tym ujęciu dwa aspekty: komunikacyjny i funkcjonalny.

Konstruując definicję przedmiotu swoich badań Durkheim wychodzi od następującego stwierdzenia: „Zjawiska religijne w sposób zupełnie oczywisty rozkładają się na dwie podstawowe grupy: wierzenia i obrzędy. Pierwsze – to stany opinii, złożone z wyobrażeń, drugie – to ustalone sposoby działania” (s. 31). Następne rozróżnienie dokonane przez francuskiego uczonego nie jest już tak oczywiste: „Wszystkie znane, proste czy złożone, wierzenia religijne wykazują tę samą cechę wspólną: zakładają klasyfikację rzeczy realnych lub idealnych, wyobrażanych sobie przez ludzi, na dwie klasy, dwa opozycyjne rodzaje, zwykle oznaczone dwoma odrębnymi terminami, które dość dobrze oddają określenia profanum i sacrum. Cechą wyróżniającą myśli religijnej jest podział świata na dwie sfery obejmujące, jedna – wszystko, co święte, druga – wszystko, co świeckie” (ss. 31-32). Według Durkheima opozycja sacrum-profanum jest cechą charakterystyczną wszystkich zjawisk religijnych. Każda religia dokonuje dychotomicznego podziału uniwersum (znanego wyznawcom danej religii) na rzeczy święte i świeckie. Każda religia może wytyczać granice tego podziału inaczej, każda religia może dokonywać tej klasyfikacji w sobie właściwy sposób i dlatego zbiory rzeczy świętych wyznaczane przez różne religie mogą się nie pokrywać ze sobą, jednak istnienie tego podziału jest faktem uniwersalnym.

Uwzględniając opozycję sacrum-profanum można dokładniej określić czym są wierzenia i obrzędy religijne: „Wierzenia religijne to wyobrażenia wyrażające naturę rzeczy świętych oraz bądź ich wzajemne stosunki, bądź stosunki z rzeczami świeckimi. I wreszcie obrzędy to reguły postępowania określające właściwe zachowanie się człowieka w stosunku do rzeczy świętych” (s. 35). Teraz można już pokusić się o sformułowanie wstępnej definicji religii: „Gdy pewna liczba rzeczy świętych pozostaje ze sobą w relacji zgodności i zależności, tworząc pewnego rodzaju systemową jedność, która to nie należy jednak do żadnego innego systemu tego rodzaju, wówczas zespół wierzeń i odpowiadających im obrzędów tworzy religię” (s. 35).

Definicja ta posiada jednak istotną wadę. Otóż magia również składa się z wierzeń i obrzędów, które odnoszą się do rzeczy świętych. O ile jednak wierzenia i obrzędy religijne stanowią o jedności grupy społecznej i tworzą z niej wspólnotę, którą Durkheim nazywa „kościółem”, o tyle wierzenia i obrzędy magiczne, nawet jeśli są powszechne w jakiejś społecznej zbiorowości, nie ustanawiają żadnych więzi między jednostkami należącymi do tej zbiorowości. Ująć to można najkrócej w jednym zdaniu: „Kościół magii nie istnieje” (s. 39).

Doszlismy wreszcie do punktu, w którym mógł już Durkheim sformułować swoją definicję religii w jej ostatecznym kształcie: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem” (s. 41).

Konstruując swoją definicję francuski socjolog dwukrotnie odróżnił wierzenia od obrzędów (praktyk). Wierzenia konsekwentnie określał jako wyobrażenia. Natomiast obrzędy (praktyki) za

pierwszym razem uznał za „ustalone sposoby działania”, a za drugim razem za „reguły postępowania”. Obrzędy (praktyki) religijne są częścią faktu społecznego jakim jest religia, a fakt społeczny, zgodnie z durkheimowską definicją, posiada „... własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji” (E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, 1968, s. 42). Konkretnie działania obrzędowe to właśnie jednostkowe manifestacje religii. Zaznaczmy tu, że jednostkowe manifestacje to działania jednostek, ale również działania zbiorowe (na przykład obrzęd religijny wykonany przez wielu członków społeczeństwa), podobnie jak działania jednostek ograniczone w czasie, nawet jeśli możliwe do powtórzenia to niepowtarzalne (nie można dwa razy identycznie wykonać tego samego utworu muzycznego). Aby zatem pozostać w zgodzie z definicją faktu społecznego należy uznać, że słowa „sposoby” i „reguły” mają w tym przypadku to samo znaczenie, a obrzędy (praktyki) religijne, tak samo jak wierzenia religijne, składają się z wyobrażeń, których treścią są „reguły postępowania”, czy też „sposoby działania” obowiązujące człowieka wchodzącego w stosunki z rzeczami świętymi. Zaznaczyć należy, że wyobrażenia, z których składają się wierzenia i obrzędy (praktyki) religijne to wyobrażenia zbiorowe.

Interpretacji takiej przeczy jednak Durkheim twierząc, że wierzenia i obrzędy (praktyki) religijne „... rozdziela to, co dzieli myśl i ruch” (s. 31), co sugeruje, iż mówiąc o obrzędach (praktykach) ma on na myśli konkretne działania obrzędowe. Jak wyjaśnić ten brak konsekwencji?

Przedmiotem badań po durkheimowsku rozumianej socjologii są fakty społeczne. Religia i inne fakty społeczne składają się tylko i wyłącznie z wyobrażeń zbiorowych. Fakty społeczne istnieją w mózgach jednostek tworzących grupę społeczną i tylko w tym sensie posiadają „własną egzystencję”. Jednak poznać fakt społeczny możemy tylko za pośrednictwem jego jednostkowych manifestacji, które „... mają w sobie wprawdzie coś społecznego, gdyż odtwarzają częściowo model zbiorowy, ale każda z nich zależy również, i to w dużej mierze, od organiczno-psychicznej konstytucji jednostki oraz szczególnych warunków, w jakich się znajduje. Nie są to więc właściwe zjawiska socjologiczne. Należą one jednocześnie do dwóch dziedzin i można by je było nazwać zjawiskami socjopsychicznymi. Interesują one socjologa, nie stanowiąc bezpośredniego przedmiotu badań socjologicznych” (E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, 1968, s. 37). Poznanie antropologiczne można zatem najogólniej pojmować jako rekonstrukcję faktu społecznego na drodze oddzielania, z dostępnych empirycznie jednostkowych manifestacji tego faktu, elementów społecznych (istotnych dla celów badacza) od elementów indywidualnych (ubocznych i przypadkowych). Durkheim wierzył, że rekonstrukcja ta umożliwi mu poznanie obiektywne. Dziś większość badaczy nie podziela tego przekonania.

Niekonsekwencja Durkheima świadczy o tym, że nie do końca zdawał on sobie sprawę z problemów metodologicznych (i metodycznych) wynikających z antynomii między faktem społecznym i jego jednostkowymi manifestacjami, czy też – jak sformułował to jego „niestały uczeń”, Claude Lévi-Strauss – „... antynomii między kulturą, która jest sprawą zbiorowości, a ucieleśnającymi ją jednostkami” (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, 1970, s. 128). Wszelkie działania kulturowe (należące do „świata ruchu”) są nieuchronnie naznaczone niepowtarzalną indywidualnością człowieka, który te działania podejmuje.

Piotr Fabiś

Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's „Golden Bough”* (*Bemerkungen über Frazer's „Golden Bough”*), Doncaster – Atlantic Highlands 1979, Brynmill/Humanities, ss. VI + 18, English trans. by A. C. Miles.

Gdyby zapytać Wittgensteina, na czym polega różnica pomiędzy filozofią a nauką, odpowiedziałby, że pierwsza opisuje, druga zaś wyjaśnia. Opisać bowiem znaczy podać definicję, a sposób w jaki się tego dokonuje zależy od określonego użycia języka. Nie można o czymś mówić

wcześniej tego nie opisywaliśmy. Innymi słowy opis czegoś owo coś stwarza. Można mówić o wielu możliwych sposobach definiowania, lecz czyjeś zachowanie oparte jest zawsze na którymś z nich. I nie wymaga to żadnego potwierdzenia. Jeśli ktoś bowiem mówi np. o świecie i życiu w nim, to znaczy, że zwroty „świat” oraz „życie w nim” rozumie w pewien określony – przez opis – sposób.

Z kolei każde wyjaśnienie jest hipotezą. Mamy tu do czynienia z określonym modelem, na podstawie którego odnosimy się do przedmiotu naszych badań. I pamiętajmy: przedmiot ów jest nam dany – to znaczy opisany. Model wyjaśniający pozwala nam postawić hipotezę, którą następnie musimy sprawdzić, aby przekonać się, opierając się na danych obserwacyjnych, czy zostanie ona podtrzymana, czy też obalona.

Dzięki opisowi mówię, że mam do czynienia z czymś, oraz, że coś przedstawia się tak a tak. Natomiast wyjaśnienie dostarcza mi odpowiedzi na pytanie, dlaczego owo coś tak a tak się przedstawia.

Spróbujmy w ten sposób spojrzeć na analizę jakiej Wittgenstein poddał *Złotą gałąź* Frazera.

Zarówno Wittgenstein, jak i Frazer są postaciami niezwykłymi. Pierwszy stał się jednym z największych filozofów XX wieku, zaś jego poglądy – zarówno te, które zawiera *Tractatus Logico-Philosophicus*, jak i te przedstawione w *Dociekaniach filozoficznych* oraz innych pracach powstałych po roku 1930 – silnie oddziaływały na współczesną humanistykę. Drugi z kolei jest jednym z ojców antropologii społecznej, zaś *Złota gałąź* stanowi fundamentalne dzieło tej dyscypliny, stając się punktem odniesienia wszystkich niemal koncepcji metodologicznych formułowanych przez jej przedstawicieli.

To co sformułował Frazer, jest traktowane przez Wittgensteina jako próba stawiania hipotezy odnoszącej się do zachowania magicznego człowieka pierwotnego. Przypomnijmy, że w *Złotej gałęzi* skonstruowany został model oparty na pojęciu magii sympatycznej, na którą składają się: magia homeopatyczna (zasada „podobne wywołuje podobne”) oraz magia contagijna (zasada „styczności”). Na podstawie tego modelu twierdzi się, że członkowie wspólnot pierwotnych, w odróżnieniu od tych, którzy należą do wysoko rozwiniętych społeczeństw europejskich, reprezentują niewłaściwy, błędny sposób myślenia, zwany myśleniem magicznym. Chodzi o to, że w trakcie wnioskowania człowiek pierwotny w łańcuch metonimiczny wstawia człon metaforyczny (wykorzystując zasadę „podobne wywołuje podobne” bądź zasadę „styczności”) tak, że efektem tego procesu jest działanie nieracjonalne.

Stawianie hipotezy jest próbą uprawiania nauki, lecz czy ta, zaproponowana przez Frazera, może być uznana za zadowalającą? Wittgenstein zdecydowanie temu zaprzecza. I co ciekawe, opiera swoje stwierdzenia na podstawie tego samego materiału (treść *Złotej gałęzi*), za pomocą którego Frazer pragnie podtrzymać swoją hipotezę. Autor *Uwag o „Złotej gałęzi”* atakuje sam sposób uznawania członków wspólnot pierwotnych za reprezentujących typ myślenia magicznego. Nieuprawnione jest bowiem nakładanie własnego, europejskiego sposobu postępowania – o postępowaniu tylko w świetle materiałów dostępnych Frazerowi możemy mówić – na postępowanie członka którejś ze wspólnot pozaeuropejskich.

Rozważmy ceremonię modłów o deszcz do króla deszczu w Afryce. Dla Frazera postępowaniem nieracjonalnym, wynikającym z magicznego sposobu myślenia, jest wykonywać taką czynność. Jest ona bowiem nieefektywna. Okazuje się jednak, co zauważa Wittgenstein, że ceremonia modłów odbywa się w okresie nadchodzenia pory deszczowej. A zatem z efektywnością nie ma ona nic wspólnego. Co więcej, pomimo przeprowadzania takich ceremonii tubylcy budują domy, wychowują dzieci, zdobywają żywność, słowem żyją swoim własnym życiem.

Wittgenstein nie próbuje wyjaśniać niczego. Nie broni on sposobu postępowania członków wspólnot plemiennych. Ale i nie atakuje. Nie twierdzi też, że ich zachowanie jest dla niego do końca jasne. Nie jest to jednakże powodem obarczania członka jakiegoś pozaeuropejskiego plemienia typem myślenia magicznego. Co więcej, to owa hipoteza zaproponowana przez Europejczyka okazuje się z gruntu błędna. Zgodnie bowiem z propozycją Frazera mamy do czynienia z myśleniem magicznym, jeśli w procesie wnioskowania wykorzystujemy zasadę

styczności lub podobieństwa. Jeżeli teraz twierdzimy, że czymś nagannym jest całowanie podobizny ukochanej w tym celu, aby wywołało to pożądany efekt w stosunku do niej, to znaczy, że sami czegoś podobnego byśmy nie uczynili. Widząc jakiegoś tubylca wykonującego taką czynność uznalibyśmy, że reprezentuje on typ myślenia magicznego. I czy nie przenosimy naszych kategorii myślenia na jego własne? A przy okazji, czyż nasze kategorie myślenia nie są szablonowe i prymitywne?

„Frazer jest w dużo większym stopniu dzikim niż większość dzikich, o których pisze, gdyż nie jest im obce rozumienie spraw duchowych tak bardzo, jak Anglikowi żyjącemu w XX wieku. Jego wyjaśnienia pierwotnych rytuałów są o wiele bardziej wadliwe niż sam sens owych rytuałów” (s. 8).

Podobnie sprawa ma się z hipotezą stopniowego rozwoju społeczeństw. Jest ona w sposób nierozzerwalny związana z tą, traktującą o magicznym sposobie myślenia człowieka pierwotnego. Wittgenstein pisze:

„Tak, jak ktoś mógłby przedstawić wewnętrzny związek koła i elipsy poprzez stopniowe przekształcanie elipsy w koło; lecz nie aby twierdzić, że dana elipsa, naprawdę, historycznie, powstała z koła (hipoteza rozwoju), a jedynie w celu uwrażliwienia naszych oczu na formalny związek” (s. 9).

Z opisu Wittgensteina wcale nie wynika, że członkowie wspólnot pierwotnych podejmujący określone czynności reprezentują typ myślenia magicznego. To hipoteza postawiona przez Frazera takimi ich czyni. A czy autor *Złotej gałęzi* ma jakiś dostęp do tubylczych mózgow? Bynajmniej. Jedynie określone akty są mu dane. Na nich się przecież tylko opiera. Samo zaś przeświadczenie, że zachowanie różne od Frazerowskiego, uznanego za racjonalne, jest nieracjonalne, stoi na straży jedynie słusznego poglądu, i już przez sam ten fakt staje się podejrzane.

Jeśli na dane doświadczenia spojrzymy przez pryzmat modelu wyjaśniającego Frazera, wówczas musimy przyznać rację brytyjskiemu antropologowi. Lecz jeśli go odrzucimy, wówczas ludzkie zachowanie przedstawi się nam w zupełnie innym świetle. Wyjaśnienie szuka racji dla podejmowanej czynności, podczas gdy opis nie ma z tym nic wspólnego. Hipoteza zaproponowana przez Frazera obalona została nie dlatego, iż dane doświadczalne jej nie potwierdzają, lecz, że potwierdzić wcale nie muszą.

Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera wydane są w formie dwujęzycznej, gdyż choć sam Wittgenstein wykładając w Cambridge szczególnie wpływ wywarł na filozofię brytyjską, to jednak wszystkie swoje prace pisał w ojczystym języku niemieckim. Posiadają one charakterystyczną formę krótszych i dłuższych notatek. Wykorzystane są też cytaty zaczerpnięte ze *Złotej gałęzi*. *Uwagi* nie są obszerne objętościowo, jednakże wartość ich jest ogromna. Stawiają bowiem w nieco innym świetle jedno z fundamentalnych dzieł antropologicznych, pozwalając czytelnikowi uwolnić się od pozostawania w jednym (jedynym) paradygmacie. Unaoczniają też, jaką wagę należy przykładać do opisu czegokolwiek, tak aby na tej podstawie można było formułować odpowiednie hipotezy.

Andrzej Zaporowski

Maurice Godelier, *The Making of Great Men. Male Domination of Power among the New Guinea Baruya*, tłum. R. Swyer, Cambridge 1988, wyd. 3, ss. 255.

Prezentowana praca jest monografią problemową, która z pewnością może zaspokoić gusta wbyrednych czytelników. Niestety ciągle mało znana polskim odbiorcom. Stąd stosunkowo późna próba przybliżenia walorów powyższej pracy, która w oryginale ukazała się z górą dziesięć lat temu.

Sylwetka francuskiego antropologa średniego pokolenia również nie nabrała jeszcze wyrazistych rysów w opiniach polskich etnologów. Wynika to z niechętniej postawy otwarcie żywionej wobec większości teorii inspirowanych marksizmem, a do takich należy Godelierowska koncepcja

kultury i społeczeństwa. Konstruowana jest w dodatku w ramach mało u nas popularnej antropologii ekonomicznej, której Godelier jest protagonistą. Doskonałą okazją do przełamania takich uprzedzeń jest właśnie lektura omawianej pracy. Na przykładzie intrygującego problemu, który za chwilę będzie wyjawiony, badacz ukazuje sposób aplikowania teorii marksowskiej do danych empirycznych, a zatem efektywność interpretacyjną przyjętych założeń. Wszelako pierwszym krokiem, w celu pozbycia się wspomnianej rezerwy, jest proste oddzielenie dwu aspektów marksizmu: ideologicznego i naukowego. Godeliera interesuje wyłącznie ten ostatni – marksizm rozumiany jako teoria społeczeństwa. Teoria, która ponadto nie ma być powielana za pomocą empirycznych świadectw, ale twórczo rozwijana. Innowacyjnym posunięciem Godeliera, jak się dalej przekonamy, jest reinterpretacja niektórych kluczowych tez Marksa i powiązanie ich z klasycznym strukturalizmem.

To świeże podejście cechuje wszystkie jego prace. Do najbardziej znanych i cenionych, poza omawianą, należą: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (1973), *Un domaine contesté: L'anthropologie économique* (1974), *L'idéal et le matériel* (1984). Wymienione pozycje doczekały się w szybkim czasie tłumaczeń i licznych wydań w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych i krajach latynoamerykańskich. Powyższe prace mają charakter wyłącznie teoretyczny. Jedynie *The Making of Great Men* posiada odmienną formułę.

Książka poświęcona jest w całości zilustrowaniu i interpretacji jednego zjawiska w jego różnorodnych przejawach. Jest nim męska dominacja skierowana przeciwko kobietom, zasadniczy rys kultury plemienia Baruya. A społecznym usankcjonowaniem tej wartości jest status *great men*. Mężczyzn wyróżniających się szczególnymi umiejętnościami, dzięki posiadaniu i władaniu mocami magicznymi, których pozbawione są kobiety. Męska dominacja jest wyrażana na setki sposobów, w każdej dziedzinie i działaniu. Wydaje się wręcz, że społeczeństwo Baruya podzielone jest na dwie ciągle walczące z sobą „klasy”. Zaświadczeniu tego fenomenu służą liczne i szczegółowe opisy.

Lektura frapująca ze względu na swoistość poruszonego tematu i sposób jego przedstawienia. Okazuje się, iż wszelkie demonstracje męskiej zwierzchności i kobiecej podległości, jednoznacznie interpretowane przez zachodniego obserwatora jako dyskryminacja płciowa, ma swoje głębsze uzasadnienie. Autor twierdzi, że u podłoża przedstawionego zjawiska leży obiektywna przesłanka dla jego zaistnienia. Jest ona głęboko ukryta w systemie kulturowej „logiki” i uwarunkowaniach funkcjonalnych tej kultury. Francuski etnolog poszukuje jej wraz z czytelnikiem poprzez serię analiz obu porządków, „obiektywnego” i kulturowego, i ujawnia ją dopiero w końcowych fragmentach książki. Pójdźmy jego śladem.

Wszystkie dane materiałowe pochodzą z własnych badań autora, który prowadził je wśród Baruya w przeciągu dziesięciu lat. Podstawowe informacje etnograficzne, geograficzne, językoznawcze i historyczne znajdujemy w *Przedmowie*. Dowiadujemy się tam m.in., że jest to górskie plemię zamieszkujące wnętrza Papui. Utrzymuje się z kopienictwa, zbieractwa i łowiectwa oraz produkcji i handlu solą. Pierwsze kontakty z białymi nawiązali w 1951 roku, a więc na 15 lat przed podjęciem pierwszych badań przez Godeliera. Jest to plemię uchodźców, którzy przed około dwustu laty, wskutek lokalnych waśni, opuścili rodzime tereny i wdarli się na terytorium czterech innych plemion, zagarniając bezprawnie ich ziemie. Od tego czasu, otoczeni przez wrogie plemiona, znajdują się w stanie permanentnej wojny przerywanej rozejmami lub okresowymi sojuszami.

Szczegółowemu zilustrowaniu męskiej dominacji i deprecjacji kobiet poświęcona jest pierwsza z trzech części, na które podzielona jest książka.

W drugiej części pracy Godelier zdradza tajemny świat męskich rytuałów i przedstawia zasady hierarchii męskich grup (*great men*). Poddaje tu interpretacji wcześniej zarysowane zjawisko. Wyłania również podstawowe cechy dwu typów społeczeństwa występujących w rejonie Melanezji: *big men society* i *great men society*, a następnie przeciwstawia je sobie. Pierwszy typ został wyłoniony i scharakteryzowany głównie przez Firtha i Sahlinsa, zaś typ drugi został wskazany przez Godeliera. Jego przykładem w omawianym rejonie są właśnie Baruya. Godelier podejmuje dyskusję z wymienionymi badaczami – mieści się ona w ramach antropologii ekonomicznej –

argumentując, że podstawą do odróżnienia wymienionych typów jest rodzaj gromadzonych dóbr, na których bazie mężczyźni liderzy wspólnot budują swoją uprzywilejowaną pozycję społeczną. W przeciwieństwie do społeczeństw typu *big men*, Baruya nie gromadzą materialnych środków egzystencji, ale siły ponadnaturalne, magiczne. W obu więc przypadkach o prestiżu społecznym decyduje nagromadzenie dóbr o krańcowo różnym charakterze.

Część trzecia przedstawia przemiany jakie zaszły w społeczeństwie Baruya w ciągu blisko trzydziestu lat, wskutek polityki kolonialnej rządu australijskiego i działalności misji chrześcijańskich. Nakreślony został obraz całkowicie zdestruowanej kultury.

Wyjaśnieniu zasadniczego problemu, dominacji męskiej, wokół której skupiona jest treść całej książki, służą tezy-klucze wcześniej wykonstruowane przez Godeliera w toku podobnych analiz. Niestety Godelier nie umieścił na łamach książki systematycznego, skróconego choćby wykładu podstaw teoretycznych. Wymagane tezy przywołuje tylko dla potrzeb określonego wywodu, który jest metodyczną interpretacją opisanego zjawiska, tak że wątki opisowe przeplatane są wyjaśnieniami w języku teoretycznym. Nie powoduje to osłabienia wymowy książki – przeciwnie, ale tym, którzy dokładniej chcieliby poznać założenia teoretyczne leżące u podstaw interpretacji, polecam chyba najbardziej podstawową z Godelierowskich prac, uprzednio już wymienioną, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*¹. Przybliżyć godzi się jednak te założenia, które umożliwiły autorowi ujawnienie funkcji odnotowanych przekonań kulturowych Baruya.

Po pierwsze twierdzi on, że funkcje reprodukcji kultury są aktywnie wspierane poprzez świadome i celowe działania podmiotów. Świadomość ludzka dokonuje interpretacji warunków obiektywnych i motywuje działania ludzkie, kreuje więc kulturę wspólnie z warunkami obiektywnymi. W ten sposób Godelier odrzuca wyjaśnianie zjawisk kulturowych poprzez proste uwarunkowanie przyczynowe ze strony determinant obiektywnych (ekonomia, środowisko przyrodnicze). Przyjęcie powyższego założenia prowadziłoby do interpretowania ludzkich zachowań jako bezwolnych, biernie odtwarzających kulturę i jej determinanty. Jak czytamy w jednym z opracowań na ten temat: „Zgodnie z koncepcją Godeliera ideologia nie powinna być rozpatrywana jako bierny refleks warunków egzystencji społeczeństwa, ale jako źródło aktywności społecznej i indywidualnej, funkcjonującej w efekcie jako czynnik stabilizujący, legitymizujący jego strukturę prawomocnie”². Z powyższego stwierdzenia wynika jeszcze jeden ważny wniosek, że rodzaj stymulacji zewnętrznej nie przesądza ściśle określonej treści i formy artykulacji kulturowej. O zasadności takiego podejścia przekonujemy się po przeczytaniu drugiej części książki, gdzie Godelier odsłania ukrytą spójność wartości kulturowych i ich determinant, wskazując tym samym na funkcję omawianej kultury. Dążąc do tego celu Godelier zarysowuje najpierw podmiotowo wyrażane uzasadnienie priorytetowej wartości kultury Baruya – męskiej dominacji. Pouczają o tym tajone przez mężczyzn mity kosmogoniczne.

Podstawowym wątkiem owych mitów jest geneza męskiej dominacji, powiązana z mitycznymi wydarzeniami kosmogonicznymi. Mówią one, że u zarania świata Księżyc i Słońce, które pierwotnie stanowiły jedność, rozdzieliły się. Wraz z tym aktem nastąpiło poróżnienie rodzaju ludzkiego – mężczyźni zostali przeciwstawieni kobietom. Oni też zdobyli z pomocą Słońca władzę nad kobietami, wydarli im bowiem zdobycze cywilizacyjne, których były autorkami. Stąd w przekonaniu mężczyzn kobiety ciągle potencjalnie zagrażają ich władzy, więc wykluczone są z aktywności o kluczowym znaczeniu dla zachowania obecnego ładu społecznego; należą do nich magiczne rytuały inicjacyjne, handel, produkcja soli, wojna i polowanie. Władzę nad kobietami mężczyźni utrzymują dzięki magicznym mocom, w które zostali wyposażeni w akcie kreacji obecnego świata. Stopień nagromadzenia tych mocy stanowi podstawę do hierarchicznego uporządkowania społeczeństwa Baruya.

¹ Zarys poglądów Maurica Godeliera w języku polskim zainteresowany czytelnik znajdzie w pracy A. Pałubickiej i S. Tabaczyńskiego, *Teoria i praktyka*, Wrocław 1986, t. 1, s. 5-56.

² A. Pałubicka, *Uwagi na marginesie pracy zbiorowej: „Marxist Perspectives in Archaeology”*, M. Spriggs ed., Cambridge 1984, „Studia Metodologiczne” nr 26, 1991, s. 272.

Zdaniem Godeliera, liderzy grup męskich – *great men* (wielcy wojownicy, wielcy ogrodnicy, łowcy kazuarów, wytwórcy soli i szamani) z udziałem kulturowo ukształtowanej świadomości, aktywnie wpływają na utrzymywanie ładu społecznego i kosmicznego. Oba porządki są bowiem w ich świadomości tożsame. Utrzymaniu owego ładu służą rytuały inicjacyjne i specjalne rytuały powtarzające i wzmacniające treść mitów kosmogonicznych. Przewodniczą im najwięksi spośród *great men*. Posiadają oni na tę okazję rytualne przedmioty (*kwaimatnie*), których zawartości nikt prócz ich dzierżycieli nie zna, aczkolwiek są one własnością klanów, do których przynależą poszczególni liderzy męskich grup. Zgodnie z mitami, mężczyźni otrzymali *kwaimatnie* w darze od Słońca i Księżycy. Każdemu z nich przypisuje się określoną płęć, tak że efektywnie można nimi manipulować tylko wówczas, gdy „współdziałają” parami. Ale są też *kwaimatnie* androgyniczne, te i żeńskie, posiadają zdaniem Baruya największą moc magiczną, która zależnie od woli ich posiadaczy może być wykorzystana kreatywnie bądź destrukcyjnie. Właśnie społecznie doniosła pozycja mężczyzn i moc kreowania przez nich świata wynika, w ich przekonaniu, z wejścia w posiadanie żeńskiego aspektu Uniwersum i pozbawienia tym samym aktywnego uczestnictwa kobiet w jego „świadomym” odtwarzaniu. Godelier konstatuje więc, że posiadanie *kwaimatnie* nakłada na mężczyzn odpowiedzialność za utrzymywanie dotychczasowego ładu społeczeństwa i Uniwersum. Wszak mężczyźni operują w trakcie rytuałów dwiema pierwiastkowymi siłami Uniwersum: męską i żeńską, które Baruya odpowiednio kojarzą ze słońcem i księżycem. *Kwaimatnie* są zatem zamkniętą w ręku mężczyzn kwintesencją mikro- i makroświata, powielaną w planie kulturowym poprzez liczne symboliczne formy i zachowania. Znaczące, że *kwaimatnie* posiadają tylko klany utworzone z uchodźców. Klany te postawione są najwyżej w hierarchii społecznej, lecz i między nimi występują stosunki wzajemnej podrzędności, o czym decyduje „płęć” posiadanej przez klan *kwaimatnie*. Tak, w znacznym uproszczeniu, można przedstawić mistrzowsko przeprowadzony wywód Godeliera, który warto spuentować słowami samego autora. Praktyki rytualne „... to środek transmisji idei ze świata myśli w świat materialny lub naturę, który zarazem zmienia je w stosunki społeczne, w społeczną istotę. Symboliczne wyrażenia i gesty transformują idee w bezpośrednio dostrzegalną społeczną i materialną rzeczywistość. Ale byłoby błędem sądzić, że Baruya widzą swój świat symboli i rytów jako zwykłe ich odgrywanie, jako reprezentację fundamentalnej rzeczywistości, która oddziałuje na nich w niewidzialny sposób. Symbole nie są po prostu znakami, są także środkami bezpośredniego oddziaływania na tę głęboko osadzoną, choć niewidoczną rzeczywistość” (s. 229).

W dalszym ciągu nie znamy jednak powiązania podmiotowo wywiezionej wartości z jej obiektywną funkcją. Zdaniem naszego autora obiektywną determinantą funkcjonalną kultury Baruya jest stan ciągłej wojny, w którą są uwikłani od ok. dwustu lat. Zagroza ona biologicznym podstawom reprodukcji plemienia, której koniecznym warunkiem są kobiety. Przeto ideologiczne represje dokonywane na kobietach są swego rodzaju ukrytą, nie wyrażoną wprost ochroną i zabezpieczeniem kobiet – konkluduje Godelier. Odsunięte od najbardziej niebezpiecznych czynności, które narażałyby je na konfrontację z wrogiem (wojna, polowanie, handel, piecza nad ogrodami) zapewniają biologiczne podstawy do odnowy społeczeństwa. Paradoksalnie więc, funkcja omawianej kultury, którą jest zabezpieczenie kobiet, podmiotowo wyrażana jest jako deprecjacja kobiet potencjalnie zagrażających mężczyznom. Powyższa konkluzja wspiera jedną z głównych tez Marksa, która stanowi z kolei centralną oś twórczości Godeliera. Zawiera się ona w stwierdzeniu, że funkcje kultury przedstawiane są na poziomie ideologicznym wspan, kreatywny proces konceptualizacji ma charakter logicznej inwersji, jest podmiotowym odwróceniem porządku funkcjonalnego: kobiety które się chroni, w planie kulturowym są represjonowane.

Zaznaczają się tutaj wyraźnie jeszcze dwa istotne elementy koncepcji francuskiego badacza, korzeniami sięgające marksowskiej dialektyki i strukturalizmu Lévi-Straussa. Owocem pierwszej inspiracji jest skłonność do ujmowania rzeczywistości społecznej jako jedności przeciwieństw, których konflikty leżą u podstaw procesu przemian społecznych. Skutkiem tego, struktury społeczne posiadają charakter dynamiczny. Pod statyczną powierzchnią zjawisk kryje się struktura

dynamiczna, czego dowodnym przykładem jest historyczno-kulturowa metamorfoza społeczeństwa Baruya. Ale „logiczna” dwoistość funkcjonuje nie tylko na złączu rzeczywistości subiektywnej (kulturowej) i obiektywnej. Wzorec ten powiela się w warstwie czysto kulturowej. Z bezładnego potoku kulturowej narracji badacz konstruuje uporządkowane pary opozycyjne: słońce/księżyc i odpowiednio przyporządkowane im pary: mężczyzna/kobieta, natura/kultura, kreacja/destrukcja. I w tym właśnie punkcie u wnikliwego czytelnika może zrodzić się wątpliwość co do sensu przeprowadzenia obszernej analizy strukturalnej. Innymi słowy, można zapytać o to, czy obie analizy, strukturalna i funkcjonalna są traktowane oddzielnie, czy też w jakiś sposób ta pierwsza miałaby uzupełniać tę drugą? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć negatywnie. Analiza funkcjonalna stanowiła jedyny i wystarczający klucz do zinterpretowania funkcji męskiej dominacji u Baruya. Zaś analiza strukturalna służyła tylko zobrazowaniu powielania się podstawowej opozycji mężczyzna/kobieta we wszystkich zakresach społecznej i kulturowej aktywności. Rozbudowana analiza strukturalna przesłania w trakcie lektury główny cel książki, którym jest próba ustalenia funkcji i determinant funkcjonalnych męskiej dominacji. Konfuzyję czytelnika może pogłębić fakt, że strukturalna „dekonstrukcja” systemu wartości i zestawienie jego elementów w opozycyjne pary, pod względem formalnym przypomina Godelierowską opozycję treści funkcjonalnych do podmiotowych. Między wnioskami wyciągniętymi z obu analiz nie zachodzi żaden związek logiczny. Jednak obie traktowane oddzielnie niosą duży ładunek poznawczy i ich wyniki mogą być wykorzystane w zależności od preferencji badawczych czytelników. Szczególnie warto prześledzić konsekwentną linię argumentacji przedstawioną w ramach analizy funkcjonalnej, która, jak sądzę, będzie nadal stanowiła atrakcyjną i najbardziej płodną poznawczo procedurę wyjaśniającą stosowaną w antropologii.

Na koniec warto podkreślić, że strategia badawcza zastosowana przez francuskiego uczonego świadczy o wielkiej znajomości zagadnień związanych z tzw. kulturami pierwotnymi. Kultury te nie dzielą się, jak wiadomo, na autonomiczne części, a zatem badacz nie może ograniczać się do oglądu kilku wyrwanych z kontekstu zjawisk, które pragnie wyjaśnić. Należy więc stosować takie teorie wyjaśniające, których skala pojęciowa może objąć jak największą ilość zjawisk z badanej kultury. Postulat ten został zresztą wsparty przez formę literacką nadaną książce przez jej autora.

O szczególnej wymowie książki zdecydowały więc nie tylko temat, przytoczony materiał źródłowy i jego interpretacja, ale pomysłowe scalenie ich w ramach jednej narracji. Monografia problemowa, której wątek tematyczny dodatkowo wspierany jest określoną teorią, okazuje się być nader oszczędną, a przy tym efektywną formą wypowiedzi; wnosi wiele informacji w ramach ograniczonej literacko formy. Być może ten argument będzie stanowił dodatkową zachętę do zapoznania się z treścią książki, która tak w zwolennikach, jak i przeciwnikach Godeliera rozpała badawczą pasję.

Dorota Angutek

Andrzej Szyjewski, *Symbolika kruka. Między mitem a rzeczywistością*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Instytut Religioznawstwa – Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991, ss. 291.

Przedstawiana tutaj książka – mimo, że została wydana staraniem Instytutu Religioznawstwa UJ – swoją problematyką obejmuje prawie nie istniejący w Polsce poddział etnozoologii, jakim jest etnoornitologia. Dzięki temu, że problem symboliki kruka został w książce przedstawiony bardzo obszernie, zainteresować może nie tylko religioznawców, etnologów i językoznawców, lecz również ornitologów.

W swej publikacji autor stara się szeroko opisać różne aspekty występowania kruka w poszczególnych religiach i kulturach. Cała praca stanowi analizę porównawczą wierzeń i mitów

w kulturach nie tylko podobnych genetycznie (azjatyckie i amerykańskie), lecz również opisuje podobieństwa w tym zakresie w kulturach całego świata – Europy, Afryki, Australii. Swoją publikacją autor wykazuje niezwykle podobieństwo wierzeń o kuku, jego nazewnictwa i związków mitologicznych na całym świecie. Celem pracy jest wykazanie „na ile cechy kuku i związane z nim elementy mitów odbijając się w lustrze myśli kształtują jednorodny system, na ile zaś są specyficzne dla danej kultury”. Zauważalne są bowiem również cechy wyróżniające poszczególne kultury.

Książka podzielona jest na kilka części, ze względu na szereg funkcji kuku, przypisywanych mu przez różne religie świata.

Rozważania rozpoczynają się wskazaniem podobieństw mitologicznych pomiędzy kulturami wschodniej Syberii i Północy amerykańskiej. Przejawiają się one w istnieniu tzw. *Cyklu Kuku* – zjawiska bardzo interesującego naukowców: przedstawiciele paleoazjatyckiej grupy językowej, Eskimosi (Inuit), Indianie atabaskiej grupy językowej i rejonu Północno-Zachodniego Wybrzeża amerykańskiego obrali sobie kuku za zwierzę będące w ich systemach religijnych herosem kulturowym, cudotwórcą, stwórcą świata. Ostrożnie podchodząc do kwestii azjatyckich korzeni Indian amerykańskich, autor zastanawia się czy *Cykl Kuku* jest widoczną pozostałością migracji, czy też efektem międzykontynentalnej komunikacji.

Jak już wspomniałem wcześniej, rozdziały „Symboliki kuku” są ułożone tematycznie i każdy z nich pokazuje ptaka w innej roli. Przyjrzyjmy się postaci kuku.

Wśród ludności wschodniosyberyjskiej kuku jest traktowany jako główny bohater mityczny. Rola, jaką spełnia, to pośrednictwo między istotami najwyższymi a ziemią: ludźmi i zwierzętami. Występuje też w roli boskiego posłańca. Jego pośrednictwo nie ogranicza się tylko do tej płaszczyzny. Jest on również pośrednikiem między głupotą a mądrością, pomiędzy elementem męskim a żeńskim. Wynika to – jak się dowiadujemy z książki – z bogatej osobowości kuku: może on być np. mądry a zarazem chciwy i próżny. Jego cechy jako zwierzęcia sprawiają, że staje się również łącznikiem między światem zwierzęcym a światem kultury ludzkiej.

Kuku występuje najczęściej jako wykonawca woli boskiej, choć np. u Indian alaskańskich – Choolian (nazwa kuku) jest stwórcą kosmosu i pomocnikiem Boga w stworzeniu ziemi. U Tlingitów jest wysłańcem Najwyższych Istot, a u Indian Hopi jest wcieleniem Złego Ducha.

Prócz pomocnika lub stwórcy kuku jest również przedstawiany jako heros kulturowy – organizujący kulturę i dostarczający ludziom wszystkich dóbr. Jednym z bardzo widocznych w mitach jego działań jest wykradzenie „świąteł niebiańskich” – Słońca, Księżyca, Gwiazd i ognia itp. Opowiadają o tym bajki wielu plemion, m.in. Koriaków, Eskimosów, Bella Coola. Znajdujemy w nich m.in. odpowiedź na pytanie dlaczego kuku jest czarny – czernieje w momencie wylotu przez komin domu, w którym te światła były przechowywane. Inne mity, np. indyjskie, mówią o tym, że kuku chcąc się dostać do domostw bogów, został strącony piorunem boga Surja i szerniał.

Osobny rozdział autor poświęca kwestii obecności kuku w potopie, wątku charakterystycznym dla wielu religii. Do przypowieści biblijnej przyrównywane są inne mity, bardzo do niej podobne. Ptak ten zostaje, u wielu ludów, przeklęty, gdyż wysłany w poszukiwaniu suchego lądu nie wraca, lecz objada się padliną. Zadanie to wykonuje dopiero gołębia.

U Czukczów sprawa przekleństwa związana jest z innym przewinieniem kuku, który oszukał Stwórcę mówiąc, że powstał sam z siebie (w rzeczywistości powstaje z porzuconej przez Boga skóry renifera).

W wielu bajkach kuku występuje w towarzystwie innych zwierząt: sowy, wieloryba, psa. Utożsamiany jest on również z podobnymi do siebie ptakami np. kormoran w jednej z legend nazwany jest morskim kukiem. Wiele zwierząt jest pokazanych jako jego pomocnicy, oszukiwanych przez niego, czasami to one oszukują jego.

Jest to także ptak szamański – pomocnik w prowadzeniu nauk tajemnych (u Nanajów), lub nauczyciel szamanów (Syberia, obszary eskimoskie i indiańskie). Przenosząc dusze zmarłych

w zaświaty, staje się łącznikiem między dwoma światami, stąd wywodzi się np. słowiańskie przekonanie o kruk jako zwiastunie śmierci.

Dopełnieniem obrazu kruka jest jego występowanie w symbolice alchemicznej – jako pomocnika czarnoksiężnika i symbolu poznania oraz wiedzy. Nie wyczerpuje to pełnego obrazu kruka w tej symbolice.

Opisując role pełnione przez kruka autor wskazuje, że jego postać można często odkryć jedynie poprzez porównania językowe, oraz przez wskazanie w danym bohaterze cech, które ewidentnie należą do kruka. Jak wiemy z literatury cechy te są bardzo podobne nie tylko na obszarach powiązanych kulturowo (Azja i Ameryka), lecz również w innych częściach świata. Nasza bajka o kruk i lisie ma być odbiciem azjatyckich i amerykańskich przypowieści.

Autor w swej książce przedstawia bogaty materiał empiryczny i porównawczy. Z treści przedstawionej we wprowadzeniu wynika, że jest znawcą tego gatunku, także na płaszczyźnie typowo ornitologicznej – pojawiają się tu bowiem fakty z biologii i ekologii tego ptaka (s. 93).

Jest to książka bardzo cenna z religioznawczego i etnologicznego punktu widzenia, jednakże można się dopatrzeć w niej kilku uchybień i nieścisłości. Wytłumaczenie pojęcia „symbol” zostało potraktowane skąpo, brakuje szerszego potraktowania go w przypadku istnienia wielości poglądów na ten temat.

W pierwszym rozdziale ujawnia się ostrożne podejście A. Szyjewskiego do problemu azjatyckiego pochodzenia tubylców amerykańskich (s. 16, 17), mimo że jest to sprawa oczywista dla etnologa.

W kilku przypadkach, powołując się na teorie naukowe, autor zapomina o podaniu w przypisach nazwisk ich twórców (s. 16), mimo że robi to np. na s. 55.

Zauważyć również należy, że kruk w tej pracy, prócz przedstawienia go jako gatunku, jest widziany także jako przedstawiciel całej rodziny krukowatych. Stąd też na s. 59 autor pisze, że „na półkuli południowej, w Australii, kruk reprezentowany jest przez wronę...”, która jest związana z gwiazdozbiorem Kruka. Niezrozumiałe jest jednak podanie tutaj, jako australijskiego odpowiednika krukowatych, strzyżyka (także należącego do gwiazdozbioru Kruka), który nie ma nic wspólnego z tą rodziną. Jest to zbyt daleko idąca dowolność.

Mimo tych kilku błędów, książkę można potraktować jako niezwykle cenną. Porusza tematykę etnoornitologiczną i to w tak obszernym i kompleksowym ujęciu. Jest to jedna z niewielu pozycji książkowych zajmujących się tą tematyką. Częściej poruszają ją artykuły, zawierające niewielką porcję treści i nie wyczerpujące tematu. Być może, ta pierwsza, znacząca praca etnoornitologiczna wydana współcześnie w Polsce, jest zapowiedzią szerszego cyklu wydawniczego o ptasiej symbolice, które są oczekiwane nie tylko przez etnologów, lecz także przez ornitologów.

Krzysztof Mączkowski

Sergiusz Kowalski, *Krytyka solidarnościowego rozumu. Studium z socjologii myślenia potocznego*, Warszawa 1990, ss. 162.

Oto mamy jeszcze jedną pozycję na temat „Solidarności”. Cóż można dodać do tego wyeksplloatowanego w dziesiątkach artykułów i książek tematu? Przecież każdy z nas „sam wie najlepiej jak było”, będąc mniej lub bardziej bezpośrednim obserwatorem czy nawet uczestnikiem solidarnościowego ruchu. Z tych powodów można by sądzić, że napisać jeszcze coś ciekawego na ten temat, i to tak, żeby móc zainteresować kogoś więcej niż tylko polityków czy socjologów, jest niezmiernie trudno. A właśnie książka S. Kowalskiego jest atrakcyjna zarówno dla specjalistów jak i nieprofesjonalistów, także dla etnografów.

Jak mówi podtytuł, jest to studium z socjologii myślenia potocznego. Dokładniej – jest to

próba rekonstrukcji solidarnościowej ideologii z lat 1980-1981. Zadanie było tym trudniejsze, że ideologia ta zawierała pewien paradoks. Jej zasadniczym hasłem był pluralizm polityczny. Jednocześnie wzywano do jedności poglądów wszystkich uczestników ruchu. Działo się tak, gdyż – jak słusznie zauważa S. Kowalski – „ideologia jakkolwiek rozumiana jest fenomenem usytuowanym na przecięciu dwóch obszarów: świadomości jednostek i działań zbiorowych, zawsze mająca za ostateczny punkt odniesienia społeczne uniwersum” (s. 140).

Analizując ideologię „Solidarności” autor odwołuje się do kształtujących ją potocznych wyobrażeń demokracji, wolności, obrazu panującego Systemu i przyczyn tkwiących w nim Zła lub też oczekiwanego Nowego Ładu. Bardzo interesujące są te rozważania, które ustalają, do jakich wartości odwoływała się solidarnościowa społeczność. Również tutaj mamy do czynienia ze swoistym synkretyzmem. Z jednej strony występuje odwoływanie się do tradycji ruchów wyzwoleniowych, do historii Polski przedwojennej i do faktów do tej pory skazanych na zapomnienie. Bardzo silnie akcentowano katolicyzm polskiego narodu i wielką rolę Kościoła. Z drugiej strony wynikające z tej narodowo-katolickiej tradycji wartości stapiały się z niektórymi cechami socjalizmu. Wszystko to razem uznawane było często za tradycyjnie polskie, za naczelne wartości „Solidarności”. Ideologia potrafiła połączyć to co dobre z idei kapitalizmu i komunizmu, a wszystko to było zgodne z najważniejszymi zasadami chrześcijaństwa.

Co jest bardzo istotne – jak dowodzą analizy Kowalskiego – to to, że ideologia ta powstała z mocno akcentowanego rozróżnienia Dobra i Zła. My = Społeczeństwo (dobro) i Oni = Władza, System (zło) to opozycja, wokół której ogniskowały się uczucia, postawy, poglądy członków i sympatyków „Solidarności”. Nawet zło, które mocno zakorzenione funkcjonowało w społeczeństwie – jak alkoholizm, łapówkarstwo, kradzieże, aborcja – ideologia potoczna tłumaczyła jako „powierzchnową naleciałość”, która nie jest w stanie skazić prawdziwej dobrej natury Polaków. S. Kowalski nazywa to ideologią eksternalizacji zła narzuconego przez System.

W tych rozważaniach autor – korzystając z uwag M. Eliadego – dopatruje się w ideologii powielania mitycznych precedensów, jak chociażby samo opisywanie świata w kategoriach dobra i zła, czy też potoczne wyobrażenie okresów społecznych protestów i robotniczych zrywów, podkreślające ich ahistoryczny wymiar, gdyż „wykazują one wszelkie cechy cyklicznego czasu mitycznego” (s. 81). Sięgając do teorii mitu codziennego R. Barthesa, S. Kowalski opisuje bardzo mocno kształtujący ideologię mit większości.

Takie spojrzenie z różnych stron, zresztą bardzo en vogue, nadaje omawianym problemom szerszą perspektywę i wiarygodność, a co więcej, pozwala patrzeć na nie z większego dystansu.

Krytyka solidarnościowego rozumu jest książką sensu stricto socjologiczną. A czym może ona stać się dla etnografów? Wyniki socjologicznych badań nad ideologią mogłyby być punktem wyjścia dla dociekań etnograficznych. Nie chciałbym tutaj wdawać się w definicyjne spory (najczęściej jałowe), wytyczające ostrą granicę pomiędzy socjologią a etnologią. Zaznaczę tylko, że do socjologicznych analiz ideologii „Solidarności” etnograf dorzuciłby i inne opisy, chociażby – na co zwraca uwagę S. Kowalski – podobieństwa w sposobie celebracji świąt i rocznic należących do różnych porządków ideologicznych, jak np. 11 listopada, 1 maja, rocznice grudnia 70. Takie dokładne etnograficzne analizy tych uroczystości na pewno dodałyby wiele interesujących szczegółów do przedstawionego potocznego myślenia.

Ciekawe byłyby także prezentacje stereotypów, dotyczących ludzi związanych z władzą, członków Partii, znających się na wszystkim dyrektorów czy członków rządu. S. Kowalski podaje ich stereotypowe cechy charakteru, ale nie mniej interesująca byłaby prezentacja ich stereotypowych portretów fizycznych (mogłaby to być wspaniała galeria postaci) czy też sposobów spędzania przez nich wolnego czasu – niech byłyby to opisy partyjnych bankietów, polowań czy bali, których tak wiele swego czasu krążyło wśród ludzi. Oczywiście, podobne badania nie byłyby już analizowaną przez Kowalskiego ideologią potoczną „Solidarności”, chociaż mogłyby dodać do niej wiele interesujących szczegółów. Badania takie musiałyby się jednak oprzeć na innej bazie materiałowej niż baza autora *Krytyki solidarnościowego rozumy*.

Interesująca byłaby też prezentacja przeciwstawnego dla ideologii „Solidarności” potocznego myślenia ludzi z obozu tamtejszej władzy.

Na końcu chciałbym zaznaczyć, że pracę S. Kowalskiego uważam za niezbędną lekturę dla tych, którzy zajmują się kulturą współczesnej Polski. W sposób oczywisty powinna stać się ona obowiązującą dla socjologów. Powinni ją także zauważyć etnografowie. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, że we współczesnej sztuce ludowej czy folklorze pojawiają się często symbole, elementy, nieraz całe tematy inspirowane bezpośrednio historią „Solidarności”, a *Krytyka solidarnościowego rozumu* niewątpliwie w sposób jasny i precyzyjny pozwala lepiej zrozumieć fenomen solidarnościowej ideologii, do której odwołują się, a zarazem ją kształtują, współcześni Polacy. Ideologii, bez której znajomości niezrozumiałe wydać się mogą procesy zachodzące współcześnie w polskim społeczeństwie.

Hubert Czachowski

The Culture-Bound Syndromes. Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest, ed. by R. C. Simons and C. C. Hughes, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985, ss. 516;

Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder, ed. by A. Kleinman and B. Good, University of California Press, Berkeley 1985, ss. 535.

Problematyka z pogranicza antropologii, psychologii i psychiatrii jest od dawna przedmiotem zainteresowania badaczy. W ostatnich dziesięcioleciach intensywne studia z tej dziedziny doprowadziły do wyłonienia się takich subdyscyplin (czy interdyscyplin), jak antropologia psychiatryczna czy psychiatria międzykulturowa. Właśnie w przypadku chorób, którymi interesują się psychiatrzy najwyraźniej ujawniły się kulturowe uwarunkowania ich wyodrębniania, etiologii i leczenia. W związku z tym utworzono termin „syndromy uwarunkowane kulturowo” (*culture-bound syndromes*) na określenie takich zestawów symptomów, które w różnych kulturach mają różne znaczenie i nie posiadają odpowiedników w zachodniej, biomedycznej systematyce jednostek chorobowych. Zainteresowanie tym zagadnieniem wiąże się z problemami praktycznymi: czy zachodnie kategorie analityczne mogą być stosowane przez psychiatrów do badania syndromów chorobowych występujących w innych kulturach oraz w międzykulturowej praktyce leczniczej (traktuje o tym m.in. interesująca książka E. F. Torrey’a, przełożona na język polski, *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa 1981). Okazuje się, że symptomy uznawane przez medycynę zachodnią za przejaw choroby psychicznej, w innych kulturach mogą nie być uważane za oznaki choroby, a nawet bywają wartościowane dodatnio. Także przyjmowane implicite jako uniwersalne rozróżnienie między chorobami umysłu i ciała nie występuje w większości kultur. Problematyka ta mieści się ponadto w szerszym kontekście sporu między przedstawicielami podejścia relatywistycznego i uniwersalistycznego, wiąże się z kwestią przekładalności pojęć badanych kultur na język własnej kultury.

Książka *The Culture-Bound Syndromes...* jest jakby podsumowaniem wielkiej kariery tytułowego terminu, a jednocześnie zwraca uwagę na jego słabe strony, ograniczające dalsze jego stosowanie. Obszerna praca składa się z artykułów napisanych przez 30 autorów. Niektóre z tych artykułów to już pozycje klasyczne, inne przedrukowano z nowszych publikacji, część napisano specjalnie do tego tomu. Nie sposób omawiać tutaj treści poszczególnych artykułów przedstawiających różne ludowe syndromy, takie jak *latah* w Malezji i na Filipinach, *amok* w Malezji i Indonezji, *koro* w Chinach i Malezji, czy *susto* w Ameryce Łacińskiej. Przez całą książkę przewija się problem przekładalności tych syndromów na kategorie diagnostyczne używane w psychiatrii. C. C. Hughes w części wprowadzającej omawia różne stanowiska odnośnie do tego problemu, od

skrajnie relatywistycznego, poprzez różne wersje podejścia umiarkowanie relatywistycznego, aż do stanowiska stwierdzającego uniwersalność standardowych kategorii diagnostycznych stosowanych w psychiatrii. Redaktorzy opowiadają się za stanowiskiem umiarkowanym, postrzegając możliwości przekładu „syndromów kulturowo uwarunkowanych” na kategorie wyróżnione w ostatniej wersji *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-III)*, opracowanej przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne. C. C. Hughes szczegółowo omawia cechy tego systemu klasyfikacyjnego, pozwalające, jego zdaniem, przekraczać granice kulturowe: ateoretyczne podejście w odniesieniu do etiologii, opisowe traktowanie symptomów, z naciskiem na łatwe do zidentyfikowania symptomy zachowaniowe, możliwość tworzenia złożonych konstruktów diagnostycznych w miejsce pojedynczej diagnozy, procesualną koncepcję choroby, z podkreśleniem płynności granicy między zaburzeniem i „dobrym samopoczuciem”.

Z powyższym zagadnieniem wiąże się także kolejny przedmiot sporu: jaka jest rola podłoża neurofizjologicznego w „syndromach uwarunkowanych kulturowo”. Autorzy podjęli próbę zbadania wpływu czynników biologicznych i kulturowych na wykształcenie się poszczególnych syndromów. Rezultaty odzwierciedla podział tomu na trzy główne części: pierwszą, traktującą o tych chorobach ludowych, w których czynnik neurofizjologiczny ma ważne znaczenie; drugą, grupującą te choroby ludowe, w których czynniki kulturowe odgrywają podstawową rolę, choć przypuszczalnie również czynnik neurofizjologiczny ma pewne znaczenie; trzecią, dotyczącą chorób ludowych, których zdaniem autorów nie należałoby zaliczać do syndromów typu psychiatrycznego. Generalnie, postuluje się w tym tomie uwzględnienie zarówno jednego, jak i drugiego rodzaju czynników i połączenie wysiłków przedstawicieli różnych dyscyplin dla wyjaśnienia ich oddziaływania.

Sporo miejsca poświęcono w książce samemu terminowi „syndromy kulturowo uwarunkowane”. Redaktorzy wskazują na jego wieloznaczność. Czasem jest on używany w znaczeniu „specyficzny dla danej kultury”, ale, jak wskazuje literatura, analogiczne zespoły symptomów pojawiają się niekiedy w różnych kulturach (np. odpowiednik malajskiego i filipińskiego *latah* – zwany *imu*, występuje u Ajnów). Jeśli natomiast rozumieć omawiany termin jako wskazanie na ścisły związek tych syndromów z ich środowiskiem kulturowym, to błędne jest ich oddzielenie od innych chorób ludowych, na które również wywiera wpływ kultura. R. C. Simons wskazuje także na etnocentryzm zawarty w tej kategorii. Wydziela ona zjawiska, dla których wspólny ma być fakt, że występują one poza zachodnim społeczeństwem. Ale to założenie jest błędne, bowiem i w społeczeństwach zachodnich można znaleźć przykłady „syndromów uwarunkowanych kulturowo”. Mimo owych usterek, redaktorzy zachowują ten termin jako szeroko stosowany w literaturze przedmiotu, proponując jednak ograniczenie go wyłącznie do zaburzeń typu psychiatrycznego (i w związku z tym wyłączenie z jego zakresu np. *susto*). Wówczas „syndromy uwarunkowane kulturowo” stanowiłyby fragment szerszej kategorii: chorób ludowych (*folk illnesses*). Takie ograniczenie, przyjęte zapewne ze względów praktycznych (wydzielenie tych chorób, które są obiektem zainteresowania psychiatrów), nie wydaje się jednak uzasadnione, skoro te inne choroby również są uwarunkowane kulturowo, a ponadto, na co zwracają uwagę sami autorzy, rozróżnienie *soma/psyche* jest charakterystyczne dla zachodniej wizji świata, obce natomiast innym kulturom. Propozycją autorów jest także wyodrębnienie większych zespołów, grupujących syndromy o analogicznych symptomach, występujące w różnych kulturach. R. C. Simons nazwał je taksonami. Według owych taksonów ułożone są artykuły w poszczególnych częściach pracy. Dodać należy, że książkę uzupełnia bardzo użyteczny słownik (autorstwa C. C. Hughesa) „syndromów uwarunkowanych kulturowo” wraz z obszerną bibliografią.

Dругa z omawianych książek – *Culture and Depression...*, dotyczy tej samej problematyki, ujętej wszakże od innej strony. Punktem wyjścia nie są tu ludowe syndromy, lecz jednostka chorobowa wyróżniana w psychiatrii – depresja.

Wzmoczone zainteresowanie międzykulturowymi studiami nad depresją przypada na lata 70-80. Depresja, choć jest jedną z najdawniej znanych w psychiatrii dolegliwości psychicznych, ciągle jest przedmiotem sporów specjalistów. Pojęcie depresji odnoszone jest czasem do samopo-

czucia, czasem do poszczególnych symptomów bądź do całego syndromu dolegliwości. Teorie wyjaśniające etiologię i cechy depresji wskazują na oddziaływanie mechanizmów genetycznych, biochemicznych, psychodynamicznych, behawioralnych i kulturowych. Problemy dotyczące pojęcia depresji komplikują się jeszcze bardziej, gdy przekraczamy bariery kulturowe. Przegląd obszernej literatury na temat depresji pokazuje, że w różnych kulturach wyraża się ona w różny sposób. Na przykład w obrazie depresji w nie-zachodnich kulturach nie występują z reguły takie charakterystyczne dla depresji w kulturze zachodniej symptomy, jak poczucie winy i samooskarżanie się. Składnik depresji, jakim jest dysforia (smutek, poczucie beznadziejności, brak radości życia), w niektórych społeczeństwach jest wartościowany dodatnio. Na przykład dla buddystów dysforia jest pierwszym krokiem na drodze do zbawienia. Wielkie zróżnicowanie postaci występowania depresji doprowadziło niektórych badaczy do wniosku, że w istocie w wielu społeczeństwach nie istnieje odpowiednik depresji w zachodnim rozumieniu. Natomiast inni badacze, szczególnie psychiatrzy, uznają depresję za zjawisko uniwersalne, polegające po prostu na zaburzeniu równowagi procesów chemicznych w organizmie. Jednak ten biomedyczny paradygmat okazał się nieprzydatny w badaniach międzykulturowych. Stanowisko pośrednie wiąże się z próbami zbadania, co w doświadczeniu i wyrażaniu dolegliwości typu depresji jest uniwersalne, a co uwarunkowane kulturowo.

Autorzy omawianej książki zwracają uwagę na słabości zarówno skrajnie uniwersalistycznego stanowiska psychiatrów, jak i skrajnie relatywistycznego podejścia wielu antropologów. Postulują zatem przekraczanie barier międzydiscyplinarnych, które według nich są znaczącą przeszkodą w postępie badań nad zaburzeniami psychicznymi i depresją w szczególności. Za takie pożyteczne forum dialogu między antropologami, psychologami i psychiatrami zainteresowanymi problemami psychiatrii międzykulturowej można uznać *Culture and Depression...*

Poszczególne artykuły pokazują jak różnorodnie interpretowane jest i organizowane społecznie uczucie dysforii w różnych kulturach. Szczegółowe badania oparte na pracy etnograficznej, a także klinicznej i epidemiologicznej starają się naświetlić rolę kultury w kształtowaniu zaburzeń depresyjnych w różnych środowiskach kulturowych, m.in. na Nowej Gwinei, Sri Lance, w Chinach, Iranie, u Indian Ameryki Północnej.

Omówię przykładowo dwa z tych artykułów, choć wszystkie są godne uwagi.

Badania B. Gooda, M. DelVecchio Good i R. Moradiego nad interpretacją choroby depresyjnej u Irańczyków wykazują, że smutek, żaloba, rozpacz, to emocje o centralnym znaczeniu dla irańskiego etosu, emocje posiadające sens symboliczny. Tragedia, niesprawiedliwość, męczeństwo, to tematy podstawowe w irańskiej filozofii, historii, religii. Dla szytów irańskich głęboki żal, smutek jest doświadczeniem religijnym, a więc zdolność odczuwania dysforii jest wartościowana dodatnio jako wyznacznik głębi osobowości. Jednakże Irańczycy odróżniają od tego rodzaju smutku depresję — *nârâhati*, i w tym przypadku szukają pomocy lekarza. Depresja jest wszakże artykułowana i interpretowana w specyficzny sposób, odmienny niż w kulturze zachodniej. Do jej symptomów należy poczucie smutku i żalu związane z utratą kogoś bliskiego, rozpacz z powodu życiowych problemów, np. biedy, niepokój wynikający z konfliktów międzyludzkich, ponadto rozmaite dolegliwości somatyczne. Wszystkie te odczucia mają specyficzne kulturowe znaczenie i uproszczeniem jest ich izolowanie jako oddzielnych psychiatrycznych symptomów.

Innym, interesującym przykładem połączenia badań antropologicznych z klinicznymi badaniami psychiatrycznymi, jest studium A. i J. Kleinman nad zaburzeniami depresyjnymi u Chińczyków. Ilustruje ono tezę, że doświadczenie i sposób konceptualizacji negatywnych emocji wiążą się z systemami władzy. Wnioskując z wywiadów przeprowadzanych z pacjentami, autorzy stwierdzają, że traumatyczne doświadczenia rewolucji kulturalnej przyczyniły się do odczuwania wykorzenienia, niepewności, alienacji, osłabienia poczucia własnej wartości. Autorzy zwracają również uwagę na fakt ignorowania we współczesnej medycynie chińskiej tradycyjnego nacisku na przyczynowość psychosomatyczną. Pomija się psychologiczne i społeczne aspekty chorób, w tym depresji, uznając jedynie przyczyny fizjologiczne. Zaprzeczenie, jakoby we współczesnych Chinach

istniała dysforia w sensie społecznym, jest, według A. i J. Kleinman, „neutralną i bezpieczną pozycją w kontekście ideologicznym, w którym depresja ma potencjalnie niebezpieczne implikacje polityczne”.

Redaktorzy tomu podkreślają, że biologiczny komponent depresji jest ważny i nie można go pomijać, ale jednocześnie należy pamiętać, że jej wyraz jest kształtowany kulturowo. Depresji nie można wyjaśnić ani odwołując się wyłącznie do uniwersalnego substratu, ani też jedynie do specyficznych warunków kulturowych.

Obie przedstawione tutaj prace mogą być interesujące dla antropologów zajmujących się medycyną i psychologią, dla psychologów i psychiatrów wykraczających poza granice własnej kultury. Obie książki stanowią poważny wkład do antropologii medycznej i psychiatrii międzykulturowej. Znaczące jest, że obie ukazały się w tym samym czasie, w kulminacyjnym okresie dyskusji nad ograniczeniami i możliwościami psychiatrii transkulturowej. Autorzy jednej i drugiej pozycji zajmują przy tym zbliżone stanowisko w stosunku do omawianych problemów.

Dodać trzeba, że książki te ukazały się w ramach dwóch ważnych serii prezentujących dorobek z zakresu antropologii medycznej: pierwsza w serii *Culture, Illness and Healing* (pod redakcją A. Kleinmana), druga w serii *Comparative Studies of Health Systems and Medical Care* (pod red. C. Leslic).

Danuta Penkala-Gawęcka

Włodzimierz Piątkowski, *Spotkania z inną medycyną*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1990, ss. 157.

Omawiana książka zainteresuje na pewno badaczy zajmujących się problematyką z zakresu antropologii medycznej i socjologii medycyny. Adresowana jest ona również do szerszego kręgu czytelników, dzięki jasnemu, przystępnemu wykładowi i przejrzystej, nie przeladowanej przypisami, formie.

Medycyna komplementarna (inaczej: alternatywna, niekonwencjonalna, nieoficjalna) cieszy się obecnie dużym powodzeniem, tak w Polsce, jak i w innych krajach. Pozostaje jednak, szczególnie u nas, słabo zbadana. Istnieje stosunkowo obszerna, choć w większości przyczynkarska, literatura etnograficzna na temat lecznictwa ludowego, zwłaszcza z końca XIX i początku XX wieku. Brakuje natomiast opracowań dotyczących współczesnych niekonwencjonalnych praktyk leczniczych nie ludowego pochodzenia. Zainteresowany czytelnik może znaleźć książki, broszury, liczne czasopisma zawierające praktyczne porady na temat stosowania takich czy innych metod medycyny niekonwencjonalnej, adresy bioenergoterapeutów czy zielarzy, bądź też informacje samych praktyków owej „innej medycyny” o ich sposobach terapii. Trudno jednak napotkać prace, które przedstawiałyby medycynę komplementarną jako specyficzne zjawisko kulturowe, próbowałyby wyjaśnić przyczyny jej popularności; brakuje prac zarówno stricte naukowych, jak i popularno-naukowych, które pozwoliłyby tzw. „szaremu czytelnikowi”, zasypywanemu wiadomościami o rozmaitych cudotwórcach, spojrzeć z pewnego dystansu na te zjawiska.

Książkę W. Piątkowskiego można uznać za pierwszą poważną pozycję próbującą choć po części wypełnić tę lukę. Autor jest socjologiem medycyny, interesuje się lecznictwem niekonwencjonalnym już od dłuższego czasu, opublikował szereg opracowań na ten temat (artykuły, książeczki z serii „Nauka dla Wszystkich”).

Prezentowana książka omawia systematycznie różne formy „innej medycyny” w Polsce, w przekroju historycznym (choć autor podaje również porównawcze dane dotyczące niekonwencjonalnego lecznictwa w krajach zachodnioeuropejskich). Szczególnie warta podkreślenia jest próba uporządkowania bardzo dotąd niestabilizowanej terminologii, zawarta w rozdziale pierwszym.

Kolejne cztery rozdziały pracy poświęcone są: „lecznictwu niemedycznemu” w Polsce od „okresu pierwotnego” do końca wieku XIX, charakterystyce nieprofesjonalnych terapeutów tego okresu, niekonwencjonalnym metodom leczenia w XX wieku i terapeutom XX-wiecznym, z uwzględnieniem współczesnych healerów. Następny rozdział przedstawia wyniki wstępnych badań socjologicznych i psychologicznych nad samolecznictwem, lecznictwem ludowym oraz praktykami uzdrowicieli (przede wszystkim Clive'a Harrisa). Kolejny, krótki rozdział daje porównawczy zarys sytuacji lecznictwa niekonwencjonalnego w Europie Zachodniej. W końcowej części pracy autor omawia podstawowe cechy niektórych, wybranych metod niekonwencjonalnego leczenia, m.in. akupunktury, chiropraktyki i osteopatii, mesmeryzmu, homeopatii, naturopatii, ziołolecznictwa. Książka zaopatrzona jest w tabelę systematyzującą w przejrzystej formie cechy poszczególnych wyróżnionych przez autora rodzajów „lecznictwa niemedycznego”, w zestaw fotografii, bibliografię oraz krótkie streszczenie w języku angielskim.

W. Piątkowski proponuje na określenie omawianego zakresu zagadnień termin: „lecznictwo niemedyczne”. Przeciwstawia się stosowaniu terminu „medycyna”, twierdząc, że takie cechy medycyny naukowej, jak rozbudowana wiedza oparta głównie na eksperymencie, doskonalenie teorii, ciągła weryfikacja metod i technik, odróżniają jakościowo medycynę od „lecznictwa niemedycznego”. Sam jednak zwraca uwagę, że niemożliwe jest wyznaczenie ścisłej granicy między nimi, że „na różnych etapach (...) rozwoju nauk medycznych przedstawiciele nauki i sztuki lekarskiej (...) arbitralnie wyznaczali linię podziału między tym, co jest medycyną (nauką), a co medycyną nie jest” (s. 16). Zmienność historyczna zakresu medycyny naukowej przejawia się również obecnie w postępującej akceptacji niektórych środków (zwłaszcza roślinnych) medycyny ludowej a nawet całych gałęzi terapii niekonwencjonalnych, czego najlepszym przykładem jest akupunktura. Coraz silniejsza jest w środowisku medycznym tendencja do zacierania przedziałów między medycyną naukową i praktykami niekonwencjonalnymi (nurt „medycyny naturalnej” czy „holistycznej”), wydaje się więc, że nie ma potrzeby tak rygorystycznego oddzielania terminologicznego tych dziedzin. Tym bardziej nie jest to uzasadnione z punktu widzenia etnologa, który nie rezygnuje przecież z używania terminów „prawo ludowe” czy „ekonomia społeczeństw pierwotnych”, choć zdaje sobie sprawę z jakościowych różnic między prawem czy ekonomią w różnych typach społeczeństw. Dodatkowym argumentem może tu być uzus językowy.

Człon drugi proponowanego przez autora terminu wydaje się niezręczny. Występuje tu podwójna negacja — omówiona wyżej negacja użycia terminu medycyna w stosunku do dziedziny praktyk niekonwencjonalnych zostaje wzmocniona przez wprowadzenie przymiotnika „niemedyczne”. To dodatkowe, a niepotrzebne już chyba „obwarowanie” wynika zapewne z rygorystycznej postawy autora. Proponowałabym raczej określenie: medycyna (lub, jak chciałby autor, lecznictwo) komplementarna, wskazujące na uzupełniający jej charakter w stosunku do medycyny oficjalnej. W. Piątkowski pisze (s. 115), że być może w przyszłości „pojawi się potrzeba wprowadzenia nowego pojęcia «lecznictwo komplementarne»” w miejsce terminu „lecznictwo niemedyczne”, ale wymaga to głębokich zmian w świadomości zdrowotnej i systemie opieki medycznej. Uważam, że już obecnie uprawnione jest nazywanie tej „innej” medycyny komplementarną, bo chociaż nie jest nią zapewne z punktu widzenia większości przedstawicieli medycyny oficjalnej, to dla pacjentów stanowi właśnie uzupełnienie leczenia w placówkach służby zdrowia.

Posługując się jako kryterium klasyfikacji cechami terapeutów i stosowanych przez nich terapii (s. 18), autor wyróżnił trzy formy czy rodzaje „lecznictwa niemedycznego”: samolecznictwo, lecznictwo ludowe i praktyki lecznicze uzdrowicieli. Podział ten, którego punkt wyjścia jest typowo socjologiczny, skupiający się na zachowaniach, ma jednak pewne słabości, szczególnie w odniesieniu do lecznictwa ludowego. To ostatnie zostało oddzielone od samolecznictwa. Tymczasem samolecznictwo stanowi ważną część lecznictwa ludowego, którego nie można ograniczać tylko do praktyk nieprofesjonalnych terapeutów, takich jak tradycyjne akuszerki — „babki”, owczarze, kowale, znachorzy. Trzeci z wyróżnionych przez autora członów, obejmujący m.in. bioenergoterapię, radiestezję, polarity, irydoskopię, homeopatię, nastrojczyca szczególnych trudności ter-

minologicznych. W. Piątkowski proponuje opisowe określenie: „praktyki lecznicze uzdrowicieli”. Jednak poszczególne dziedziny tego rodzaju lecznictwa obejmują nie tylko praktyki, ale i towarzyszącą im wiedzę. Ponadto pokrewne wymienionym wyżej terapiom są pewne praktyki samolecznicze (i profilaktyczne), takie jak akupresura czy refleksoterapia, ćwiczenia zdrowotne, dietetyka (np. makrobiotyka, wegetarianizm). Można by się zastanowić nad zastosowaniem do tego szerokiego kompleksu zjawisk terminu „medycyna nieortodoksyjna”. Wskazuje on na niezgodność z doktryną medycyny oficjalnej, a jednocześnie pewne poczucie więzi z nią.

Przyjęty układ książki powoduje, że występują w niej niekiedy powtórzenia. Wynikają one częściowo z wydzielenia osobnych rozdziałów poświęconych rozwojowi „lecznictwa niemedyceznego” i nieprofesjonalnym terapeutom. Stąd np. w ostatniej części rozdziału 5. poświęconej healerom powtarzają się pewne wiadomości z rozdziału 4. Ponadto rozdział 8. wydaje się jakby „doczepiony”. Autor pisze, że podaje w nim informacje o niektórych niekonwencjonalnych praktykach, których założeń nie przedstawił poprzednio. Tymczasem informacje np. o chiropraktyce i osteopatii, mesmeryzmie, homeopatii czy naturopatii zostały już dość szeroko zaprezentowane w końcowej partii rozdziału 3., gdzie mowa o dziewiętnastowiecznych uzdrowicielach. Prawdopodobnie lepszym wyjściem byłoby zamieszczenie, zamiast ostatniego, 8. rozdziału, aneksu zawierającego charakterystykę poszczególnych terapii komplementarnych.

Wspomnijmy jeszcze, że dla etnologa nieuzasadnione jest ujmowanie w cudzysłów słowa wiedza w kontekście lecznictwa ludowego. Takie traktowanie wiedzy ludowej wynika z przyjętej przez autora perspektywy biomedycznej; w tym ujęciu tylko zbiór twierdzeń naukowych zasługuje na miano wiedzy (bez cudzysłowu).

Wszystkie te uwagi, dotyczące przede wszystkim tak dyskusyjnych spraw terminologicznych, nie podważają wartości pracy, którą można uznać za pionierską próbę usystematyzowania wiadomości o różnorodnych dziedzinach lecznictwa niekonwencjonalnego. Słuszne jest łączne ujęcie przez autora lecznictwa ludowego i praktyk uzdrowicieli jako różnych form „innej” medycyny, tym bardziej, że wzajemne oddziaływanie jest bardzo silne. Cenne jest (choć z konieczności skrótowe) historyczne potraktowanie tematu, tak rzadkie w pracach pisanych przez socjologów. Autor przytacza interesujące wyniki pilotażowych badań, zastanawia się nad czynnikami wpływającymi na popularność praktyk niekonwencjonalnych. Wskazuje m.in. na znaczenie „potrzeb ekspresyjnych”, dobrze zaspokajanych przez znachorów i healerów. Zwraca uwagę na ważne kwestie etyczne związane z badaniem problemów tak ściśle związanych ze zdrowiem i życiem człowieka. Podkreśla także szersze społeczne znaczenie dalszych, pogłębionych badań nad omawianym zespołem zagadnień i konieczność interdyscyplinarnej współpracy w tym zakresie. Książkę można zatem polecić przedstawicielom nauk społecznych a także nauk medycznych zainteresowanym problemami medycyny komplementarnej.

Danuta Penkala-Gawęcka

Mirosława Drozd-Piasecka, *Ziemia w społeczności wiejskiej. Studium wsi południowo-wschodniej Mazowsza (koniec XIX i XX wiek)*, Warszawa 1991, ss. 178.

Zacznę od stwierdzenia, że jest to książka niezwykle interesująca i wypełnia wyraźną lukę w opracowaniach problemu. Autorka pracę tę poświęca tematyce nie często podejmowanej przez współczesną etnografię – stosunkowi do ziemi i jego przemianom wśród mieszkańców wsi, i to w szerokiej perspektywie historycznej, wybierając jako obszar egzemplifikacji południowo-wschodnie Mazowsze (choć może bardziej precyzyjnie można określić teren ten jako dorzecze Świdra).

Ukazanie historycznych przeobrażeń stosunku chłopca do ziemi wymaga sięgnięcia do podstawowego aktu prawnego jakim było w XIX wieku uwłaszczenie (dla b. zaboru rosyj-

skiego r. 1864). Tak więc dla przełomu XIX/XX wieku autorka konstruuje model tradycyjny, określając go nominalnym, wykorzystując w tym celu źródła historyczne i bardzo liczne, ogólne opracowania tematu (Fr. Bujak, J. Chałasiński, St. Czarnowski, K. Dobrowolski) oraz pamiętniki chłopskie (J. Słomka). Tak skonstruowany model agrocentryczny odpowiada obrazowi wsi polskiej końca XIX i pocz. XX wieku. W tym czasie, ledwo uzyskana aktem uwłaszczeniowym ziemia, stanowi podstawowy element strukturotwórczy chłopskiego systemu społeczno-ekonomicznego i kulturowego.

Można wyróżnić kilka aspektów porządkujących stosunek chłopca do ziemi: ziemia jako warsztat pracy, ziemia jako podstawa utrzymania rodziny chłopskiej, ziemia jako podstawa prestiżu i statusu społecznego.

Po wyodrębnieniu istotnych etapów przełomowych w procesie zmian, autorka konstruuje odpowiednie dla danych okresów modele (w oparciu o literaturę: Br. Jaworska, K. Dobrowolski, E. Jagiełło-Łysiowa, J. Turowski, R. Turski, Pamiętniki Młodego Pokolenia Chłopów itp.).

Przedstawione pytania badawcze dotyczą motywacji i uwarunkowań zachodzących przeobrażeń. Najważniejsze, mające charakter ogólny, to pytanie o zmiany stosunku chłopów do ziemi jako własności i warsztatu. Następne pytania są już uszczegółowiające. Dotyczą one: roli podłoża historycznego, aktów normatywnych, czynników instrumentalnych (ustawy państwowe) oraz rynku pracy w regionie. Ważne pytanie dotyczy wartości przypisywanych ziemi w sytuacjach konfliktowych.

We wstępie autorka wyróżnia również i charakteryzuje czynniki, mające pomóc w interpretacji zmieniającego się stosunku do ziemi. Jest to charakterystyka społeczności lokalnych i rodzin (rodzaj stosunków i więzi rodzinnych i sąsiedzkich, struktura społeczno-gospodarcza, charakter gospodarki, stopień jej mechanizacji, plany inwestycyjne, możliwości pracy poza gospodarką, sposób przejęcia ziemi, stosunek do komasacji itp.).

Charakteryzując warsztat badawczy autorki trzeba podkreślić jego wielostronność. Analiza tego prawie półtorawiekowego okresu oparta została na wielorakich źródłach. Mamy tu więc do czynienia ze źródłami historycznymi (nadania uwłaszczeniowe, zapisy katastralne, księgi sądowe itp.), opracowaniami dotyczącymi tematu badań, jak wreszcie badaniami terenowymi (źródło wywołane) – typowym narzędziem etnografa.

Autorka skupia swą uwagę, jak pisałam, na Mazowszu. Szczegółowa egzemplifikacja materiałem terenowym odnosi się do 3 wsi (Woli Duckiej, Woli Karczewskiej, Woli Suwczyńskiej), a badania przeprowadzono tam dwukrotnie – w latach 1968-73 i w roku 1988. Wybór terenu uzasadnia zachowanie się na nim wielu elementów tradycyjnej kultury ludowej.

Przedstawiona praca składa się ze wstępu (uzasadnienie tematu, pytania badawcze, definicje używanych pojęć i terminów, charakterystyka warsztatu badawczego, źródeł itp.) oraz 4 rozdziałów. I rozdział ma jeszcze charakter warsztatowy i zawiera charakterystykę regionu i badanych wsi (interesujące tabele). Rozdział II-IV to analiza poszczególnych aspektów stosunku do ziemi i ich przeobrażeń: II – ziemia jako warsztat pracy, a więc podstawa utrzymania, III – ziemia jako własność, oraz IV – stosunek do ziemi jako warsztatu pracy i własności w warunkach konfliktowych. Pracę zamyka zakończenie, wykaz źródeł i literatury.

W zakończeniu, po szczegółowej analizie, autorka zwraca uwagę na istotny współcześnie, w stosunku do ziemi, czynnik dwuzawodowości oraz wzrost postawy pragmatycznej. Podkreśla również wielofunkcyjny charakter ziemi jako wartości (ekonomiczny, społeczno-prestiżowy). Uważa, że kierunek przemian można określić: ziemia warsztat – ziemia własność. Wydaje się przy tym, że ziemia nie traci na wartości autotelicznej, przedmiotowej gdy jest podstawą utrzymania i warszatem pracy. Gdy ulega zmianie wartość ziemi pozostaje jako własność (poczucie posiadania). Inne też jest poczucie wartości u migrantów ze wsi, a inne u pozostających na gospodarstwie.

W tej interesującej pracy autorka nie ustrzegła się szeregu drobnych usterek i niedociągnięć. Można np. zastanawiać się nad stopniem szczegółowości postawionych na wstępie pytań: Pyta-

nie 1. jest ogólne i brzmi jak cel pracy, a pozostałe są bardzo szczegółowe. Przy omówieniu pojęć i terminów „do jednego worka” wrzucono takie pojęcia i kategorie badawcze, jak „wartość” czy „postawa” oraz terminy potoczne „przywódca”, „zwolennicy partii X” (tych dwu ostatnich wydaje się, że wcale nie trzeba objaśniać). Może też wydawać się zbyt dużym przeskokiem omówienie ogólnej sytuacji powłaszczeniowej w całej Polsce, na całym Mazowszu i przeskok do opisywanych wsi (np. s. 117). Również przy niektórych opisach szczegółowych, ilustrowanych liczbami (np. procesy o ziemię), brak porównania tych wielkości z ogólną sytuacją. Niezbyt też są dla mnie jasne schematy 2 – 4, ilustrujące postawy w konkretnej sytuacji konfliktowej. Są to jednak wszystko sprawy bardzo drobne.

Praca jest niezwykle ciekawa, a cel jej: wskazanie na przemiany w stosunku chłopca do ziemi jako warsztatu i własności – a więc jednej z podstawowych wartości w tradycyjnej kulturze chłopskiej, i to w szerokim ujęciu historycznym – pozwala lepiej poznać uwarunkowanie tradycyjnej kultury ludowej Mazowsza.

Anna Szyfer

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, PTL, Wrocław 1991, ss. 206, il.

Omawiana książka stanowi spopularyzowaną wersję rozprawy doktorskiej autorki; pominięto więc w niej szersze rozważania nad warsztatowymi aspektami analizy i jej teoretyczno – metodologicznymi podstawami. Nie umniejsza to jednak znacznej wartości poznawczej publikacji, podejmującej intrygujące i w niepełnym dotychczas stopniu rozpoznane, zagadnienie oblicza ludowej miłości – tu ukazanej nie przez pryzmat rzeczywistych zachowań chłopskich partnerów, ale bohaterów folkloru – ludowej pieśni. Praca jest oparta na bardzo solidnych podstawach – reprezentatywnej i obszernej próbie tekstów folklorystycznych zarówno drukowanych, jak i rękopiśmiennych, historycznych i współczesnych, pochodzących z polskiego obszaru etnograficznego.

Właściwie aż po lata 60. XX wieku pieśń miłosna nie stanowiła szczególnego obszaru zainteresowań folklorystów i etnografów polskich, choć zarejestrowano jej bogate zasoby. Nie w całości była udostępniana przez publikacje, czasem „poprawiana”. Cenzury i autocenzury obyczajowej nie ustrzegł się i O. Kolberg, a Komisja Antropologiczna Krakowskiej AU, co można tu przypomnieć, postanowiła w 1884 roku nie drukować utworów „wyraźnie sprośnych”. Nad wizją ludowej miłości zaciążyła zwłaszcza romantyczna koncepcja miłości sielankowej i sentymentalnej oraz mit chłopca – oracza, strażnika narodowych wartości. Obsceniczność niektórych tekstów traktowano bądź jako przejaw rubasznosci chłopskiego humoru, bądź upadku obyczajów.

Do zasadniczego przełomu w wiedzy na temat ludowego erotyku i przedstawianych przez niego cech ludowej miłości, demitologizacji funkcjonujących w tym zakresie stereotypów, przyczyniły się głównie dopiero prace współczesnych badaczy, przede wszystkim Cz. Hernasa, odkrywcy staropolskich pieśni miłosnych oraz wnikliwie analizy J. Bartmińskiego. Podobnie jak ten ostatni, drogą strukturalnego oglądu ludowej pieśni miłosnej, podąża też autorka *Miłości ludowej*. Omówiwszy w rozdziale pierwszym, w sposób syntetyczny, dotychczasowy dorobek badawczy nad podjętym zagadnieniem, w czterech kolejnych zajmuje się głównym wątkiem swych rozważań – próbą rekonstrukcji wzorów miłości wieśniaczej zawartych w polskiej pieśni ludowej.

Spśród wszystkich gatunków folkloru słownego właśnie w pieśni temat miłosny pojawia się najczęściej, jest jej głównym motywem. Traktując zbiór wszystkich ludowych pieśni miłosnych (z wyłączeniem, uwikłanych w rytualny kontekst, pieśni obrzędowych) jako jeden wielki tekst o miłości D. Wężowicz-Ziółkowska poddaje go badaniu morfologicznemu. Jego celem jest

odkrycie struktury paradygmatycznej systemu określającego zachowania partnerów miłości w świecie pieśniowym; zgodnie z inspiracjami Proppowskimi elementem podstawowym analizy są funkcje postaci działających, a więc przede wszystkim ludowego kochanka i kochanki.

Autorkę interesuje zarówno miłość przedmałżeńska, jak i małżeńska, obrazowana przez pieśni epickie i liryczne, a także cechy ludowego seksualizmu w świetle pieśni obscenicznej. Wśród wielości tekstów prezentujących różne psychofizyczne i psychospołeczne zachowania bohaterów pieśni w sytuacjach miłosnych (nie zawsze chyba właściwie sklasyfikowanych, pieśń o wdowie ze s. 73 to pieśń o miłości małżeńskiej) wyodrębnia dwanaście funkcjonalnych wzorów miłości. Są to wzory miłości: występnej, wymuszonej, nieszczęśliwej, nie odwzajemnionej, niestałej — zdradliwej, wielkiej — tragicznej, wypróbowanej, spełnionej, wolnej — zmysłowej, cudzołożnej, ze starym małżonkiem i ze złym partnerem. Tworzą one zbiór zamknięty, określający pełny zespół schematów działań uczestników miłości w sferze ludowej pieśni; chyba najbardziej charakterystyczny jest tu fakt, iż w miłości małżeńskiej są eksponowane jedynie trzy ostatnie wzory zachowań. Równocześnie poszczególne wzory w niewielkim stopniu są powiązane ze zróżnicowaniem gatunkowym pieśni (mało zresztą dotąd uporządkowanym) — taka ścisła zależność dotyczy właściwie tylko ballady, ukazującej miłość występna. Stąd zawarta w pracy interesująca sugestia wykorzystania wyróżnionych wzorów dla celów samej klasyfikacji miłosnego folkloru pieśniowego, a także weryfikacji jego ludowego bądź nieludowego pochodzenia (skoro struktura morfologiczna pieśni ludowej ma cechy specyficzne).

W każdym z wzorów inny jest krąg akcji w jaki uwikłani są ludowi kochankowie, inny jest też ich wzajemny podział kompetencji. W „Podsumowaniu” zawarta jest więc próba typologii występujących w pieśni głównych bohaterów, stanowiąca istotne uzupełnienie wcześniej dokonanych ustaleń. Te dotyczą także zagadnienia oblicza ludowego seksualizmu, przede wszystkim zaś języka (kodu) jakim folklor wyraża akt miłosnego spełnienia. Środkiem jest najczęściej metafora, wykorzystująca osiem rodzajów skojarzeń: z pracami rolnymi, gospodarskimi, rzemieślniczymi, zbieraniem owoców, tańcem i grą, jedzeniem, niszczeniem odzieży oraz kaleczeniu ciała (można je sprowadzić do dwóch: kreacji i destrukcji). Bogata jest również stosowana w obscenach symbolika męskiego i żeńskiego, nie brak w nich też wskazań na temat zasad postępowania w miłości, swoistego kodeksu seksualnego.

Przedmiotem *Miłości ludowej* jest wiedza jaką dostarcza o niej pieśniowy folklor. Ludowe pieśni nie są wprawdzie tylko literackim tekstem, a ich treści czy przesłania jedynie zespołem wyobrażeń na temat miłości w kulturze chłopskiej, bowiem sięgają do sfery rzeczywistych przekonań i praktyk, to wykorzystując jeden, specyficzny typ źródeł trudno orzec o sile tego związku. To zastrzeżenie często podnosi autorka, podkreślając, iż jej celem nie jest przedstawienie obrazu realistycznego. Rezygnując z konfrontacji z innymi źródłami (materiał etnograficzny jest dotąd słabo opracowany) stara się równocześnie o pewne uogólnienia. Na niektóre cechy ludowej miłości ujawnione w analizie folklorystycznej warto zwrócić uwagę.

Wyodrębnione i zanalizowane wzory miłości wieśniaczej odsłaniają znacznie szersze niż na ogół przyjmowano spektrum emocjonalnych doznań, zachowań i postaw ludowych kochanków. Miłość w kulturze chłopskiej nie jawi się jednowymiarowo, nie jest jednoznacznie poddana jakimś nadrzędnym normom całkowitego liberalizmu czy ścisłego rygoryzmu. Bliska naturze, nie opiera się wyłącznie na zaspokajaniu biologicznych popędów, ale też niewiele tu miejsca na respektowanie zasad etyki chrześcijańskiej. Wyróżnione wzory nie tworzą jakiegoś jednego kontinuum, jest tu miejsce i na miłość skrupowaną okolicznościami i w pełni wyzwoloną, spełnioną i nie spełnioną, odwzajemnioną i nie odwzajemnioną, wypróbowaną i przypadkową, trwałą i niestałą, wreszcie przedmałżeńską, małżeńską i pozamałżeńską. Folklor nie eksponuje jednak w równym stopniu wszystkich właściwych mu rodzajów miłości; godna pieśni (to już chyba kwestia dramaturgii i poetyki) jest przede wszystkim miłość w ten czy inny sposób nieszczęśliwa (wzór miłości nieszczęśliwej, występnej, wymuszonej, nie odwzajemnionej, zdradliwej, tragicznej, ze starym i złym partnerem; świadczy o tym także statystyczna popularność wątków).

Miłość przedmałżeńska i małżeńska to dwie różne jakościowo kategorie. Ta pierwsza jest miłością kochanków, szczęśliwą lub nieszczęśliwą, ale zawsze zmierzającą do fizycznego połączenia. Jest skrywana przed otoczeniem, a wyrazem obaw dziewczyny jest też niepożądana ciąża. Nie musi prowadzić do trwałości związku, happy endem stosunkowo rzadko stają się zresztą zaślubiny (użyte w analizie szeroko rozumiane pojęcie „wesela” nie jest najtrafniejszym określeniem, bardziej chodzi tu o utrwalenie związku). Ślub jest jednak idealnym i pożądanym spełnieniem miłości (wyraźna rozbieżność między normą a wzorem). Miłość ujęta w ramy instytucjonalne zrywa więzi typu kochankowie. Małżeństwo to związek erotyczny, ale jednocześnie daleki od zasad zgodnego i szczęśliwego współżycia, partnerskiego układu ról.

Miłość ludowa to przede wszystkim miłość cielesna, nie uwzględniająca (!) funkcji prokreacji, jakby samospełniająca się poprzez erotyczny kontakt. Prawie obce jest jej uczucie platoniczne, jest silnie zmysłowa i konkretna, najczęściej oparta na stosunkowo szybkim uzyskaniu wzajemności ze strony partnera; aktywność kochanka spotyka się tu z współdziałaniem kochanki. Agresywność to forma zachowania niekiedy dozwolona, choć nie wartościowana pozytywnie. Seks jest podporządkowany prawom natury, ale jest sprawą intymną. Miłość wieśniacza pomimo artykułowania szeregu norm (zwłaszcza zakaz kazirodztwa i skalania zbrodnią) odsłania też liczne rozbieżności między nimi a rzeczywistymi zachowaniami (miłość wymuszona, cudzołożna, wbrew woli rodziny). W gruncie rzeczy słabo wpisuje się w środowiskowe tło (przyczyną rozdzielenia kochanków są częściej czynniki pozaspołeczne niż społeczne). Akcentuje równocześnie dość wyraźnie podział partnerskich ról; mężczyzna jest stroną bardziej aktywną w działaniu o podłożu erotycznym, mniej skrepowaną zobowiązaniami i społecznymi konwenansami, w małżeństwie jest osobą dominującą, podporządkowany żoncie staje się obiektem drwin.

Folklorystyczna praca D. Wężowicz-Ziółkowskiej rozszerza naszą wiedzę o świecie erotyki w kulturze chłopskiej, jest ważnym uzupełnieniem dotychczasowych dokonań badawczych na ten temat, pora na liczniejsze, pogłębione studia etnologiczne, weryfikujące zwłaszcza stereotyp ascetycznego zachowania młodzieży wiejskiej w okresie przedmałżeńskim (nie tylko na Podhalu).

Jacek Bednarski

Studia nad rybołówstwem w Polsce, Toruń 1991, ss. 187, streszczenie w języku angielskim.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu wydał w serii „Rozprawy” pracę zbiorową *Studia nad rybołówstwem w Polsce*, przygotowaną przez Zakład Etnografii tejże Uczelni. Tom zadedykowany został przez jego autorów profesor Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w sześćdziesiątce Jej pracy naukowej¹. Dedykacja, dobór autorów i treść pracy są ściśle ze sobą powiązane. Większość artykułów została bowiem napisana przez członków interdyscyplinarnego Zespołu do Badania Rybołówstwa Tradycyjnego i Ochrony Jego Zabytków KNE PAN, założonego pod koniec lat siedemdziesiątych i kierowanego do roku 1990 przez adresatkę dedykacji. Jednym z najważniejszych celów Zespołu, grupującego obok etnografów, archeologów, językoznawców, historyków także przedstawicieli nauk technicznych i biologicznych, jest ułatwienie jego członkom wzajemnej wymiany doświadczeń, umożliwienie szerszego, bardziej „humanistycznego” spojrzenia na rybołówstwo, wykraczającego poza ramy uprawianych przez nich dyscyplin nauki.

Prezentowany tom, opatrzony wstępem przez Teresę Karwicką, zawiera artykuły:

– Mariana Rulewicza, stawiającego na podstawie analizy bogatego materiału wykopaliskowego (ponad dwa tysiące obiektów, w tym kilkadziesiąt pływaków do sieci, znakowanych merkami), a także pewnych analogii historyczno-etnograficznych, hipotezę o pojawieniu się już

¹ Adresatka dedykacji zmarła dwa lata po tym jubileuszu, w roku 1990.

w okresie X-XIII wieku załazków pomorskich maszoperii rybackich. (Nie negując toku rozumowania autora, należy jednak do jego hipotezy podejść bardzo ostrożnie – wnioskowanie o faktach społecznych na podstawie materiału archeologicznego i domniemyanych analogiach z późniejszych wieków jest zawsze niezmiernie ryzykowne);

– Jadwigi Kucharskiej, przeprowadzającej porównawczą analizę dynamicznych elementów w strukturach tradycyjnych zespołów połowowych rybaków kaszubskich (maszoperiach) i podobnych organizacjach w Finlandii;

– Jerzego Litwina, przedstawiającego zmiany w konstrukcji śródlądowych, dłubanych i klepkowych łodzi kaszubskich, ze szczególnym uwzględnieniem bardzo rzadkiej w Europie budowy dna z desek układanych poprzecznie, charakterystycznej dla środkowej części Pojezierza Kaszubskiego, a spotykanej również nad Wisłoką i na Łużycach (autor sugeruje niezależne powstanie tej konstrukcji w każdym ze wskazanych rejonów);

– Aleksandra Celarka, omawiającego budowę barkasów z Zalewu Wiślanego, sposoby żeglowania na nich i prowadzenia połowów; przedstawiającego próby rozprzestrzenienia tych łodzi na Zatokę Pucką i Zalew Szczeciński, zwracającego przy tym uwagę na kontekst etniczny zjawiska (Prusowie, Niemcy, Polacy) – artykuł, podobnie jak poprzedni, zaopatrzone w dobrze dobrane i czytelne rysunki;

– Wacława Odyńca, komentującego „Obrót XV” szesnastowiecznego poematu Tomasza Bielawskiego jako źródło historyczne do badań nad rybołówstwem Prus Królewskich;

– Aleksandra Nyrka, pokazującego w kontekście historyczno-geograficznym (zmiany polityczne i społeczne, rozwój nauki) proces przechodzenia na dziewiętnastowiecznym Śląsku od chowu do hodowli ryb stawowych;

– Wojciecha Olszewskiego, analizującego genezę łowienia przez wędkarzy polskich na sztuczne przynęty (błystki „letnie” i podlodowe, sztuczne muchy);

– Janusza Zauchy, wskazującego na konieczność i możliwości zwiększenia selektywności poszczególnych grup narzędzi używanych we współczesnym polskim rybołówstwie morskim, w świetle aktualnie prowadzonych badań naukowych;

– Zygmunta Kłodnickiego, analizującego treść i zakres wiedzy polskich rybaków śródlądowych o życiu ryb, jej zróżnicowanie w poszczególnych grupach łowiących i wpływ na stosowane metody połowu;

– Janusza Sługockiego, zestawiającego w krótkim, zwartym rysie fakty z zakresu polskiego prawa o rybołówstwie od średniowiecza do czasów współczesnych;

– Kazimierza Siudzińskiego, przedstawiającego historię polskich badań oceanograficzno-biologicznych od roku 1500 do czasów współczesnych. (Ta, największa objętościowo praca tomu, jest ze względu na obszerność tematu bardzo syntetyczna, ale i dokładna – wskazuje na najważniejsze nazwiska, instytucje, tematy i osiągnięcia badawcze);

– Anny Kowalskiej i Jerzego Maciejewskiego, omawiających założenia dialektologiczne i leksykograficzne, przygotowywanego przez wymieniony na wstępie Zespół, słownika rybołówstwa tradycyjnego w Polsce.

Autorzy *Studiów*... są przedstawicielami wielu dyscyplin naukowych (etnografii, archeologii, historii, prawa, językoznawstwa, nautologii, technologii rybołówstwa przemysłowego). Ich prace prezentują zróżnicowane podejście badawcze, niejednakowy poziom ogólności, znaczny rozrzut tematyczny i czasowy. Z tych właśnie powodów o układzie tomu (nie stanowiącego zwartej całości) przesądziły nie względy merytoryczne, a alfabetyczny układ nazwisk autorów. To z pewnością najsłabsza strona *Studiów*... Trzyletni cykl wydawniczy i kiepski druk zdjęć również nie dodały im wartości.

Jakie mogą być wobec tego korzyści naukowe z omawianej pracy? Niewątpliwie należy tu podkreślić właśnie wielostronne spojrzenie na działalność łowiącego człowieka, uwypuklające związki między rybołówstwem dawnym a współczesnym (także przemysłowym), ukazujące wielość zagadnień szczegółowych związanych z omawianą problematyką, wreszcie możliwości zastosowa-

nia różnych rozwiązań metodologicznych. Wskazują przy tym *Studia...* na zakres zainteresowań najaktywniejszych polskich badaczy kulturowych aspektów rybołówstwa. Dotychczasowa współpraca członków Zespołu do Badania Rybołówstwa Tradycyjnego i Ochrony Jego Zabytków, przybierająca najczęściej formę wzajemnej wymiany doświadczeń, zdaje się potwierdzać potrzebę takich interdyscyplinarnych prac.

Zgodnie z wymaganiami wydawcy, wszystkie artykuły to prace oryginalne, napisane specjalnie do tego tomu. Niemal wszystkie wnoszą nowe ustalenia badawcze lub interpretacyjne. Wartość pozostałych zaś (zarys historii polskiego prawa o rybołówstwie i polskich badań oceanograficzno-biologicznych) tkwi głównie w syntetycznym ujęciu tematów, których poznanie wymagało dotąd studiowania wielu rozproszonych źródeł.

Te cechy powinny uczynić *Studia...* istotną pomocą naukową dla badających problemy związane z polskim rybołówstwem, nie tylko humanistów.

Wojciech Olszewski

Władysław Matlakowski, *Wspomnienia z życia przeszłego i teraźniejszego (1850-1895)*, Z rękopisu do druku przygotował, przedmową i komentarzem opatrzył Janusz Kapuściak, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, ss. 504, il.

Wydawnictwo im. Ossolińskich nawet w obecnych, tak trudnych dla ambitnej książki czasach, nie zapomina – i chwala mu za to – o licznych miłośnikach pamiętnikarstwa polskiego. Wcale już bogata seria wspomnień i pamiętników wybitnych postaci życia społecznego i kultury z XIX i XX wieku rozszerzona została o dzieło Władysława Matlakowskiego, głośnego niegdyś chirurga warszawskiego, badaczowi kultury bardziej jednak znanego z takich opracowań, jak *Budownictwo ludowe na Podhalu* (1892) i *Zdobienie i sprzęt ludu polskiego na Podhalu* (rzecz wydana już po śmierci autora, w 1901 roku). Matlakowski był jednym z twórców i propagatorów tzw. stylu zakopiańskiego, przyczynił się też waleń do zapoczątkowania w Polsce głębszych studiów nad sztuką ludową.

Wspomnienia z życia przeszłego... mają dość zróżnicowaną treść i formę. Pisane niemal przez całe, niezbyt zresztą długie życie, notatki, refleksje, wrażenia z podróży, nekrologi przyjaciół i nauczycieli składają się jednak na całość zwartą i wiele mówiącą o jednym z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej inteligencji w drugiej połowie XIX wieku. Część wspomnień była już zresztą wcześniej drukowana, całość ukazuje się jednak pierwszy raz, co może nieco dziwić, gdyż już za życia uchodził Matlakowski za bystrego obserwatora i znakomitego stylistę. Potwierdzają to zwłaszcza znakomite *Wspomnienia z Zakopanego*. Niestety, Matlakowski podzielił losy wielu wybitnych ludzi; po przedwczesnej śmierci na gruźlicę zapomniano o nim do tego stopnia, że dziś przypominać trzeba podstawowe fakty z jego życia i działalności.

Urodził się Władysław Matlakowski w 1850 roku w Warce nad Pilicą w rodzinie dość zamożnego chłopca, który „mając – pisze we wspomnieniach – włókę ziemi (30 morgów), 3 domki czteroizbowe w Warce, wynajmowane biedactwu żydowskiemu, i wiatrak, potrafił dać – sprzedając krew swoją i pot – uniwersyteckie wykształcenie 4 synom, sam nie mając żadnego”. Istotnie, rzecz to niebywale rzadka w owych czasach.

Matlakowski był niezwykle zdolnym i pilnym uczniem Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Warszawskiego, szybko też po studiach zrobił karierę zawodową. Znany był również jako biegły lingwista, znał dobrze kilka języków. Część jego podróży zagranicznych, opisanych interesująco w tomie wspomnień, miała związek z działalnością zawodową. Matlakowski poznaje i wnikliwie opisuje lekarski świat Paryża i Czech, ale również daje niezwykle frapujące wrażenia z podróży jachtem po Morzu Śródziemnym (był lekarzem okrętowym), opisuje Gibraltar, Marsylię, Genuę;

na innym miejscu z wielkim znanstwem komentuje zbiory galerii malarstwa w Berlinie. Do najbardziej wartościowych należą wspomnienia z Ukrainy z lat osiemdziesiątych, krytyczne wobec zamieszkujących tam Polaków, ukazujące demoralizację, egoizm i brak patriotyzmu szlachty. W ogóle był Matlakowski dość ostry w sądach, miał zdecydowane poglądy na sztukę, na życie społeczne i moralność, co wyraźnie daje się odczuć w jego wspomnieniach.

Wybitny lekarz, autor wielu wartościowych publikacji zawodowych, subtelny znawca sztuki plastycznej, był także miłośnikiem literatury. Sam pisywał opowiadania, jego listy mają duże walory literackie, wspomnienia również plasują się w czołówce tego rodzaju pisarstwa, a największym dokonaniem Matlakowskiego, uznanym do dziś, jest niezwykle dokładne, filologiczne tłumaczenie „Hamleta”, poprzedzone wstępem – rodzajem komentarza do tego najsławniejszego dzieła Szekspira. O tłumaczeniu i krytycznym rozbiórce tekstu wyraził się słynny anglista polski Władysław Tarnawski, iż jest to „dzieło pomnikowe, dzieło, jakim nie może się pochlubić żaden z narodów, bardziej od nas oddanych kultowi angielskiego pisarza”.

Przyznać trzeba, że nie był Matlakowski postacią tuzinkową, jego osiągnięcia na wielu polach imponują, jego zdolności zadziwiają (był także utalentowanym rysownikiem i malarzem!), ogrom pracy wykonanej podczas krótkiego i naznaczonego ciężką chorobą życia oszałamia. Postać to zaiste renesansowa, wzór pracowitości i samodyscypliny. Można nabawić się kompleksów czytając i smakując wspomnienia Władysława Matlakowskiego, lekarza, pisarza, tłumacza, znawcy i badacza sztuki, a przede wszystkim szlachetnego, uczciwego człowieka i patriotę.

Ryszard Kantor

Jan A. Choroszy, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, ss. 372.

Wszyscy znamy pieśń „Czerwony pas”, choć niewielu wie, iż jej autorem jest Józef Korzeniowski, a właściwy tekst mówi o czerwonym płaszczu i pasie, za którym tkwi broń. Wiemy też to i owo o Huculach, przynajmniej tyle, że nie ma dla nich życia poza połoninami, a rzuceni w doliny giną z tęsknoty. Zapytajmy jednak dziś Polaka, zwłaszcza młodego, gdzie mieszkają owi Huculi, z jaką to krainą łączymy się emocjonalnie śpiewając przy ognisku wspomnianą pieśń, a otrzymamy błędną odpowiedź, lub – co nawet bardziej prawdopodobne – nie otrzymamy żadnej. No cóż, realne Karpaty Wschodnie odsunęły się w przestrzeń mityczną; nie dla nas szumiał przez ostatnie pół wieku Prut i Czeremosz, nie dla nas tajemnice i duchy Czarnohory.

A przecież, co przypomina świetna praca Jana A. Choroszy *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, nie tak dawno bywało zupełnie inaczej. To właśnie Karpaty Wschodnie wcześniej dały o sobie znać w naszej literaturze narodowej niż Tatry, choć nie zaowocowało to może taką ilością dzieł pierwszorzędnych. To górale ruscy a nie tatrzańscy fascynowali w pierwszej kolejności poetów i ludoznawców. Nie tatrzańscy, a właśnie charnohorscy zbójnicy (opryszkowie) na czele z legendarnym Doboszem, wyprzedzili w czasie i sławie Janosika. O Karpatach Wschodnich pisali ich odkrywcy i badacze: Wincenty Pol, Kazimierz Władysław Wójcicki, Żegota Pauli i wielu, wielu innych, a w Burkucie pito wodę zdrojową i żętycę o dobre pół wieku wcześniej niż na Podhalu.

Życie Huculów fascynowało romantycznych poetów i nie mniej romantycznych etnografów (czasem byli to ci sami ludzie!); zdawało się potwierdzać tezę o harmonii dzikiej przyrody i człowieka, owego „szczęśliwego dzikiego”, który żył na łonie natury w zgodzie z naturalną moralnością. Poglądy zmieniały się jednak, Huculi widziani nie poprzez literacką konwencję jawili się w nieco innym świetle. Ujrzano nie tylko ich barwny strój, zwyczaje, temperament, lecz także niski poziom egzystencji, niezbyt budującą moralność, ogólne zapóźnienie cywilizacyjne. Tylko przyroda Karpat Wschodnich nieodmiennie zachwycała swoją dzikością kolejne pokolenia badaczy i coraz liczniejszych turystów. Huculszczyznę opiewano wierszem i prozą, malowano

ją, a także — autor o tym nie wspomina, bo to temat sam w sobie — fotografowano i filmowano.

Działania wojenne na Huculszczyźnie w latach 1914-1915, w których wzięła udział II Brygada Legionów, tocząc boje w niebywale trudnych warunkach topograficznych i klimatycznych, utrwaliły obecność tych terenów w świadomości narodowej. Autor nazywa ten proces „oswojeniem przez sakralizację”; Huculszczyzna pojawia się w poezji legionowej i oczywiście w legionowej legendzie; szlaki legionowe stały się drogami pielgrzymek. Rzesze turystów i letników z całej Polski wiązały się z tym regionem patriotycznym zapalem. Czyż dla Polaka ziemia zroszona polską krwią nie jest w naturalny sposób własna?

A przecież Huculszczyzna to region zróżnicowany etnicznie i kulturowo. Trzeba jednak stwierdzić, że konflikty narodowościowe, w tym silny w II Rzeczypospolitej konflikt polsko-ukraiński, nie doprowadziły na Huculszczyźnie do poważniejszych incydentów. Była to bowiem wciąż kraina peryferyczna, zapóźniona cywilizacyjnie, zamieszkiwana w większości przez ludność pochodzenia ruskiego, lecz o słabo skryształizowanej lub żadnej świadomości narodowej. I choć Huculszczyzna obecna jest także wyraźnie w literaturze ukraińskiej, o czym autor wspomina, to sami Huculi trwali mocno przy swej plemiennej odrębności i pasterskiej kulturze, przez co mało podatni byli na ukraińską agitację narodową.

Co było potem, wiadomo. Usilne wymazywanie z pamięci narodu polskiego wspomnień o utraconych, a bliskich sercom obszarach, w tym także o Huculszczyźnie; próby wykreślenia z polskiej literatury niezliczonych dzieł tematycznie związanych z Karpatami Wschodnimi, w tym dzieł tej klasy, co tetralogia Stanisława Vincenza. Lecz przeszłości nie da się zapomnieć; dzieła literackie skazać może na zapomnienie jedynie ich mizerna jakość, nie decyzja cenzora. Niebywała kariera Huculszczyzny i Huculów w polskiej literaturze jest faktem trwałym, choć ciągłość tej literackiej tradycji przerwana została w 1939 roku, a później mocno zahamowana (jednakże temat „huculski” był przecież obecny w literaturze emigracyjnej). O tej tradycji, o jej znaczeniu dla polskiej kultury pisze J. A. Choroszy w książce, która stanowi prawdziwe kompendium wiedzy o przeszłości Karpat Wschodnich, daleko przekraczające ramy studium z historii literatury. Rzecz zatem do czytania i smakowania, ale także do nauki; to również przewodnik do dalszych lektur literackich i krajoznawczych.

Ryszard Kantor

Leopoldo J. Bartolomé. Danuta Łukasz, Ryszard Stemplowski, *Słowianie w argentyńskim Misiones 1897-1977*, PWN, Warszawa 1991, ss. 277.

W bujnie rozwijających się badaniach tzw. polonijnych, a w istocie etnicznych, jest wciąż jeszcze pewna luka, której wypełnienie nie będzie ani łatwe, ani szybkie. Chodzi o wiedzę o współczesnych zbiorowościach chłopskich o polskiej genezie istniejących w Brazylii i Argentynie. Podkreślam konieczność ich poznania, określenia obecnego stanu kultury rodzimej, polskiego języka, emocjonalnej łączności z krajem przodków dlatego zwłaszcza, że brak tego rodzaju wiedzy prowadzi do powstawania błędnych, a nadzwyczaj trwałych przekonań o jakiejś nadzwyczajnej odporności polskiej tradycji w zbiorowościach emigracyjnych, odporności na wpływy zewnętrzne. Tymczasem można raczej przypuszczać, że mimo konserwatyizmu kulturowego, tak charakterystycznego dla zbiorowości chłopskich w ogóle, w Brazylii i Argentynie mamy już jedynie do czynienia z pewnymi relikwami kultury przeniesionej z Polski przez pierwsze pokolenie emigrantów, a nie — jak zdają się przypuszczać niektórzy — ze spetryfikowaną kulturą czasów osadnictwa, czyli praktycznie z końca XIX wieku, kultywowaną przez kolejne generacje. Współcześni „Polacy” w wymienionych krajach to po prostu Argentyńczycy i Brazylijczycy, a pewna ich część (jak liczna?) posiada świadomość swoich korzeni etnicznych i kulturowych, zna język polski (raczej

gwarę) w uproszczonej, albo nawet szczątkowej formie. Weryfikacja optymistycznych sądów o utrzymywaniu się polskiej (rodzimej) kultury w tych zbiorowościach opierać się winna nie o pobeżne i na ogół patriotyczno-tendencyjne relacje dziennikarzy, lecz o gruntowne badania o charakterze uczestniczącym. Innymi słowy, należy tam być i obserwować, aby zrozumieć i sensownie opisać.

Praca *Słowianie w argentyńskim Misiones 1897-1977* jest zbiorem kilku studiów na temat osadnictwa Polaków i Rusinów (Ukraińców) na terenie pogranicza argentyńskiego. Ukazanie obu grup w ich niełatwych, antagonistycznych relacjach, od momentu osadnictwa do czasów niemal najnowszych, jest największą zaletą pracy. Polacy i Rusini osiedlający się w Misiones (Rusinów było zdaniem R. Stemplowskiego, redaktora całego tomu, więcej niż Polaków, wbrew dotychczasowym sądom), wywodzili się z tych samych terenów, to jest z Galicji Wschodniej, różnili się jednak znacznie pod wieloma względami, poczynając od wyznania i systemu wartości. Różnice te dawały o sobie znać zwłaszcza w początkach osadnictwa, a i dzisiaj — jak wynika ze studium L. J. Bartolomé — dają się również obserwować.

Omawiana praca jest w sumie niezwykle interesująca i przystępna także dla przeciętnego czytelnika, nie mającego przygotowania naukowego. Walor ten podkreślam, gdyż ostatnimi czasy wiele publikacji naukowych razi językiem hermetycznym przez co upowszechnianie pewnych informacji w społeczeństwie natrafia na trudności. Daje interesujący obraz trudu słowiańskich osadników-rolników, ukazuje obiektywnie ich rzeczywisty wkład w kształtowanie się cywilizacji regionu — uczestniczyły w tym procesie 33 grupy etniczne! — i poniekąd w budowaniu całej Argentyny. Nie zmienia to faktu, iż pozostawia znaczny niedosyt. Jest bowiem przede wszystkim pracą historyczną, rysuje początki osadnictwa, wiele mówi o gospodarce emigrantów, ale w gruncie rzeczy zatrzymuje się na czasach mocno oddalonych: rok 1947 w przypadku gospodarki, a w przypadku szkolnictwa etnicznego nawet na roku 1939 (co ma pewne uzasadnienie w administracyjnym działaniu władz). Czyli w sumie, jak większość prac o chłopskich zbiorowościach polonijnych, także i ta praca zatrzymuje się w pół drogi, nie dając odpowiedzi na pasjonujące pytanie, jak obecnie funkcjonuje badana zbiorowość, jaka jest jej tożsamość etniczna, jak prezentuje się jej kultura i czy dziedzictwo przeniesione przez pierwszych osadników z Polski trwa jeszcze i ewentualnie w jakim stanie. Nie otrzymujemy wyraźnej odpowiedzi na pytanie, jak daleko postąpiły procesy asymilacyjne w sferze języka i kultury.

Wspomniany już L. J. Bartolomé próbuje to i owo powiedzieć o tych sprawach i problemach w artykule „Współczesne społeczeństwo Apostoles” i chwala mu za to. Niestety jednak, choć zamieszcza wiele interesujących szczegółów i mocno okopuje się w szańcach etnologicznych teorii, opracowanie jego wydaje się bardzo powierzchowne i raczej tylko drażni apetyt czytelnika.

Przyjdzie jeszcze zapewne długo poczekać na pogłębione studium współczesnej kultury potomków chłopskich osadników z Polski w Brazylii i Argentynie. Mody w nauce się zmieniają, także w etnologii, ale wciąż chyba istnieje zapotrzebowanie na „etnograficzne” ujęcie kultury poszczególnych zbiorowości. Bez solidnej podstawy faktograficznej wszelkie analizy etnologiczne, subtelne studia porównawcze, wszelkie próby uogólnień, zawisną w próżni. Jeszcze raz uświadamia to cenna, godna lektury, ale budząca spory niedosyt, książka o doli i niedoli Słowian w argentyńskim Misiones.

Ryszard Kantor

Jarosław Rokicki, *Więź społeczna a zmiana kultury. Studium dynamiki polskiej zbiorowości etnicznej w USA*, Biblioteka Polonijna, t. 26, Wrocław—Warszawa—Kraków 1992, ss. 207.

Dotychczasowe badania kultury zbiorowości emigrantów polskich w Stanach Zjednoczonych przyniosły — nie tylko w mojej opinii — raczej porażki i rozczarowania niż sukcesy. Z tym większą uwagą należy powitać pracę, która z porażek wyciąga właściwe wnioski. Mowa o pracy J. Ro-

kickiego pt. *Więź społeczna a zmiana kultury. Studium dynamiki polskiej zbiorowości etnicznej w USA*, wydanej w „Bibliotece Polonijnej” jako tom 26.

Praca J. Rokickiego jest, wedle określenia autora, próbą „opisu i wyjaśnienia przyczyn, mechanizmów i kierunków przemian więzi społecznej i kultury polskiej zbiorowości etnicznej w Stanach Zjednoczonych Ameryki”. Autor jak najsłuszniej zakłada istnienie wzajemnego związku pomiędzy sposobem istnienia zbiorowości społecznej, a kształtem i treścią wytworzonej przez nią kultury. Przedmiotem jego zainteresowania jest kultura polskiej zbiorowości etnicznej, zbiorowości powstałej jeszcze w wieku ubiegłym, a ujmuje ją „raczej jako zbiór grup i jednostek połączonych co prawda wspólnotą pochodzenia narodowego, ale utworzonych według rozmaitych kryteriów”. Ma autor, a zapewne i czytelnik, pełną świadomość trudności na jakie natrafić musi badacz procesów zachodzących w podobnych zbiorowościach, na dodatek zachodzących na przestrzeni ponad stu lat. Stąd też zapewne uwaga J. Rokickiego: „Ograniczam się (...) jedynie do tendencji typowych i dominujących z punktu widzenia przyjętych założeń badawczych”.

W praktyce przedmiotem zainteresowania autora jest Polonia miejska, zbiorowość polonijna ukształtowana w rozwijających się miastach amerykańskich typu Chicago i Detroit. Pytanie, na ile w kulturze tej części Polonii amerykańskiej (prawda, że jest to część najliczniejsza), mają miejsce zjawiska czy tendencje „typowe i dominujące” w życiu całej polskiej grupy etnicznej egzystującej w Stanach Zjednoczonych?

Bездyskusyjne, w moim przekonaniu, jest przyjęcie przez autora w jego analizach „perspektywy narodu amerykańskiego”. Konsekwentne trzymanie się tej właśnie perspektywy stanowi jeden z największych walorów pracy, która w ten sposób jest realizacją zasady, iż — co autor stanowczo podkreśla — „bardziej interesuje mnie to, jak Polonia stała się grupą etniczną i jak istnieje jako część narodu amerykańskiego, niż to, jak powiązana jest z narodem polskim”. Dotychczasowe prace raczej przyjmowały tę drugą perspektywę. Płodność nowego, jeszcze nie opatrzonego sposobu widzenia Polonii potwierdza się w prezentowanej pracy.

W konsekwencji powyższych założeń autor dąży prosto do celu, którym jest nakreślenie „syntetycznego modelu przemian więzi społecznej i kultury polskiej zbiorowości etnicznej w warunkach amerykańskiego procesu narodotwórczego”. Próba to bardzo ambitna, nawet jeśli ograniczona do pewnej tylko części polskiej zbiorowości etnicznej w USA i koncentrująca się na wybranych okresach historycznych. Przedsięwzięcie J. Rokickiego nie ma analogii w dotychczasowych badaniach nad Polonią amerykańską.

Rozdział pierwszy studium to omówienie zagadnienia etniczności w amerykańskim procesie narodotwórczym. Jest to sama w sobie rozprawa, solidnie oparta na literaturze, być może zbyt obszerna i przekraczająca potrzeby całej pracy, ale przy założeniu, iż książka znajdzie się w rękach nie tylko badaczy zagadnień etnicznych, zapewne bardzo pożyteczna.

Rozdział drugi zatytułowany: „Struktura i przemiany więzi społecznej w polskiej zbiorowości etnicznej w USA”, stanowi dalsze przybliżenie do głównego tematu pracy. Twierdzi bowiem autor, iż zbiorowość etniczna (zatem i jej kultura) istnieje i zmienia się w ramach trzech podstawowych, uzależnionych od siebie, ale jednocześnie odrębnych systemów więzi społecznej: więzi naturalnej, zrzeszeniowej i symbolicznej. Każdemu z wyodrębnionych systemów odpowiadają odmienne formy wytworzonej przez grupę etniczną kultury.

Idąc tym tropem J. Rokicki, w trzech następnych rozdziałach, daje istny popis erudycji, umiejętnego wykorzystania bogatego materiału empirycznego zebranego w Stanach Zjednoczonych, ukazując kolejno: więź naturalną i kulturę polonijnej społeczności lokalnej, więź zrzeszeniową i formy kultury powstającej w organizacjach polonijnych (tu wiele o ceremoniale organizacyjnym) oraz więź symboliczną w relacjach do zagadnienia tożsamości etnicznej Polonii amerykańskiej. Trudno szczegółowo omawiać te rozdziały, rewelacyjne pod względem treści. Czytelnik bez wątpienia doceni znaczenie analiz prezentowanych przez autora, wagę licznych i trafnie dobranych przykładów „folklorystycznych”, język wywodu itd.

Rozdział ostatni, „Zmiana społeczna i kulturowa w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej.

Podsumowanie i próba syntezy”, stanowi godne podsumowanie tej pionierskiej, pasjonującej pracy. W pełni uwidacznia się tu walor wspomnianej „amerykańskiej perspektywy”. Autor w wielkim, ale uzasadnionym i precyzyjnym skrócie ukazuje przemiany kultury polskiej zbiorowości etnicznej w kontekście amerykańskiego procesu narodotwórczego.

Praca J. Rokickiego to wzorowe i inspirujące studium z zakresu socjologii kultury, stanowiące poważny krok w badaniach polonijnych.

Ryszard Kantor

Ignacy Domeyko, *Araukania i jej mieszkańcy*, pod redakcją naukową Marii Paradowskiej i Andrzeja Krzanowskiego, Polskie Towarzystwo Latinoamerykanistyczne, Warszawa – Kraków 1992, ss. 270, ilustracje.

Ignacio Domeyko, *Araucania y sus habitantes*, edición, selección, notas y prólogos de Maria Paradowska y Andrzej Krzanowski. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Warszawa – Kraków 1992, ss. 270, ilustracje.

W książce *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1919*, wydanej w 1982 roku, pod redakcją Heleny Kapeluś i Juliana Krzyżanowskiego, nie ma wzmianki o badaniach ludoznawczych Ignacego Domeyki w Ameryce Południowej. Dokonania etnograficzne przyjaciela Adama Mickiewicza nie uszły jednak uwadze specjalistów, czego wyrazem są liczne publikacje Marii Paradowskiej, a zwłaszcza jej bardzo wartościowe studium *Badania Ignacego Domeyki nad kulturą Araukanów* („Etnografia Polska”, 1974).

Dodajmy do tego, że czytelnik mógł w Polsce bez kłopotów poznać zainteresowania ludoznawcze Domeyki, gdyż w bibliotekach są dostępne jego podstawowe dzieła z tego zakresu, w tym książka ogłoszona w 1860 roku w Wilnie *Araukania i jej mieszkańcy* (tłumaczenie Jana Zamostowskiego) oraz obszernie *Moje podróże (pamiętniki wygnańca)* w edycji Elżbiety Heleny Nieciowej z lat 1962–1963. W świetle tych książek oraz licznych artykułów Domeyki, Żegota z *Dziadów Cz. III* jest etnografem, którego dorobek zapewne dorównuje dokonaniom ludoznawczym Józefa Ignacego Kraszewskiego.

Staraniem Polskiego Towarzystwa Studiów Latinoamerykanistycznych, a zwłaszcza prezesa Zarządu Głównego tej organizacji prof. dr hab. Andrzeja Krzanowskiego, ukazał się w 1992 roku tom pierwszy serii „Polski wkład w poznanie Nowego Świata” pt. *Araukania i jej mieszkańcy*. Na całość dzieła złożyła się, w nowym tłumaczeniu na język polski Zofii Wasitowej, treść rozprawy *Araucania y sus habitantes* oraz wybór odnośnych fragmentów wspomnień Domeyki pt. *Dziennik podróży do kraju dzikich Indian Araukanów*. Książkę uzupełniono informacją o zamierzeniach redakcyjnych serii oraz obszernym wstępem merytorycznym Marii Paradowskiej. Ponadto Paradowska i Krzanowski napisali notę edytorską oraz słowniczek terminologiczny. Oni też teksty Domeyki opatrzyli stosownymi przypisami, słowniczkiem terminologicznym, indeksami (osobowym oraz nazw geograficznych i etnicznych), fotografiami i mapami. Całość w języku polskim i hiszpańskim (*Diario del viaje al país de los salvajes Indianos Araucanos* tłumaczył z polskiego Tadeusz Weroniecki) stanowi atrakcyjne edytorsko (oficyna ArsNova – Zjednoczeni Wydawcy) druki bibliofilskie.

Tłumacząc książkę *Araucania y sus habitantes* korzystano z egzemplarza, który autor ofiarował Bibliotece Jagiellońskiej, po przeprowadzeniu korekty pomyłek drukarskich. Uzupełnienia Domeyki wprowadzono do nowej edycji nie zaznaczając tego w przypisach – co jest błędem warsztatowym. Pozostawiono ponadto w XIX-wiecznym tłumaczeniu Zamostowskiego cytowane przez Domeykę fragmenty poematu Alonso de Erilla y Zúñiga *La Araucana* – co również jest wadą. W kilku miejscach redaktorzy i tłumacze mieli kłopoty z przekładami terminów

geologicznych. Mimo to błędów tego typu jest mało (na s. 145 termin „węgiel ziemny” objaśniono błędnie jako „węgiel kamienny”; w rzeczywistości Domeyko myślał o węglu brunatnym dając temu wyraz w tekście swych wspomnień i drukowanych osobno rozprawach geologicznych). Niewątpliwie wydawcom brakuje więc doświadczenia w wydawaniu źródeł historycznych. Mieli jednak wielce serca do podjętej pracy skoro dotarli do oryginału (rękopisu) wspomnień Domeyki i zweryfikowali nazwy geograficzne, błędnie odczytane przez Nieciową.

Widzcy i ogromnemu zaangażowaniu Marii Paradowskiej i Andrzeja Krzanowskiego oraz tym wszystkim, którzy ich w pracy wspierali (m.in. artysta plastyk Anna Berg i Alfredo Lastra Norambuena z ambasady Chile w Warszawie) zawdzięczamy przypomnienie dorobku wygnańca w kraju rodzinnym niemal zapomnianego.

Teksty Domeyki umieszczone w książce *Araukania i jej mieszkańcy* dokumentują zainteresowania autora Indianami zamieszkalymi w południowej części kontynentu południowoamerykańskiego, Araukan zwanych dziś Mapuche. Był on wśród nich w 1845 roku bardzo krótko (ledwie miesiąc), a ponadto spostrzeżenia etnograficzne robił niejako na marginesie studiów geologicznych. Mimo to książka *Araucania y sus habitantes* została zaliczona do etnograficznej klasyki światowej. Decyduje o tym treść dzieła, ale też ujęcie tematu, dostosowane do wymogów metodologicznych upowszechnianych przez Joachima Lelewela na Wszechnicy Wileńskiej. Właśnie dlatego książka Domeyki jest wręcz podręcznikowym przykładem studium z zakresu geografii człowieka, uprawianej w pierwszej połowie XIX wieku w Europie. Interesował się nim Domeyko w warunkach jego życia w określonym środowisku przyrodniczym oraz istniejących uwarunkowaniach politycznych. Dlatego część pierwszą dzieła ujął tytułem *Ukształtowanie fizyczne i przyroda kraju zajmowanego przez Araukan*, drugą – *Stan moralny, w jakim znajdują się obecnie Indianie araukańscy, ich zwyczaje i obyczaje*, a trzecią – *Co stoi na przeszkodzie w ucywilizowaniu Indian araukańskich i jakie sposoby ujarznienia ich wydają się najwłaściwsze*. Część druga, rzecz zrozumiała, jest najbardziej wartościowa. Stanowi bowiem cenne źródło do dziejów rdzennej ludności Ameryki. Tę właśnie część wzbogaca w szczegóły zaczerpnięty z pamiętnika Domeyki fragment *Dziennika podróży do kraju dzikich Indian Araukanów*.

Czy zatem Domeyko stał się etnografem z przypadku? Analiza jego licznych artykułów zdaje się wskazywać, iż kulturą ludową interesował się on od dzieciństwa (zainteresowanych odsyłamy m.in. do korespondencji umieszczonej w książce *Archiwum Filomatów. Na zesłaniu*). Elementów etnografii uczył się w szkole średniej oraz studiując w Wilnie i Paryżu. Oficjalnie był jednak magistrem matematyki oraz inżynierem górniczym. Kto wie zresztą czy właśnie jego inżynierskie przygotowanie nie wpłynęło na opis domostw Indian araukańskich. Tak precyzyjnych opisów przecież nie pozostawili jego poprzednicy. Obcowanie z ludem podczas przymusowego pobytu w Nowogródzczyźnie nauczyć go musiało oceniać osobliwości w życiu mieszkańców wsi, jak i odczytywać mechanizmy obyczajowości. Nic więc dziwnego, że w czasie krótkich spotkań z Araukanami dostrzegał nawet drobiazgi w stroju kobiet a także powinności żony Indianina. Spostrzeżenia swe Domeyko potrafił opisać w sposób prosty i jasny. Temu w dużej mierze książka zawdzięczała swe powodzenie w XIX wieku, a dziś należy do klasyki literatury przyrodniczej, etnograficznej i politologicznej.

Autor niniejszych uwag przez szereg lat pracował nad biografią Ignacego Domeyki¹. Może dlatego podczas lektury części życiorysowej we „Wstępie” Marii Paradowskiej odczuwał pewien niedosyt. Nie chodzi tu o drobne nieścisłości (Domeyko został geologiem i inżynierem górniczym pod wpływem L. Élie de Beaumonta a nie stryja Józefa; uczył się w Szczuczynie Litewskim a nie Lidzkim; studiował w Oddziale Nauk Fizycznych i Matematycznych Uniwersytetu Wileńskiego; po upadku powstania 1831 roku nie wyjechał do Drezna tylko przekroczył z oddziałem granicę Prus, gdzie był internowany; w Paryżu nie tylko utrzymywał przyjacielskie kontakty z Mic-

¹ Biografia ta została złożona w Wydawnictwie Lubelskim. Wydawcy nie udało się pozyskać subwencji na druk, nawet w organizacjach zajmujących się uroczystym obchodem 500. rocznicy wyprawy Krzysztofa Kolumba do Ameryki.

kiewiczem, ale wręcz gościł go u siebie oraz wspomagał materialnie). Uproszczeniem jest sąd Marii Paradowskiej o wyłącznie „romantycznej” motywacji wypadu do Araukanii. W 1844 roku, gdy Domeyko planował geologiczną wycieczkę na tereny zamieszkałe przez Indian, „dzika” Araukania była dobrze nadzorowana przez władze Chile. Niebezpieczeństwo podczas podróży było minimalne skoro geolog zdecydował się zabrać na wyprawę swego ucznia. Honorowano tam pisma polecające ze stolicy. Praktycznie podróżnicy mieli stałe tłumaczy oraz przydzielonych do pomocy i ochrony towarzyszy.

Niewątpliwie jednak wypad miał pewien podkład emocjonalny. Domeyko szykując się do powrotu do Europy chciał z pewnością zobaczyć ów „lud wolny”. Po poznaniu Araukan zdecydował się dopiero wystąpić z memoriałem w sprawie pokojowej kolonizacji tej części Chile. To co powstało było wzorowym elaboratem geograficznym. Wracał jednak do swych notatek z podróży po wielu latach. Pisząc do przyjaciół w Paryżu o tej wycieczce był bardzo powściągliwy, może nawet wewnętrznie rozczarowany. Oto odbył wyprawę badawczą (geologiczną) do Indian Araukanów i ogłosił stosowny memoriał. Bardziej przejmował się jednak pożarem laboratorium chemicznego w kolegium w Coquimbo i koniecznością odbudowy warsztatu pracy dla następcy. Oto kilka uwag Domeyki o wyprawie z listów wysyłanych w latach 1844-1845, zaczerpniętych z tomu wydanego przez Nieciową w 1976 roku, pt. *Listy do Władysława Laskowicza*:

Coquimbo, 2 X 1844; „Myślę tych wakacji ruszyć na południe i dotrzeć aż do ostatniej granicy cywilizacji amerykańskiej na tym półsferzu; potem, wracając, przyjdzie niejaki czas zatrzymać się w stolicy Santiago, gdzie zapewne przyjdzie wydać mineralogią tego kraju [...]” (s. 56).

Valparaíso, 29 XII 1844; „Teraz jestem w podróży, jutro stąd odpływam „Concepción” i stamtąd zwiedzę południowe prowincje chilijskie o trzysta mil położone na południe od Coquimbo, obaczę owo sławne Arauco, kraj, gdzie dotąd Amerykanie w stanie dziczyzny i takiej niepodległości żyją, jak żyli przed odkryciem Ameryki, i obaczę lasy i góry wulkaniczne pokryte lasami. Trzy miesiące myślę przepędzić na tej wędrowce [...]” (s. 58).

Valparaíso, 4 IV 1845: „Przy końcu przeszłego roku tak mi już było niedobrze, że dla rozzerwania się i wypróbowania sił swoich ruszyłem na południe w podróż między Indian dzikich, niepodległych, znanych pod imieniem Araukanów, których męstwo i zaciętość opisywał Ercilla. Więcej czterechset mil obiegłem na koniu, dotarłem aż do Osoro, o trzydzieści mil tutejszych na południe od Valdivii, a potem, jak gdyby nie dosyć na tym było, wdarłem się między Kordyliery, na wierzch sławnego wulkanu Antuco [...]” (s. 60).

Valparaíso, 10 IV 1845: „Obiegłem tego lata więcej 500 mil tutejszych i powracam ze świeżą ochotą do pracowania. Cóż, kiedyś się dowiedział, że czasu mojej niebytności w Coquimbo spalili się dom, w którym mieszkałem, laboratorium, moja piękna i bogata kolekcja minerałów i większa część moich rupieci” (s. 61).

Coquimbo, 27 X 1845: „W tym roku wydałem traktat mineralogii dosyć spory i wkrótce może ogłoszę moją podróż po Arauco” (s. 64; ze słów „może ogłoszę” wnosimy, iż *Araucania* ukazała się prawdopodobnie w końcu 1845 roku).

Coquimbo, 15 XI 1845: „Doniosłem już był wam dawniej, że mi się na początku tego roku dom spalili i całe laboratorium, podczas kiedyś wędrowałem między Indianami – Araukanami, o 400 mil stąd na południu” (s. 67).

Analiza treści innych listów Domeyki być może kryje nowe informacje o wyprawie araukańskiej. Niewątpliwie jego memoriał wzbudził szersze zainteresowanie, także poza Chile. Sam zaś autor pozostał przez lata aktywnym współpracownikiem Episkopatu do spraw pokojowej kolonizacji Indian z południowej części kraju.

Wydaje się więc, że są dane do napisania szerzej o motywach zainteresowania Domeyki Araukanami. Zachowały się ważne dokumenty w archiwach w Santiago de Chile (nie wyzyskane nawet w wydaniu hiszpańskim *Araukanii* z 1971 roku. Gorąco zatem zachęcić należy Alfredo Lastra Norambuene by po powrocie do kraju dokonał kwerendy i jej wynikami podzielił się z czytelnikami drugiego wydania (w tej wersji) *Araukanii i jej mieszkańców*.

Ogłoszone przez Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych uwagi Domeyki o Araukanach są niewątpliwie wydarzeniem w historii nauki w Polsce i Chile. Wydawca winien jednak, drukując teksty pisane przez przyrodników, korzystać z pomocy specjalistów. Jest to ważne, gdyż w planie wydawniczym znajdują się m.in. takie pozycje jak Józefa Siemiradzkiego *Z Warszawy do równika* czy Jana Sztolcmana *Peru*.

Zbigniew Wójcik

Andrzej Porębski, *Europejskie mniejszości etniczne. Geneza i kierunki przemian*, PWN, Warszawa 1991, ss. 171.

Autor książki pracuje w Zakładzie Socjologii Narodu i Stosunków Etnicznych Instytutu Badań Polonijnych UJ, a cała jego działalność naukowa oscyluje wokół problematyki etniczności.

Właściwie bardzo łatwo scharakteryzować krótko temat powyższej pracy. Jest nim problem powstawania narodu z mniejszych grup etnicznych. Oś tego swoistego kontinuum stanowi czas historyczny. Wglądowi i analizie poddane są więc odrębne grupy etniczne, potencjalne w przyszłości samodzielne narody – lub te, które pozostały na statusie grupy mniejszościowej. Szczególnie zatrzymuje się autor na cechach czy determinantach o charakterze narodotwórczym, które oddziaływały na procesy w tym zakresie od XIX wieku do współczesności. W ten sposób autor uzyskuje indeks grup etnicznych, które w określonych warunkach historycznych w Europie, bo tylko Europie ta analiza jest poświęcona, stają się narodem. Z bardzo wielu grup pozostają mu te, które narodem się nie stały, pozostały grupami etnicznymi (mniejszościowymi, pogranicza itp.). W różnych okresach historycznych różny był też ich poziom aktywności społecznej i samoświadomości etnicznej. Ale lata 60. naszego wieku przynoszą w Europie ogromne ożywienie ruchów etnicznych, co z kolei intensyfikuje zainteresowania i badania z zakresu tej tematyki. O jej aktualności dzisiaj, w dobie renesansu państw narodowych, szczególnie w środkowej i wschodniej Europie, nie trzeba mówić.

Przedstawione przez autora jako naczelne – zainteresowanie procesem narodotwórczym w Europie (czynniki, uwarunkowania) oraz losem grup etnicznych pozostających poza tym statusem, w obrębie większych, zróżnicowanych całości porządkuje również konstrukcję książki. Poza wprowadzeniem, zawierającym określenie przedmiotu zainteresowań i problematyki pracy, całość składa się z 5 części (nazywanych rozdziałami), w których kolejno omówiono: socjologiczne i historiograficzne koncepcje narodu oraz ich zastosowanie w analizie przemian nienarodowych mniejszości etnicznych w Europie (rozdział II), europejskie mniejszości etniczne w rozwoju historycznym (rozdział III), próbę interpretacji procesów historycznych europejskich mniejszości etnicznych w kategorii socjologicznych teorii narodu i procesów narodotwórczych (IV).

Pracę zamyka (wraz z zakończeniem) rozdział V, będący jakby próbą syntezy ale i wizją losów etnicznych grup nienarodowych. W tym futurystycznym spojrzeniu znalazło się również omówienie europejskich działań prawnych w tym zakresie. W aneksie pracy znalazły się dwa interesujące teksty: tabela liczebności europejskich mniejszościowych grup etnicznych oraz tekst II, „Podstawowe zasady europejskiego prawa dla grup etnicznych”, (powstałego w 1985 roku na Europejskim Kongresie Narodowości w Europie). W Aneksie znalazł się również indeks nazw etnicznych, indeks instytucji i organizacji grup etnicznych oraz interesująca i bogata bibliografia.

Rozdział II podzielony został na 2 części. W pierwszej autor omówił koncepcje narodotwórcze, generalnie, relacjonując podejścia szeregu europejskich historyków i socjologów (b. ciekawe!). Ze znanych prac polskich omawia tu F. Znanieckiego, S. Ossowskiego, J. Chałasińskiego, J. Wiatra, T. Łebkowskiego. Część II tego rozdziału to jakby niższy poziom grup etnicznych.

Dotyczy to tych grup, które nie stały się narodem, ale obecnie przeżywają ożywienie. Tu również odnajdujemy podejścia różnych autorów.

Rozdziały III i IV to historyczna i współczesna egzemplifikacja losów nienarodowych grup etnicznych na wybranych przykładach; są nimi: Baskowie, Retoromanie, szwedzkojęzyczni Finowie, Kaszubi, Serbołużyczanie i Czarnogórcy. W ostatnim V rozdziale, jak już pisałam, A. Porębski wskazuje na perspektywy, uwarunkowania i ograniczenia narastających współcześnie ruchów etnicznych.

Nic sposób w krótkiej recenzji zrelacjonować wszystkich cytowanych, starannie pozbieranych podejść poszczególnych badaczy do problematyki narodu. Wydaje się jednak, że już samo wskazanie na „oś kontinuum” w kształtowaniu się poszczególnych grup i fakt pozostania wielu z nich poza statusem narodowym jest bardzo interesujące również dla etnografa. Wśród nich bowiem znalazło się wiele grup żyjących na pograniczach dużych narodów, a ich wyróżnikiem obiektywnym jest często tradycyjna kultura ludowa i dialekt (zwraca na to uwagę – jak wskazuje autor tej książki – szereg badaczy, jak S. Ossowski, F. Znaniecki, J. Chałasiński).

Już poza osią kontinuum znalazły się np. grupy etnicznie polskie, ale żyjące bardzo długo w obcym etnicznie środowisku. Procesy tożsamościowe tych grup określanych najczęściej jako grupy pogranicza (też autochtoniczne) są niezwykle interesujące. Dotyczy to np. Mazurów, Warmiaków, Opolan i chyba też, wbrew autorowi pracy, Kaszubów. Nie znalazły się one jednak w kręgu zainteresowań autora tej pracy. Wydaje się jednak, że przekształcenia w nich zachodzące tak historycznie, jak i współcześnie, warte są obserwacji i analizy.

Lektura tej interesującej pracy nasuwa jednak uwagi krytyczne i dyskusyjne. Polemizować można np. z podejściem do reprezentujących Polskę Kaszubów. Pomijając już kwestię czy jest to obca grupa etniczna czy polska grupa etnograficzna – typowa grupa pogranicza – wiele charakteryzujących ją informacji jest nieścisłych. Np. pastor K. C. Mrągowski nie był gdańszczyzaninem (urodził się w Olsztynku na Mazurach) i stąd też może tak dobrze rozumiał losy Kaszubów, również cytowany jako historyk W. Kętrzyński był Mazurem. Wciąż dyskusyjna jest też sprawa języka Kaszubów (czy jest to język czy dialekt), a brak odesłania do tak podstawowych prac jak *Atlas Gwar Kaszubskich* pod red. Z. Sztiebera.

Szkoda też, iż w wykazie grup etnicznych (np. Aneks I) zakradły się pewne niepoprawności w samych nazwach (np. Farerczycy, raczej Farerowie; Man – to nie nazwa etniczna, ale geograficzna; Arumuni, częściej Aromuni, itp.). Do tego aneksu mam też inną uwagę – dlaczego liczebność grup oparta została na stosunkowo starych danych (najnowsze z 1976 roku), a nie na możliwie aktualnych. Zdziwienie budzi również nieuwzględnienie wśród autorów J. Obrębskiego – etnografa i socjologa – nie tylko opisującego grupy etniczne na wschodnim pograniczu Polski, ale również autora interesujących i wciąż aktualnych propozycji badawczych (teoretycznych i metodologicznych).

Pewien sprzeciw budzi też częste cytowanie literatury nie „wprost”, a poprzez inne pozycje (np. na s. 114 przyp. 107 – odesłano do s. 75, ale tam go nie ma). Są to jednak tylko usterki. Podjęcie tematu jest bardzo ważne. Zachęcam etnografów, zajmujących się problematyką etniczną, do lektury.

Anna Szyfer

Aufbruch in die Fremde – Wyjazd na obczyznę. Europejska emigracja zamorska. Wystawa i książka.

Pod taką nazwą otwarta była przez 6 tygodni lipca i sierpnia 1992 r. duża wystawa w Bremie, która potem została wysłana na drugą stronę Atlantyku, do Nowego Jorku. Okazją do niej było oczywiście 500-lecie odkrywczej podróży Kolumba, ale także 100-lecie otwarcia nowej stacji

przyjmowania imigrantów do USA, zbudowanej na wysepce Ellis Island przy Nowym Jorku. W związku z wystawą wydano niewielki folder oraz taśmę wideo z odtworzoną przez aktorów opowieścią o dwojgu wychodźców do Ameryki Północnej: o młodym niemieckim emigrancie z Hesji (połowa XIX w.) i o polskiej dziewczynie z Powiśla Dąbrowskiego (pocz. XX w.). Wystawę zwiedziło ponad 20 000 osób, sporo jak na 40 dni jej otwarcia. Przypomnijmy, że Brema była przez kilkadziesiąt lat najważniejszym portem wyjazdowym dla emigrantów ze środkowej Europy, także dla polskich. Miał tu swą siedzibę Norddeutscher Lloyd, największy kiedyś morski przewoźnik pasażerski w Niemczech.

Pod tym samym tytułem, jaki nosiła wystawa, wydana została też popularno-naukowa książka, poświęcona zamorskiemu wychodźstwu z Europy¹. Zarówno inicjatorem i wykonawcą wystawy, jak i wydawcą książki była specjalistyczna pracownia emigracji zarobkowej Uniwersytetu w Bremie (Projekt Arbeitsmigration – Labor Migration Project), kierowana przez profesora Dirka Hoerdera. Jest to zapewne najlepsza z wydanych dotąd syntetycznych publikacji na temat zamorskiego wychodźstwa z Europy, ze względu na zwięzłość, a bogate w szczegóły i jasne zarazem przedstawienie tego złożonego zjawiska na przestrzeni od początku XIX w. (od około 1815 r.) po wybuch I wojny światowej. Przy niewielkich rozmiarach (208 stron formatu 26 × 22 cm) pomieszczono tekst wzbogacony licznymi ilustracjami: fotografiami, reprodukcjami dawnych rycin, prospektów i dokumentów oraz mapkami i wykresami. Do każdego z rozdziałów dodano też wykaz wybranej literatury przedmiotu, głównie w jęz. angielskim, nieco w niemieckim i wyjątkowo parę we francuskim i włoskim, w sumie 120 pozycji przeważnie z ostatnich kilkunastu lat. Rozdział poświęcony polskiemu i wschodnioeuropejskiemu wychodźstwu opatrzone największym zestawem – 23 pozycji wyłącznie w jęz. angielskim (obok dzieła Thomasa i Znanieckiego jest tu wydana 1975 r. w Krakowie zbiorowa publikacja pod redakcją C. Bobińskiej i A. Pilcha).

Treść omawianej książki zaczyna się od obszernego wprowadzenia: „Wędrowki w Europie i ich rozszerzenie na świat” (s. 9-24, autorzy D. Hoerder i D. Knauf). Obejmuje ono 5 zagadnień ujętych pod tytułami: „Chciano przyciągnąć siły robocze, a przybyli ludzie”; „Etniczne dzielnice a integracja”; „Wielość wędrowek i doświadczeń”; „Czas przedindustrialny”; „Od lokalnych wędrowek do kontynentalnych, od agrarnych do przemysłowych”. Pierwsza z trzech podstawowych części książki: „Europejskie kultury wyjściowe” (s. 27-74), zawiera 3 rozdziały. Pierwszy z nich to „Halleluja – jedziemy do Ameryki: Europa Zachodnia, Środkowa i Północna” (autorka Agnes Bretting). Drugi rozdział, „Za chlebem – zum Brot” (tytuł po polsku, powtórzony po niemiecku, autor D. Hoerder), przedstawia zwięzłe uwarunkowania społeczno-gospodarcze i polityczne, które sprzyjały emigracji z Europy Środkowej i Wschodniej, od Finlandii przez kraje bałtyckie, Rosję, Polskę, Czechy, Słowację, Węgry po kraje bałkańskie². Sprawy polskie zostały tu dobrze przedstawione (pomijając nieco mniej ważnych niecierności), a zilustrowane przez dwa współczesne rysunki satyryczne, ukazujące werbunek i wyjazd polskich chłopów do Ameryki. Do fragmentu o Żydach rosyjskich dostał się dziwnym trafem Kraków obok Odessy jako miasto, gdzie prześladowano Żydów (s. 59). „W poszukiwaniu pracy” to tytuł trzeciego fragmentu tej części (D. Hoerder), który przedstawia uwarunkowania i tendencje emigracyjne we Włoszech, w Hiszpanii i Portugalii.

Część druga to „Podróż. Ze Starego do Nowego Świata” (s. 75-119, autorka A. Bretting). Przedstawione zostały tu głównie niemieckie przedsiębiorstwa i organizacje służące masowemu przewozowi imigrantów, warunki podróży, a także polityka emigracyjna państw niemieckich.

¹ *Aufbruch in die Fremde. Europäische Auswanderung nach Übersee*, Dirk Hoerder, Diethelm Knauf Hrsg. Edition Temmen, Bremen 1992, ss. 208, 178 ilustracji, mapki, wykresy. Książkę tę wydano równocześnie w tym samym wydawnictwie w wersji angielskiej pt. *Fame, Fortune and Sweet Liberty*.

² Przypomnieć w tym miejscu warto wydaną niedawno w Budapeszcie ważną publikację naukową, zawierającą materiały z odbytej tam w 1984 r. konferencji na temat emigracji z Europy środkowo-południowo-wschodniej, *Overseas Migration from East-Central and Southeastern Europe 1880-1940*, ed. Julianna Puskas, Budapest 1990, ss. 246. Por. też recenzję tej książki A. Walaszka w „Kwartalniku Historycznym” 1991, z. 4.

Najobszerniejsza część, trzecia, to „Kraje emigracji” (s. 123-196). Zaczyna ją rozdział pt. „Nie ma tu żadnego cesarza: USA”, opracowany przez Christianę Harzig. Następny rozdział, autorstwa Andrei Koch-Kraft, to „Wolność na Północy: Kanada”. Trzeci z nich pt. „Rządzić to zaludnić – Wędrówka do Ameryki Łacińskiej”, napisany został przez D. Knaufa. Trzy następne, krótsze rozdziały, dotyczą kolejno Australii („Legendarny kontynent na Południu”, autor D. Knauf), Nowej Zelandii („Raj człowieka pracy”, D. Knauf) oraz Afryki („... i podzielony łup”, autorka Helga Rathjen). Ten ostatni przedstawia głównie niemiecką kolonizację w Afryce Środkowej i Południowej. Każdy z tych rozdziałów zawiera sugestywny obraz kolonizacji poszczególnych kontynentów i krain. Pominięta została jednak zupełnie Azja, do której imigracja i kolonizacja europejska kierowała się głównie lądem, przez Ural, lecz także morzem przez Ocean Indyjski, pozostawiając w niektórych regionach trwałe ślady, jak na Filipinach, czy w Indiach (Goa). Była to jednak imigracja starsza, na mniejszą skalę i o niewielkim nasileniu w XIX stuleciu.

W ostatnim, najkrótszym fragmencie omawianej książki (s. 199-207), Klaus J. Bade dał rzut oka na procesy wędrownicze od pierwszej wojny światowej jako na „niemieckie i europejskie doświadczenia”, kończąc uwagami na temat migracji drugiej połowy XX wieku oraz tendencji migracyjnych i związanych z nimi zadań na przyszłość w skali Europy i świata. Zamyka książkę znamieną, całostronicową fotografią przedstawiającą obóz uchodźców w Afryce – setki namiotów ścieśnionych na pusty, kamienistej przestrzeni.

Omawiana książka to opracowanie w zasadzie popularne, lecz oparte na solidnej bazie naukowej, ujęte nowocześnie, trafiające do wyobraźni czytelnika, ukazujące w doskonałym skrócie złożony proces przeobrażania się Europy i skolonizowanych przez nią kontynentów. Daje też niezły obraz gospodarczych i społecznych problemów Europy XIX i początku XX w., które wiązały się z masowym opuszczaniem jej przez masy sproletaryzowanej ludności, a także przez ludzi żądnych szybkiego wzbogacenia się. Wydanie podobnego opracowania dziejów całej europejskiej kolonizacji innych części świata, począwszy od XVI stulecia, byłoby też bardzo pożądane.

Edward Pietraszek

Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden, praca zbior. pod red. I.-M. Greverus, K. Köstlin, M. Schilling, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, t. I-II, Frankfurt (am Main) 1988, ss. 387+322.

Na Uniwersytecie im. Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie (nad Menem) odbył się od 28 września do 2 października 1987 roku 26 Kongres Etnografii Niemieckiej pt. „Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden”, organizowany przez Deutsche Gesellschaft für Volkskunde oraz Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie przy Uniwersytecie we Frankfurcie. Wzięło w nim udział ok. 600 osób tak z RFN, jak i innych krajów europejskich. Przedstawionych zostało na tzw. posiedzeniach plenarnych i w 6 grupach (z 2 podgrupami) około 80 referatów z różnych dyscyplin naukowych. Rozprawa prof. dr. Konrada Köstlina (z Regensburga) pt. „Die Erfahrung des Fremden” rozpoczęła te pięciodniowe spotkania, wprowadzając jednocześnie słuchaczy w tematykę Kongresu.

Przyczyną, dla której Kongres zajął się problematyką tytułową, było ogromne zainteresowanie nią zarówno naukowców jak i studentów. W ostatnich latach zainteresowanie to zaczęło znacznie wzrastać, nie tylko na terenie RFN, gdzie sprawa obcokrajowców i przesiedleńców budzi szczególnie emocje społeczne. Prowadzone są więc badania naukowe, ukazują się publikacje. Kongres dał okazję do podsumowania wyników badań i podjęcia dyskusji w grupach tematycznych. Materiały kongresowe opublikowano w 2 tomach, z których pierwszy zawiera referaty z posiedzeń plenarnych i obrad 3 grup dyskusyjnych (z dwoma wydzielonymi podgrupami); drugi tom referaty

z pozostałych 3 grup i informacje dotyczące referentów, wykaz literatury, indeksy: przedmiotowy i nazw geograficznych. W uzupełnieniu załączono krótką historię Frankfurtu nad Menem i opisano wycieczkę, która odbyła się ostatniego dnia Kongresu do miasteczka Waldamorbach w Odenwald.

Przejdę teraz do krótkiego scharakteryzowania sześciu grup dyskusyjnych (tzw. Arbeitsgruppen). Pierwsza, nazwana „Selbst und Fremdbild des Kulturforschers” („Własny i obcy obraz badacza kulturowego”) dotyczyła subiektywnego i obiektywnego stosunku między badaczem i badanym. Grupa druga, nosząca nazwę „Migration und kulturelle Identität” („Migracje i kulturowe tożsamości”) podzielona została na dwie sekcje: 1. „Historische Wanderungsbewegungen” („Historyczne przemieszczanie się ludzi”); 2. „Arbeitsmigration” („Migracja zarobkowa”). Pierwsza z nich zajęła się historycznym procesem przesiedlania, emigrowania i innych wędrowek ludzi, druga natomiast omawiała nowszy rozdział historii, głównie ostatnich 30 lat. Koncentrowała się w większości przypadków na tematyce tureckich rodzin przybyłych do Niemiec w celach zarobkowych i natrafiających z różnych powodów na ogromne trudności w zaaklimatyzowaniu się. Grupa trzecia dotyczyła „Turystyki i kulturowych powiązań” („Tourismus und Kulturbeziehungen”). Tematyka ta wychodziła swoim zasięgiem poza teren RFN. Dyskutowane były przykłady m.in. z Grecji i Kenii. Na temat ten spojrzano nie tylko z etnograficznego, lecz także socjologicznego i psychologicznego punktu widzenia. Grupa czwarta „Fremde Kultur als Muster für Alternativkulturen und soziale Bewegungen” („Obce kultury jako wzór dla kultur alternatywnych i zmian socjalnych”) w bardzo interesujący sposób przedstawiła wpływ obcych kultur na życie, przyzwyczajania, sposób myślenia, zachowania itp. tak pojedynczego człowieka, jak całych rodzin, czy grup społecznych.

Kolejna, piąta grupa – „Medien und Kulturkontakt” („Środki masowego przekazu i kontakt kulturowy”) zajmowała się między innymi próbą odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiej tożsamości – co rozumiemy pod nazwą „ojczyzna”, jak wpływają środki masowego przekazu na kształtowanie się obrazu „obcego” w umyśle odbiorców, itp.

Ostatnia z omawianych grup, szósta, dotyczyła tzw. „własnych obcych” („Eigene Fremde”). Pod tym hasłem rozumie się np. własne terytorium, czy też osobiste wartości, które uległy zmianie do tego stopnia, iż stały się obce.

Scharakteryzowana tutaj w dużym skrócie publikacja zbiera najnowsze badania i opracowania na temat kontaktu i konfliktu kulturowego. Faktem godnym uwagi jest, że nie zostały przedstawione żadne rozprawy, czy nawet krótkie artykuły dotyczące przesiedleńców z Polski oraz Polaków czekających na azyl w RFN. Może to wynikać częściowo z trudności, na jakie napotyka badacz tej problematyki w nawiązywaniu kontaktów z tą grupą ludności, często nie akceptowanej i nie traktowanej jako „prawdziwi Niemcy”.

Dużym zainteresowaniem natomiast cieszyła się problematyka drugiej grupy dyskusyjnej z jej dwoma sekcjami. Wymienić tu należy opracowanie dotyczące etnograficznych badań nad przesiedleńcami, wygnańcami i uciekinierami z okresu II wojny światowej i po niej (Ulrich Tolksdorf, „Volkskundliche Flüchtlingsforschung. Stand und Probleme” t. I, s. 123-129). Dr Ulrich Tolksdorf, dyrektor naukowy Germanische Seminar (Preußisches Wörterbuch) Uniwersytetu w Kiel, oparł się o dane ankietowe, badania własne i wyniki badań statystycznych i ankietowych, prowadzonych m.in. przez powołane w okresie powojennym (niektóre działają do dziś) centra dokumentacyjne (są to: Johannes-Künzig-Institut we Freiburgu; Forschungstelle Kasarek-Lanz, najpierw w Bischofswiesen, potem w Stuttgartarcie a dzisiaj we Freiburgu; Ostdeutsche Volkskunde-Archiv Nordrhein-Westfalen w Dortmundzie; Camma-Archiv w Rotenburgu (Wümme). Badania objęły procesy przesiedleńcze przede wszystkim z byłych i dzisiejszych terenów wschodnich Niemiec. Autor mówi o ok. 160 wsiach w Prusach Wschodnich i Zachodnich, w których zachowała się jeszcze w latach 80. „memory culture”. Opisuje też zjawisko „Pilgerfahrten in die Alte Heimat” (pielgrzymki do starej ojczyzny). Uczestnicy tych wycieczek, wywodzący się z drugiej i trzeciej generacji byłych mieszkańców tych ziem, często nawiązywali przyjazne stosunki z ludnością miejscową.

Inny interesujący referat odczytano w sekcji II grupy drugiej, w której omawiano migracje zarobkowe, głównie rodzin tureckich do RFN (Gabriele Müller „Am liebsten möchte ich in beiden Ländern leben. Ein Bericht über eine Untersuchung zur Situation von Kindern türkischer Reemigranten”, t. I, s. 283-293). Autorka, studentka Instytutu Antropologii Kulturowej i Etnologii Europejskiej Uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem, zajęła się problemem readaptacji dzieci tureckich emigrantów zarobkowych, które po latach przeżytych w RFN wróciły do ojczystego kraju. W roku 1985 Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie Uniwersytetu we Frankfurcie podjął badania tych rodzin. Badania terenowe przeprowadzono w roku 1986 w Ankarze i pobliskich prowincjach.

Kolejny referat, wygłoszony w ramach szóstej grupy dyskusyjnej przez dziennikarkę Signe Seiler („Wir sind hier, um euch zu beschützen. PCS to Germany (permanent change of station)”, t. II, s. 655-665) dotyczył warunków życia i trudności przystosowawczych żołnierzy z jednostek wojskowych USA, stacjonujących w RFN i ich rodzin a także wytwarzanej przez to środowisko specyficznej subkultury.

Zainteresowania autorów referatów dotyczyły też problematyki mniej związanej z tytułowym przedmiotem prac Kongresu. I tak w czwartej grupie dyskusyjnej Gabriele Speckels z Niederbayerischen Landwirtschaftsmuseum w Regen omówiła wyniki swoich badań terenowych z lat 1985-86 na temat funkcjonowania społecznego produktów żywnościowych pochodzenia naturalnego, tworzenia się związanego ze zdrową żywnością nowego stylu życia a nawet specyficznej ideologii (Gabriele Speckels „Naturkost: Geschmack am Fremden”, t. II, s. 479-483).

Wymienione przykłady wskazują na znaczne zróżnicowanie tematyczne w pracach Kongresu, a także różne sposoby podejścia do badanych problemów przez autorów, którymi byli zarówno profesorowie uniwersyteccy i studenci, jak i osoby nie związane z życiem naukowym. Tym bardziej omawiana publikacja może stać się cennym materiałem źródłowym dla badaczy kontaktów i konfliktów kulturowych różnych dyscyplin. Jak już wspomniałam, odczuwa się jednak brak opracowań procesów adaptacyjnych związanych z przesiedleńcami pochodzącymi z Polski, mimo znacznego zainteresowania społeczeństwa RFN tą problematyką.

Lidia Bartkowiak-Rachny

Etnografija Bielarusi — encykłapedyja, praca zbiorowa pod red. I. P. Szamiakina, Mińsk 1989, „Bielaruskaja sawieckaja encykłapedyja”, ss. 575, ilustracje, mapy.

Staraniem wielu etnografów i folklorystów, archeologów i historyków, historyków sztuki, literaturoznawców i lingwistów, w głównej mierze pracowników Białoruskiej Akademii Nauk, a zwłaszcza Instytutu Sztuki, Etnografii i Folkloru, powstała ogromna i ważna praca.

W krótkim wprowadzeniu pt. „Etnografia Białorusi” W. K. Bandarczyk daje charakterystykę tej dziedziny nauki, omawia zakres jej zainteresowań, współczesne zadania, poczem przechodzi do problemów demograficznych. Ogólną liczebność Białorusinów szacuje się na 9,5 miliona, z czego ponad 7,5 miliona zamieszkuje na Białorusi, a łącznie 97,8% na obszarze Związku Radzieckiego. W Polsce, według przytoczonych danych z 1978 roku, mieszka ich 180 tysięcy, tyle samo co w Kazachstanie. Nota bene narodowość polską ma, jak podano w hasło „Polacy”, ponad 403 tysięcy mieszkańców Białorusi.

Dalej autor rozpatruje nazwę Białoruś i podaje zarys historii tego kraju, podkreślając momenty węzłowe. Konsekwencją połączenia Litwy i Korony była „polsko-katolicka ekspansja, nastawiona na polonizację białoruskiego narodu” (s. 10-11). Kolejny ważny etap stanowiło przyłączenie Białorusi do Rosji w końcu XVIII w., bowiem szowinistyczna polityka carska skierowana była na rusyfikację.

Dopiero idea marksizmu-leninizmu odegrała istotną rolę w konsolidacji narodu białoruskiego, który po rewolucji otrzymał możliwość swobodnego rozwoju. Doprowadziło to do wysokiego uprzemysłowienia, rozkwitu gospodarczego i kulturalnego.

Tekst ten stanowi swoisty znak czasów, które minęły. Paradoksalny jest fakt, że książka, zakończona w początkach 1988 roku ukazała się w innej epoce, kiedy na Białorusi działał już intensywnie, choć nielegalnie Front Ludowy, a społeczeństwo zaczęło krytycznie oceniać oficjalnie głoszone idee i odkrywać na nowo swoją narodowość i język. Ideologia zaciążyła również na doborze haseł encyklopedycznych i ujęciu wielu z nich, czemu trudno się dziwić.

Encyklopedia zawiera ponad 3.000 haseł, na ogół autoryzowanych, o tematyce znacznie szerszej niż to sugeruje tytuł. Można w niej znaleźć chyba wszystko, co dotyczy Białorusinów, począwszy od etnogenezy, procesów etnicznej integracji i konsolidacji narodu poprzez zagadnienia ekonomiczne, społeczne i kulturalne w różnych przekrojach czasowych. Zamieszczono także charakterystyki innych narodów i grup etnicznych, żyjących na terenie Białorusi, bądź z nią graniczących. Spora część artykułów poświęcona jest etnografii, jej teorii i historii badań, od haseł takich, jak „etnos”, „procesy etniczne” po noty biograficzne badaczy dawnych (m.in. obszerna poświęcona Michałowi Federowskiemu, mniejsza – Kazimierzowi Moszyńskiemu) jak i współczesnych.

Z zakresu kultury ludowej najwięcej haseł dotyczy niewątpliwie kultury materialnej, a więc architektury i mieszkania, rolnictwa, rzemiosł i rękodzieła, środków transportu, stroju. W sposobie podziału tematu i budowy haseł można się zorientować na przykładzie garncarstwa. Obok podstawowego hasła „garncarstwo” (z mapą ośrodków) i garncarze, opracowano szereg pochodnych, jak: piec, krąg, narzędzia, warsztat, wyroby, system miar, zabawki; istnieje też drugie – ceramika, rozumiane bardziej jako wytwory. Tu mamy ceramikę: hartowaną, polewaną, siwą, czerwoną nie polewaną, a ponadto poleską, rakowską i kilkanaście innych charakterystyk wyrobów z poszczególnych regionów czy miejscowości. Osobno znaleźć można hasła omawiające najbardziej typowe formy naczyń, kaffe, kaflarstwo etc.

W dziedzinie kultury społecznej i duchowej wiele uwagi poświęcono np. różnym gałęziom ludowej wiedzy, grupom społecznym miejskim i wiejskim, sporo haseł dotyczy muzyki i tańca, natomiast wybiórczo i w dość wąskim zakresie, potraktowane zostały obrzędy doroczne i związane z nimi rekwizyty, nie uwzględniono niemal rzeźby figuralnej.

Pożyteczną grupę haseł stanowią także charakterystyki muzeów posiadających zbiory etnograficzne. Warto dodać, że właściwie nie ma w tym kraju dużego muzeum tego rodzaju. Sporo interesujących obiektów posiada muzeum starożytności w Instytucie Sztuki, Etnografii i Folkloru BAN. Dopiero w roku 1979 otwarto w Raubiczach pod Mińskiem muzeum sztuki ludowej, wydzielone ze zbiorów Muzeum Narodowego, a w 1980 udostępniono zwiedzającym pierwsze fragmenty ekspozycji muzeum skansenowskiego, usytuowanego na obrzeżu Mińska.

Encyklopedia adresowana jest do wykładowców i studentów humanistyki, do nauczycieli, uczniów szkół średnich i wreszcie „do wszystkich, których interesuje białoruska etnografia”. Wydana w języku białoruskim, w niewielkim stosunkowo nakładzie 20 tys. egzemplarzy, trafiła na rynek w epoce nasilenia patriotycznych nastrojów i zainteresowania własną kulturą, toteż rozeszła się błyskawicznie, jak wszystkie publikacje z dziedziny kultury i sztuki.

Dla nas omawiana praca, to ważny zestaw materiałów porównawczych, np. w Pracowni Dokumentacji Sztuki Ludowej stoi na podręcznej półce i stale jest wertowana w związku z pracami nad sztuką ludową Podlasia. Korzystanie z niej utrudnia wprawdzie brak słownika białorusko-polskiego (do dziś nie został opublikowany), ale brak ten rekompensuje częściowo ogromna ilość ilustracji. Na bogatą szatę graficzną składają się fotografie archiwalne i współczesne (tu dużo barwnych), reprodukcje malarstwa (m.in. szereg portretów z galerii Radziwiłłów jako przykłady ubiorów szlacheckich), rysunki, schematy i mapy.

Ewa Fryś-Pietraszkowa

Aleksander I. Łokotko, *Bieloruskoje narodnoje zoczcstwo. Sieriedina XIX – XX w., Mińsk*, „Nawuka i Tiechnika”, 1991, ss. 288.

Autor przedstawił budownictwo białoruskie w trzech głównych rozdziałach: „Ogólne i regionalne cechy białoruskich osiedli i zagród”, „Wyposażenie wnętrz wiejskich”, „Charakterystyka zabudowań gospodarczych w chłopskiej zagrodzie”.

W pierwszym z nich znajdujemy omówienie osadnictwa wiejskiego, miasteczek i kształtu podworców (okrągłe, podłużne). Opis budownictwa od połowy XIX wieku do wybuchu II wojny światowej jest w znacznej mierze oparty na publikacjach polskich przed- i powojennych (Gloger, K. Moszyński, Cz. Pietkiewicz, M. Pokropek). Natomiast dane z okresu powojennego pochodzą przede wszystkim z badań terenowych prowadzonych przez autora w latach 1978-1988, oraz z dostępnych wówczas materiałów archiwalnych (książkę złożono do druku w maju 1989 roku) oraz rodzimych publikacji. Temat przedstawiony jest szeroko i rzetelnie.

Etnografowie białoruscy nie traktują problemów meblarstwa i wyposażenia wnętrza domu chłopskiego jako osobnego zagadnienia, stąd w opracowaniach dotyczących budownictwa znajduje się zwykle rozdział poświęcony wnętrzu. Również w omawianej książce jest spory rozdział, w którym autor rozpatruje problemy meblarstwa, zdobnictwa i w ogóle wyposażenia wnętrza. Jednakże znaczną część tego rozdziału poświęcił autor konstrukcji zrębów, zewnętrznej dekoracji budynków mieszkalnych, szczególnie dużo uwagi poświęcił zdobionym nadokiennikom, a także budowie i typom pieców.

Niemniej w rozdziale tym jest sporo interesujących uwag dotyczących ściśle wnętrza, jak np. ta, że urządzenie wnętrza stanowiło nierozłączną całość z jego konstrukcją. Każdy członek rodziny – według autora – miał w izbie swoje tradycyjnie przydzielone miejsce: żeński kąk znajdował się przy piecu, kotłaska z niemowlęciem wisiała na zaczepie pośrodku izby. Starsi ludzie w nocy spali na piecu, inni dorośli ścielili sobie na stałych ławkach i na pomoście (nary), dzieci leżały na pałaci, czyli półce wiszącej nad pomostem do spania. Z tego powodu mało było w wschodniosłowiańskim mieszkaniu mebli nie umocowanych na stałe (stół, ławka, skrzynia czy kufer). Jednakże stopniowo zaczął się proces oddzielania wyposażenia wnętrza od jego konstrukcji. W miejsce przymocowanych na stałe ław i nar wchodziły kanapy i łóżka, przyścienne zaś półki zastępują szafy i kredensy. Zjawiska te obserwowane w końcu lat trzydziestych, także we wschodniej Polsce, w omawianej publikacji pozbawione są zupełnie datowania.

W ostatnim rozdziale omówione są drobne formy architektoniczne znajdujące się zwykle w zagrodzie (piwnice, łaźnie, płoty itp.). W podrozdziale poświęconym płotom i bramom niewielki fragment tekstu poświęca autor krzyżom i kapliczkom, które określa jako „memorialnyje” i „nadmogilnyje znaki”.

W zakończeniu tekstu A. Łokotko przedstawia swoją koncepcję budowy białoruskiego muzeum budownictwa ludowego na świeżym powietrzu. Skansen taki już istnieje. Nie opodal Mińska umieszczono kilka obiektów, z których dwa: domy mieszkalne z Isierna i z Sadowicz są rzetelnie pod względem etnograficznym i bardzo pięknie wyposażone eksponatami zebranymi w terenie. Warto wspomnieć, że można się tam natknąć i na akcenty polskie, m.in. na wialni ustawionej w stodole widnieje napis: Cegielski-Poznań.

Pod koniec książki A. Łokotko zamieścił 15 tablic będących zestawieniem różnych zjawisk z zakresu architektury. Przedstawiają one np. stosunek wsi do linii kolejowych, dużych miast itp., zestawienie ulicówek, wsi wielodrożnych, bezsystemowych, dalej tablice rejestrujące klasyfikację białoruskich miasteczek ze względu na warunki geograficzne, rozplanowanie ulic, a nawet przeważający styl budownictwa (renesans, barok, empire i in). Książkę kończy krótki słowniczek terminologiczny.

Pozycja jest bogato ilustrowana fotografiami, rysunkami i mapkami, posiada nawet kolorową wkładkę autorstwa W. F. Sutiagina. Barwne zdjęcia zrobiono we wspomnianym wyżej skansenie.

Publikacja jest niewątpliwie bardzo interesującym i pożytecznym opracowaniem, i to nie tylko dla profesjonalnie zainteresowanego czytelnika.

Bożena Kural

Aagot Noss, *Lad og krone*, wyd. Universitetsforlaget, Oslo 1991, ss. 272, liczne nlb., czarno-białe i kolorowe ilustracje, mapy, tłumaczenie angielskie.

Pod koniec 1991 roku ukazała się nowa książka Aagot Noss, piąta już z kolei, oprócz licznych artykułów, poświęcona norweskim strojom ludowym¹. Tym razem dotyczy ona kobiecych nakryć głowy o starej norweskiej nazwie „lad”, używanych przez dziewczęta i mężatki oraz koron, stanowiących obrzędowy przystrój panny młodej. Okazuje się, że zależnie od regionu mają one nie tylko zróżnicowaną formę, ale także różne nazwy. Autorka, z wykształcenia filolog, lecz od wielu lat pracująca w Norsk Folkemuseum w Oslo, poświęciła tej terminologii sporo uwagi i za jej pośrednictwem stara się odpowiedzieć na postawione sobie pytania: jakie są podstawowe typy i jak wyglądają oraz gdzie występują znane z tradycji wspomniane nakrycia głowy, jak się ich używa i je zakłada oraz o ile nazwy określają lub odpowiadają ich formie i wskazują na genezę?

Z ramienia Norsk Folkemuseum w 1956 roku Aagot Noss podjęła badania na temat tradycyjnego stroju ludowego i w pierwszym rzędzie zwróciła uwagę na te regiony, gdzie był on nadal żywy. Wybór padł na okolice Ål i Hol w rejonie Hallingdal, skąd właśnie pochodzi sama autorka. Dzięki temu lepiej była zorientowana w całej problematyce i łatwiej jej było dotrzeć do informaterek. Do 1959 roku w samym Ål przeprowadziła 47 wywiadów, w Hol 37 i dodatkowo w okolicznych miejscowościach, jak Torpo, Gol, Nes, Sigdal, Krødsherad – 29 wywiadów, wszystkie z osobami urodzonymi pomiędzy 1859 a 1900 rokiem. W Ål i Hol badania powtórzyła jeszcze w 1972 roku. Następnie swoje penetracje rozciągnęła na pozostałe regiony Norwegii i tym sposobem do 1986 roku objęła nimi: Gudbrandsdal, Telemark, Heddal, Setesdal, Aust- i Vest-Agder, Rogaland, Hordaland, Buskerud, Sogn i Fjordane, Møre i Romsdal, Oppland, Trøndelag, Hedmark, przeprowadzając tam dziesiątki wywiadów także z informatorkami urodzonymi w latach do drugiej wojny światowej, których bogaty wykaz podaje na końcu książki. Odnotowanie tego faktu jest o tyle ważne, że świadczy o skrupulatności i wnikliwości badaczki. Źródłami w jej badaniach były nadto eksponaty muzealne wszystkich ważniejszych placówek na tych terenach, bogata ikonografia w postaci rysunków, grafik, akwarel, obrazów olejnych, których wartość omówiła w innym miejscu, także niektóre jeszcze zabytki przeszłości², malowidła postaci ludzkich występujących na meblach od 1740 roku, siedemnasto- i osiemnastowieczne rzeźby i płaskorzeźby, stare fotografie oraz archiwalia, jak manuskrypty i różne protokoły poczynszy od drugiej połowy XVII wieku.

Staronorweskie „lad”, używane w tradycji na określenie nakrycia głowy kobiecej pochodzi od „hlad”, „hlada”, co znaczy kłaść coś w odpowiednim porządku, albo jedno na drugim, albo jedno obok drugiego. W tym właśnie przypadku znalazło ono właściwe zastosowanie, gdyż w występujących w Norwegii formach nakryć, ozdoby, jak paciorki, metalowe wisiorki, rozetki, łańcuszki, wstążki umocowane są bądź jedno obok drugich, bądź nakładają się na siebie. Autorka cały materiał dzieli na trzy podstawowe części, w których „lad” pod rozmaitymi nazwami występuje jako nakrycie głowy niezamężnych, zamężnych i panny młodej, przy czym wyodrębniająca się swym wyglądem korona weselna stanowi tu osobny rozdział. W poszczególnych

¹ A. Noss, Johannes Flintoes draktakvarellar, Oslo 1970; tejsje, Joachim Frichs draktakvarellar, Oslo 1973; tejsje, Adolph Tidemand og folk han møtte, Oslo 1981.

² A. Noss, Statuane i Nordmandsdalen, Oslo 1977.

regionach nosi ona nazwę: bruesylv, bruesølv, brurekrone, enkekoll, krone, bridal silver, silver, brurepynt, brurepønt i jak z badań wynika występuje tylko w tradycji zachodnich obszarów Norwegii. Jest to przeważnie mniejsza lub większa metalowa korona z licznymi sterczynami i brzękadłami, nakładana przeważnie na ozdobną przepaskę lub jest taką przepaską przewiązana i wzbogacana zwisającymi w tyle albo z przodu wzorzystymi wstążkami. Jako weselne nakrycie głowy panny młodej przyjęła się prawdopodobnie w XVII wieku i uważana jest za nowszą formę. Poprzedzała ją bowiem metalowa przepaska i tym tłumaczyć można utrwalenie się w ogóle przepaski jako nakrycie głowy kobiecej.

Zamiast metalowych przepasek od najdawniejszych czasów używano przepasek z taśm, krajek, wstążek, tkanin, czasem pogrubionych lub usztywnionych. Zdobiono je różnymi naszyciami z metalu, paciorków, pasmanterii, sztucznych kwiatów, rozetek ze wstążek, haftami, przez co znacznie się rozbudowywały i kształtowały, przechodząc od prostej przepaski do szerokiego wieńca, czy korony utworzonej czasami z samych tekstylnych materiałów, wzbogaconych paciorkami i metalowymi elementami. Szczegółowe ich omówienie stanowi treść drugiego rozdziału, w którym punkt wyjścia tworzą nazwy związane z różnymi formami występującymi głównie w południowych i wschodnich rejonach kraju. Są to tzw. brurekrone, brurekrans, brurrull, bruesylv, brurchatt, hovudsylv, reisle, høg stas, lad, utmannlad, vrinslad. Są one prostokątne, koliste, w kształcie płaskiego pieroga ze zwisającymi ozdobami, wzmocnionej przepaski itp., przy czym niektóre z nich odznaczają się dużą archaicznością.

Poza pękiem frędzli, wyróżniającym czepcowate nakrycie głowy z Ål w rejonie Hallingdal trudno się dopatrzeć różnic w formach stanowiących treść rozdziału pierwszego i drugiego. W dużym stopniu tym wyróżnikiem są same nazwy, jak: jentepannelin, pannepute, uppbinding, jentebore, lad, brurpikewalk, bore, raude- lub svartebore, bune, bona. Okazuje się zatem, że zastosowanie metody językoznawczej różni się w tym przypadku zdecydowanie z etnograficznymi metodami, zwłaszcza typologiczną i analityczno-porównawczą. Dlatego omawiana książka, pomimo wspaniałej szaty edytorskiej i bogactwa zaprezentowanego materiału, z metodologicznego punktu widzenia sprawia wrażenie chaotycznej i ahistorycznej. Na jej treść składa się jeszcze omówienie sposobów zaczesywania i układania włosów oraz stroju panny młodej, w którym nakrycie głowy stanowi jeden z najważniejszych elementów składowych oraz próba porównania nakryć głowy z innymi krajami w Europie. Brak w tym jednak przejrzystości i logiczności, tym bardziej, że niektóre nazwy powtarzają się w kolejnych rozdziałach i podrozdziałach, także w regionach.

Barbara Bazielić

L. P. Potapow, *Altajskij szamanizm*, „Nauka”, Leningrad 1991, ss. 320.

Spośród różnorodnych tematów badań etnograficznych, szamanizm syberyjski cieszy się niestabnym zainteresowaniem wielu profesjonalistów. Szczególne miejsce zdołał w rosyjskiej nauce, zajmującej się tym problemem od 250 lat. Z czasem zaczęto poświęcać mu sporo uwagi również w licznych krajach europejskich oraz w Ameryce. Pojawiło się wiele wartościowych publikacji, a ponadto zaczęto poszukiwać śladów szamanizmu we wszystkich częściach świata. Warto przy tym zaznaczyć, że przez długi czas szamanizm altajski nie był uważany za religię, a w oczach misjonarzy jawił się idolatrią.

Tym poglądom nie holdował nigdy jeden z najwybitniejszych współczesnych badaczy Leonid Potapow, który już pół wieku penetruje obszary Syberii w poszukiwaniu dowodów potwierdzających niezbić jego racje. Na swym bogatym koncju naukowym ma pokazać ilość doskonałych prac drukowanych w kraju i za granicą.

Książka prezentowana obecnie czytelnikom składa się z trzech dość znacznie rozbudowanych rozdziałów. W pierwszym przedstawiono teologiczne podstawy tej mało znanej religii, w drugim scharakteryzowano zasady działalności szamanów, zaś w trzecim omówiono najważniejsze bóstwa szamanizmu altajskiego.

W swej pracy L. P. Potapow wykorzystał różne materiały historyczne, zwłaszcza starożytne i średniowieczne oraz archeologiczne i etnograficzne zebrane podczas licznych wypraw. Bardzo cenne były też inskrypcje na skałach, w tym słynne teksty orchońskie, jenijskie i niedawno odkryte na Altaju. Oparł się również na informacjach uzyskanych od profesjonalnych szamanów. Dyskusje i rozmowy z nimi pozwoliły zweryfikować niektóre pojęcia i zgłębić istotę zagadnienia. Najpoważniejsze trudności wynikały przede wszystkim z ogólnego braku religijnych ksiąg szamanów, stałych świątyń oraz instrukcji dotyczących wykonywania praktyk kultowych. Mimo tych przeszkód autor zdołał wiarygodnie przedstawić szamanizm altajski jako religię wychodzącą z założenia, że przeznaczenie człowieka i jego egzystencja są uzależnione od woli bóstw i duchów zamieszkujących wszystkie strefy wszechświata. Ponadto stało się możliwe zdefiniowanie religijnych dogmatów i kanonów zaszyfrowanych w symbolach, rytuałach i większości świętych przedmiotów, do których należy w pierwszym rzędzie bęben i obrzędowy strój szamana.

Istnienie tej niepisanej religii było utrzymywane przez wiele stuleci dzięki ustnym przekazom i symbolicznemu zakodowaniu jej podstaw w rysunkach na bębnie, rzeźbach wykonanych na jego pionowym uchwycie oraz w takich przedmiotach, jak lalki symbolizujące duchy, a ponadto w wisiorach i wstążkach przynależnych do stroju szamana. Szaman skupiał w swych rękach wszelkie atrybuty władzy duchowej, gdyż wierzono, że dziedziczy świętą moc. Bez bębna nie można było zostać szamanem, bo w czasie aktu wiary symbolizował on zwierzę, na którym szaman odbywał podróż do jakiegoś bóstwa lub ducha przez wszystkie strefy wszechświata (szaman mógł przemieszczać się z jednej strefy do drugiej — specyfika szamanizmu altajskiego). Bęben spełniał również rolę łodzi w przypadku, gdyby szaman musiał „przekroczyć rzekę”, a poza tym służył jako łuk, z którego raził strzałami złe duchy. Ten element symboliki bębna był związany z funkcją religijną i odzwierciedlał dawną pozycję społeczną i polityczną szamanów, gdy nosili oni zbroję. Stanowił ponadto instrument muzyczny i sygnalizacyjny, ponieważ służył podczas obrzędów do wzywania pomocnych duchów i powiadał o zbliżaniu się szamana do tego lub innego miejsca, gdy odbywał on swą pozaziemską podróż. Uderzenia w bęben, którym towarzyszyły śpiewy i recytatywy traktowano jako akompaniament obrzędowy. Bardzo ważne były rysunki wykonane na skórze bębna: u Teleutów i Szorów symbolizowały wszechświat z jego trójczłonową strukturą — strefą niebieską, ziemską i podziemną. Należy jeszcze dodać, iż ten schemat odbiegał znacznie od modelu świata przedstawianego w religii buddyjskiej.

Obrazki na bębnach altajsko-sajańskich mają charakter realistyczny i stylem są zbliżone do rytów naskalnych z dorzecza Jeniseju i gór Altaju. Przeważają wśród nich różne wyobrażenia ikonograficzne duchów — opiekunów i pomocników szamana. Każdy bęben miał typową dla jego właściciela rękoność, na podstawie której identyfikowano dane plemię, ród itd. Poza tym umożliwiała ona zrozumienie odzwierciedlonych w niej ogólnych założeń teologicznych. Pewne znaczenie symboliczne posiadały również niektóre szczegóły zewnętrzne w budowie bębna, na przykład jego wypukłości na obwodzie. Nieco inną wartość prezentowały te rysunki, które przy pozornej różnorodności, były w większości bardzo podobne i nosiły charakter religijny. Według wyjaśnień szamanów, ich tożsamość wynikała ze wspólnoty przechodzącej z pokolenia na pokolenie. Każdy szaman powinien mieć taki bęben jak jego przodkowie, którzy za pośrednictwem duchów przekazywali wymagania co do charakteru malowideł.

Niezależnie od pochodzenia rodowego szamana, na bębnie musiały znajdować się wizerunki obowiązujące wszystkich (wyobrażenie Słońca, Księżycy, gwiazd itd.). Jest rzeczą zmienną, że najbogatsze w dekoracje były bębny z północnych połaci Altaju. Na podstawie rysunków oceniano kwalifikacje właścicieli bębna i wydawano opinie, czy mogą oni schodzić do świata podziemnego, komunikować się z bogiem Ulgenem itp. Ważną grupę rysunków stanowiły wyobrażenia miejsc-

wej fauny wykorzystywanej przez szamanów w leczeniu lub sprowadzaniu chorób na ludzi i bydło. Wierzono, że węże pomagały leczyć różne niedomogi bydła i schorzenia oczu u ludzi, a żaby i jaszczurki miały odstraszać złe duchy, ale też mogły przenosić choroby na owce. Szczupaki leczyły dolegliwości żołądka lub wywoływały cierpienia u tych ludzi, którzy nie czcili duchów wody.

Najważniejszym bogiem szamanizmu altajskiego był Ulgen – stwórca Ziemi, Słońca, Księżycy, tęczy, grzmotów i ognia. Posiadał on od 7 do 9 synów (u różnych ludów inna liczba) oraz nieokreśloną liczbę córek. Imię „Ulgen” przeniesiono z czasem na inne bóstwa. „Ulgenie” są to bogowie zamieszkujący sferę niebieską, którzy dają człowiekowi zdrowie i obdarzają go wielką liczbą dzieci. Nie mniejsze znaczenie posiadał Tengri – bóg nieba. Składano mu na ofiarę zwierzęta domowe, po czym odbywała się wielka uczta i zabawa. Kolejne miejsce zajmował Jersu – bóg wody i Ziemi (przynoszono mu w darze konie) i wreszcie Umaj – bóg płodności ludzi i zwierząt, opiekun kobiet rodzących i bezdzietnych małżeństw.

Dzięki żmudnym, długoletnim wysiłkom Potapow uzyskał od szamanów wyjaśnienie ich „świętej mocy” i wytłumaczenie mechanizmu podróży do świata duchowego, a poza tym mógł zapoznać się z sakralnymi zadaniami szamanów. Należało do nich przede wszystkim stawianie diagnozy i pomoc cierpiącym. Uważali oni, że u podłoża wszelkich schorzeń leży inwazja dokonana przez jakiegoś ducha choroby lub utrata przez człowieka duszy.

Omawiana publikacja jest pozycją ze wszech miar cenną i dlatego zasługuje na uwagę. Została opracowana rzetelnie, fachowo i z wielką starannością. Jej niezaprzeczalna wartość polega w pierwszym rzędzie na tym, że wszystkie zagadnienia szamanizmu altajskiego przedstawiono z uwzględnieniem wyników najnowszych badań wielu uczonych. Dotychczas nie było tak obszernej i wyczerpującej monografii, a jej znaczenie potwierdza tym bardziej fakt, iż altajski szamanizm już nie istnieje. W ramach długofalowej akcji antyreligijnej w byłym ZSRR został doszczętnie zniszczony i dziś szamani żyją jedynie w legendach znanych najstarszemu pokoleniu mieszkańców Syberii. Poszczególne rozdziały cechuje świetnie przemyślana kompozycja i umiętny dobór różnych ciekawostek przyczyniających się do wzrostu zainteresowania poruszonymi tematami. Ładny styl i jasność formułowania myśli sprawiają, że czyta się ją z niesłabnącym zainteresowaniem. Pożytecznym uzupełnieniem książki są fotografie i rysunki wyobrażające lalki i bębny szamanów.

Roman Karczmarczyk

W. G. Bogoraz, *Materjalnaja kultura czukczej*, (przekład z angielskiego), „Nauka”, Moskwa 1991, ss. 224.

Władimir Hermanowicz Bogoraz (1865-1936) był jednym z najwybitniejszych badaczy Czukczów i twórcą rosyjskiej szkoły etnograficznej. Początek jego kariery naukowej nie zapowiadał się pomyślnie ze względu na brak zdecydowanego ukierunkowania zainteresowań. W 1880 roku rozpoczął studia na fakultecie matematyczno-fizycznym uniwersytetu w Petersburgu i w krótkim czasie przeniósł się na wydział prawa. Po dwóch latach został usunięty z uczelni z powodów politycznych i wówczas powrócił do swego rodzinnego Taganrogu. Dalszą działalność rewolucyjną opłacił trzyletnim pobylem w twierdzy pietropawłowskiej i dziesięcioletnią zsyłką do Sredniekołymska. Mimo niezwykle trudnej egzystencji i codziennych trosk przystąpił niezwłocznie do nauki języka i zgłębiania kultury miejscowej ludności. W następstwie zdobył szybko autorytet i stał się znaną postacią. W 1894 roku dzięki funduszom właściciela kopalni złota I. M. Sibirakowa wschodniosyberyjski oddział Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego zorganizował wyprawę do Jakucji celem zapoznania się z warunkami życia i przyczyną szybkiego wymierania tamtejszych aborygenów. Do udziału w ekspedycji zaproszono w charakterze etnografa W. G. Bogoraza, który

przez prawie trzy lata (1895-1897) badał język, ustrój społeczny, byt i kulturę Czukczów oraz Ewenków koczujących na obszarach przylegających do prawych dopływów Kołomy (Anjui Wielki, Ołoj, Omolon). Uczestniczył tam również w pierwszym powszechnym spisie ludności rosyjskiego imperium przeprowadzonym w 1897 roku. Dzięki staraniom członków Akademii Nauk pozwolono mu niebawem wrócić do Petersburga, gdzie piastował funkcje pracownika naukowego w Muzeum Antropologii i Etnografii. Warto odnotować, że już w drodze do stolicy zatrzymał się w Irkucku, gdzie na posiedzeniu wschodniosyberyjskiego oddziału Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego podzielił się ze słuchaczami wynikami swych badań. Były one tak wartościowe, że postanowiono je niezwłocznie opublikować. W takich okolicznościach powstała pierwsza praca Bogoraza o Czukczach, która oprócz opisów marszruty zawierała informacje o ich rozsiadleniu, zdobywaniu pożywienia, właściwościach języka i charakterze folkloru.

W Petersburgu młody uczoney przygotował do druku książkę pt. *Oczerk materialnogo byta olennych czukczej* wykorzystując do tego celu kolekcję zebraną przez N. L. Gondattiego. Omówił w niej szczegółowo warunki życia Czukczów, zwrócił uwagę na odzież, mieszkania, sprzęt domowy, narzędzia pracy, broń, hodowlę renów itd. Spotkała się ona z wielce życzliwym przyjęciem i wysoką oceną najbardziej znanych etnografów, a ponadto potwierdziła w pełni talent i pasję naukową autora. Te wszystkie zasługi nie wpłynęły jednak na decyzję Ministerstwa Spraw Wewnętrznych zezwalającą mu mieszkać w Petersburgu tylko jeszcze przez cztery miesiące (od 1 II do 1 V 1899 r.). Mimo tych szykan „nieprawomyślnemu” poddanemu carskiego imperium dopisało szczęście. Gdy organizator Północnopacyficznej Ekspedycji Jesupa, antropolog i językoznawca Franz Boas, zwrócił się do członka Akademii Nauk W. W. Radłowa z prośbą polecenia mu rosyjskich profesjonalistów mogących zająć się badaniem ludów północno-wschodniej Syberii – wybór padł na Bogoraza, który stanął na czele jej anadyrskiego oddziału. Ta wspólna amerykańsko-rosyjska wyprawa miała na celu wyjaśnienie związków historycznych i kulturowych łączących tubylców północno-zachodniej Ameryki z ich pobratymcami zamieszkującymi północno-wschodnią Syberię.

W czerwcu 1900 roku Bogoraz przybył parowcem do Nowo-Marińska (obecnie Anadyr) i rozpoczął niezwłocznie penetrację terenu. W ciągu lata objechał koczowiska czukockich hodowców renów rozlokowane na wybrzeżu Zatoki Anadyrskiej, a przy końcu października udał się z wioski Markowo do Kamienskoje, skąd dotarł do Kamczatki. Na tej trasie poznał prawie wszystkie grupy osiadłych Koriaków i Itelmenów. W drodze powrotnej przejechał przez osadę Iłpi, Ukilian i Watykan, a następnie płynąc rzeką Chałyrką i Wielką osiągnął ponownie Nowo-Marińsk. Po zimowej przerwie wyruszył, już w kwietniu 1901 roku, w kierunku Półwyspu Czukockiego badając autochtoniczną ludność tego obszaru. W maju przybył do Czaplina, skąd odplynął na Wyspę Świętego Wawrzyńca. Wracając z tej wyprawy zatrzymał się najpierw w Nowo-Marińsku, następnie odbył podróż do Władywostoku, a stamtąd do Ameryki z zamiarem przygotowania do druku zebranych materiałów. Stanowiły one wielką wartość i stały się podstawą jego późniejszych prac o czukocko-koriackiej grupie językowej, o kulturze materialnej i duchowej Czukczów, Koriaków oraz Itelmenów, jak również syberyjskich i amerykańskich Eskimosów. Naukowym rezultatem wieńczącym tę i poprzednią ekspedycję była czterotomowa monografia, która wyszła w Nowym Jorku pod następującymi tytułami: *The Chukchee Material Culture. The Jesup North Pacific Expedition*, „Memoir of the American Museum of Natural History”, New York, Vol. 7, Pt. 1, Leiden – New York 1904, ss. 276; *The Chukchee Religion. The Jesup North Pacific Expedition*, „Memoir of the American Museum of Natural History”, New York, Vol. 7, Pt. 2, Leiden – New York 1907, s. 277-536; *The Chukchee. Social Organisation. North Pacific Expedition*, „Memoir of the American Museum of Natural History”, New York, Vol. 7, Pt. 3, Leiden – New York, 1909, s. 537-733; *Chukchee Mythology. Jesup North Pacific Expedition*, „Memoir of the American Museum of Natural History”, New York, Vol. 8, Pt. 1, Leiden – New York, 1910, ss. 197.

W ZSRR dość późno dokonano przetłumaczenia tego wspaniałego dzieła. W 1934 roku ukazał się w Leningradzie autoryzowany przekład tomu – *The Chukchee Social Organisation*, a w 1939 r. – *The Chukchee Religion*. Przygotowywano również edycję prezentowanej obecnie części, lecz

druga wojna światowa uniemożliwiła realizację zamierzenia. Należy przy tym zaznaczyć, że już w 1929 roku A. I. Stiepanow przełożył ją niezbyt precyzyjnie na język rosyjski, a następnie została ona poprawiona przez S. N. Stiebnickiego i M. L. Stiebnicką oraz samego autora. Układ poszczególnych części nie odpowiadał angielskiemu oryginałowi, ponieważ podczas opracowywania wersji rosyjskiej tomu *The Chukchee Social Organisation* Bogoraz uważał za konieczne uzupełnić go niektórymi rozdziałami zaczerpniętymi z publikacji *The Chukchee Material Culture*.

Tak więc książka zatytułowana *Kultura materialna Czukczów* znalazła się obecnie po raz pierwszy na półkach księgarskich w Moskwie. Przygotowując ją do druku dokonano starannego porównania tłumaczenia z pierwowzorem, a ponadto skorygowano niektóre dawne pojęcia. Niezależnie od tego w przypisach uwzględniono wyniki najnowszych badań, umożliwiając czytelnikom pogłębienie wiedzy z tej dziedziny. Dzieło składa się z ośmiu dość obszernych rozdziałów. Pierwszy poświęcono hodowli i gospodarczemu znaczeniu renów, drugi – psów, zaś w trzecim omówiono rodzaje sprzętu myśliwskiego, jak też metody polowań i łowienia ryb. W czwartym zwrócono uwagę na sposób budowy różnych typów domów, prezentując również ich wyposażenie, a w piątym wyliczono główne komponenty wchodzące w skład codziennego pożywienia Czukczów i przytoczono sposoby przyrządzania najczęściej konsumowanych potraw. Rozdział szósty dotyczy etosu pracy, siódmy wyrobu i wzorów odzieży doskonale przydatnej w warunkach Dalekiej Północy, natomiast ósmy zabaw, rozrywek i sportu.

Recenzowana publikacja została zredagowana fachowo i rzetelnie. Wszystkie rozdziały cechuje świetnie przemyślana kompozycja i umiejętny dobór oryginalnych egzotycznych ciekawostek przyczyniających się do wzrostu zainteresowania poruszonymi tematami. Autor zgłębił gruntownie tajniki życia Czukczów, które zdumiewają sposobami i techniką przygotowania poszczególnych elementów narzędzi pracy, środków transportu, odzieży i mieszkań. Pozorna prymitywność, prostota urządzeń i ograniczona do minimum ilość przedmiotów niezbędnych dla każdej rodziny, stanowi w rzeczywistości wspaniały przykład przystosowania człowieka do ekstremalnych warunków przyrodniczych i konieczności najbardziej racjonalnego wykorzystania tej znikomej ilości, jak też różnorodności posiadanych surowców. Porównując Czukczów z sąsiadującymi ludami autor znajduje wiele analogii w obrębie ich kultury materialnej. Widoczne są one w pierwszym rzędzie u Eskimosów prowadzących podobny tryb życia. Już od zamierzonych czasów dochodziło poprzez Cieśninę Beringa do kontaktów ludności północno-wschodniej Azji i północno-zachodniej Ameryki, co odzwierciedla się w folklorze Czukczów oraz Eskimosów i zostało ostatecznie potwierdzone przez historyków i archeologów. Zarówno Czukcze jak i Eskimosi śpią głowami do wejścia, posiadają podobne noże, przyrządy do wiercenia otworów, wyprawiania skór, takie same grzebienie do rozczesywania traw itd. Opisując czukockie sposoby pokonywania przestrzeni wodnych Bogoraz przypomina, że w płn.-wsch. Syberii i na wybrzeżu Morza Ochockiego najbardziej rozpowszechnionym środkiem lokomocji są kajaki. Bardzo szczegółowo analizuje też rodzaje psich uprzęży Eskimosów, Kamczadałów i Czukczów, stwierdzając, że są one podobne do używanych przez Koriaków, lecz odznaczają się większym zróżnicowaniem wyglądu zewnętrznego i rodzajem materiału, z którego zostały wykonane.

W zakończeniu należy zaznaczyć, że prace Bogoraza przedstawiają wielką wartość dla nauki i nie straciły swej aktualności po dzień dzisiejszy. Są dla nas niezmiernie ważne ze względu na wnikliwy opis życia Czukczów końca XIX i początku XX stulecia. Żaden współczesny badacz tych zagadnień nie może obejść się bez nich, bo stanowią najważniejszą podstawę do poznania historii i etnografii Czukczów oraz pokrewnych im ludów.

Doskonałym uzupełnieniem tej cennej pozycji jest pokaźna liczba rysunków (ogółem 199) przedstawiających m.in. charakterystyczne elementy uprzęży renów i psów, rodzaje sań, harpunów, wnyków i kajaków oraz sprzętu domowego i ubiorów. Pożyteczne są ponadto precyzyjne, jak na tamte czasy, fotografie, na których możemy oglądać osady Czukczów, typy ludzkie, stada renów, psy, wnętrza namiotów itd.

Roman Karczmarczyk

Alfred F. Majewicz, *Dzieje i wierzenia Ajnów*, Poznań 1991, ss. 267 + 39 ilustracji.

Autor książki jest znanym specjalistą (językoznawcą) podejmującym od wielu lat problematykę ajnuską, z uwzględnieniem wkładu w tę dziedzinę nauki polskiej. Wyraża się to opublikowaniem takich książek, jak *Dzieje i legendy Ajnów*, Warszawa 1983; *Ajnu. Lud, jego język i tradycja ustna*, Poznań 1984; *An Ainu-english index-dictionary to B. Pilsudski's Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore of 1912*, compiled by Alfred F. Majewicz, Elżbieta Majewicz, Poznań 1986 oraz wielu specjalistycznych artykułów z tego zakresu oscylujących wokół postaci Bronisława Piłsudskiego, wybitnego polskiego badacza Ajnów i ich kultury, które ukazały się zarówno w kraju, jak i za granicą. Wreszcie, czego niepodobna pomijać, jest on animatorem ważnych przedsięwzięć organizacyjnych na rzecz pełniejszych integracji ajnologów w skali światowej i współzałożycielem International Association for Ainu Studies (wiceprezydent tej organizacji) z siedzibą w Bochum, a także współtwórcą projektu badawczego ICRAP (o czym szczegółowiej w samej omawianej tu publikacji). Od lat związany z Uniwersytetem Adama Mickiewicza w Poznaniu – Instytut Językoznawstwa, śmiało rzecz można, iż obok profesora Jerzego Bańcerowskiego z teje placówki, stał się on nietuzinkową postacią w sferze pełnego zdokumentowania recepcji osiągnięć badawczych Bronisława Piłsudskiego we współczesnej antropologii kulturowej, czemu obecnie podporządkowana jest działalność utworzonego przez niego prywatnego ośrodka naukowego o nazwie International Institute of Ethnolinguistic and Oriental Studies w Słeszewie, niedaleko Poznania. Nie rzecz jednak w tworzeniu szkicu biograficznego Alfreda F. Majewicza, wspomniano jedynie o tym dlatego, iż pewną transmisją jego zainteresowań badawczych i zdolności organizatorskich jest właśnie książka *Dzieje i wierzenia Ajnów*, Poznań 1991, w której jest także pełniejsze rozwinięcie wspomnianych powyżej problemów, niewolnych często od pominięcia różnych faktów związanych z kształtowaniem się w Polsce zainteresowań życiem i dorobkiem naukowym B. Piłsudskiego.

Książka, o której mowa, poświęcona jest deficytowemu w naszej współczesnej etnologii problemowi jakim jest kultura ajnуска, a właściwie wybranemu jej segmentowi, na który składa się bogaty katalog wierzeń i folkloru. Przy czym zaznaczyć trzeba, iż nie jest to napisane hermetycznym językiem studium naukowe, lecz popularno-naukowa publikacja o Ajnach – wprawdzie miejscami zubożona nieraz materiałowo, raczej z winy wydawcy niż autora – będąca dobrym przykładem jak należy pisać prace dla szerokiego kręgu odbiorców, popularyzujące określoną dziedzinę wiedzy. Skoro już mowa o książce popularnej, to obowiązkiem oceniającego książkę Alfreda F. Majewicza jest podkreślenie, iż jest to popularyzacja dojrzała, wolna od tanich rekapitulacji i stylistycznych popisów literackich. Inaczej mówiąc jest to popularyzacja nauki, o którą zabiegał przed laty znakomity teoretyk literatury, znawca działalności edytorskiej profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, Jan Trzynałowski, między innymi w książce pt. *Edytorstwo. Tekst, język, opracowanie*, Wrocław–Warszawa 1978. Piszącemu tę ocenę, który w swoim dorobku naukowym uwzględniał także tematykę ajnuską, marzy się jednak taka książka, która omawiałaby kulturę i dzieje Ajnów w pełniejszym kształcie z uwzględnieniem ciekawych kwestii dotyczących się dyskusyjnych do dzisiaj spraw związanych z etnogenezą tego ludu, której problematyka nadal budzi namiętne spory wielu specjalistów. Nieco informacji z tego zakresu znalazło się w pierwszym rozdziale omawianej książki zatytułowanej „Ainu to brzmia(ła) dumnie – świat duszy ajnuskiej”, s. 9-41. Sądzę jednak, że ich rozwinięcie dałoby książce dodatkowy wymiar, równy zagadkowości mitycznej „Atlantydy”, bowiem do rangi takich problemów urastają spory i dyskusje uczonych zajmujących się pochodzeniem Ajnów. Warte przypomnienia jest i to – co uczynił autor w swej książce – że do dyskusji tych włączyli się i polscy uczeni. Ten etnogenetyczny i kulturowy problem zaprzatający wielu uczonych ma we współczesnych czasach jeszcze jeden wymiar – polityczny. Oto bowiem niektórzy przedstawiciele nauki japońskiej stoją na stanowisku, iż pierwotne rozszedlenie Ajnów sięgało aż Kamczatki, a więc obejmowało także Wyspy Kurylskie i Sachalin. A to już nabiera znaczenia politycznego w sporze rosyjsko-japońskim o te ziemie.

Tak więc konkluduje autor, iż wygląda na to, że »Ajnom, których... „nie ma”, przygotowuje się nie najmniej istotną rolę w japońskiej polityce zagranicznej w najbliższej przyszłości«. Nienowoty to w stosunkach międzynarodowych aspekt wzajemnych roszczeń terytorialnych, w których niejedna grupa etniczna poniosła najbardziej liczące się straty. Paradoksem tego „ajnuskiego problemu” mającego uzasadniać japońskie dowody na zasadność odzyskania Wysp Kurylskich jest to, że samym Ajnom odmawia się w Japonii prawa do samostanowienia jako odrębnej grupie etnicznej, co w szerszym kontekście znalazło odbicie w rozdziale dziesiątym zatytułowanym „Odrodzenie etniczne Ajnów — lata 1975-1986”, s. 228-255.

By nie streszczać tutaj książki, a przede wszystkim najpełniejszej jej części drugiej — zawierającej siedem rozdziałów — warto podkreślić, że wartość zawartych w nich zagadnień jest niepośledniej miary. Oto np. w rozdziale drugim noszącym tytuł „Bogowie i ludzie — człowieka z naturą więź doskonała”, s. 43-51, streszcza autor ajnuskie widzenie świata, w którym lud ten stanowił według jego własnych przekonań tylko mikrocząstkę otaczającej rzeczywistości, ba wszechświata. Świadomość tego była głęboko zakodowana w ich mentalności baczącej także pilnie by ów rytm wszechświata nie został przez nich naruszony. Wszystko to oplecione bogatym katalogiem wierzeń, zwyczajów i obyczajów zapewniało otaczającemu ich środowisku naturalnemu idealną z nim symbiozę. Z czasem jednak gdy rytm ten został zachwiany przez inne nacje, stali się Ajnowie ludem wymierającym. Słuszną więc uwagę czyni autor, iż lud ten „mógł przetrwać jako odrębna grupa etniczna i kulturowa, dopóki nie został naruszony i finalnie zniszczony — nie z ich winy oczywiście — ekosystem, w którym jedynie mogli funkcjonować”.

Bogaty świat wierzeń ajnuskich pojawia się na kartach książki po wielokroć. Oto np. w rozdziale trzecim zatytułowanym „Człowiek od bogów pochodzi. Ludzie bogami się stają — ustna tradycja Ajnów”, s. 52-65, jawi się nam złożony katalog wierzeń w skomplikowanych układach współzależności ludzi od bogów. Pełniejsze rozwinięcie tej kwestii zawiera rozdział czwarty pod tytułem „Dziękczynność i prewencja — ofiary i modlitwy ajnuskie”, s. 66-97. Przewijają się przezeń bogata faktografia ukazująca wzajemne relacje bóstwo-człowiek, w układzie pewnej dychotomii „werbalność — niewerbalność”, czyli modlitwy i różne materialne formy ludzkiej wdzięczności bogom, np. słynne ajnuskie *inau*, tatuaże i inne. Naturalną formułą powtarzającą się w książce jest to, że poszczególne rozdziały zawierają pogłębioną interpretację przedstawionej faktografii wierzeniowej, a wicelność przywoływanych raz po raz badaczy zajmujących się określoną kwestią pozwala czytelnikowi na poszerzenie tej wiedzy jeśli tylko znajdzie na to czas i ochotę. Bogaty katalog ajnuskich wierzeń został w książce odpowiednio zakomponowany, w czego efekcie układają się one w przejrzystą mozaikę odbijającą ludzkie sfery życia. Oto np. w rozdziale piątym „Życie, miłość, śmierć po ajnuskim, czyli «witaj nowy staruszk»”, s. 98-146, mamy do czynienia z przejrzystą formą ukazującą codzienny byt Ajnów, w połączeniu z towarzyszącym mu zespołem wierzeniowym charakterystycznym np. dla polowań, rybołówstwa czy zbieractwa. Toż samo łączyło się z budową domu, jego zasiedlaniem i wyposażeniem w sprzęty. Centralne miejsce zajmowało ognisko. Było to miejsce święte, a liczne przekazy mówią o jego szczególnym charakterze. Wskazówki bibliograficzne do tego zagadnienia znajdzie czytelnik na końcu książki. Jeśli mowa o domu, to wspomnieć też trzeba o rodzinie. Autor daje obszerny opis form zawierania małżeństwa, sposobienia się do niego, ceremonii zaślubin itp. Czyni też uwagi odnoszące się do połogu, stosunków seksualnych, instytucji rozwodów. Wreszcie kreśli obrzędowość związaną z ostatnią fazą życia ziemskiego człowieka, jego śmiercią i życiem pozagrobowym. Zajmuje się ceremoniami pogrzebowymi i miejscami pochówków.

W obrzędowości ajnuskiej ważną rolę odgrywał kult niedźwiedzia. Jego udział w wierzeniach i rytuałach Ajnów dorównywał znaczeniu konia czy bizona u Indian Prerii. Zwierzę to z racji swej siły i przemyślności uważane było za pośrednika między ludźmi a bogami, przeto i jego los był z góry skazany na te kontakty. Zabijano więc niedźwiedzia podczas specjalnych uroczystości nadając temu wydarzeniu wymiar szczególny. Towarzyszyły temu modlitwy, składanie ofiar, śpiewy, tańce, recytacje no i spożywanie niedźwiedziego mięsa. Kult tego zwierzęcia nie jest cechą

dystyngtywną wyłącznie dla Ajnów, gdyż różne formy jego występowania właściwe były także innym ludom Syberii, północnoamerykańskim Indianom, Lapończykom. To wszystko słusznie zauważa autor, który w rozdziale szóstym noszącym tytuł „Odsyłając ich z powrotem – ajnuskie religijne festyny ludowe”, s. 147-166, dał także przegląd innych świąt ajnuskich. Podobnie jak kult niedźwiedzia, tak też i szamanizm ajnuski wykazywał wiele elementów wspólnych z szamanizmem właściwym ludom Syberii (rozdział siódmy pracy zatytułowany „Szamanizm i ludowa medycyna Ajnów”, s. 167-194). W dziejach i kulturze Ajnów mocno tkwiła ideologia szamańskiego posłannictwa i jej aktywność wyrokowała o wielu formach życia codziennego tego ludu. Ukazane zostało to w znacznej liczbie przykładów, dodać tu jednakże należy, że swoisty rygoryzm towarzyszący obrzędowi szamańskiemu sprawiał, iż sfera dostępności do nich była znacznie ograniczona, niewiele więc mamy na ten temat przekazów. Na szczęście jednak B. Piłsudski posiadał na tyle zaufanie samych Ajnów i ich szamanów, że mógł swobodnie uczestniczyć w różnych szamańskich seansach. Zatem nie należy się dziwić autorowi książki, że raz po raz przywoływał w niej opinie naszego najwybitniejszego badacza Ajnów i ich kultury. Trzeba przyznać, że A. F. Majewicz nie zadowala się jedynie charakterystyką szamanizmu, ale interesują go również przeobrażenia w jego obrębie. Temu problemowi poświęcił kolejny rozdział pracy zatytułowany „Chryścianizacja i shintoizacja Ajnów”, s. 195-209, gdzie nakreślił z dużym zapałem wpływy cerkwi rosyjskiej, przede wszystkim zaś protestantyzmu, pod którego przemożnym wpływem pozostawali Ajnowie z wyspy Hokkaido. Generalnie jednak stwierdza, iż „chrześcijaństwo nie wywarło na Ajnów żadnego wpływu, spłynęło po nich jak woda po kaczce”. Jeśli zaś idzie o shintoizm i buddyzm to jest to problem głębszej natury wymagający kompleksowych badań, gdyż ołtarzyki *kamidana* (shintoistyczne) i *butsudan* (buddyjskie), które spotkać można tu i ówdzie w ajnuskich domach to tylko zewnętrzne pozory ich gotowości do wyrzeczenia się własnej tradycji, zwłaszcza gdy obecnie ożywia się ruch na rzecz etnicznego odrodzenia Ajnów.

O ile poprzednie rozdziały książki stanowiły wykładnię z dziedziny kultury i wierzeń Ajnów, o tyle rozdział dziewiąty noszący tytuł „Jukary, które milczały 80 lat – projekt badawczy ICRAPI”, s. 211-227, poświęcony jest recepcji badań nad kulturą Ajnów prowadzonych przez B. Piłsudskiego. Zawarte w tytule rozdziału określenie „projekt badawczy ICRAPI”, to akronim Międzynarodowego Komitetu dla Ocalenia i Oceny Spuścizny Naukowej Bronisława Piłsudskiego – International Committee for the Restoration and Assessment of B. Piłsudski's Work, sponsorowany przede wszystkim przez IMB Japan i koordynowany przez Narodowe Muzeum Etnologii w Osace, z uczestnictwem Instytutu Kultur Północy Uniwersytetu Hokkaido i Instytutu Językoznawstwa UAM w Poznaniu (w początkowym okresie), obecnie zaś wspomnianego już Międzynarodowego Instytutu Etnolingwistyki i Studiów Orientalnych w Sztęszewie, prywatnej placówki naukowej założonej przez A. F. Majewicza. Projekt przewiduje wydanie *Dzieli Zebranych Bronisława Piłsudskiego*, przedsięwzięcia edytorskiego o dużej skali, którego głównym redaktorem i wykonawcą jest autor omawianej tutaj książki.

Książka A. F. Majewicza jest pracą z pogranicza etnografii, religioznawstwa, folklorystyki i historii nauki. Niesie interesujące informacje o dziejach i wierzeniach ajnuskiego ludu, który poddany akulturacji zatracił wiele ze swego interesującego katalogu kulturowego. O ile do merytorycznej warstwy książki nie ma zastrzeżeń, a drobne potknięcia językowe, np. rybaczenie, uznać można za mało znaczące w odbiorze tej pasjonującej książki, to ze zdziwieniem odczytywałem faktografię podaną w rozdziale dziewiątym traktującym o „jukarach, które milczały przez 80 lat” (owe jukary to walki fonograficzne nagrane przez B. Piłsudskiego zawierające folklor ajnuski). Może należało wspomnieć o tym, iż wcześniej aniżeli doszło do finalnego odczytania owych walków fonograficznych, czego dokonano w Instytucie Elektroniki Stosowanej Uniwersytetu Hokkaido, problemem tym przejawiał zainteresowanie profesor Masanari Kobayashi z Kioto, sam byłem również promotorem tej sprawy składanej na ręce profesora Akyoshi Nakayamy również z Kioto (1972) przy okazji stypendialnego pobytu w Japonii. To fakt, że tamte

próby nie przyniosły rezultatu. Przy takim postawieniu kwestii książka zyskałaby pełniejszą dokumentację i jasno wskazywałaby trop pierwszych odkrywców wałków — np. Juliusza Zborowskiego, dyrektora Muzeum Tatrzkańskiego w Zakopanem czy profesora Kazimierza Nitscha — oraz późniejszych eksploratorów, z autorem książki włącznie, dzięki któremu, ale i przy wydatnej pomocy japońskiego etnologa Koichi Inoue, udało się przekonać Japończyków o sensie podjęcia trudu nad odczytaniem milczących „przez 80 lat jukar”. Zdaję sobie sprawę z tego, że każda książka realizowana jest w oparciu o jakąś subiektywną konwencję autorską i stanowi operację wartościującą określoną faktografię. Konwencja przyjęta przez A. F. Majewicza okazała się nader poprawna, zwłaszcza jeśli idzie o te partie, które traktują o problemach zawartych w tytule książki. Kto zna piarstwo naukowe i popularne autora ten z całą pewnością stwierdzić może, że i tym razem dobra znajomość merytoryczna opisywanych problemów przyobleczona została w potoczny a nieraz nawet żarliwy tok narracji. I chociaż jest to książka o Ajnach i ich kulturze to jest ona także opowieścią — mimo woli — o naszym znakomitym badaczu ludów Dalekiego Wschodu — Ajnów, Niwchów i Oroków — Bronisławie Piłsudskim.

Antoni Kuczyński

L. Yalçin-Heckmann, *Tribe and Kinship among the Kurds*, Frankfurt am Main 1991, Verlag Peter Lang, ss. 328, 6 fot., 3 mapy, 12 diagramów, bibliogr.

Literatura kurdologiczna wzbogaciła się niedawno o kolejne, nader interesujące i potrzebne studium. Jest nim książka tureckiej antropolożki społecznej, Lale Yalçin-Heckmann, zamieszkałej stale w Norymberdze i związanej z Uniwersytetem Erlangen-Nürnberg. Praca „Plemię i pokrewieństwo wśród Kurdów” jest rezultatem osiemnastomiesięcznych badań terenowych, jakie prowadziła autorka w dwu odcinkach czasowych, w latach 1980-1982. Obszarem studiów empirycznych była południowo-wschodnia prowincja turecka Hakkari, uchodząca w powszechnej opinii za „twierdzą” plemion kurdyjskich i ich „nieskażonej” obcymi wpływami obyczajowości. Yalçin-Heckmann prowadziła swoje badania głównie w jednej z wiosek w pobliżu miasteczka Yüksekova, której nazwę fikcyjną „Sisin” umieszcza w książce, z sobie tylko znanych powodów zatajając prawdziwą. Reszta jednak informacji toponomastycznych zawartych w omawianym dziele jest autentyczna. Podobnie jak cytowane przez autorkę nazwy plemion kurdyjskich oraz rodów, odgrywających w dziejach tej części Kurdystanu tureckiego ważną rolę.

Zebrane materiały terenowe uzupełniła Yalçin-Heckmann studiami w archiwach i bibliotekach Ankary, Stambułu, Londynu, Cambridge oraz ośrodków naukowych w Niemczech Zachodnich. W roku 1986 autorka obroniła na uniwersytecie londyńskim swoją dysertację doktorską, zatytułowaną „Pokrewieństwo i organizacja plemienna w prowincji Hakkari w południowo-wschodniej Turcji”. Niniejsza książka jest zmodyfikowaną i uzupełnioną wersją tej rozprawy. Obecnie Lale Yalçin-Heckmann zajmuje się socjologicznymi badaniami wśród tureckich *gastarbeiterów*, przebywających od lat w Niemczech.

Jak wynika z tytułu książki, a przedtem dysertacji doktorskiej, przedmiotem zainteresowań autorki są różne formy współczesnej więzi społecznej u Kurdów tego pogranicznego zakątka Turcji. We wstępie Yalçin-Heckmann wyraża opinię, że problematyka kurdyjskiej identyfikacji plemiennej i narodowej, różnic kulturowych oraz procesów asymilacji z nowoczesnym państwem tureckim mogą być przedmiotem obserwacji w mikroskali, na przykładach małych, prowincjonalnych społeczności. Zjawiska te uwypuklają się wtedy bardziej i zyskują na konkretności. Trzeba równocześnie wyrazić na tym miejscu szacunek dla odwagi autorki, podejmującej tak drażliwą z punktu widzenia obowiązującej w Turcji doktryny państwowej, tematykę kurdyjską. Poczynając,

jak wiadomo, od lat 20. w Turcji oficjalnie nie uznaje się jakichkolwiek mniejszości narodowych, a Kurdów, których miliony mieszkają w tym kraju, określa się uporczywie mianem „górskich Turków”.

W pierwszym rozdziale autorka prezentuje wstępnie kompleks stosunków etnicznych, plemiennych i politycznych prowincji Hakkari, widzianych głównie z perspektywy mieszkańców wsi kurdyjskiej, ale także i z odniesieniami do sytuacji w okolicznych miastach. Mimo licznych przemian, jakie nastąpiły w czasach najnowszych także i w tej bardzo odległej prowincji republiki tureckiej, szereg ważnych form identyfikacji, lojalności, solidarności krewniczej, plemiennych i etnicznej odgrywa istotną rolę w życiu zbiorowości i jednostek.

Drugi rozdział poświęciła autorka zagadnieniom historycznym. Prowincja Hakkari posiada bowiem tradycje lokalnego ośrodka władzy feudalnej, którą z rąk arystokracji plemiennych przejmowali stopniowo charyzmatyczni przywódcy muzułmańskich orientacji religijnych i bractw. Mieszkające tu plemiona kurdyjskie egzystowały początkowo na pograniczu imperialnych wpływów Turcji Osmanów i Persji, a następnie sprzecznych nieraz względem siebie interesów tureckich, irańskich i irackich. Ta polityczna gra sił toczyła się w sytuacji gospodarczej preferującej półkoczownicze pasterstwo na niekorzyść osiadłego rolnictwa.

Realiom geograficznym, administracyjnym, demograficznym i ekonomicznym poświęcono rozdział trzeci, którego zadaniem jest przedstawienie Hakkari na tle innych prowincji współczesnej Turcji.

Rozległych rozważań na temat współczesnej organizacji plemiennych Kurdów Hakkari dotyczy rozdział czwarty. Autorka omawia w nim różnorodną rolę wodzów plemiennych i arystokratycznych rodów w życiu dzisiejszych społeczności oraz negocjacjach z administracją państwową. Tu warto nadmienić, że Lale Yalçın-Heckmann nie zamieszkała w obrębie rezydencji lokalnego feudała plemiennego, w przeciwieństwie do prowadzącej z końcem lat 50. w Iraku północnym duńskiej etnologiki, H. H. Hansen. Autorka omawianej tu pracy dowodzi, że dzięki temu zyskiwała swobodniejszy dostęp do informatorów, bez prób ingerencji ze strony miejscowego wielmoży. Twierdzi dalej, że posługując się oficjalną retoryką „modernizacyjną” i potępiając „trybalizm” w życiu publicznym, prowincjonalni agowie nadal chętnie stosują w stosunkach międzyludzkich klucz plemienny, o ile w danej chwili to im odpowiada.

Szczególnie ważnym dla zrozumienia struktury społeczności wiejskich Kurdystanu tureckiego wydaje się rozdział piąty. Przedstawia on wieś oraz indywidualną zagrodę jako jednostki przestrzenne, a zarazem elementy składające się na całość życia społecznego. Stosunki między mieszkańcami zagrody prezentowane są w aspekcie produkcyjnym, konsumpcyjnym i społecznym zarazem.

Kontynuuje te rozważania rozdział szósty, poświęcony w szczególności wymianie dóbr i świadczeń oraz formom rekompensaty. Autorka zajmuje się w nim ideologią równości i solidarności, demonstrowaną w formie zasady nakazywanego przez religię miłosierdzia wobec ubogich oraz skromności. Analizuje sposoby pozyskiwania dóbr materialnych w lokalnej gospodarce, polegającej przede wszystkim na chowie zwierząt stadnych i handlu nimi, połączonym z masowym przemysłem.

Rozdział siódmy poświęciła Yalçın-Heckmann analizie pokrewieństwa i powinowactwa w omawianych społecznościach, szczególnie w aspekcie dziedziczenia, organizacji pracy i form wprowadzania młodzieży w układy społeczne.

Uzupełnieniem tej tematyki jest ostatni z rozdziałów, ósmy, dotyczący zawierania małżeństwa, a właściwie skomplikowanej strategii małżeńskiej. Autorka zajmuje się w nim koncepcjami ról społecznych obu płci, hierarchii i solidarności. Dowodzi, że rola wymiany kobiet w owej strategii małżeńskiej u Kurdów tureckich nie zawsze była doceniana przez dawniejszych badaczy. Zajmuje się także społecznymi skutkami takich zjawisk jak poligamia oraz małżeństwa przez porwanie.

Całość uzupełnia 6 aneksów. Obejmują one takie szczegółowe zagadnienia jak: chronologiczny wykaz władców lokalnych dawnego Hakkari, genealogię wpływowego rodu Sadate Nehri, roczny cykl produkcyjny górskich wiosek omawianego regionu, przykładowe dzieje zagród ze wsi Sisin, kurdyjską terminologię pokrewieństw stosowaną w regionie Hakkari, opis ceremonii wiejskiego wesela i przykłady lokalnych opłat małżeńskich. Załączona bibliografia zawiera ponad 170 pozycji.

Książka Lale Yalçın-Heckmann jest kontynuacją solidnych, terenowych prac etnologicznych na temat Kurdów i równocześnie wypełnia lukę w naszej wiedzy o współczesnym Kurdystanie tureckim, ostatnimi laty raczej niedostępnym dla systematycznych badań z powodu braku stabilizacji politycznej regionu. Autorka, jako obywatelka turecka, władająca zarazem nie tylko literacką wersją kurdyjskiego języka w odmianie kurmandzi, ale także i lokalną gwarą, mogła prowadzić wywiady swobodnie, bez korzystania z tłumacza. Mieszkając wśród wieśniaków, była w stanie dokonywać obserwacji ich życia codziennego. W swoich uwagach typu metodycznego twierdzi, iż ufano jej bardziej jako kobiecie, chociaż równocześnie sfera przemysłowego handlu byłam, stanowiąca ścisłą domenę mężczyzn, bywała dla niej dość trudna do uchwycenia. Z drugiej strony dowodzi, że na wsi rozdział między sferą zajęć męskich i kobiecych jest mniej ostry, niż w społecznościach miejskich.

Mimo położenia zdecydowanego akcentu na problematykę więzi społecznej, studium o współczesnych Kurdach Hakkari daje przy okazji przegląd różnych dziedzin ich kultury, szczególnie w aspekcie życia codziennego i obyczaju. Szczególnie interesującym jest obraz gospodarki, polegającej nadal przede wszystkim na wypasach zwierząt stadnych, połączonych z transhumancją. Stanowi to ciekawe uzupełnienie względem systemu ekonomicznego wsi kurdyjskich po stronie irackiej, położonych bardziej na południu, w warunkach ekologicznych nieco odmiennych, sprzyjających w większym stopniu produkcji roślinnej. Autorka w tej sferze opisu kultury wyraźnie zresztą kontynuuje rozważania geograficzno-kulturowe W. D. Hütterotha, badającego właśnie ten sam typ kultury pastersko-rolniczej z Anatolii, tylko nieco wcześniej.

Dobór tematyki badań, społeczność wioskowa, koresponduje z dotychczasową konwencją eksploracji etnologicznych. Można jednak żałować, że autorka tak mało zwracała uwagi na zjawiska kultury w kurdyjskich miasteczkach, o których nieraz wspomina i gdzie mieszkała. Okazuje się, że coraz gwałtowniejszy exodus Kurdów do miast jakoś nadal uchodzi uwagi kurdologów.

W analizie historycznej żałować należy, iż Lale Yalçın-Heckmann tak dużo miejsca poświęciła w gruncie rzeczy powtórkom dziejów rządzących niegdyś Hakkari rodów, przedstawionych już wcześniej w pracy M. M. van Bruinessena, na którego się zresztą powołuje. Godne pochwały wydaje się szerokie podejście porównawcze autorki do opisywanych zjawisk, dość rzadkie ostatnimi czasy na przykład w polskich pracach etnologicznych, traktujących o zagadnieniach pozaeuropejskich. Z drugiej strony autorka zdaje się ignorować pewne realia kulturowe w życiu codziennym Kurdów, występujące w irackiej części zamieszkałego przez nich obszaru, nader różne od tego, co opisuje z zimnej górzystej prowincji Hakkari. Inna sprawa, że Yalçın-Heckmann, korzystając z bardzo nieraz dalekich analogii kulturowych, zaczerpniętych na przykład aż z północnoafrykańskiej Kabylii, jakoś nie interesuje się nawiązaniami do sąsiadujących przecież o między obyczajów Kurdów Iraku, Syrii czy Iranu. Można co najwyżej przypuszczać, iż nie jest to sprawa czystego przypadku.

Omawiana tu praca, ze względu na sumiennosc przeprowadzenia badań terenowych, z niedostępnego obecnie dla normalnej eksploracji obszaru Turcji południowo-wschodniej jest studium, które winno być niezbędną lekturą dla wszystkich badaczy kultur tej części Bliskiego Wschodu. Nasza wiedza o współczesnym Kurdystanie została uzupełniona w sposób merytorycznie kompetentny, a stylistycznie precyzyjny i komunikatywny zarazem.

Leszek Dzięgiel

T. F. Aristowa, *Materjalnaja kultura Kurdow XIX-pierwoj połowiny XX. Problema tradicijno-kulturnoj obszcznosti*, „Nauka”, Moskwa 1990, ss. 228.

Jest to pierwsza rosyjska praca etnologiczna, pretendująca do miana przeglądu całokształtu kurdyjskiej kultury materialnej w skali bliskowschodniego obszaru zasiedlenia tego narodu. Znana z szeregu wcześniejszych prac kurdologicznych, profesor T. F. Aristowa jest przede wszystkim autorką wydanych w roku 1966 *Kurdów Zakaukazia*. To właśnie zakaukaskie tereny Armenii, Azerbejdżanu i Gruzji były w latach 1950-1980 miejscem zasadniczych obserwacji empirycznych rosyjskiej etnografki, która ponadto w roku 1978 odbyła podróż studyjną do Kurdystanu irackiego. Niezależnie jednak od badań terenowych Aristowa przeprowadziła studia źródeł archiwalnych na obszarach ówczesnego Związku Radzieckiego, zapoznała się z literaturą przedmiotu i uwzględniła bogate zbiory muzeów zarówno Rosji jak i Zakaukazia. Warto zauważyć, że Rosjanie byli pierwszymi Europejczykami, którzy poczęli się interesować Kurdami w sposób systematyczny, wynikający zresztą z potrzeb carskich planów imperialnych na Bliskim Wschodzie. Niemniej jednak dorobek kurdologiczny uczonych rosyjskich w tym względzie jest niejednokrotnie imponujący. Pośród kurdologów Zachodu, działających po I wojnie światowej, znajdują się wybitni emigranci rosyjskiego pochodzenia, tacy jak Bazyli Nikitin czy Władimir Minorski. Zresztą i w obrębie państwa sowieckiego studia nad Kurdami kontynuowano. Uprawiali je zarówno Rosjanie, jak i uczeni reprezentujący narody Zakaukazia, Gruzini, Ormianie, a wreszcie także i wykształceni na sowieckich uniwersytetach miejscowi Kurdowie. Rezultaty ich badań nie są jednakże szerzej znane na Zachodzie ze względu na nikłą znajomość języka rosyjskiego wśród tamtejszych uczonych, tym bardziej zresztą, że wyniki niektórych zakaukaskich centrów badawczych publikowano wyłącznie w języku ormiańskim lub gruzińskim. Licząca 228 stron druku książka Aristowej posiada na końcu streszczenia w języku angielskim złożone zaledwie z 16 wierszy!

We wstępie autorka precyzuje pewne zasadnicze problemy językowe i z zakresu antropologii fizycznej. Rozdział I omawia natomiast wykorzystane przez nią rozmaitego typu źródła, w tym także wyniki własnych badań terenowych. Rzuca się tu w oczy charakterystyczne dla badaczy radzieckich odciecenie od najnowszych publikacji zachodnich z lat 80. i 90., choć z drugiej strony imponuje skrupulatność w wykorzystaniu publikacji dawnych, niekiedy bardzo mało znanych, drukowanych w językach ludów Zakaukazia lub Bliskiego Wschodu. Zamieszczone fotografie przedmiotów domowego użytku i reprodukcje dawnych zdjęć prezentujących kostiumy ludowe z przełomu XIX i XX wieku świadczą o rzetelnych poszukiwaniach autorki w muzeach. Inna sprawa, że fotografie te opatrzone skąpym, banalnym komentarzem. W wypadku ubiorów mamy bowiem ewidentnie do czynienia ze szczególnie odświętymi formami tradycyjnych strojów, których nawet wówczas nie noszono przecież na codzień.

Szczególnie interesujący dla badacza dziejów rozszedlenia Kurdów jest rozdział II omawianej pracy, przedstawiający osadnictwo Kurdystanu pod względem etnicznym, lingwistycznym i religijnym. Zajmuje się w nim autorka szczegółowo migracjami Kurdów z dawnej Turcji i Iranu na Zakaukazie. I tak szczegółowemu rozmieszczeniu, w pierwszej połowie XIX wieku, kurdyjskich plemion i zespołów rodowych w Turcji Osmanów i w Iranie, z uwzględnieniem typu ich gospodarki poświęcono obszerną tabelę. Następna, o analogicznym charakterze i stopniu szczegółowości obrazuje te zjawiska dla Turcji, Iranu i Iraku w pierwszym dwudziestopięcioleciu naszego wieku. Fakt, że po zwycięskiej wojnie w II połowie ubiegłego stulecia okręg Karsu należał do Rosji pozwolił Aristowej na sporządzenie z kolei tabeli dotyczącej bardzo szczegółowej struktury etnicznej osadnictwa tego regionu u progu XX wieku. Temu samemu okręgowi Kars, w początkach naszego stulecia, poświęciła następnie autorka tabelę dotyczącą wyznań mieszkańców i ich deklarowanej przynależności etnicznej. Uzupełnia te dane zestaw wyznaniowej mozaiki dla całej ówczesnej Turcji Osmanów. Na koniec znajdujemy w tym rozdziale tabelę rozmieszczenia Kurdów w byłej guberni erewańskiej w I połowie XIX wieku oraz wykaz dróg migracji Kurdów

z Turcji i z Iranu na Zakaukazie w XIX i początku XX wieku, z podaniem przyczyn tych wędrówek. Ten właśnie, prezentowany przez Aristową, splot wydarzeń jest stosunkowo słabo znany większości zachodnich kurdologów i już dzięki rozdziałowi II książka omawiana w tym miejscu winna znaleźć się w zbiorach uniwersyteckich bibliotek, także w krajach Europy Środkowej i Zachodniej.

Nie znajdujemy niestety w pracy Aristowej danych na temat późniejszych losów osadnictwa kurdyjskiego w Związku Radzieckim, a szczególnie tragicznych deportacji, dokonywanych na rozkaz Stalina, zmuszających Kurdów do zamieszkania w Kazachstanie i Turkmenii. Klóci się to z zawartym w tytule zakresem chronologicznym książki, określającym jako ostateczną cezurę czasową połowę wieku XX.

Kolejny rozdział III traktuje na temat typów osadnictwa, kształtów osad i zagród. Zajmuje się na koniec także sprzętami domowymi i aranżacją wnętrza. Tu należy przedstawić prezentowaną przez autorkę tezę o występujących w kulturze wszystkich Kurdów dwu zespołach: anatolijsko-kaukaskim i tak zwanym przednioazjatyckim. Pierwszy z nich to faktycznie Zakaukazie z Kurdystanem tureckim, syryjskim i północnymi obszarami Kurdystanu irańskiego. Drugi, zdaniem Aristowej, obejmuje południowy Kurdystan irański i cały Kurdystan iracki. Autorka stara się ponadto sugerować, że na kulturze Kurdów pierwszego z zespołów ciąży ich do niedawna koczowniczo-pasterska przeszłość. Te zasadnicze idee przewijają się zresztą przez dalsze rozdziały książki. W każdym razie widać wyraźnie, że na całości obrazu uczonej wyciska wyraźnie swe piętno Zakaukazie, jako zasadniczy punkt dokonywania obserwacji Kurdystanu. Dodajmy, region względem reszty kurdyjskiego obszaru osadniczego i zarazem kształtującego kulturę tego narodu raczej marginalny. Podobnie zresztą zasugerowanie się lokalną sytuacją kulturową, panującą na terytorium Kurdystanu, najlepiej znaną z autopsji, obserwujemy także i u innych kurdologów.

Opisy sprzętów ilustrują precyzyjnie wykonane ryciny. Aristowa nie zajmuje się zupełnie miastem kurdyjskim i jego tradycyjnymi układami urbanistycznymi. Także zresztą analiza układów osad wiejskich pozbawiona jest jakichkolwiek szkiców, planów itp. Zagadnienia te ilustruje kilka fotografii, wśród których widnieje także fragment bazarowej ulicy z Sulejmanji oraz starej twierdzy w Arbilu.

Rozdział IV, poświęcony kurdyjskim ubiorom zawiera szczegółową analizę strojów kobiecych, męskich, oraz raczej bardzo pobieżną również i dziecięcych. Dużo miejsca poświęcono zdobnictwu, biżuterii, a także prestiżowej broni, noszonej przez kurdyjskich wojowników. Szereg dobrych technicznie szkiców przyczynia się do większej komunikatywności tekstu.

Sprawami pożywienia i wyposażenia kuchni zajmuje się Aristowa w rozdziale V, ilustrując swe wywody również serią rysunków. Tak, jak w poprzednich partiach książki, także i tu obserwujemy wyraźną przewagę materiału kulturowego z Zakaukazia.

Ostatni, VI rozdział, to charakterystyka porównawcza tradycyjnej kultury materialnej Kurdów z kulturami ich sąsiadów. Autorka z niemałym trudem stara się wyspecyfikować nie tylko podobieństwa, ale i różnice między poszczególnymi wytworami ręki ludzkiej i technikami. Nie usiłuje jednak sugerować, iż kultura materialna Kurdów wypracowała jakieś szczególnie właściwe sobie formy. Przeciwnie, podkreśla wspólne dziedzictwo kulturowe w tym względzie. Pozostaje rzeczą do dyskusji, czy w ogóle można dziś podejmować się w tej dziedzinie jakichkolwiek prób specyfikacji i podziałów kulturowych na etnicznie przynależne zespoły. Budzić może także pewne wątpliwości lansowany przez Aristową podział na dwa zespoły kulturowe, istniejące jakoby w obrębie tradycyjnego Kurdystanu.

Praca Aristowej odznacza się dość typowymi cechami tego typu studiów etnograficznych jakie powstawały przez dziesiątki lat w kręgu etnografii sowieckiej. Kładziono w nich nacisk na szczegółową rejestrację faktów z kultury materialnej ery zwanej „przedrewolucyjną”, w której obrębie zresztą nie zawsze udawało się wyspecyfikować różne chronologicznie fazy powstawania poszczególnych wytworów. Następnie zaś wykazywano, że te dawne, tradycyjne formy bytowania ustępują gwałtownie rzeczywistości cywilizacji industrialnej. Trzeba przyznać, że profesor Aristowa

ustrzegła się od narzucanych przez sztywne reguły ideologiczne sowieckiej nauki schematów w opisywanych zjawiskach. Trudno sobie natomiast wytłumaczyć rezygnację autorki z rozległej sfery kultury materialnej, jaką jest gospodarka. W omawianej książce nie znajdujemy ani słowa o chowie zwierząt czy technikach uprawy roślin, nie mówiąc już o rozległych zagadnieniach przychówalnictwa, które w strefie subtropiku nabierają kapitalnego znaczenia.

W czasach, gdy ekologiczny aspekt kultur ponownie wraca do łask uczonych, a realia materialne stanowią zaczynają na powrót nieodzowne tło do sensownych analiz ogólniejszej natury, praca Aristowej wzbudzić winna zainteresowanie badaczy Bliskiego Wschodu. Tym bardziej, że dane, zebrane przez rosyjską etnografkę, dotyczą nie tylko Kurdów, lecz całego regionu Azji Zachodniej.

Leszek Dzięgiel

Ks. Henryk Zimoń SVD, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Materiały i Studia Księży Werbistów, nr 39, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1992, ss. 170.

Tradycyjne religie afrykańskie wymykają się próbom schematycznych klasyfikacji. W miarę rozwoju badań okazało się, iż dominująca niegdyś tendencja do określania mieszkańców Afryki przy pomocy różnych etykietek: animizmu, totemizmu, fetyszyzmu itp. nie oddaje prawdziwej złożoności rodzimej, afrykańskiej koncepcji bytu i kosmosu. Rozbudowana i zróżnicowana ontologia mieszkańców Czarnej Afryki nie tylko nadaje tradycyjnym wierzeniom specyficzny charakter, ale sprzyja wykształceniu się licznych lokalnych odmian i kolorytów praktyk religijnych.

Od czasu ukazania się przełomowej *Bantu Philosophy* P. Tempelsa badania nad religią Czarnych Afrykanów nabrały nowego kierunku i dynamiki. Wśród badaczy wnoszących swój wkład w te badania pojawia się wciąż mało przedstawicieli nauki polskiej. Do nielicznych polskich autorów próbujących przełamać tę niekorzystną tendencję należy ks. Henryk Zimoń SVD. Związany z ruchem misyjnym, od lat wykorzystuje naukowo doświadczenie i możliwości techniczne środowiska.

Znany z wielu publikacji, ks. H. Zimoń prezentuje tym razem wyniki siedmiomiesięcznych (lipiec 1984 – styczeń 1985) badań terenowych wśród ludu Konkomba.

Już na wstępie należy podkreślić trafność wyboru rejonu badań. Żyjący na pograniczu północnej Ghany, Konkomba należą bowiem do kręgu kultury paleonigryckiej. W tym rejonie, na pograniczu Ghany, Togo i Beninu, zachował się do naszych dni zespół ludów, których tradycyjna kultura, a w tym zwłaszcza religia, oparła się skutecznie wpływom islamu i chrześcijaństwa.

Kultura Konkombów i ich sąsiadów od dawna zatem stanowiła przedmiot zainteresowania etnologów. Autor świadomie nawiązuje i korzysta z wcześniejszych prac tak znanych badaczy, jak D. Tait i F.-C. Froelich. Praca terenowa ks. H. Zimonia pozwoliła jednak na zgromadzenie własnego, oryginalnego materiału dokumentacyjnego i efektywne włączenie się w badania nad tradycyjnymi systemami religijnymi tego regionu Afryki. Zdołał on bowiem zdobyć zaufanie informatorów – kaptańów miejscowych kultów. Dzięki możliwości uczestnictwa w kilkudziesięciu obrzędach zgromadził nadzwyczaj cenny i rzadki, zwłaszcza w polskiej literaturze przedmiotu, opis przebiegu rytuałów agrarnych, zapis formuł modlitewnych oraz rozpoznał społeczną i kulturową rolę ich uczestników i animatorów. Rejestracja zachowań religijno-magicznych oraz tekstów modlitw ma istotną wartość źródłową. Stanowić może dogodny punkt wyjścia do uchwycenia miejscowej wizji świata nadnaturalnego i jego związków, czy może nawet dominacji nad życiem doczesnym Konkombów.

W toku lektury jawią się nam stopniowo, początkowo nawet w porządku przypadkowym, różne kategorie bytów nadnaturalnych, w świecie Konkombów włączonych jednak w różnym stopniu w problemy dnia codziennego: odległy ontologicznie bóg stwórca – Uwumbor, bliższe człowiekowi i częściej niepokojone prośbami duchy ziemi, buszu, płodności, duchy opiekuńcze rodów, zagród lub poszczególnych jednostek, a zwłaszcza wielokrotnie wspomniane różnej kategorii duchy przodków z prarodzicami plemienia na czele.

W tle opisywanych obrzędów ukazują się problemy, z którymi borykają się uczestnicy obrzędów. W modlitwach pojawia się troska o płodność kobiet, dostatek pożywienia oraz pieniądze na nową ciężarówkę. Ujawnia się również proces ściągania się starych i nowych kultów i towarzyszące jemu emancypacyjne tendencje młodszych generacji.

Przy opisie i analizie rytuałów agrarnych autor deklaruje stosowanie metody interpretacji opartej na założeniach fenomenologii. Chwilami jednak, zwłaszcza w pierwszej części pracy, czytelnik ma wrażenie, iż ks. H. Zimoń jest zwolennikiem fenomenalizmu. Zastanawia przyjęty układ pracy i kolejność rozdziałów powiązana z wnioskowaniem indukcyjnym.

W pracy wydzielić można dwie różnej wartości warstwy i części: źródłową i komentarzową. Poza wstępem omawiającym lokalizację grupy, dotychczasowy stan badań oraz przebieg i metody własnych prac terenowych, wydzielono pięć rozdziałów. Trzy pierwsze mają charakter źródłowy. Opisują dość dokładnie przebieg uroczystości religijnych związanych ze świętami jamu i sorga. Rozdział czwarty wprowadza nas w zagadnienie religijnego charakteru ziemi. Piąty natomiast przybiera postać podsumowania oraz komentarza i dotyczy ekonomicznych, społecznych i religijnych kontekstów rytuałów agrarnych Konkombów.

Przyjęte założenia metodologiczne, a szczególnie układ pracy (brak wprowadzenia omawianego doktrynę miejscowych wierzeń religijnych, system filozoficzny i kategorie ontologiczne), sprawiają, iż większe korzyści z lektury części źródłowej pracy odnosi czytelnik mający już pewne przygotowanie merytoryczne. Czytelnik nie znający afrykańskiej wizji świata może odbierać tylko zewnętrzną, podlegającą oglądowi warstwę opisywanych rytuałów. Nie jest w stanie samodzielnie ustalić ich właściwego sensu i znaczenia. Aby umożliwić przekroczenie tej bariery poznania, autor ucieka się do pomocy komentarza pojawiającego się po opisach poszczególnych fragmentów ceremonii i po cytowanych tekstach modlitw. Komentarzami opatrzone są też podrozdziały i podsumowujące części rozdziałów. Formę komentarza przybiera też, jak już wspomniałem, ostatni, podsumowujący pracę rozdział. Przyjęta metoda prezentacji materiału źródłowego sprzyja zatem pojawianiu się licznych powtórzeń.

Na marginesie omawianej pracy pojawiają się też wątpliwości natury ogólnej. Wątpliwości co do adekwatności terminów dotyczących obrzędowości rolniczej zaczerpniętych z języka polskiego, a nie przystających do afrykańskich realiów agrotechnicznych. Stosowany często przez autora termin „dożynki” odnosi się do uroczystości z okazji ukończenia zbiorów. Znajduje zatem zastosowanie w stosunku do święta plonów sorga urządzanego po zebraniu zbóż. Ten sam termin wydaje się być mniej odpowiedni w odniesieniu do rytuałów związanych ze zbiorem pierwszych bulw jamu – rośliny, której zbiór nie ma charakteru krótkiej kampanii, a odbywa się sukcesywnie wraz z dojrzewaniem kolejnych roślin i pojawiającymi się potrzebami konsumentów. Rytuały świętowania nowych jamów odbywają się w intencji zbiorów, które dopiero się rozpoczynają. Nawet cytowane teksty modlitw mają charakter błagalny a nie dziękczynny. Należałoby się też zastanowić nad trafnością tłumaczeń zaproponowanej przez A. Van Gennepa terminologii dotyczącej etapów obrzędu przejścia.

Niezależnie od pewnych szczegółowych uwag i zastrzeżeń natury redakcyjnej omawiana praca wypełnia istotną lukę w polskiej literaturze etnologicznej. Jest pierwszą, tak bogato udokumentowaną, monografią fragmentu tradycyjnych systemów religijnych ludów Czarnej Afryki, tym cenniejszą, iż opartą na oryginalnych, samodzielnych badaniach terenowych.

„Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 28, Warszawa—Łódź 1988, ss. 143.

Tom 28 „Łódzkich Studiów Etnograficznych” poświęcony został, niemal w całości, problemom folkloru miejskiego Kalisza.

Publikacja przeznaczona jest nie tylko dla etnografów i folklorystów, ale także dla miłośników kultury ludowej. Na uwagę zasługuje fakt, że jeszcze kilkanaście lat temu negowano w ogóle istnienie odrębnego folkloru robotniczego w Kaliszu. Autorom udało się w znakomity sposób pogodzić aspekt naukowy z celami popularyzatorskimi. W konsekwencji otrzymujemy bogaty materiał dotyczący folkloru miejskiego, który usatysfakcjonować powinien również masowego odbiorcę, bowiem autorzy refleksję teoretyczną uzupełniają wiadomościami uzyskanymi z ankiet, wywiadów oraz swobodnych rozmów, a także wzbogacają ją i ilustrują licznymi przykładami tekstów, mówiących o historii Kalisza i życiu jego mieszkańców, drukują teksty pieśni, w tym kołęd. Całość zaś zaopatrzyli imponującą ilością interesujących i wartościowych ilustracji. Natomiast znawcy przedmiotu zyskują nowe i cenne materiały, które doczekały się pierwszego poważnego opracowania naukowego.

Powyższą publikację rozpoczyna artykuł Anny Woźniak przedstawiający zainteresowania folklorem miejskim Kalisza. Autorka wyjaśnia, że ten zupełnie nietknięty obszar badawczy dostrzegł po raz pierwszy Jan Piotr Dekowski, działacz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Łodzi, którego staraniem ogłoszono w roku 1977 pierwszy konkurs pod hasłem „Uchrońmy od zapomnienia folklor Kalisza”, a w rok później utworzono Koło Miłośników Folkloru Miasta Kalisza. Zaznacza ona, że gromadzone materiały etnograficzne i folklorystyczne z terenu miasta odnoszą się do schyłku XIX wieku i pierwszych 40 lat naszego stulecia. Uważa nadto, że niektóre zagadnienia są potraktowane często w sposób niepełny i ogólnikowy. Ma świadomość, że stanowią one jedynie wstęp do dalszej pracy badawczej w celu wzbogacenia posiadanych zbiorów o nowe, interesujące treści.

Wśród zamieszczonych rozpraw zwracają uwagę przede wszystkim prace Jana Piotra Dekowskiego na temat niektórych nieistniejących już lub też zanikających zawodów mieszkańców Kalisza (przede wszystkim szewców) oraz charakterystyczne dla nich słownictwo. Autor omówił także kultywowane zwyczaje doroczne i rodzinne w środowiskach robotniczych. Należy jeszcze zaznaczyć, że w XIX i na początku XX wieku, spośród wszystkich rzemieślników kaliskich, największą popularnością i życzliwością cieszyli się szewcy. Jeżeli idzie o obrzędy doroczne i rodzinne to najwięcej uwagi poświęcono zimowemu cyklowi obrzędowemu, mianowicie wigilii Bożego Narodzenia, formom kołędowania oraz obrzędowi ostatkowemu. Natomiast znacznie uboższe są materiały dotyczące obrzędowości wiosennej, tj. okresu od Wielkanocy do Zielonych Świątek i św. Jana. W sposób fragmentaryczny zostały opisane zwyczaje związane z zaduszkami i wróżby matrymonialne. Prace odnoszące się do obrzędów rodzinnych mają charakter jedynie przyczynkowski. Mniej szczegółowe są opisy zwyczajów związanych z narodzinami i chrztem. Podobnie rzecz ma się w przypadku obrzędów towarzyszących śmierci i pogrzebowi. Znacznie pełniejszy jest materiał odnoszący się do obrzędów weselnych. Przejrzysty układ materiału, zwłaszcza przyjęcie określonego ciągu chronologicznego w prezentacji zwyczajów i obrzędów dorocznych, wieloaspektowe ujęcie wielu określonych zwyczajów (uwarunkowane rodzajem i poziomem materiałów źródłowych), jasność wykładu, stanowią również o wartości pracy.

Z kolei w oparciu o teksty uzyskane z badań terenowych i wywiadów poruszono istotny problem, który wiąże się z rozrywkami i „przyjemnościami” kaliskiej ludności robotniczej w okresie międzywojennym. Bożena Szal szczególnie uwagę zwróciła na takie zagadnienia, jak: majówki, wycieczki, zabawy, wizyty w teatrze lub kinie, a także występy artystów podwórzowych oraz uwzględniła częste spotkania sąsiedzkie. Na ogół mieszkańcy miasta byli bardzo życzliwi ze sobą, a więc dzielili się swymi kłopotami, troskami i radościami. Trzeba dodać, że na szczególną uwagę zasługują najhuczniejsze bale odbywające się w ostatni dzień karnawału. Z pewnością są one niezwykle charakterystyczne dla folkloru miejskiego Kalisza. Trwały one krótko, tylko do godziny 24, ponieważ zaczynał się już post. Niedzielną potrawą nadchodzącego postu był śledź, którego

wnoszono na półmisku o północy. Z kolei jedna z uczestniczek konkursu folklorystycznego, Aniela Morek, wspomina ciekawy i niezapomniany bal „u rzemieślników”, który zakończył się „opuszczeniem wielkiego śledzia z balkonu”.

Anna Urbanowska – wiele uwagi poświęciła omówieniu działalności, efektów, zasług i znaczenia najpopularniejszych zespołów folklorystycznych Kalisza. Dzięki wspaniałym rezultatom ich pracy zostały utrwalone ludowe tradycje regionalne. Są one wynikiem potrzeby współtworzenia życia kulturalnego regionu. Zyskują sympatię publiczności i działaczy kultury z nimi współpracujących. W zespołach tych panuje atmosfera prawdziwie ludowej prostoty, życzliwości i bezinteresowności.

Niewątpliwie na uwagę czytelnika zasługują cenne informacje dotyczące działu etnograficznego Muzeum Okręgowego Ziemi Kaliskiej w Kaliszu. Marzena Ścisła przedstawiła dzieje powstania Muzeum Kaliskiego, ukazała stan i osiągnięcia działu etnograficznego. Stwierdziła konieczność prowadzenia badań terenowych, gdyż istnieje tylko jedna monografia regionu kaliskiego – S. Błaszczyka, *Kultura ludowa ziemi kaliskiej w świetle badań terenowych*, „Osiemnaście wieków Kalisza” t. 2, 1961, s. 385-450.

Wzbogaca i uzupełnia materiały o prastarym Kaliszu zawarta w tomie Kronika. Czytelnik uświadamia sobie, że ponad 100-tysięczny Kalisz jest ośrodkiem o dorobku kulturalnym i ambicjach znacznie przewyższającym inne miasta tej samej wielkości i rangi administracyjnej. Aktywność społeczna, głównie działaczy Towarzystwa Miłośników Kalisza, dobrowolnego zrzeszenia osób zainteresowanych działaniem na rzecz rozwoju miasta i upowszechniania jego dorobku, pozwala mieć nadzieję, że ranga Kalisza będzie stale rosła. Nie zabrakło wiadomości o balladzie kaliskiej. W aneksach przytoczono kilka pieśni wraz z nutami. Trzeba zaznaczyć, że członkowie kół z Łodzi, Kalisza oraz Opoczna spotykają się co roku na wspólnych zjazdach, zawsze w innej miejscowości. Dla nich są one niezwykle cenne i wartościowe, ponieważ wymieniają swoje poglądy, doświadczenia, a także wzbogacają swoją wiedzę etnograficzną.

Oprócz bogatej wiedzy o Kaliszu, w „Łódzkich Studiach Etnograficznych” mamy jeszcze artykuły z warsztatów badawczych. Są one na tyle ciekawe i wartościowe, iż dotychczasowy stan badań nie jest w pełni zadowalający. Anna Styczyńska w pracy „Katolickie normy moralne jako przedmiot zainteresowań etnografa” przedstawiła refleksje na marginesie planowanych badań. Twierdzi, że zebrany materiał postara się w miarę możliwości poszerzyć o wywiady przeprowadzone z osobami zatrudnionymi w kancelarii parafialnej, a także o dane uzyskane z dokumentacji parafialnej oraz z dokumentów instytucji administracyjno - porządkowych. Zasygnalizowała ona, że badania rokują nadzieję uzyskania ciekawych wyników. Również ciekawe badania naukowe prezentuje Slavko Kremenšek w artykule „O etnograficznych badaniach miast słoweńskich (na przykładzie Lublany)”. Oprócz kompleksowych badań poszczególnych dzielnic miejskich, przedmieść, podmiejskich osiedli i badań dotyczących różnych grup ludności, prowadzi się na terenach miejskich także i badania monotematyczne.

Tom 28 „Łódzkich Studiów Etnograficznych” jest więc próbą podsumowania dorobku naukowego w dziedzinie folkloru miejskiego Kalisza. Jest to niewątpliwie dorobek dość znaczny, zważywszy, iż jeszcze kilkanaście lat temu nie dostrzegano istnienia odrębnego folkloru miejskiego. Recenzowana książka została opracowana fachowo i rzetelnie. Jej wartość polega przede wszystkim na tym, że najważniejsze zagadnienia przedstawiono w oparciu o materiały źródłowe. Poszczególne rozdziały cechuje przemyślana kompozycja i umiejętny dobór tekstów przyczyniających się do wzrostu zainteresowania podejmowanymi zagadnieniami. Są żywym świadectwem tradycji kulturalnych regionu. Szkoda jednak, że w publikowanych pracach nie zostały wykorzystane w pełni wszystkie materiały konkursowe, o których wspomina Anna Woźniak w artykule informacyjnym o zainteresowaniach folklorem miejskim Kalisza. Czytelnik chciałby się także dowiedzieć o zwyczajach innych rzemieślników, tj. krawców, stolarzy, grabarzy, blacharzy oraz hafciarzy. Tego jednak nie ma w publikowanych materiałach. Autorzy mimo wielu zmian i przeobrażeń udowadniają, że tradycja ludowa w środowisku miejskim ciągle żyje i żywiłowo się rozwija.

Janina Majchrzak

Publikacje Koła Zainteresowań Kulturą Ormian (2).

Wydawnicza działalność Koła Zainteresowań Kulturą Ormian przy warszawskim oddziale PTL trwa już od lat dziesięciu, bowiem w roku 1983 Koło wydało pierwszą broszurę z dziedziny armenistyki. Z okazji tego jubileuszu gratulacje należą się wszystkim osobom, przede wszystkim panu Leonowi Ter-Oganianowi, dzięki którym kilkanaście takich broszur mogło trafić do rąk czytelników.

Część tych publikacji została już omówiona w 74 tomie „Ludu”, tu przedstawiamy te, które ukazały się później. Miejscem wydania każdej z nich jest Warszawa.

Jako dziesiąta publikacja KZKO wyszła praca Jana Pasiecznika pod tytułem *Młodość i życie zakonne księdza infulata Dionizego Kajetanowicza* (1989). Jest to częściowa tylko biografia wymienionego w tytule kapłana, żyjącego w latach 1878-1954, który ma ogromne zasługi dla Archidiecezji Lwowskiej Obrządku Ormiańskiego. Należy mieć nadzieję, że po tym wnikliwym opisie pierwszych trzydziestu lat życia Kajetanowicza, opisu doczekają się też dalsze, na co ten ostatni administrator Archidiecezji Obrządku Ormiańskiego, a także więzień stalinowskich łagrów, w pełni zasługuje. Przy pewnym wysiłku można jeszcze zdobyć materiały.

Hekiatnierz albo opowieści Ormian polskich (1989) opracował Zbigniew Kościół. Wytrawny ten armenista uraczył nas zbiorkiem zawierającym nieco folkloru narracyjnego oraz mnóstwo anegdot wyciągniętych z różnych publikacji i od różnych osób. Ta książeczka jest bezcennym źródłem dla badaczy dawnych, a także dwudziestowiecznych Ormian polskich.

Juliusz Głodek w *Arcachu* (1989) ukazał krwawe dzieje konfliktu między Ormianami i Azerami o Arcach, jak ci pierwsi nazywają Górski Karabach. Praca znakomicie udokumentowana, zaopatrzona w suplementy i mapy.

Trzynasta publikacja KZKO to *Bibliografia »Ormianie w Polsce«*, zeszyt 1 (1990), opracowana przez Leona Ter-Ogania i Katarzynę Raczkowską, a dedykowana „Wielkiemu Narodowi Ormiańskiemu”. Nie potrzeba chyba się rozwodzić o znaczeniu tego dzieła dla polskiej armenistyki. W tej pierwszej części, pierwszej tego rodzaju w nauce o Ormianach pracy, są następujące działy: Sprawy Kościoła, Prawo i ekonomia, Geografia, Historia oraz Kultura i sztuka.

Historia Kościoła Ormiańskiego w Polsce (1990), to wybór kilku publikowanych oddzielnie i dosyć już dawno artykułów Zbigniewa Obertyńskiego. Chociaż niekiedy pewne rzeczy u tego historyka wydawać się mogą trochę przestarzałe, to jednak długo pewnie pozostanie on autorytetem.

Z kolei *Ormianie polscy* (1991) są popularnym zarysem dziejów i kultury wymienionej w tytule grupy. Broszura napisana została przed wojną przez Bronisławę Wójcik-Keuprulian, wybitną znawczynię muzyki armeńskiej, lecz walory swe zachowuje po dzień dzisiejszy.

Ormianie w ZSRR. 1979-1989, (1990) — broszura ta zawiera dwa artykuły przedstawiające sytuację społeczno-polityczną w Armenii. Pierwszy z nich, napisany przez Anahida Ter-Minasjana, dotyczy okresu, w którym powstał, a więc roku 1979. Drugi natomiast, pióra L. Grigoriana, opisuje sytuację w Armenii w 1989 roku.

Literatura ormiańska, (1991), to wybór różnych prac jednego z nielicznych w Polsce filologów armeńskich, Eugeniusza Słuszkiewicza, o którym we wstępie pisze Edward Tryjarski. Tomik ten pozwala się zorientować jak wiele w tej dziedzinie jest jeszcze do zrobienia.

I wreszcie jedyna wśród publikacji KZKO rzecz z dziedziny historii sztuki: „Chaczgary” (1991) Krzysztofa Ostapowicza. Autor ukazuje tak charakterystyczny, a w Polsce prawie nieznaną element sztuki armeńskiej, jakim są chaczgary — misternie w kamieniu rzeźbione krzyże. Podstawą pracy są badania prowadzone przez autora na terenie Armenii, a także świetnie dobrana literatura przedmiotu. Tekstowi towarzyszą liczne, niestety czarno-białe ilustracje.