

*Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Dariusz Czaja (red.), Kraków 1994

Zredagowana przez Dariusza Czaję książka to zbiór esejów, do których inspiracją stały się teksty kultury masowej – seriale telewizyjne, teledyski, literatura i film *science-fiction*, reklamy, pisma pornograficzne, teksty piosenek. Są to więc „źródła zastane”. Autorzy nie prowadzili badań terenowych, nie dotarli do poziomu świadomości odbiorców kultury popularnej. W efekcie można mieć wątpliwości co do proponowanych interpretacji opisywanych zjawisk.

Jaki cel przyświecał autorom zbioru? We „Wstępie” D. Czaja pisze o próbie nawiązania do tzw. surrealizmu etnograficznego – prac G. Bataille’a, M. Leirisa, R. Caillois, potrafiących „zadziwić się własną kulturą”, która w kontakcie z kulturami „dzikimi” straciła swą oczywistość. Tym tropem starają się podążyć autorzy *Mitologii...*, lecz ich powinowactwo z surrealizmem etnograficznym jest bardziej deklarowane niż realizowane. Postawa badawcza, o której mowa, skłania do zadziwienia własną kulturą, nie tylko w sensie: kulturą europejską, ale także: kulturą swojej warstwy społecznej. Autorzy omawianych esejów biorą zaś na warsztat kulturę masową, która nie jest do końca ich. I nie jest ważne, czy deklarują „niewartościujące podejście”, „odrzuć arystokratyczno-inteligenckich uprzedzeń”, wreszcie, czy kultura masowa funkcjonuje w jakimś stopniu w sferze kultury „wysokiej”. Już samo potraktowanie jej jako przedmiotu badania, zdradza miejsce zajmowane przez jej interpretatorów. Wyróżnienie kategorii „kultura popularna” i jej analizowanie, budowanie metapoziumu interpretacyjnego jeśli nawet nie jest wartościujące, to wyznaczające pewną barierę między niszami kulturowymi inteligencji i „ludu”.

W *Mitologiach...* fascynacja autorów względem przedmiotu badania zdaje się pozbawiać ich świadomości osadzenia we własnych ramach kulturowych, odmienności postawy pełnego uczestnictwa w kulturze popularnej, od antropologicznego wyobcowania wobec świata, „stanięcia obok”. Wszystkie teksty mimo postulowanego „niewartościującego rozumienia kultury masowej”, zdradzają pewien wartościujący dystans. Ich autorzy nie „zadziwiają się” własną, a obcą kulturą, nie mając świadomości tej obcości. Metaopisy seriali telewizyjnych, ujęcie reklamy w kategoriach eliadowskich,

ikonograficzna analiza wydawnictw pornograficznych to przypisanie przez interpretatora: wiedzącego lepiej, bo widzącego głębiej antropologa, pewnych konstrukcji mentalnych kulturze masowej, zupełnie obcych uczestnikom tej kultury. Taka optyka badawcza powoduje, że badacz opisuje jedynie stosunek do faktów spoza swojej kultury, nie starając się zrozumieć, jak funkcjonują te fakty w swoim naturalnym kontekście, jak są postrzegane przez swoich „autentycznych” odbiorców. Nie dowiadujemy się, jak widzi reklamy przeciętny widz – ich adresat, oraz dlaczego je tak widzi, a jedynie: jak je widzi antropolog.

W omawianej książce autorzy nie są tłumaczami, a komentatorami kultury masowej nie starającymi się zobaczyć jej inaczej niż wedle własnej (często nieprzystającej) siatki znaczeń, nie rezygnując jednak z pretensji do obiektywizmu, co prowadzi do nadinterpretacji i wszechkojarzeniowości, chyba głównych wad publikacji. W większości zamieszczonych tekstów autorzy, niczym Frazer budujący koncepcję magii sympatycznej, na zasadzie podobieństwa przypadkowych, arbitralnie wyznaczonych, często drugorzędnych cech szukają analogii między zjawiskami kultury popularnej i kultury mitycznej, zatrzymując się jednak na zewnętrznych cechach tej pierwszej. W ten sposób skojarzyć można na dobrą sprawę wszystko z wszystkim, tylko czy jest to postępowanie płodne poznawczo, czy nadawanie zjawiskom nowych znaczeń pomaga zrozumieć otaczający nas świat? Hołubiony ostatnio H.G. Gadamer powiada wprawdzie, że wszystkie interpretacje są uprawnione, mówi jednak także, że nie wszystkie zbliżają nas do prawdy.

Na tle pozostałych esejów, pozytywnie wyróżnia się tekst Z. Benedyk-towicza, prezentujący Pałac Kultury i Nauki jako eliadowski „środek świata”. Obecność budynku w mentalności licznych artystów, literatów, polityków przedstawiona została w sposób interesujący, choć można się zastanawiać na ile autor nadużył eliadowskich kategorii, stworzonych przecież dla opisanego świata *homo religiosus*, a nie *homo sovieticus*. Rzeczowo przygotowane zostały także artykuły Cz. Robotyckiego, pokazujący strukturalne zależności pomiędzy użyciem heraldyki w reklamie i świadomością zbiorową, oraz D. Ulickiej, dotyczący ewolucji literatury *science-fiction* w kierunku *fantasy*.

Niestety, przeważają w *Mitologiach...* artykuły znacznie słabsze. Esej „Bogowie amerykańskiego Olimpu” A. Helman to tyleż zabawne, co niewiele wnoszące przyrównanie bohaterów serialu *Dynastia* do panteonu greckiej mitologii, wzbogacone o niezbyt odkrywcze interpretacje w rodzaju: „nikt z głównych bohaterów nie może umrzeć”, „królestwo Mołdawii to odpowiednik despotycznie rządzonej, baśniowej krainy zła”, czy: „Bohaterowie są personifikacjami naszych marzeń o życiu w luksusie”. Podobnie banalne są komentarze G. Stachurskiej, która w tekście „Seriele – opowieści telewizyjne” wylicza tytuły emitowanych w TVP *soap – operas*, pozwalając sobie np. na takie objaśnianie popularności jednej z nich: „jedno jest wszelako pewne. *Niewolnica Isaura* zaspokajała jakieś niezwykle ważne potrzeby

odbiorców – zupełnie możliwe, że szczególnie nasilone w 1985 roku – skoro obdarzona została tak powszechną miłością”. Jakie były to potrzeby, dlaczego były nasilone, autorka dociec się już nie stara.

Zamieszczone w *Mitologiach popularnych* prace poświęcone reklamie z równą łatwością budują metapoziomy interpretacyjne oparte na archetypowym rozumieniu elementów ikonograficznych reklam, co zonglują strzępami koncepcji Eliadego, pozwolę sobie je więc pominąć. Zupełnym nieporozumieniem zaś jest artykuł M. Sznajderman, noszący tytuł „Teologia pięknych kobiet”, w którym autorka szuka analogii między ikonosferą średniowiecznej Europy, a magazynami pornograficznymi. Kluczem do znalezienia podobieństwa ma być modna kategoria: wizualność, dominująca tak w średniowieczu, jak i we współczesnej kulturze masowej. Pomysł i mało oryginalny, i krytykowany przez mediewistów, słusznie zauważających, że nawet jeżeli analogia taka istnieje, nie świadczy jeszcze o mediewilizacji naszych czasów. Książkę kończy tekst znanego literata, A. Stasiuka, któremu stałe pozy kobiet w seks-pisemkach skojarzyły się z kanonicznymi pozami postaci na prawosławnych ikonach. Czy można dokonywać takich porównań? Pewnie można, tylko po co takie subiektywne wizje publikować w książce z pretensjami do naukowego charakteru? Bo nie ku lepszemu zrozumieniu świata przecież.

*Bartosz Gomółka*

*Shamanism in performing arts*, Tae-gon Kim, M. Hoppál, O.J. von Sadowszky (red.), Akadémiai Kiadó, Budapest 1995, Bibliotheca Shamanistica, vol. 1, ss. 291

Książka jest zbiorem materiałów z drugiej światowej konferencji zorganizowanej z inicjatywy Międzynarodowego Stowarzyszenia do Badań Szamanizmu, która odbyła się w dniach 11–17 lipca 1993 r. w Budapeszcie<sup>1</sup>. Bez tej pozycji trudno sobie, moim zdaniem, wyobrazić poważne studia nad szamanizmem.

Jak poinformowano we „Wstępie”, uczestnicy Konferencji obradowali w następujących sekcjach: sztuka, elementy teatru, muzyka, pieśni szamańskie, narracja, szamanizm a religia, szamanizm w Eurazji, uzdrawianie, taniec, obrady jednej z sekcji poświęcono ponadto ogólnie zjawisku szamanizmu w Korei, Japonii, Mongolii oraz w Eurazji. Dzięki pokonferencyjnej publikacji większość zaprezentowanych tekstów stała się dostępna dla szerokiego grona

---

<sup>1</sup> Pierwsza konferencja zorganizowana przez to Stowarzyszenie miała miejsce w Seulu w 1993 r. Jej efektem jest książka pt. *Shamans and cultures*, M. Hoppál, K.D. Howard (red.), Akadémiai Kiadó, Budapest – Los Angeles 1993. Recenzję z tej pracy zamieściłam w „Etnografii Polskiej”, t. 39: 1995, z. 1–2, s. 254–257.

osób zainteresowanych szamanizmem. Zjawisko to wciąż przyciąga uwagę badaczy, a także osób nie związanych zawodowo z nauką.

Jak widać, chociażby na przykładzie omawianej tu pozycji, badania nad szamanizmem rozwijają się znakomicie. W wielu krajach następuje jednocześnie gwałtowne odrodzenie praktyk szamańskich. Szamani wychodzą z podziemia, a szamanizm staje się swoistą neo-religią. Jest on również podstawą identyfikacji narodowo-kulturowej różnych społeczeństw. Zjawisko to występuje np. wśród Jakutów (Republika Sacha) – szerzej na ten temat jest mowa w artykule Marjorie Mandelstam Balzer – a także u wielu innych narodów byłego ZSRR, które uzyskały własną państwowość i wyraźnie, na różne sposoby, manifestują rodzime, nierosyjskie korzenie (analizą tego procesu zajął się m.in. Juha Pentikäinen)<sup>2</sup>. Odradzaniu się praktyk szamańskich, np. uzdrowicielskich, i pewnych elementów szamańskiego widzenia świata poświęcony jest natomiast artykuł Eleanor Ott. Autorka zwraca m.in. uwagę na to, że wiedza kosmologiczna współczesnych szamanów jest najczęściej ograniczona, ich przygotowanie do pełnienia roli szamana – powierzchowne, a sami szamani nie mają często tak dogłębnego związku z kulturą społeczności, w których praktykują, jak miało to miejsce w przeszłości.

Można zadać pytanie, czy mówienie o szamanizmie jako religii jest w pełni uzasadnione. Większość autorów tekstów zamieszczonych w *Shamanism in performing arts* posługuje się tym terminem, należałoby więc chyba przyjąć, że jest to zgodne ze współczesnym kierunkiem myślenia w badaniach nad szamanizmem. Liu Gui-teng stwierdza nawet, że choć wielu badaczy uważa szamanizm za religię prymitywną – patrząc na nią z punktu widzenia ewolucjonizmu, jak też przez porównanie z religiami światowymi, to jednak nie wszystkie społeczności ludzkie, wśród których występuje szamanizm, można określić jako prymitywne. Należą do nich np. Mandżurowie z północnych Chin. W zamieszkałych przez nich rejonach żyją ponadto wyznawcy buddyzmu i taoizmu, te trzy religie przenikają się. Zdaniem tego badacza, mamy tu do czynienia z równoległym występowaniem różnych sposobów myślenia, które spełniają różne funkcje, uzupełniają się i oddziałują na siebie, żaden z nich nie jest jednak dominujący. Według J. Pentikäinena natomiast, szamanizm to raczej system widzenia świata niż religia w całym znaczeniu tego słowa. Jest on związany z ekologią, ekonomią, strukturą społeczną. Autor podaje propozycję definicji szamanizmu, w której należy wziąć pod uwagę następujące elementy: techniki ekstatyczne służące znalezieniu drogi do innych światów lub wymiarów rzeczywistości, wierzenia o duszach, o trzech poziomach uniwersum, z szamanem jako

---

<sup>2</sup> Por. też informacje o renesansie szamanizmu w Buriacji i jego związkach z tożsamością kulturową zamieszczone przez E. Nowicką i R. Wyszyńskiego w książce *Lamowie i sekretarze* [w druku], a także dane wskazujące na rolę szamanizmu w procesach narodotwórczych w kilku innych republikach syberyjskich (Republika Sacha, Tuwińska, Ałtajska, jak też Buriacja), zamieszczone w książce *Współczesna Syberia. Procesy narodowościowe wśród rdzennych mieszkańców Federacji Rosyjskiej*, E. Nowicka (red.); książka ta ma się ukazać pod koniec 1997 r.

mediatorem między nimi, wierzenia w duchy opiekujące się szamanem, różnice w rytuałach między różnymi kulturami (w tym także różnice między używanymi instrumentami muzycznymi, typami masek, odzieży i in.) Jak sądzę, pytanie czy szamanizm jest religią, czy też – jak twierdzą niektórzy badacze – jest to jakaś forma religii, jeden z wielu rodzajów wierzeń ludowych, będzie jeszcze wielokrotnie powracało w pracach poświęconych szamanizmowi. Śledzenie tej dyskusji może być interesujące, przypuszczam jednak, że nie prędko doczekamy się rozstrzygnięcia, które uzyskałoby jednoznacznie akceptację badaczy. Będą natomiast z pewnością podejmowane kolejne próby wyodrębnienia poszczególnych elementów rytuałów szamańskich, usystematyzowania ich opisu, syntezy poglądów na temat szamanizmu, roli szamanów i ich zachowań itp. (por. artykuł Tae-gon Kima).

Większość tekstów zamieszczonych w zbiorze stanowi efekt badań terenowych. Tego typu badania, a zwłaszcza bezpośrednie rozmowy z szamanami, stwarzają okazję do pogłębionego spojrzenia na szamanizm i podjęcia prób wyjaśnienia tego fenomenu, jak też np. interpretacji elementów składających się na szamańskie rytuały. Niezmiernie interesujące są, moim zdaniem, cytowane w tekstach wypowiedzi szamanów, wyjaśniające np. cele szamańskich zabiegów, pozwalające też spojrzeć na szamanizm w sposób rzadko stosowany przez badaczy w publikacjach – oczyma głównych bohaterów rytuałów. (Według jednego z szamanów cytowanych przez M. Mandelstam Balzer, cały bogaty system filozoficzny szamanizmu służy zachowaniu równowagi między dobrem i złem). Uważam, że oddanie głosu głównym bohaterom rytuałów przez badaczy znakomicie przybliży czytelnikowi istotę omawianego zjawiska, nadając mu rys indywidualizmu i znacznie wzbogaca, czyniąc to w dodatku w atrakcyjny sposób, naszą wiedzę o nim.

Problemem, który wciąż jeszcze budzi kontrowersje jest relacja między rytuałem szamańskim a sztuką teatralną, przedstawieniem. Niektórzy badacze, m.in. John A. Dooley, widzą przy tym daleko idące zbieżności i podobieństwa wzorów zachowań szamana i aktora, inni natomiast mówią o istotnych różnicach. Według Roberte Hamayon np., pewne zachowania szamana i aktora są w istocie podobne, nie można jednak zapominać o tym, że ich adresat jest różny. Czynności wykonywane przez aktora przeznaczone są dla widzów, przez szamana zaś – dla istot nadprzyrodzonych. Jak pisze Carla Corradi Musi, choć szamanizm jest rzeczywiście wydarzeniem teatralnym, z jego regułami, widownią, oczekującą w napięciu na rezultaty działań szamana, stanowi jednak – w przeciwieństwie do spektaklu teatralnego – akt magiczny, osadzony zarazem w wierzeniach mitycznych. W dyskusji nad owymi różnicami i podobieństwami na uwagę zasługuje artykuł Jonathana Horwitza. Autor zadaje istotne pytanie o charakter relacji między aktorem i publicznością. Relacja ta wyznacza granicę między widowiskiem teatralnym a rytuałem szamańskim. Zdaniem autora, jeżeli widzowie stają się uczestnikami widowiska, jak dzieje się to czasem we współczesnym teatrze, nie ma już mowy o teatrze lecz o czymś, co przypomina szamańskie rytuały,

podczas których zaciera się granica między światem duchów i światem materii, szaman zaś nie może zapomnieć o pozostałych uczestnikach rytuału, ani też myśleć o nich jak o publiczności, gdyż jest pośrednikiem między widzami i duchami. Generalnie więc, funkcja widowni w teatrze i w szamańskich spektaklach jest odmienna.

W badaniach nad szamanizmem często podejmowane są próby wyjaśnienia, czym jest w istocie ekstaza i trans, tak charakterystyczne dla szamańskich misteriów. Zjawisku temu poświęcony jest również artykuł R. Hamayon publikowany w omawianym tomie. Autorka przytacza różne koncepcje dotyczące istoty szamańskiego transu i ekstazy, przypominając też m.in. ustalenia R.I. Heinze, zgodnie z którymi to, co badacze określają jako „trans” może być uznane za formę bezpośredniego kontaktu szamana z duchami.

Jak wiadomo, charakterystycznym elementem rytuałów szamańskich są tańce w wykonaniu szamana lub/i towarzyszących mu osób, pieśni, a także gra na instrumentach muzycznych, przede wszystkim na bębnie. Każdy szaman ma własny styl, rodzaj wykonawstwa. Jak zauważył Guo Shuyun, taniec jest specyficznym językiem, środkiem komunikacji, każdy gest szamana ma określone znaczenie zrozumiałe dla widzów. Jeśli więc np. szaman mandżurski zakrywa twarz rękoma, poruszając się wolno w lewo i w prawo, klan może oczekiwać kłopotów i niebezpieczeństw, jeśli szaman wznosi ręce do góry trzymając w nich bęben, to znaczy, że duchy pomogą grupie znaleźć wyjście z dramatycznej sytuacji, jeśli nie czyni niczego, ale trzyma bęben wysoko, znaczy to, że bóstwa nie akceptują próśb ludzi lub ceremoniał nie został odpowiednio odprawiony. Autor zaprezentował wyniki swoich badań nad tańcami szamanów mandżurskich podkreślając, że zachowało się w nich wiele tradycyjnych elementów, mimo że sam rytuał poddano różnym innowacjom.

Na rolę tańca jako języka, środka komunikacji między szamanem a bóstwami zwraca też uwagę Diana Riboli. Autorka podkreśla jednocześnie, że bogowie mogą nie skorzystać z pośrednictwa tańca lub pieśni, by porozumieć się z szamanami, ale mogą użyć milczenia. Zdaniem szamanów nepalskich, z którymi rozmawiała autorka, ten rodzaj porozumienia („odbiór fali”) jest dostępny tylko tym, którzy posiadli odpowiednią wiedzę, tj. wtajemniczonym.

Autorzy kilku tekstów zamieszczają interesujące wyjaśnienia dotyczące roli bębna i jego dźwięków w rytuale szamańskim. Daniela Berti przytacza np. informację uzyskaną od jednego z szamanów nepalskich, który powiedział, że gdyby osoba grająca na bębnie przestała weń uderzać lub zgubiła rytm, podczas gdy szaman wykonuje swój taniec, szaman mógłby nawet umrzeć. Nic w tym dziwnego, skoro bęben uważany jest za *alter ego* szamana lub uobecnienie jego samego. Z informacji szamanów wynika, że bicie w bęben, podobnie jak udział w rytuale sprawia, że szaman ukazuje inne oblicze. Jak powiedział jeden z szamanów nanajskich, informator A.W. Smoljak, cytowany przez T. Bułhakową: „kiedy gram na bębnie, mój język staje się swobodny, wiem wszystko, co powinienem powiedzieć. Słowa

płyną... Lecz kiedy nie biorę udziału w rytuale, mówię mało, wolno i źle”. Szaman, z którym rozmawiała Bułhakowa powiedział natomiast: „Skąd przychodzą do mnie te wszystkie słowa? Siódmy [duch] wydaje je sam, ale dla niego nigdy bym nie zaśpiewał tak dużo i dobrze”. Ponadto, jak zauważyła Carla Corradi Musi, rytm bębna koresponduje z rytmem krwi, a efekt fizyczny jest tak silny, że ciało odczuwa to wprawiając stopy w ruch.

Instrumentom muzycznym używanym przez szamanów poświęcony jest artykuł Liu Gui-tenga oparty na materiałach z badań prowadzonych wśród Mandżurów. Autor zwraca również uwagę na komunikacyjne znaczenie muzyki i tańca. Jak wiadomo, szaman nie tylko tańczy i gra na instrumentach, lecz czasem także wykonuje specjalny rodzaj pieśni. Czy jednak zawsze wiemy dlaczego szaman śpiewa? Interesującą próbę odpowiedzi na to pytanie podjęła T. Bułhakowa (jak już wspomniałam, prowadziła ona badania wśród Nanajów). Autorka zadała także pytanie, czy możliwy jest rytuał szamański bez śpiewu. Jej badania przyniosły odpowiedź twierdzącą. Okazało się bowiem, że profesjonalni szamani nanajscy nie potrzebują pośrednictwa pieśni, ani też tańca, by rozmawiać z duchami. Mogą to uczynić w milczeniu. Inni śpiewają jednak, by zrekompensować niedostatek swych mistycznych zdolności przekraczania barier między światami. Dla wielu szamanów śpiew jest jednak ważnym środkiem służącym penetracji innego świata i porozumiewania się z duchami, ożywiania przedmiotów przy ich pomocy. Służy on tym, którzy nie mają wystarczającej mocy własnej, by uczynić to dzięki swym naturalnym zdolnościom.

Pieśni szamańskie są również przedmiotem interesującego artykułu Du Yaxiong. W tekście tym ukazano jednak nie znaczenie tego rodzaju utworów lecz historyczne związki między pieśniami szamanów z północnych Chin a dawnymi węgierskimi pieśniami ludowymi. Izabella Horvath podjęła natomiast próbę porównania 10 motywów szamańskich występujących w bajkach węgierskich i tureckich, wyprowadzając stąd szersze wnioski dotyczące etnogenezy badanych ludów i kierunków wpływów kulturowych.

Warto przypomnieć, że w myśl ludowych wierzeń, duchy mają swój własny język. Próbę jego opisu, na przykładzie materiałów zebranych wśród Puyuma z południowo-wschodniego Tajwanu, podejmuje Josiane Cauquelin. Według samych Puyuma, język duchów jest jakimś starym językiem znanym tylko im, nie jest to jednak język sekretny. Jego nieznaną przez ludzi wynika po prostu z ich ignorancji, jest też spowodowana upływem czasu i stopniowym zapominaniem tego, co miało miejsce w odległej przeszłości.

Coraz większym zainteresowaniem badaczy cieszą się dziś teksty reprezentujące tzw. folklor szamański, związane z działalnością szamanów, ich postaciami, ukazujące wierzenia dotyczące wędrówki dusz, inicjacji i in., wyjaśniające zarazem ich szczególną rolę i miejsce w poszczególnych społeczeństwach. Tematyka ta jest przedmiotem interesującego artykułu Åke Hultkrantz. Autor używa tu określenia „memory folklore”, wzorowanego na terminie „memory ethnography”, w odniesieniu do folkloru szamańskiego. Zwraca też uwagę na

to, że coraz częściej podejmowane są próby skorelowania różnych form twórczości szamańskiej z różnymi typami szamanizmu.

Na zakończenie wspomnę jeszcze o artykule Diany Riboli poświęconym sztuce szamanów. Autorka przytacza unikalne materiały, jakie zgromadziła podczas badań terenowych wśród stosunkowo mało znanej i słabo zbadanej przez etnologów grupy etnicznej Czepang z Nepalu. Omawia również niektóre elementy wierzeń szamańskich tej grupy, panteon bóstw i duchów, z którymi sztuka ta jest nierozdzielnie związana. Interesujący jest też niewielki artykuł Hitoshi Watanabe oparty na unikalnych materiałach zebranych wśród Ajnów. Autor ukazuje tu szamana w roli akusзера i osoby łamiącej tabu.

Każdy z tekstów zamieszczonych w omawianej pracy zasługuje na uwagę. Uzupełniają one nie tylko znakomicie dotychczasową wiedzę na temat szamanizmu, lecz także inspirują do dalszych poszukiwań i stawiania nowych pytań badawczych.

Iwona Kabzińska

*Shamanism in Siberia. Selected reprints*, V. Diószegi, M. Hoppál (red.), Akadémiai Kiadó, Budapest 1996, Bibliotheca Shamanistica, vol. 2, ss. 189

Wydawcy, wyraźnie zainteresowani problematyką szamanizmu, o czym świadczą opublikowane ostatnio przez nich tytuły, sięgnęli tym razem do pracy, która ukazała się na Węgrzech w 1978 r. i opublikowali reprint tekstów wybranych z tej pozycji. W książce znalazły się artykuły badaczy radzieckich, węgierskich, szwedzkich i fińskich zaliczanych dziś do czołówki znawców szamanizmu. Jak podkreślił we „Wstępie” M. Hoppál, pierwsze wydanie książki – w latach odległych od okresu „główności”, było punktem zwrotnym w badaniach szamanizmu, zwłaszcza w sytuacji gdy w ZSRR słowo „szaman” stanowiło tabu, samo zjawisko szamanizmu zaś postrzegano w kategoriach polityczno-ideologicznych, traktując je zarazem jak nie istniejącą już część tradycji małych grup etnicznych Syberii. W ciągu kilku lat pierwszy nakład książki wyczerpał się, postanowiono więc przypomnieć ją, biorąc – jak sądzę – pod uwagę duże zainteresowanie szamanizmem we współczesnym świecie (nie tylko wśród naukowców).

W *Shamanism in Siberia* można m.in. znaleźć artykuł E.A. Aleksejenko o kategoriach szamanów występujących u Ketów i tekst L.W. Chomicz, ukazujący klasyfikację szamanów nienieckich. Nieńców dotyczy także tekst P. Simoncsics na temat struktury magicznych pieśni szamańskich. O Dołgich pisze natomiast o bębnach i strojach – atrybutach szamanów nganasańskich. Kostiumowi szamana poświęcony jest też tekst G.N. Graczewej, bębny szamańskie zaś są tematem artykułu L.P. Potapowa; autor analizuje je pod kątem przydatności do badań etno-historycznych (jako źródło). W książce znalazł się również tekst M. Ja. Żornickiej o tańcach szamanów jakuckich. Kilka artyku-

łów poświęcono szamanom tuwińskim. M.B. Kenin-Lopsan pisze o rytuałach pogrzebowych, S.I. Wajnsztejn o kulcie ongonów (w języku tuwińskim noszą one nazwę *ëren*; obejmuje ona zarówno samego ducha, jak i jego materialne wyobrażenia). W.P. Djakonowa opisuje elementy stroju i instrumentów wykorzystywanych przez szamana podczas rytuałów.

Na szczególną uwagę zasługuje, moim zdaniem, artykuł Å. Hultkrantz. Autor zadaje tu m.in. pytania: czy szamanizm jest dobrze udokumentowanym i opisanym kompleksem religijnym i czy sam szaman jest kluczową postacią w prymitywnej religii? Pytania te wciąż jeszcze powracają w debatach uczonych, wśród których brak m.in. zgody co do uznania szamanizmu za jedną z religii (por. recenzję z *Shamanism in performing arts*, zamieszczoną w tym tomie „Etnografii Polskiej”). Odwołując się do literatury wydawanej od końca XIX w. do 1972 r., autor zastanawia się ponadto nad relacją między szamanem i światem nadnaturalnym oraz symboliką szamańskich rytuałów. Wspomina też o różnorodnych funkcjach szamana i jego roli mediatora między określoną społecznością a owym światem.

Nasuwa się pytanie, czy można dziś uznać za zasadne wznawianie *Shamanism in Siberia*, zwłaszcza wobec imponującego rozwoju współczesnych badań nad szamanizmem. Moim zdaniem, dobrze się stało, że wydawcy przypomnieli omawiane teksty po prawie dwudziestu latach, jakie minęły od ich pierwszego wydania, choć część z nich znalazła się w późniejszych pracach ich autorów. Porządkują one i podsumowują przecież pewien etap badań nad szamanizmem syberyjskim, udostępniając zarazem klasyczne już dziś dzieła nowemu pokoleniu czytelników. Książce nadano bardzo staranną oprawę graficzną. Niezaprzeczalnym jej walorem jest też bogata bibliografia stanowiąca część każdego z artykułów.

Iwona Kabzińska

Antoni Kuczyński, *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*, tom I, *Azja i Afryka*, Wrocław 1994, ss. 433, il. 205 + 2 mapy

„Impulsem do napisania tej książki były rozwijające się badania – ostatnio wielostronne – nad dziejami Polonii. W nich od czasu do czasu, gdzieś na dalekich peryferiach omawiających wkład Polaków w rozwój nauki światowej, zaledwie skromnie anonsowano osiągnięcia w zakresie badań etnograficznych. Może warto wskazać na samym początku, iż nie jest sprawą autora omawianie dziejów polskiej etnografii pozaeuropejskiej. Istota tej książki tkwi raczej w ukazaniu tego ważnego problemu, który być może podjęty zostanie kiedyś przez profesjonalistów.” Tych parę zdań z „Wstępu” ukazuje zamiar Autora i prowokuje do zadania pytania, czy i w jakim zakresie zamiar ten udało mu się zrealizować.

*Polskie opisanie świata* jest pomyślane jako wielka antologia prac polskich podróżników, którzy w swych wędrówkach zwrócili baczniejszą uwagę na ludy, wśród których przebywali, i którzy podzielili się z czytelnikami swymi obserwacjami. Dotychczas ukazał się pierwszy tom, obejmujący opisy Azji i Afryki – a więc ziem, z którymi Europejczycy zapoznawali się już od zarania swych dziejów (w drugim tomie znajdziemy opisy spostrzeżeń Polaków penetrujących obie Ameryki, Australię i wyspy Pacyfiku). Myślę jednak, że warto już teraz napisać recenzję tej książki, nie czekając na ukazanie się drugiego tomu. Oba tomy z pewnością rozszerzą naszą znajomość historii nauki, zaznaczając ogromny wkład Polaków w poznawanie ludów i kultur świata. Są one również próbą ukazania panoramy opisów dokonanych przez polskich podróżników i odczytania tych opisów na nowo, w świetle współczesnych badań i pogłębionej znajomości kultur opisywanych przez przypadkowych często podróżników.

Każdy dział omawianej książki („Azja” i „Afryka”) składa się z rozdziału wstępnego i z pewnej liczby omówień sylwetek i prac polskich podróżników (28 w części azjatyckiej i 17 w części afrykańskiej); każde z nich zawiera obszerną informację o autorze i wybrany fragment jego tekstu. Przewaga części azjatyckiej jest zrozumiała; przecież najwięcej polskich podróżników zwiedzało Syberię, aczkolwiek na ogół nie dobrowolnie. Przy czytaniu tekstów napisanych przez zesłańców z czasów carskich ogarnia człowieka gorzka zaduma – nieporównywalnie liczniejsi zesłańcy z czasów komunistycznych nie mieli możliwości prowadzenia badań naukowych wśród tubylców Syberii, nie mogli też liczyć na złagodzenie kary w nagrodę za odkrycia i prace naukowe.

Studiowanie podawanych przez Kuczyńskiego życiorysów licznych badaczy ukazuje pewną prawidłowość polskiego losu. Rozrzucała ich po świecie nie tylko żądza wiedzy, lecz także (a czasem przede wszystkim) umiłowanie Ojczyzny i uparta walka o jej wolność. Za tę walkę pokutowali na Syberii, ale także ta walka wyгнаła wielu Polaków do Afryki (jak np. Ludwika Bystrzonowskiego, który swój pobyt w Algierii wykorzystywał do obserwacji przydatności dla polskich walk powstańczych metod walki Arabów przeciw najazdowi francuskiemu), czy na inne kontynenty.

*Polskie opisanie świata* jest antologią – i Kuczyński, jak każdy autor antologii, musiał powziąć trudną decyzję, czyje teksty drukować, a czyje odrzucić. Czy wybrał słusznie? Tu już trudno dyskutować. W tym przypadku musi decydować wyczuć, jak też osobiste upodobanie. Myślę, że Autor wybrał dobrze, aczkolwiek mnie osobiście brakuje niektórych nazwisk. Chętnie tu bym widział barwny opis pielgrzymki do Ziemi Świętej Mikołaja Radziwiła „Sierotki”, wspomnienia z Indii i Cejlonu arcybiskupa Władysława Michała Zaleskiego, z brzegów Afryki i z kolonii holenderskich w Azji Teodora Anzelma Dzwonkowskiego, a z nowszych prac, materiały hotentockie Romana Stopy. Przypuszczam jednak, że podobne obiekcje może mieć każdy z czytających tę antologię, przy czym każdy wymieniłby tu inne nazwiska. Pracę czyta

się lekko, książka zawiera ogromny ładunek informacji, ale równocześnie nie nuży czytelnika, przeciwnie, zostawia pewien niedosyt.

Przy wyborze autorów Kuczyński kierował się trzema zasadami. Przede wszystkim podawał fragmenty prac sztandarowych postaci spośród Polaków opisujących różne ludy – a więc Benedykta Polaka, pierwszego Polaka, który opisał świat mongolski, Michała Piotra Boyma, misjonarza, etnografa, przyrodnika i dyplomaty w służbie chińskiego cesarza, generała Józefa Kopcia czy Benedykta Dybowskiego – w części azjatyckiej, a Stefana Szolc-Rogozińskiego czy Jana Czekanowskiego w części afrykańskiej. Drugą zasadą było odrzucenie całej współczesnej olbrzymiej literatury podróżniczej, pisanej przez dziennikarzy, globtroterów, lekarzy czy misjonarzy, z pozostawieniem tylko fragmentów prac pisanych przez autentycznych etnografów. Najtrudniejsza była niewątpliwie trzecia zasada – spośród całego materiału wybrać pozycje najlepsze. Czy to się Autorowi udało? Na to pytanie nikt nie odpowie tak dobrze, jak sam Autor, największy chyba znawca tej literatury w Polsce. Czerpie on z prac pisanych przez zesłańców syberyjskich, zawodowych naukowców, etnologów-obieżyświatów (do tej kategorii Autor był łaskaw i mnie zaliczyć), myśliwych i misjonarzy. A że cytuje zarówno autorów zmarłych, jak i żyjących, przeto chyba musi się liczyć z licznymi pretensjami tych, których teksty w tej książce się nie zmieściły. Właśnie te obszernie cytowane fragmenty tekstów licznych autorów są prawdziwym bogactwem omawianej pracy. W porównaniu z oryginałem polskim, jakże ubogie wydaje się streszczenie angielskie, obejmujące „Wstęp” i oba rozdziały wprowadzające (do części azjatyckiej i afrykańskiej) lecz siłą rzeczy – pozbawione opisów.

*Polskie opisanie świata* czyta się w wielu przypadkach jak powieść podróżniczą. Napisanie tak wielkiej księgi o naprawdę dużej wartości naukowej, w sposób tak przystępny, nie jest sprawą prostą, toteż książki tej należy pogratulować Antoniemu Kuczyńskiemu, a także Wydawnictwu Uniwersytetu Wrocławskiego, któremu zawdzięczamy tę piękną edycję.

*Janusz Kamocki*

*Dziennik Józefa Kopcia, brygadiera wojsk polskich. Z rękopisu Biblioteki Czartoryskich opracowali i wydali Antoni Kuczyński i Zbigniew Wójcik, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Biblioteka Zesłańca, Stowarzyszenie „Wspólnota Polska”, Warszawa-Wrocław 1995, ss. 408, il.*

*Dziennik*, w istocie zaś pamiętnik Józefa Kopcia (1758?–1827), to klasyczna już pozycja z zakresu „literatury zsyłkowej”. Wspomnienia żołnierza, uczestnika wojny polsko-rosyjskiej w 1792 r. oraz insurekcji kościuszkowskiej, następnie rosyjskiego więźnia zesłanego na Kamczatkę, zwolnionego stamtąd szczęśliwie po dwuletnim pobycie (1796–1798), publikowano w XIX

i XX wieku wielokrotnie zarówno w tzw. wersji „małej” (skróconej; pierwsze wyd. 1837), jak i „dużej” (pierwsze wyd. 1863), a także we fragmentach (od 1821). Dużą popularnością cieszyły się one zwłaszcza w minionym stuleciu. Nobilitowane przez Adama Mickiewicza w jego wykładach w Collège de France, przełożone na francuski i rosyjski, uznane zostały w historii literatury polskiej za „pierwszą wybitną pozycję w ogromnym łańcuchu polskich pamiętników o Sybirze, choć nie pierwszą historycznie” (Krzyżanowski 1979, s. 505). Obecna edycja, pierwsza po bardzo długiej przerwie (jeżeli nie liczyć przedruków fragmentarycznych), zawiera kompletny tekst *Dziennika* wg rękopisu z Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, ofiarowanego w 1821 r. przez autora Izabeli Czartoryskiej (i nie całkiem identycznego z nieznaną dziś podstawą wydań tzw. wersji „dużej”), opatrzony dodatkowo przez wydawców – Antoniego Kuczyńskiego i Zbigniewa Wójcika – erudycyjnymi przypisami oraz obszernym opracowaniem biobibliograficzno-krytycznym (ze skrótem w językach angielskim i rosyjskim). W pięknie wydanym tomie pomieszczono ponadto szkic Andrzeja Woltanowskiego o awansach wojskowych brygadiera Kopcia, okolicznościowe listy Mieczysława Kopcia i Pawła Czartoryskiego (potomków, odpowiednio, autora *Dziennika* i twórców puławskiej Biblioteki Czartoryskich), notę edytorską, zestawienie niektórych jednostek miar i innych oznaczeń występujących w tekście wspomnień, indeksy nazwisk i nazw geograficznych oraz 29 ilustracji. Całość otwiera przedmowa pióra Andrzeja Stelmachowskiego, prezesa Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”.

Powód, dla którego ukazanie się tego dzieła warto odnotować w czasopiśmie etnologicznym, wyjawiał przed ćwierćwieczem z górą na łamach „Etnografii Polskiej” Antoni Kuczyński w artykule sygnalizującym wartość źródłową „relacji o ludach Syberii” Józefa Kopcia i postulującym wprowadzenie byłego zesłańca „na karty etnografii polskiej” (Kuczyński 1969). Także w omawianej edycji wydawcy poświęcili sporo miejsca omówieniu etnograficznych partii *Dziennika*, podkreślając z jednej strony ludoznawczą wrażliwość autora, z drugiej zaś walory jego obserwacji poczynionych stosunkowo wcześniej wśród ludów słabo jeszcze znanych (nie tylko tzw. szerokiej publiczności), a co ważniejsze – w niewielkim stopniu poddanych impaktowi cywilizacji rosyjskiej. W rzeczy samej, sporządzone przez Kopcia opisy pierwotnych mieszkańców wschodnich krańców Syberii, w szczególności Kamczatki, które zresztą najwcześniej wzbudziły zainteresowanie wydawców (fragmenty obszernego manuskryptu, poświęcone życiu i kulturze „Kamczadali”, ukazały się drukiem już w 1821 r. w warszawskiej „Gazecie Literackiej” oraz w „Sibirskim Wiestniku”), powinny być wpisane do zestawu potencjalnych źródeł etnohistorycznych. Wiarygodność opisów, w przeszłości niekiedy kwestionowana, nie ulega bowiem wątpliwości. Odrębną sprawą jest natomiast szczegółowa ocena naukowej przydatności zawartych w *Dzienniku* informacji, będąca kwestią przyszłości i zadaniem specjalistów w zakresie etnografii Kamczatki oraz ziem przyległych. W ocze-

kiwaniu na ów werdykt wypada jednak zauważyć, iż przypisywanie Kopcowi ambicji naukowych i dopracowania się, po okresie obserwacji amatorskich, „rodzaju warsztatu badawczego o wcale dobrych podstawach komparatystycznych” (co czynią wydawcy m.in. na s. 307) jest sporą przesadą, niezależnie od tego, że podczas pobytu na Syberii zebrał on „nieliczną kolekcję etnograficzną”, w części dowiezioną do kraju i podarowaną księżętom Czartoryskim, a pisząc po jakimś czasie wspomnienia, starał się nadać etnograficznym spostrzeżeniom zwartą, usystematyzowaną postać<sup>1</sup>. Nawiasem mówiąc, można wręcz podejrzewać, iż Kopeć dopiero w Polsce docenił w pełni atrakcyjność swych spotkań z „dzikimi i mało różniącymi się od zwierząt narodami” (to jego słowa z listu do Katarzyny II), albowiem w niektórych przypadkach, gdy brakło mu własnych spostrzeżeń, sięgał po prostu po istniejącą już literaturę i przepisywał z niej, co uznał za stosowne (wydawcy zidentyfikowali jego źródła w odniesieniu do Tatarów mieszkających między Tobolskiem a Kazaniem; s. 263, przyp. 45).

Wspomnienia Józefa Kopcia, w lwiej części poświęcone sześcioletniemu w sumie pobytowi w Rosji (wliczając w to podróż na Kamczatkę i powrót stamtąd do kraju), mają jeszcze jeden aspekt mogący zainteresować etnologów i antropologów. Są one mianowicie – acz nie stanowią pod tym względem wyjątku w „literaturze zsyłkowej” – świetnym źródłem do studiów ukierunkowanych zarówno na to, co i jak jest opisywane, jak i na samego opisującego, w tym przypadku przeciętnego polskiego szlachcica (z właściwym mu wyposażeniem psycho-kulturowym) rzuconego przez los na Syberię, stykającego się z mozaiką społeczno-kulturową i cywilizacyjną euroazjatyckiego imperium carów, obserwującego postępy i skutki kolonizacji, odkrywającego „nowy świat” w każdym z możliwych do nadania temu określeniu sensów, a jednocześnie – przez cały czas – współuczestniczącego na swój sposób w tworzeniu owej syberyjskiej rzeczywistości schyłku XVIII wieku: najpierw w roli więźnia i zesłańca, potem człowieka wolnego, wreszcie – już po powrocie do ojczyzny, pomiędzy „swoimi” – weterana obciążonego bagażem zsyłki, opowiadającego i piszącego o swych przeżyciach. Takie spojrzenie (nb. mające bezpośrednią analogię w badaniach nad wczesnymi relacjami Europejczyków o Ameryce, które od dawna przestano postrzegać wyłącznie jako „cenne źródła etnograficzne”) przyniosłoby zapewne wiele nowych elementów wzbogacających naszą wiedzę o samych sobie, a odpowiednio poszerzone – być może z czasem przekształciłoby się w swego rodzaju ‘antropologię zsyłki’. Miejsce, jakie zajmuje Syberia w historii Polaków i w polskim doświadczeniu narodowym, stanowi

<sup>1</sup> Przecenianie kompetencji ludoznawczej Polaków stykających się w rozmaitych okolicznościach z egzotycznymi ludami, jak również znaczenia naukowego sporządzanych przez nich opisów, jest zjawiskiem, z którym spotkać się można dość często w literaturze przedmiotu i to bynajmniej nie tylko w odniesieniu do Syberii. Ciągłe aktualne są w tej materii uwagi dotyczące zasad i kryteriów oceny dorobku Polaków, którzy uczestniczyli w „opisaniu ludów azjatyckiej części Rosji”, poczynione przed laty przez S. Szykiewicza (1976).

wystarczającą rację, aby postulować uwzględnienie tak lub podobnie nazwanej perspektywy badawczej czy to w klasycznej, choć antropologicznie zorientowanej etnologii, czy też w ramach samodzielnej dyscypliny, jaką ma szansę stać się w niedalekiej przyszłości syberystyka<sup>2</sup>.

## LITERATURA

- Krzyżanowski J.  
1979 *Historia literatury polskiej. Alegoryzm-preromantyzm*, Warszawa.
- Kuczyński A.  
1969 *Wkład polskich podróżników do historii etnografii. Relacje Józefa Kopcia o ludach Syberii*, „Etnografia Polska”, t. 13, z. 1, s. 87–128.
- Małagowska H.M.  
1993 *O syberystyce i antologii polskich tekstów syberystycznych*, „Lud”, t. 76, s. 221–225.
- Szynkiewicz S.  
1976 *Z historii polskich badań nad ludami mongolskimi*, [w:] *Historia kontaktów polsko-rosyjskich w dziedzinie etnografii*, J. Babicz, A. Kuczyński (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, s. 163–190.

*Ryszard Tomicki*

*Ogród spustoszony. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej*, Ryszard Kantor (red.), Kraków 1995, ss. 123

Na tle niebieskiego nieba ogołocone z liści jedno drzewko, stojące przy płocie i dominacja czarnej ziemi (roliz?). Tak wygląda okładka książki o bardzo pięknym, metaforycznym tytule – *Ogród spustoszony*. Podtytuł dopełnia treść: *Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej*. Jest to zbiór materiałów z konferencji o takim samym tytule zorganizowanej w dniach 20–21 kwietnia 1995 r. przez Instytut Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Zakład Filozofii Przyrody i Kultury Wsi, Zakład Socjologii i Rozwoju Wsi Akademii Rolniczej w Krakowie z pomocą krakowskiego Muzeum Etnograficznego i Orawskiego Parku Etnograficznego w Zubrzycy Górnej. Jej celem, jak czytamy we „Wstępie”, było „ukazanie współczesnej kultury wsi – głównie wsi małopolskiej – z owej perspektywy, w której kontynuacja i zmiana stanowią jakby dwa oblicza tego samego procesu, a jest nim kształtowanie się oryginalnej i wartościowej współczesnej kultury polskiej wsi.” Zderzenie się dwóch światów treści i wartości: współczesnych, bardzo nowoczesnych z tradycyjnymi będącymi wytworem pokoleń. Co z tego wynika? Czy zupełnie nowa jakość, czy też raczej zmiany są dość powierzchowne i „dotyczą bardziej formy niż treści”? Na te pytania próbują

<sup>2</sup> Por. uwagi w tej sprawie H.M. Małagowskiej (1993).

odpowiedzieć autorzy wystąpień, które można generalnie ułożyć w cztery grupy problemowe: 1. Aktualna sytuacja kultury na polskiej wsi; 2. Twórca ludowy i jego miejsce w społeczności lokalnej; 3. Zachowania mieszkańców współczesnej wsi (konwenanse, świadomość ekologiczna, religijność itp.); 4. Współczesna Orawa.

Aktualną sytuację kultury na polskiej wsi, a konkretniej jej niektóre psychospołeczne uwarunkowania, omawia R. Kantor. Podkreśla, że nie interesuje go tzw. kultura ludowa a raczej społeczność wiejska z jej kulturą; Autor omawia też dotychczasowe ujmowanie tej kwestii w literaturze przedmiotu, polityce kulturalnej itp. dochodząc do wniosku, że bardziej one zaszkodziły niż pomogły kulturze wsi. Współcześnie „wsi nie jest potrzebna żadna polityka kulturalna państwa – nawet tzw. demokratycznego – lecz po prostu nakłady na rozwój infrastruktury kulturalnej [...]” (s. 9). Tym samym kwestionuje Autor cały dotychczasowy model funkcjonowania kultury na wsi, zasadę sterowania ową kulturą i to centralnie (moda na ludowość, koła gospodyń wiejskich, spektakularne imprezy typu dożynki itp.). Działania te osłabiły kulturotwórczą rolę społeczności wiejskiej w ogóle. Nie jest to proces w jednakowym stopniu obserwowany na terenie kraju, nie wszędzie mamy do czynienia z degradacją cywilizacyjną i kulturalną społeczności wiejskiej. Kultura współczesnej wsi jawi się więc Autorowi jako ów „ogród spustoszony”, względnie „ogród nie plewiony”. Ratunkiem może być oddanie inicjatywy w ręce zorganizowanego i niezależnego od władzy centralnej samorządu terytorialnego oraz miejscowych animatorów.

J. Dębicki zastanawia się nad relacjami zachodzącymi między centrum kulturowym a regionem, zwracając szczególną uwagę na problematykę obszarów peryferyjnych kulturowo („szkoła sądecka” czy sztuka Orawy przywołane zostały jako przykłady obszarów sztuki peryferyjnej).

W tym nurcie rozważań sytuowałabym również teksty B. Perepeczko „Miejsce i rola telewizji jako źródła informacji społeczności wiejskiej” oraz R. Zięzio „Z zagadnień wiedzy potocznej o zabawkach i zabawkarstwie”. W pierwszym z nich Autorka, wychodząc od badań realizowanych przez Ośrodek Badań Opinii Publicznej i Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN na temat oglądalności programów telewizyjnych przez wieś, przedstawia dominującą w swej funkcji informacyjnej, ale także i rozrywkowej, rolę środków masowej komunikacji. Zastanawia się nad odbiorcą wiejskim, jego zróżnicowaniem i przyzwyczajeniami („Nawyki oglądania tzw. dzienników jest na wsi faktem”; s. 87). Z kolei R. Zięzio zarysowuje perspektywy nowego kręgu bardzo ciekawych zagadnień badawczych dotyczących zabawki i zabawkarstwa. To właśnie „Zabawa i zabawka towarzyszy... człowiekowi od początku jego historii i stanowi, poza pracą, podstawową formę jego aktywności społecznej” (s. 89). Wydaje się, że wszyscy wiemy o tym, że zabawa i rekreacja są konieczne i odgrywają ważną rolę w życiu człowieka wpływając na jego samopoczucie, psychikę i kondycję organizmu. Jednak nie wszyscy zdajemy sobie sprawę, że dobrze zaprogramowana zabawa

przynosi wiele pożytku. Zabawa może być metodą pomocną każdemu: wychowawcy, instruktorowi, animatorowi, który chce zintegrować grupę, ośmielić, wzmocnić pozytywnie każdego z jej uczestników. Spełniając wiele funkcji ułatwia wprowadzenie określonych treści, uczy demokratycznego rozwiązywania problemów. To, obok nauki i pracy, jeden z podstawowych typów działalności ludzkiej, podejmowanej ze względu na przyjemność płynącą z samego jej wykonywania. A jak zabawa, to i zabawka, która wraz z zabawkarstwem będzie przedmiotem zainteresowań grona badaczy skupionych wokół Muzeum Zabawkarstwa w Kielcach. Autor dokonuje przeglądu stanu badań, charakteryzuje podstawowe źródła wiedzy o zabawkach i zabawkarstwie, wreszcie formułuje najbliższe zadania dotyczące tej dziedziny.

Drugą grupę problemów reprezentują trzy teksty: I. Bukraba-Rylskiej „Twórca ludowy – między folkloryzmem a tożsamością kulturową”, E. Fryś-Pietraszkowej „Portret ludowego artysty na tle wsi” oraz I. Butmanowicz-Dębickiej „Obcy wśród swoich. Społeczne podłoże twórczości samorodnej.” Uwarunkowania twórcy ludowego w rzeczywistości społeczno-politycznej minionych lat i współcześnie to podstawowy problem tych rozważań. Można w nich znaleźć jeszcze funkcje czy raczej powinności twórcy (tekst Rylskiej), zagadnienia dotyczące kreślenia własnego wizerunku (Pietraszkowa) oraz poszukiwania odpowiedzi na pytanie o genezę twórczości samorodnej (Dębicka).

Trzecia grupa dotyczy zachowań mieszkańców współczesnej wsi. Z. Szromba-Rysowa pisze tu o „Współczesnym konwenansie górali podhalańskich”, U. Janicka-Krzywda o „Przejawach i przemianach religijności ludowej we współczesnej kulturze wsi podkarpackiej”, wreszcie dwa opracowania związane ze stanem świadomości ekologicznej (St. Moskal, R. Kohut „Postawy mieszkańców wsi małopolskiej wobec środowiska naturalnego” oraz A. Kotala „Wpływ poszczególnych źródeł informacji na stan wiedzy ekologicznej mieszkańców wsi”).

„Konwenans [...] jest elementem tożsamości kulturowej, czyli poczucia pewnej wspólnoty zachowań, a presja społeczna wobec uchybień w dziedzinie konwenansu bywa silniejsza w społeczności zamkniętej aniżeli w mieście” (s. 65) – czytamy w tekście Rysowej, która śledzi na przykładzie grupy górali podhalańskich słowa oraz pozawerbalne zachowania, gesty wyrażające właśnie konwenans. Interesujący tekst przywołujący wiele, w innych regionach kraju, nieznanymi elementami zachowania, etykiety.

Religijność ludowa – „obok czysto zewnętrznych jej przejawów istnieje tu również bardzo bogata warstwa duchowa, którą kształtują między innymi skomplikowane mechanizmy psychologiczne” (s. 73), o których traktuje kolejny tekst. Autorka przedstawia główne tendencje przemian religijności ludowej oraz nowe formy w tym zakresie. Wyszczególnia dwa główne nurty: 1 – pojawienie się, po pewnym odejściu od tej formy religijności, przejawów zapotrzebowania na religię jako elementu życia zbiorowego (wizyty obra-

zów, zbiorowe modlitwy itp.) oraz 2 – ponowne zwrócenie uwagi na organizację przestrzenną i kalendarzową kultu.

Skażenie środowiska naturalnego i zniszczenia w krajobrazie to jedno z najważniejszych czynników wskazujących na konieczność kształtowania postaw proekologicznych mieszkańców kraju w ogóle, w tym wsi. Kwestię tę podnoszą dwa opracowania. Pierwszy („Postawy mieszkańców wsi małopolskiej wobec środowiska naturalnego”) ukazuje społeczność wiejską w dwojakiej roli: z jednej strony jako producenta żywności zmuszonego nadążyć za nurtem rozwoju rolnictwa, a z drugiej jako konsumenta zaspakajającego swoje codzienne potrzeby, a przecież „Szkody wyrządzone w środowisku naturalnym przez mieszkańców wsi mogłyby być znacznie mniejsze, gdyby ich zachowania uległy właściwej modyfikacji, co jednakże poprzedzone być musi odpowiednią zmianą postaw i systemu wartości” (s. 100). Autor podkreśla konieczność podjęcia systematycznej czasowej edukacji ekologicznej. Zakłada też poprzedzenie jej poznaniem obecnego stanu świadomości i czynników mających na nią wpływ. Przedstawia wyniki przeprowadzonych w roku 1994 badań na ten temat. Upoważniają one do stwierdzenia, iż wiedza dotycząca środowiska naturalnego jest przypadkowa, powierzchowna i, co się z tym wiąże, niekompletna. Jednak, przynajmniej w postaci deklaratywnej, przeważają zdecydowanie postawy proekologiczne. Są one – przedstawia to A. Kotala w kolejnym artykule – w dużym stopniu kształtowane przez środki masowego przekazu. „Rozpowszechniane przy ich pomocy treści nakładają się na opinie przekazywane przez poprzednie pokolenia, na wiadomości wyniesione ze szkoły, podlegają też modyfikacjom w wyniku rozmów prowadzonych w gronie sąsiadów i znajomych” (s. 109). Jak kształtuje się ten wpływ i jakie mają znaczenie poszczególne źródła dla stanu świadomości ekologicznej tego dowiadujemy się z dalszej części tekstu.

Konferencja odbywała się w pięknym Orawskim Parku Etnograficznym w Zubrzycy Górnej, nie mogło więc zabraknąć tekstów dotyczących właśnie Muzeum (J. Pilch) oraz przemian kulturowych regionu w dobie transformacji ustrojowych (W. Kołodziej). Przybliżają one problematykę tego specyficznego miejsca, jakim jest Orawa. Mówią o wspaniałych animatorach ruchu regionalnego, inicjatywach wydawniczych itp. Sugerują, iż „bez centralnego sterowania przez państwo wieś pozostawiona własnej inicjatywie w perspektywie czasu winna odzyskać własną tożsamość” (s. 62).

Redaktorzy tomu piszą, iż jest to „skromny przyczynek do opisu kultury współczesnej wsi polskiej” (s. 6) odwołujący się jednak do badań terenowych, do literatury przedmiotu. Jednocześnie zapowiadają kolejne konferencje w innych regionach Polski licząc, iż „prezentowany tomik [...] zapoczątkuje serię wydawniczą poświęconą w całości tematyce kontynuacji i zmiany w kulturze współczesnej wsi polskiej” (s. 6), czego Autorom i sobie życzymy.

*Urszula Kaczmarek*

*Kultura międzywojennego Wilna*. Materiały konferencji w Trokach (28–30 VI 1993), Anna Kiezuń (red.), Biblioteka Pamięci i Myśli, t. 10, Białystok 1994, ss. 387

Biblioteka Pamięci i Myśli to seria wydawnicza Oddziału Białostockiego Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, wielce już zasłużona dla badań nad różnymi aspektami dziejów i kultury Wileńszczyzny. Kolejne tomy serii, choć nierówne pod względem tematyki, tworzą w sumie znaczącą poznawczą pozycję. Omawiany tom stanowi plon konferencji naukowej. W jakimś sensie określa to zwykle charakter tego typu publikacji, trudno bowiem zazwyczaj o jednorodność uzyskanych w ten sposób testów, zwłaszcza gdy sama konferencja nie wymuszała pewnej w tym względzie dyscypliny. *Kultura międzywojennego Wilna* stanowi, niestety, tego potwierdzenie.

W tomie znalazły się bowiem teksty merytorycznie i formalnie bardzo od siebie odległe. Da się w nim jednak wyodrębnić pewne bloki tematyczne. Do pierwszego można zaliczyć teksty odnoszące się do dziejów Uniwersytetu im. Stefana Batorego i jego roli kulturotwórczej. Blok ten otwiera wypowiedź Wacława Dziewulskiego, zawierająca dość luźne impresje o charakterze wspomnieniowo-historycznym dotyczące różnych elementów przeszłości wileńskiej uczelni, które z pewnym tylko trudem udaje się złożyć w pewną całość charakteryzującą bardziej klimat Wszechnicy, niż jej losy czy rolę. Tekst Haliny Bursztyńskiej, poświęcony humanistyce uniwersyteckiej, uznać można co najwyżej za sygnał zainteresowań autorki. Poświęcając sporo uwagi problemom egzystencji braci studenckiej, odnotowując udział słuchaczy Wydziału Humanistycznego w życiu kulturalnym Wilna, autorka tylko zasygnalizowała pozaakademicką aktywność profesury, zupełnie natomiast pominęła to, co wydaje się najistotniejsze w rozważaniach o wileńskiej humanistyce uniwersyteckiej: osiągnięcia naukowe, kierunki badań itd. Czyżby nie było o czym mówić? A może ten – podstawowy chyba – aspekt aktywności wileńskich akademików nie miał nic wspólnego z kulturotwórczą rolą Wszechnicy? Podobne refleksje wywołuje lektura referatu Aliny Czapiuk o uniwersyteckim środowisku historycznym. Sporo w tym tekście informacji o organizowaniu się tego środowiska, o tworzeniu Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu, o wybitnych postaciach uczonych. I zupełnie brak – poza czysto informacyjnym zapisem bibliograficznym – tego, czym ludzie owi na trwałe wpisali się w polską historiografię: ich dzieł, tego co stworzyli, o czym i jak myśleli, do jakich dochodzili ustaleń i jaki obraz historii upowszechniali. Zasadnie zapytać by można, czym się więc zasłużyli np. Stanisław Kościałkowski czy Teofil E. Modelski? Konia z rzędem temu, kto na podstawie referatu Aliny Czapiuk potrafi na to pytanie odpowiedzieć, a przecież stanowić to powinno klucz do prezentacji osiągnięć środowiska, poprzez nie bowiem wpisywało się ono w kulturę Wilna i w kulturę Polski. Jak można to zrobić, przekonuje tekst Jacka Juliusza Jadackiego o wileńskim środowisku filozoficznym i jego osiągnięciach. Referat całkowi-

cie odmienny w formie od wymienionych poprzednio, stanowi solidny i interesujący zarys monograficzny, charakteryzując ludzi, instytucje i kierunki badawcze.

Na uwagę zasługuje także tekst Radosława Cybulskiego – monograficzny zarys dziejów średniego szkolnictwa ogólnokształcącego w międzywojennym Wilnie, uzupełniony cennym zestawieniem tego typu szkół w 1938 r.

Kolejny blok tematyczny to referaty poświęcone środowiskom artystycznym Wilna. Wśród nich chyba najciekawsza i najpełniejsza jest praca Heleny Karwackiej poświęcona teatrowi na Pohulance. Autorka w sposób systematyczny przedstawiła niełatwe losy tej sceny pod kolejnymi dyrekcjami, jej znaczenie nie tylko dla społeczności wileńskiej, ale i na teatralnej mapie II Rzeczypospolitej, wydobywając zwłaszcza rolę J. Osterwy i skupionego wokół niego środowiska Reduty. Równie wartościowy pod względem faktograficznym jest referat Józefa Poklewskiego o organizacjach artystycznych i instytucjach opieki nad sztuką. Autor scharakteryzował w nim działalność stowarzyszeń twórczych działających na terenie Wilna i ich rolę w organizowaniu życia kulturalnego, przypomniał także niektóre głośnie w owym czasie sprawy, jak dyskusje na temat pomnika Adama Mickiewicza, czy sprzedaży XVII-wiecznych gobelinów flamandzkich. Węższy zakres tematyczny ma szkic Tadeusza Bujnickiego o czasopiśmie „Środy Literackie”, wydawanym w latach 1935–1937. Nie umniejszając wartości intelektualnej tego periodyku, można jednak poddać w wątpliwość przypisywane mu przez autora znaczenie. Było to pismo wąskiej elity, którego odbiór poza tę elitę nie wykraczał i które nie odegrało w istocie większej roli społecznej, w przeciwieństwie do publikujących w nim osób. Znacznie większy rezonans wywoływało inne czasopismo wileńskie, a mianowicie słynne „Żagary”. Niestety, poświęcony związanemu z nim środowisku tekst Andrzeja Lama należy do najsłabszych w całym tomie – nie wnosi nic nowego w sensie faktograficznym, a także pozbawiony jest jasnej myśli interpretacyjnej. Szkoda to wielka, czasopismo to bowiem nie tylko zyskało stosunkowo znaczny rozgłos, ale skupiało grono niezwykle ciekawych ludzi o najprzeróżniejszych opcjach ideowych i artystycznych, stanowiąc szczególnie wytwór kresowej kultury.

Kolejny blok to szkice poświęcone poszczególnym twórcom kultury wileńskiej. Bez wątpienia na czoło wysuwa się tu referat poświęcony Ferdynandowi Ruszczycowi (autorstwa Edwarda Ruszczyca), a dzieje się tak przede wszystkim z uwagi na pierwszoplanowe znaczenie bohatera dla wileńskiego życia kulturalnego i jego artystycznych osiągnięć. Autor referatu przez kolejne swoje publikacje konsekwentnie zmierza do przedstawienia pełnej biografii swego przodka, postaci wybitnej, a dziś mało znanej poza wąskim kręgiem specjalistów. Choć każda z postaci przypomnianych w pozostałych referatach tego bloku bez wątpienia zasługuje na uwagę, to jednak w sumie ich dobór wydaje się przypadkowy i wynika raczej z zainteresowań badawczych referentów niż z dążenia do sportretowania twórców najbardziej

znaczących w międzywojennym Wilnie. O ile przy tym Tadeusz Łopalewski (o którym pisze Barbara Olech), Wanda Niedziałkowska-Dobaczewska (szkic Anny Kiezuń) i Albin Dziekoński (tekst Barbary Noworolskiej) rzeczywiście swą aktywność twórczą rozwijali w Wilnie przynajmniej w pewnym okresie, o tyle Zofia Bohdanowiczowa, której pisarstwu poświęciła referat Violetta Wejs-Milewska, była pisarką wileńską bardziej przez wątki swej twórczości emigracyjnej. Niemniej szkice te, bardzo zresztą odmienne w sposobie traktowania omawianych postaci, są cenne, przypominają bowiem ludzi z Wilnem związanych artystycznie i emocjonalnie, a skazanych na zapomnienie niekoniecznie z uwagi na wartość dokonań artystycznych.

Tom zamykają trzy teksty, które same w sobie ważne, nie mieszczą się jednak w formule określonej tytułem tomu. Są to: Alicji Kisielewskiej rozważania o obrazie Wilna i Kresów w filmie A. Wajdy i T. Konwickiego „Kronika wypadków miłosnych”, refleksje Agaty Zwolan o dziedzictwie „żagarystów” i tekst Wandy Boguskiej o recepcji twórczości pisarzy Wileńszczyzny w programach współczesnej szkoły polskiej. Zwłaszcza ostatni z nich to niezwykle pouczający przyczynek do sposobu traktowania literatury, a szerzej – kultury, w procesie edukacji młodych pokoleń, pokazujący stopień i charakter zubożenia wiedzy młodzieży o ważnych elementach i aspektach polskiego dziedzictwa kulturalnego.

Całość tomu dopełniona została esejem Elżbiety Feliksiak pt. „Wileńska pamięć polskiej literatury powojennej”. Jego autorka, odwołując się do twórczości Zofii Bohdanowiczowej, Antoniego Gołubiewa, Tadeusza Konwickiego, Czesława Miłosza i Wojciecha Piotrowicza, starała się pokazać, jak pamięć Ziemi Wileńskiej, czy szerzej kresów wschodnich II Rzeczypospolitej, żyje w twórczości literackiej, jaką odgrywa w niej rolę i jakie funkcje pełni. Przy okazji formułowania ciekawych poglądów analitycznych, zostały w tym tekście zawarte mocno kontrowersyjne uwagi ogólniejszej natury, dotyczące m.in. mechanizmu pamięci społecznej, pojęcia ojczyzny i ziemi rodzinnej.

W tekstach nie brak pewnych, drobnych na ogół, błędów faktograficznych, niekiedy jednak irytujących, jak kilkakrotne mylenie Mieczysława Limanowskiego z jego ojcem Bolesławem. Wierzyć tylko wypada, iż wynikają one z redakcyjnych pomyłek i niedopatrzeń, a nie z poważniejszych powodów.

Omawiany tu tom, objętościowo okazały, pozostawia jednak uczucie pewnego niedosytu, związanego przede wszystkim ze słabością elementów syntetyzujących. Rozumiejąc, że są to tylko materiały pokonferencyjne, a nie zbiór studiów monograficznych, nie sposób jednak nie zauważyć, iż pominięto w nim szereg problemów ważnych, a nawet bardzo ważnych. Szkoda, że organizatorzy konferencji nie zdołali pozyskać autorów, którzy zajęliby się choćby np. problematyką prasy wileńskiej, środowiska dziennikarskiego i muzycznego, kulturą Żydów wileńskich, wreszcie miejscem Wilna na kulturalnej mapie ówczesnej Polski. Czytelnik otrzymał pozycję godną uwagi,

dostarczającą sporo wiedzy, będącą jednak dopiero krokiem – kolejnym, jeśli zważyć na inne publikacje, m.in. w ramach serii Biblioteka Pamięci i Myśli – ku powstaniu szerszej panoramy dziejów najnowszych Wilna i Wileńszczyzny.

*Stanisław Ciesielski*

Zdzisław Julian Winnicki, *Szkice kresowe, Biblioteka Wschodnia*, t. 1, Antoni Kuczyński (red.), Stowarzyszenie „Wspólnota Polska” Oddział Dolnośląski, Wrocław 1995, ss. 155 + 44 fot.

Słyszane od lat z wielu cennych inicjatyw badawczych i wydawniczych środowisko osób skupionych w Dolnośląskim Oddziale „Wspólnoty Polskiej” wydało kolejną, godną uwagi pozycję. Jest ona interesującą próbą przybliżenia polskiemu czytelnikowi wybranych kart z dziejów (minionych i obecnych) Polaków na Białorusi. Jest też zapisem wędrówek po miejscach noszących ślady polskości. Nie jest to jednak wędrówka o charakterze turystycznym, ani też wyłącznie poznawczym. Autor, pełniący funkcję prezesa Stowarzyszenia „Straż Mogił Polskich na Wschodzie”, przebywał bowiem wielokrotnie na Białorusi ze szczególną misją. Wraz z kilkoma innymi członkami Stowarzyszenia woził tam żelazne krzyże, by stawiać je na mogiłach osób pomordowanych i poległych w walce za Ojczyznę. Autor wyjaśnia, że działające praktycznie od 1991 r. Stowarzyszenie nawiązuje do tradycji „Straży Mogił Polskich Bohaterów”, która powstała we Lwowie w 1919 r. dla opieki nad grobami obrońców miasta oraz uczestników powstań narodowych. „Hekatomba ostatniej wojny i obu okupacji przerwała [jednak] tę pracę. Przybyło mogił, ubyło opiekunów. Przez całe dziesięciolecie nie tylko działania społeczne, ale i troska rodzin stały wobec muru niemożności w wyniku odcięcia dostępu do drógich nam wszystkim miejsc pamięci” (s. 117). Jak wiemy, przez dziesiątki lat nie mówiło się głośno o Polakach za naszą wschodnią granicą. Dopiero w ostatnim okresie ich dzieje, warunki życia, kształtowania się tożsamości narodowej, zachowania dziedzictwa kulturowego itp. stały się wręcz modnymi tematami badawczymi, owocując setkami publikacji. Rozpoczęła też działalność „Wspólnota Polska” oraz liczne fundacje i stowarzyszenia społeczno-kulturalne mające na celu m.in. pomoc w reaktywowaniu polskiego szkolnictwa i ułatwienie dostępu do polskiej kultury Polakom z Białorusi, Ukrainy, Litwy, Kazachstanu i innych państw powstałych po rozpadzie ZSRR. Organizacje te współpracują z działającymi po drugiej stronie granicy stowarzyszeniami skupiającymi przede wszystkim miejscowych Polaków (należy do nich również Związek Polaków na Białorusi, któremu poświęcony jest jeden z rozdziałów omawianej książki).

Autor w oszczędnych słowach informuje o realizacji zadań „Straży Mogił Polskich na Wschodzie”. Z podanych przez niego opisów trasy układa się jednak nie tylko szczegółowa mapa ludzkich i narodowych tragedii, miejsc chroniących szczątki bohaterów, którzy przeszli do historii (np. „Ponurego”,

„Łupaszkii”) jak i tysięcy bezimiennych ofiar. Można też nakreli szczególny obraz zbiorowej pamięci, wspczesnych postaw miejscowej ludności wobec przeszłości i wasnch tradycji narodowych. Z. Winnicki niezwykle ciepło pisze o ludziach, którzy uczestniczyli w uroczystościach stawiania krzyży, o ich gościnności, duchowej więzi z ojczyzn przodków i t, którą pamiętają z czasów dzieciństwa, o ich tesknotach, marzeniach, wzruszeniu... Dochodzi też do znamiennej konkluzji: „Byliśmy przekonani, że czynimy to, co czynimy, dla poległych. Okazało się, że nasze uroczystości stały się lokalnym świętem dla miejscowych Polaków” (s. 119). Można dodać, że onkowie „Straży” pełnili swoistą misj kulturalną. Byli współuczestnikami Dni Kultury Polskiej, podczas których prezentowali przywiezione z Polski wydawnictwa, prace plastyków, fotografików, a także filmy. Towarzszyy im zespoły śpiewacze, muzycy i in.

Zasadnicza e książki powicona jest jednak, jak już wspomniałam, zagadnieniom, bez których trudno byłoby zrozumieć dzisiejszą sytuacj Polaków na Białorusi, realia ich życia, czy też oceni fenomen odrodzenia polskości, który zcz się przed paroma laty. Korzystając zł źródeł archiwalnych i literatury omawia więc np. Winnicki dane odnośnie do liczby Polaków na Białorusi, przedstawia kontrowersje wokół oficjalnych statystyk i dokonywane manipulacje, ukazując jednocześnie uwarunkowania historyczne, które w dużej mierze miały wpływ na charakter danych spisowych.

O sytuacji ludności polskiej, a także zmianach w radzieckiej polityce narodowościowej informuje rozdział poświęcony polskiemu szkolnictwu na Białorusi w latach 1944–1946. Rozdział ten ma dużą wartość dokumentacyjną. Zostały w nim bowiem m.in. zamieszczone materiały będące efektem poszukiwa autora w białoruskich archiwach. Ukazuj one np. organizacj i si szkolnictwa w obwodzie grodzieńskim, liczb oraz narodowy charakter szkół (na podstawie języka nauczania), liczb uczniów, sytuacj kadrową i in. Widoczna jest tu również rola szkół, a więc gównie nauczycieli, w realizacji zada polityczno-ustrojowych. Do dziejów odbudowy polskiej państwowości po wojnie nawiązuje też autor w rozdziale pt. „Jeszcze jedna mapa – przyczynek o ksztaltowaniu się granicy polsko-radzieckiej w latach 1944–1945 (skorygowana Linia Curzona)”. Ukazano tu okoliczności wytyczenia wschodniej granicy Polski. W rozdziale zamieszczono też unikalną map Polski, prawdopodobnie z połowy 1945 r. Mapa ta – jak podkrea autor – „według wszelkiego prawdopodobieństwa”, publikowana jest po raz pierwszy (s. 70).

Z rozdziałem tym koresponduje e pracy ukazująca dzieje Kanału Augustowskiego, niezwyklej dzieła inżynierskiego z XIX w. Z informacji przytoczonych przez autora wynika, że Kanał ten sta się symboliczną ofiar stanu stosunków między sąsiadującymi zł sobą państwami, a jego losy są m.in. efektem niedokładnej realizacji ustale dotyczących Linii Curzona.

Dwa rozdziały poświęcone są adom polskości w dwóch miastach – Minsku i Grodnie. Autor wskazuje zarazem na próbę niszczenia, zacierania tych adw przeszłości i zmian charakteru poszczególnych miejsc, bu-

dynków, placów i in. Szkoda, że Z. Winnicki nie spróbował porównać tych miast chociażby ze względu na odmiennosć losów ludności polskiej, realiów jej życia, a co za tym idzie – także możliwości obecnego działania polskich środowisk, ich specyfiki. Mam także uwagę odnośnie do fotografii katedry (dawnego kościoła o. Jezuitów) zamieszczonej w rozdziale pt. „Mińskie polonica” (s. 64). Ukazano tu tylko fragment frontowej części świątyni, gdy – jak sądzę – bardziej interesująca byłaby fotografia katedry wraz z sąsiednimi budynkami. Widoczne byłoby wówczas jej znamienne wtopienie w przestrzeń miasta, zamaskowanie pogłębione jeszcze przez brak wysokich wież, które zostały celowo zburzone na rozkaz władz radzieckich.

Odrębny rozdział, którego współautorem jest Mikołaj Iwanow, zatytułowany został „Katolicy na terenie b. ZSRR”. Rozważana jest tu przede wszystkim kwestia liczebności katolików, wśród których zdecydowaną większość stanowi ludność polskiego pochodzenia. Autorzy publikują tu ciekawe materiały archiwalne, ukazując zarazem szerszą sytuację wyznaniową w Związku Radzieckim. W rozdziale tym znalazła się fotografia słynnego kościoła (tzw. czerwonego – z uwagi na charakterystyczny kolor cegły) stojącego obecnie w centrum Mińska (s. 83). Podpis głosi, że jest to Kościół św. Szymona i św. Heleny, podczas gdy oficjalna nazwa powinna brzmieć: Kościół św. Symeona i św. Heleny.

Książkę Z. Winnickiego należy z pewnością uznać za cenną pozycję odsłaniającą wiele kart z dziejów Polaków na Białorusi, jak też ukazującą ich sytuację na początku lat dziewięćdziesiątych. Pisząc o efektach działania „Straży Mogił Polskich na Wschodzie” autor ukazuje zarazem jeden ze sposobów nawiązywania łączności z tamtejszymi Polakami, tworzenia pomostu między nimi i mieszkańcami Polski. Mam jednak pewne zastrzeżenia dotyczące układu pracy. Każdy z rozdziałów wydaje się tu żyć własnym życiem, stanowi odrębną całość. Wprawdzie autor wyjaśnia, że „niniejszy zbiór powstał jako tematyczne zestawienie nowych oraz wcześniej publikowanych tekstów” (s. 155), jednakże – moim zdaniem – wyjaśnienie to zostało podane zbyt późno (powinno się ono znaleźć na początku pracy). Należałoby ponadto dodać kilka zdań wprowadzenia do każdego z rozdziałów, by zebrać w zwartą całość wątki poruszane chociażby w sąsiadujących ze sobą częściach książki. Brak takich łączników powoduje wrażenie przypadkowości. Zabrakło też merytorycznego podsumowania całości, zdarzył się nawet błąd ortograficzny (s. 132). Trudno poza tym uznać za bibliografię noszący tę nazwę wykaz prac i źródeł archiwalnych podany w rozdziale pierwszym. Jest on bowiem dalece niepełny (proponowałabym termin: Literatura).

W książce zamieszczony został natomiast ciekawy materiał ilustracyjny, mający charakter dokumentu – zapisu chwili, zmieniły się bowiem władze zarówno w Polsce, jak na Białorusi, zmieniły się też wyraźnie realia życia w obydwu krajach.

Odrębny dział poświęcił autor omówieniu niektórych książek związanych tematycznie z głównymi treściami pracy. Część tę nazwano „Regał

z książkami”. Nie wiadomo jednak, czy omówienia te były już gdzieś drukowane (jeśli tak, to gdzie).

Mimo pewnych braków technicznych, wynikających – jak przypuszczam – z pośpiechu autora i chęci jak najszybszego podzielenia się z szerokim kręgiem czytelników efektami prac, z których część opublikowano wcześniej w mało znanych lub/i nisko nakładowych tytułach, książka ta stanie się zapewne interesującą i cenną lekturą, choćby z uwagi na zamieszczone w niej unikalne materiały archiwalne, po którą sięgnie wiele osób zainteresowanych Kresami. Dolnośląskiemu Oddziałowi Stowarzyszenia „Wspólnota Polska” należy życzyć kolejnych tytułów, w tym także udanej kontynuacji serii Biblioteki Wschodniej pod redakcją prof. Antoniego Kuczyńskiego.

*Iwona Kabzińska*

Leszek Dzięgiel, *Lwów nie każdemu zdrow*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1991, ss. 372

Lwów jest ważnym elementem naszej tradycji, nie tylko narodowej, ale często również rodzinnej. Jest to szczególna tradycja. Składają się na nią zazwyczaj nostalgiczne opowiadania o czasach dawnej, przedwojennej świetności, o niepowtarzalnym klimacie i duchu, owym *genius loci* „nadpełtwiańskiego” grodu, będące swoistą podróżą sentymentalną do miejsc młodości, do utraconej małej ojczyzny. Niekiedy jednak zabrzmie wśród nich groźniejszy akord, dzieło naukowe lub relacja sięgająca do najbardziej dramatycznego, ostatniego etapu istnienia wielonarodowego, wielowyznaniowego i wielokulturowego, a zarazem jakże polskiego Lwowa.

Właśnie w tym drugim nurcie mieszczą się wspomnienia L. Dzięgla, profesora Katedry Etnologii UJ, którego losy wojenne sprzęgły ze Lwowem, wydane przez PTL z inicjatywy niestrudzonego założyciela i animatora „Biblioteki Zesłańca” A. Kuczyńskiego. Wspomnienia L. Dzięgla są tekstem szczególnego rodzaju. Zawierają opis niedoli wojennych lat we Lwowie, zapamiętany przez kilkunastoletniego chłopca. Uwaga Autora skupia się na opisie realiów codziennego życia, przyziemnych, wydawałoby się, problemów, które jednak w znacznym stopniu determinowały zachowania, postawy i nastroje mieszkańców miasta.

W wielu wspomnieniach, pisanych po latach, poruszane są jakże często sprawy ogólne, ważne z punktu widzenia losów całej zbiorowości, narodu, umykają w nich z pola widzenia natomiast te nieistotne, niewiele znaczące z pozoru problemy dnia powszedniego. Pisze się o terrorze i oporze a zapomina o tym, że aby walczyć trzeba było najpierw żyć. We Lwowie w okresie II wojny światowej równie groźna i przerażająca dla ludności polskiej była zarówno obawa przed wywiezieniem, aresztowaniem czy nawet śmiercią z ręki okupantów (lub z ręki sąsiada Ukraińca), jak i wizja śmierci głodowej, konieczność

nieustannej, wyczerpującej walki o zdobycie żywności, odzieży, opału, lekarstw. Wspomnienia L. Dziągła nie zawierają jednostronnej, jedynie heroicznej wizji trudnych czasów. Autor opisuje i charakteryzuje fragment rzeczywistości często pomijany jako (ale tylko dla piszących) zbyt oczywisty i nazbyt trywialny. A przecież w przeważającej większości polskich domów to właśnie codzienne kłopoty, a nie kwestie ogólne, problemy światowej lub europejskiej polityki i wielkiej strategii, były głównym przedmiotem troski.

L. Dziągł wplótł w tok wspomnieniowej narracji fragmenty prowadzonego w okresie wojny dziennika. Możliwość wykorzystania zapisów 198-stronicowego dziennika wyraźnie podniosła walor autentyczności i wiarygodności opisywanych faktów. Ułatwił on Autorowi rekonstrukcję po latach szeregu wydarzeń. Jednak, jak zaznacza we „Wstępie”, notatki w dzienniku – odczytywane rodzinie – stanowiły wersję „oficjalną”, złagodzoną, ocenzurowaną. Wiele zdarzeń, które nie mogły zostać odnotowane, zachowało się w pamięci Autora i trafiło dopiero do jego wspomnień. Niektóre sprawy doczekały się pogłębionej refleksji z perspektywy lat.

L. Dziągł niezwykle ciekawie opisuje środowisko, w którym przez prawie 6 lat żył i dorastał. A przyszło żyć Autorowi na opiewanym wielokrotnie i stanowiącym już nierozzerwalną część mitu Lwowa Łyczakowie. Wizja jego różni się jednak pod wieloma względami od tej powszechnie dominującej. „Batiarnia” łyczakowska nie składała się tylko, a nawet nie przede wszystkim, z chłopców takich jak L. Dziągł, A. Hollanek, czy W. Szolginia, była to autentyczna „batiarnia” w pierwotnym tego słowa znaczeniu. Był tu reprezentowany prawdziwy przekrój społeczeństwa od zwykłych chuliganów i łobuziaków z przedmieścia, którzy nie stronili od wchodzenia w podejrzone interesy handlowe z okupantem, po ludzi takich, jak zapamiętany przez L. Dziągła „Kajo” (Kazimierz) Berdak, więziony przez NKWD, cudem uratowany z masakry na Brygidkach, żołnierz AK, aresztowany, bestialsko torturowany i powieszony publicznie przez oprawców z Gestapo.

Wspomnienia zawierają mnóstwo interesujących, bezcennych często szczegółów i informacji – od spraw okupacyjnego menu, sposobów zdobywania żywności i opału, poprzez opis świata młodego chłopca – rozrywek jego i jego rówieśników, po opis pierwszych „intelektualnych” fascynacji, lektur, zainteresowań „naukowych” i „archiwalnych”. Szczególnie cenną jest możliwość porównania warunków życia w trzech różnych okresach – pod pierwszą okupacją sowiecką, w latach okupacji niemieckiej i pod „drugimi sowietami”.

Niemniej zajmujące są te strony wspomnień, na których Autor opisuje swoje doświadczenia szkolne, zarówno ze szkoły radzieckiej, jak i szkoły polskiej pod okupacją niemiecką oraz tajnych kompletów. Charakteryzując nastroje L. Dziągł sporo miejsca poświęcił relacjom polsko-ukraińskim i stosunkowi Polaków, mieszkańców Lwowa, do Żydów.

Ostatnia część wspomnień dotyczy lat 1945–1948, pobytu na Górnym Śląsku, z którego autor wyjechał do Lwowa w 1939 r. L. Dziągł przedstawił obraz skomplikowanych pierwszych powojennych lat, widziany oczyma ucznia

gimnazjum. Porusza w nim problemy istotne i kwestie tak wówczas aktualne na Śląsku, jak stosunek przybyszów z innych terenów Polski, wysiedleńców z Kresów Wschodnich do „ziem odzyskanych” i ich relacje z miejscową ludnością. Wiele miejsca zajmuje opis realiów życia codziennego, powszednich trosk i radości. Ten fragment wspomnień wyraźnie dowodzi, jak bardzo odbiegała lansowana usilnie przez propagandę i wypełniającą funkcje propagandowe dworską historiografię, optymistyczna wizja lat powojennych od przeżywanej i zapamiętanej przez ludzi rzeczywistości. Rzekoma radość i entuzjazm dla nowych władz była jedynie elementem kreowanego świata przedstawień, a ulga odczuwana po zakończeniu okupacji niemieckiej była (nie tylko na Śląsku) tłumiona przez represję aparatu bezpieczeństwa, zachowanie zdobywców, nędzę codziennej egzystencji, bezpardonową walkę polityczną.

Wspomnienia L. Dzięgła zamyka, jako swoista klamra, relacja z wyjazdu do Lwowa w 1990 r. Podróż ta, będąca swego rodzaju powrotem po latach do świata dzieciństwa i młodości, jest zarazem próbą szukania pozostałości polskiego Lwowa, który w znacznej mierze przeszedł jednak do historii – nie tylko wskutek wyjazdu ludzi tam mieszkających i tworzących jego oblicze, ale także na skutek zniszczenia lub zrujnowania wielu charakterystycznych lwowskich budowli i zakątków. L. Dzięgiel ukazuje współczesne oblicze zaniedbanego miasta, które straciło wiele ze swojego dawnego uroku i czaru, w momencie kolejnego przełomu politycznego, gdy radziecki Lwów zaczyna się przekształcać w Lwów już ukraiński.

Nieprzypadkowo na tytuł wspomnień z dramatycznych lat II wojny światowej zostało wybrane przez L. Dzięgła lwowskie porzekadło „Lwów nie każdemu zdrow”. Choć doświadczenia Autora nie były jednoznacznie negatywne, wyraźnie dostrzec można, że jego wizja jest bardziej krytyczna od wspomnień rdzennych Lwowian. Nuta sympatii nie wpłynęła na ostrość spojrzenia i oceny. A niestety, wśród wielu osobistych tekstów z Kresów Wschodnich kojący i mitygujący wpływ nostalgii i upływającego czasu na obraz wydarzeń jest niekiedy aż nadto widoczny.

Wspomnienia L. Dzięgła są ogromną skarbnicą wiedzy o codziennym życiu mieszkańców Lwowa podczas ostatniej wojny. Będąc jednak nieocenionej wartości „źródłem” historycznym, pozostają na szczęście także znakomicie, barwnie i żywo napisaną książką, nie tylko do „badania” ale przede wszystkim do czytania.

*Grzegorz Hryciuk*

Grzegorz Hryciuk, „*Gazeta Lwowska*” 1941–1944, Wrocław 1992, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Historia LXXXIX, ss. 160, streszcz. ang.

Praca Grzegorza Hryciuka na temat wydawanej przez okupanta niemieckiego gazety codziennej we Lwowie jest tylko z pozoru studium historyczno-prasoznawczym. W rzeczywistości ta praktycznie nieznaną etnologom polskim

książeczka zawiera mnóstwo cennych informacji obyczajowych z codziennego życia Polaków, zamieszkałych w czasie II wojny światowej w Małopolsce Wschodniej i jej stolicy.

Autor wykorzystał niemal wszystkie numery wydawanej w latach 1941–1944 „Gazety Lwowskiej”, znajdujące się w zbiorach Zakładu Narodowego „Ossolineum” we Wrocławiu. Pozwoliło mu to na drobiazgową analizę oblicza pisma „gadzinowego” przeznaczonego dla polskojęzycznych mieszkańców „Dystryktu Galicyjskiego”. Jak dowiadujemy się ze wstępnego rozdziału, problematyka „gadzinowej” prasy okupacyjnej podejmowana była po wojnie wielokrotnie. Tym niemniej przypadek „Gazety Lwowskiej” nie doczekał się wcześniej właściwego opracowania.

W rozdziale pierwszym Hryciuk szkicuje politykę informacyjną okupanta niemieckiego w Generalnej Guberni w latach 1939–1945. Przedstawia meandry socjotechników narodowo-socjalistycznego aparatu propagandy. Linia postępowania hitlerowskich propagandzistów wiła się między dyrektywami utrzymywania Polaków w niedorozwoju cywilizacyjnym a wymogami kształtowania opinii zgodnie z interesami III Rzeszy. Poznajemy więc rozbudowywany aparat niemieckiej propagandy i głównych jego animatorów, a także pozyskiwanych do współpracy Polaków. Autor omawianego studium kreśli zarazem galerię tytułów czasopism, wydawanych przez okupanta w różnych miastach GG. Hryciuk wzmiankuje także krótko parę periodyków w swoim przeznaczeniu dywersyjnych, imitujących prasę konspiracyjną i realizujących tajny plan „Berta”.

W rozdziale drugim dowiadujemy się o charakterystycznych nastrojach antypolskich, jakie zaczęła głosić wydawana tuż po wkroczeniu do Lwowa Niemców ukraińska gazeta „Ukraiński Szczodenni Wisti”, nawołująca do zemsty na Polakach. Wcielenie przez III Rzeszę „Galicji” do GG położyło kres nadziejom na utworzenie Wielkiej Ukrainy i zarazem chwilowo rozładowało napięcie w tej części okupowanych obszarów. Równocześnie zarysował się charakterystyczny brak konsekwencji państwa hitlerowskiego wobec potencjalnych sojuszników w konflikcie zbrojnym ze Związkiem Sowieckim, jeszcze drastyczniej manifestowany później na obszarach Rosji. Tak czy owak przejawem ambiwalentnej polityki etnicznej Niemców było wydawanie również i we Lwowie „gadzinowego” pisma codziennego dla Polaków, obok zresztą publikowanej po ukraińsku gazety „Lwiński Wisti”. Generalnie rzecz biorąc, podobnie jak w pozostałych okupacyjnych czasopismach, ster redakcji dzierżyli Niemcy lub związani z przedwojennym dziennikarstwem polskim folksdojczy, a polscy współpracownicy byli tylko wykonawcami ich poleceń. Chodziło o wpajanie nastrojów niewiary we własne siły, zwątpienia w możliwość odmiany na lepsze i utwierdzenie obrazu niezwyciężonej armii niemieckiej, broniącej cywilizacji europejskiej.

Tragiczne lata okupacji sowieckiej Lwowa w okresie od 1939 do 1941 stanowiły żelazny repertuar antybolszewickiej publicystyki „Gazety Lwowskiej” przez wiele miesięcy. Równocześnie starano się utwierdzić czytelników

w mniemaniu, że teraz, pod skrzydłami Wehrmachtu i niemieckiej administracji okupacyjnej, nareszcie Lwów „wraca do Europy”. Usiłowano nawiązywać do żywych jeszcze wspomnień ustabilizowanych stosunków cywilizacyjnych „Galicii i Lodomerii” z okresu autonomicznego przed I wojną światową.

Dużo miejsca poświęca Hryciuk Stanisławowi Wasylewskiemu, czołowemu współredaktorowi „Gazety Lwowskiej”, odpowiedzialnemu przede wszystkim za dział kulturalny pisma. Przedwojenna działalność publicystyczna Wasylewskiego w Poznaniu oraz jego okupacyjna karta pracy konspiracyjnej w kontrwywiadzie lwowskiego AK stawia tę postać poza podejrzeniami o kolaborację. Wasylewski został, jak wiadomo, całkowicie zrehabilitowany w czasie procesu sądowego po wojnie. To właśnie jemu zawdzięczała „Gazeta Lwowska” cechy odróżniające to pismo od szeregu innych wydawnictw „gadzinowych”. Skąpe szczegóły z biografii dziennikarza pozwalają zrozumieć osobistą tragedię Wasylewskiego mimo sądowej rehabilitacji.

Można żałować, że G. Hryciuk nie usiłował chociażby w sposób skrótowy przedstawić dalszych, powojennych losów ludzi związanych z Wasylewskim i „Gazetą Lwowską”. W ogóle dzieje nielicznych Polaków, którzy otarli się co najmniej o kolaborację z hitlerowskim okupantem to temat zadziwiająco skąpo omawiany w istnej lawinie pookupacyjnego piśmiennictwa.

„Sprawa polska” to trzeci rozdział rozprawy Hryciuka. Autor wyróżnia tu dwa okresy. Pierwszy, między wrześniem 1941 a lutym 1942, miał uraczyć czytelnika ponurym obrazem państwa polskiego okresu międzywojennego. „Judeo-Polski”, którą przy pozorach niepodległości całkowicie rządili Żydzi wspólnie z masonami i międzynarodową plutokracją. Ten bezsensowny twór polityczny sam sobie zgotował haniebny koniec. W drugim okresie, poczynając od wiosny 1943, ton zmienił się z arogancko-pogardliwego na nieszczerze współczujący. Znajdujące się w stałym odwrocie na wschodzie armie niemieckie miały teraz bronić sprzedanych Stalinowi przez Zachód biednych Polaków przed nadchodzącym barbarzyństwem „czerwonego Dżyngis Chana”. W gruncie rzeczy jednak nie pojawiały się w tej drugiej fazie jakiegokolwiek wyraźniejsze propozycje czynnego współdziałania okupowanej ludności polskiej z „niemieckimi obrońcami”. Hasło tworzenia lwowskiej ochotniczej straży obywatelskiej tuż przed ponownym wkroczeniem Armii Czerwonej do miasta było pomysłem, którego przypuszczalnie nawet niemieccy mocodawcy nie traktowali poważnie.

W czwartym rozdziale autor zajmuje się obszernie propagandą antysemitką i antysowiecką. Zarzucano więc społeczeństwu polskiemu „brak konsekwencji w antysemityzmie”, przejawiający się w „nadmiernej pobłażliwości”. Mnożyły się pogroźki wobec „Polaków-żydolibów” i ich „cielecej delikatności”. W owej publicystyce posługiwano się chętnie obiegowymi stereotypami i sięgano do argumentów z nader odległych epok. Charakterystyczne, że w roku 1943, gdy wymordowano zamkniętą w lwowskim getcie ludność żydowską Lwowa, propaganda antysemitka zniknęła z łamów „Gazety Lwowskiej”.

Zbrodnie systemu stalinowskiego, jakich dopuścił się on w Małopolsce Wschodniej w stosunkowo krótkim okresie 1939–1941 służyły jako jeden z zasadniczych argumentów propagandy antysowieckiej. Drugim, ważnym elementem tej kampanii stał się Katyń. Trzecim wreszcie fakt oddania narodów Europy Środkowej do dyspozycji nacierających armii Stalina. Autor opracowania zwraca uwagę na bardzo prymitywne formy polemiki z komunizmem jako takim, bez analizy owego systemu. W gruncie rzeczy nie chodziło o wzbudzenie w czytelniku polskim głębszej refleksji nad zwalczającymi się ideologiami. Również po początkowych, krótkotrwałych próbach nie usiłowano upowszechniać w „Galicji” zasad ustroju narodowo-socjalistycznego, ograniczając się do drukowania przemówień Hitlera.

Najciekawszy z punktu widzenia badacza-etnologa wydaje się rozdział piąty, zatytułowany „Dzień powszedni Lwowa pod okupacją niemiecką”. Hryciuk zamieszcza w nim m.in. tabelę oficjalnych miesięcznych przydziałów kartkowych żywności na osobę. Zjawisko głodzenia ludności miast rysuje się tu dobitnie i konkretnie. W komentarzu autor zaznacza, że te nominalne przydziały nie zawsze można było w danym miesiącu wykupić. Pod sklepami ustawiały się kilometrowe kolejki w oczekiwaniu na przywóz towaru. Hryciuk pisze o coraz powszechniejszym zjawisku kradzieży kartek żywnościowych, a także dokumentów, które same w sobie stawały się cennym towarem w nielegalnym obiegu. Dział ogłoszeń „Gazety” zawiera więc nierzadko rozpaczliwe apele do „uczciwego złodzieja”, który przywłaszczył sobie portmonetkę wraz z bezcennymi kartkami żywnościowymi...

Na podstawie publicystyki „Gazety” dowiadujemy się o próbach zapobiegania kryzysowi żywnościowemu. A więc czytamy wywody na temat pożytecznej hodowli królików i kóz, a także apele o zakładanie ogródków działkowych na nieużytkach. Koresponduje to zresztą z analogicznymi sytuacjami i posunięciami administracji okupacyjnej w innych miastach Polski i Europy, w Warszawie, Paryżu czy Brukseli. Identycznymi trudnościami co ówczesni paryżanie, czy mieszkańcy Oslo lub Kopenhagi musieli stawić czoła lwowianie w obliczu braku obuwia i odzieży, opału i niejednokrotnie dachu nad głową. „Gazeta Lwowska” zamieszcza więc praktyczne porady jak przerabiać starą odzież. Nieszczercze biada nad masową wycinką okolicznych lasów i zarośli, a za głód mieszkaniowy obwinia „rządy bolszewików” i działania „spekulantów”.

Dowiadujemy się także, iż większość lwowskich lekarzy-specjalistów została zamknięta w getcie, a groźbę epidemii tyfusu płamistego usiłuje zażegnać niemiecki Instytut Behringa. Szkolnictwo dostępne dla Polaków wyprofilowane zostało po okupacyjnej reformie tak, by „sprostało celom praktycznym”. Ciekawe, że sumiennej analizie Hryciuka umknęły ciepłe w tonie artykuły na temat przymusowego poboru polskiej młodzieży do niemieckiej służby budowlanej „Baudienst”.

Ubogie życie kulturalne Polaków okupowanego Lwowa płynęło w cieniu ukraińskiego i niemieckiego. Główną formą rozrywki miał być film, przy czym dla ludności polskiej dostępnych było 6 kin. Wyświetlano w nich do

pewnego momentu polskie filmy przedwojenne, by następnie zastąpić je niemieckimi. Mimo zakazów uczęszczania do kina, kolportowanych przez polską prasę podziemną, frekwencja na seansach bywała do ostatka wysoka.

Odmawiając polskim mieszkańcom Lwowa prawa do utworzenia własnego teatru, okupant urządzał wystawy objazdowe, jak chociażby okrzyczana ekspozycja „Cud życia” z Muzeum Higieny w Dreźnie, czy propagandową „Światową zarazę żydowską”. Uwadze Hryciuka umknęły szeroko reklamowane w prasie „gadzinowej” występy niemieckiej trupy linoskoczków, organizowane na lwowskim rynku. Odnotował natomiast fakt, że tylko raz zezwolono na występ polskich piłkarzy, rezerwując ten rodzaj widowisk sportowych wyłącznie dla zawodników ukraińskich.

Nędza okupacyjna tysięcy lwowian, podobnie zresztą jak trwający terror policyjny, nie gościły na łamach okupacyjnej prasy urzędowej. Obraz „Galicii” odbiegał jaskrawo od rzeczywistości. W pewnym momencie wstrzymano nawet druk nekrologów, świadczących wyraźnie o tym, że zmarli padli ofiarą mordów ze strony band ukraińskich. Z drugiej strony redaktorzy „Gazety” udzielali miejsca akcjom charytatywnym Polskiego Komitetu Opiekuńczego, przyczyniając się nieraz do popularyzacji tych przedsięwzięć.

Praca i jej kult miały być ważnym elementem swoistej pedagogiki społecznej, narzuconej gazecie przez okupanta. Użalano się nieszczerze nad plagą bezrobocia w mieście i regionie, by już niebawem zaproponować radykalny program rozwiązania tej bolączki: wyjazd do pracy w Rzeszy! Jedynie chyba w tym nurcie działań okupanta w roku 1943 padają zdania pojednawcze pod adresem lwowian: „Zapomnijmy o tym co było. Będziemy ze sobą współpracować”. Fakty przeczą szczerości owych wypowiedzi.

Bazarowe oszustwa, spekulacja, wybryki zdemoralizowanych uliczników, a wreszcie kontrolowana przez Policję Kryminalną prostytutka z rzadka były tematami poruszonymi w „Gazecie”. Hryciuk nie zwrócił w swoim studium uwagi na osobliwe nagłaśnianie afery francuskiego lekarza-zwyrodnialca, niejakiego Petiot, który zwabiał do swego gabinetu ukrywających się paryskich Żydów, mordując ich następnie w sadystyczny sposób i grabiąc z mienia. Dziennik lwowski rozpisywał się o tym szczegółowo i z nieszczerym oburzeniem, gdy równocześnie władze niemieckie przygotowywały masową rzeź miejscowych Żydów, zamkniętych w getcie...

Niepewność jutra, rosnąca w miarę zbliżania się frontu do Lwowa, rodziła wzrost praktyk religijnych, co dziennik odnotowywał sumiennie. Równocześnie trwała koniunktura na usługi wszelkiego rodzaju wróżbitów, ogłaszających się w „Gazecie Lwowskiej”. W obliczu nadchodzącej armii sowieckiej raz jeszcze ujawniała się chwiejna postawa okupanta. W roku 1944 uporczywie usiłowano przeciwdziałać nastrojom paniki wśród mieszkańców miasta, z braku sensowniejszych argumentów zalecając szukania pociechy w... beztroskiej piosence ulicznej. Nagle jednak postanowiono pozbyć się części ludności polskiej z miasta, oferując „pociągi ewakuacyjne” do Krakowa. Zachwalano wygodę podróży i roztropność tych, co „czasowo” postanowili przeczekać trudny okres

militarnego kryzysu w zachodnich połaciach Generalnej Gubernii. Autor omawianej książki nie informuje nas, niestety, ilu ówczesnych lwowian zdecydowało się na opuszczenie miasta. Osobiście pamiętam kawały na temat tanich futer szytych w Krakowie ze lwowskich tchórzów, najprawdopodobniej kolportowane przez lwowskie AK. Część z prac literacko-wspomnieniowych na temat Lwowa czasów ostatniej wojny wyszła zresztą spod pióra ludzi, którzy właśnie wtedy, w obliczu nadchodzącego frontu, opuścili miasto. Dla nich polski, wojenny Lwów skończył się zatem w roku 1944, podczas gdy w rzeczywistości trzon ludności polskiej tego miasta przeżyć musiał powrót władzy sowieckiej ze wszystkimi jej konsekwencjami.

Szósty i ostatni zarazem rozdział książki Hryciuka traktuje o problematyce kulturalnej, choć autor poświęcił jej niemało miejsca także w rozdziale piątym. Obok miernych utworów pióra trzeciorzędnych poetów i prozaików współpracujących z „gadzinówką”, pod koniec niemieckiej okupacji zdecydowano się na zamieszczanie w „Gazecie Lwowskiej” fragmentów klasyków literatury polskiej. Rozbudowywano dział historyczno-krajoznawczy, popularyzujący dzieje cywilizacji polskiej we Lwowie i w całym regionie. Coraz częstsze stawały się akcenty tradycji walk z dawnymi najazdami ze wschodu i aluzje do jedności z zachodnią cywilizacją. Nieśmiałe nuty pojednania z Ukraińcami miały koić nastroje wywołane rzezią Polaków na Wołyniu i Podolu. Aluzje te wspierano elementami religijnymi. Brak miejsca nie pozwalała na szerszą analizę tych aspektów działalności „Gazety”, chociaż to właśnie one przyczyniły się walcie po wojnie do rehabilitacji Wasylewskiego.

W zakończeniu Hryciuk przedstawia ewolucję oceny pracy Polaków w „Gazecie Lwowskiej” przez ówczesne polskie władze podziemne. Ogólny bilans oddziaływania na polskie społeczeństwo okupowanych Kresów Wschodnich ocenia dodatnio, mimo ewidentnie manipulacyjnych, propagandowych celów, jakim przyświecała idea wydawania „gadzinówki”.

Praca Hryciuka jest rozprawą magisterską i jako taka musi budzić szacunek swoją rzetelnością oraz obfitością materiału informacyjnego, usystematyzowanego logicznie i przejrzysto. Dla badacza życia codziennego i kultury Polaków ery okupacyjnej wydaje się nieodzowna. Można mieć nadzieję, że w przyszłości doczekamy się podobnej analizy wydawanego we Lwowie przez władze sowieckie „Czerwonego Sztandaru”, zarówno w okresie 1939–1941 jak i po roku 1944.

*Leszek Dzięgiel*

Jacques Heers, *Święta głupców i karnawały*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Marabut, Warszawa 1995, ss. 224

Znany historyk francuski podjął się trudnego zadania uporządkowania pojęciowego wiedzy o różnych świętach obchodzonych czy to z inicjatywy moźnych, czy też z oddolnego zapotrzebowania społecznego. Bibliografia

odnosząca się nieraz do szczegółowych opisów tych świąt była obfita. Grzeszyła ona jednak dość uproszczoną interpretacją tych zjawisk społecznych i dotyczyła różnych krajów zachodniej Europy. Autor opublikował już w 1971 r., wznowioną w 1982 r., książkę o średniowiecznych świątach, grach i zapasach rycerskich w Europie zachodniej. Tu jednak uwzględnił daleko szersze zagadnienie zabaw ludowych, określanych ogólnie mianem świąt głupców i, organizowanych przez warstwy wyższe, karnawałów. Autor nie uległ uproszczonej wizji zagadnienia, że z okresem znikania świąt głupców u progu ery nowożytnej zaczęto się wyżywać w inscenizowaniu karnawałów. „Święto kleryków utrzymuje się, przynajmniej na północy Francji, aż do pierwszych dziesięcioleci XVII wieku; karnawał, w Italii na przykład, ale również w Niemczech, sięga korzeniami czasów bardzo odległych, do częstokroć bardzo starych świąt, w każdym razie odnajdujemy go w pełni rozkwitu w Rzymie i innych dużych miastach włoskich w XIV wieku” (s. 210). Autor uważa, że należy odrzucić pojęcie średniowiecznego święta w odniesieniu do pokazów głupców, czyli odwrócenia ról społecznych funkcjonujących w społeczeństwach miejskich.

Oba te typy zabaw i pokazów urządzano w miastach. Ludność wiejska stawiała się głównie widzami, jakkolwiek w świątach głupców stawiała się także raczej przedmiotem kpiny aniżeli ostrej drwiny. Niezdarnego i zahukanego chłopca przeciwstawiano sprytnemu przedstawicielowi biedoty miejskiej. Ośmieszać należało przede wszystkim tych możliwych, z którymi organizująca święta głupców młodzież stykała się na co dzień, a więc duchownych różnych kategorii i zamożnych świeckich, głównie przedstawicieli władz miejskich. Wieśniak nie był ani obcym, odmieńcem, ani szczególnie śmieszną postacią. Dopiero w fantastycznych postaciach karnawałowych z końca XV w. wieśniak tańczy z Maurem, obaj w ustalonych tradycją maskach: „Oblicze wieśniaka odzwierciedla ten rodzaj pogardy czy przynajmniej dobrotliwego rozbawienia, jakie mieszkańcy miast, nawet ci najprostsi, z ulicy, odczuwają wobec prostaków ze wsi: rysy z grubsza ciosane, włosy zmierzwione, ubranie niezbyt zadbane, buty wielgachne, wysokie, całość utrzymana w nader żywych kolorach, niekiedy tych tradycyjnie zastrzeżonych dla głupców i błaznów”. Towarzyszący wieśniakowi Maur nosił czarną maskę i miał kędzierzawą czuprynę (s. 168).

Szczegółowa analiza charakteru świąt głupców ukazuje skomplikowane korzenie tych zabaw. W głębszej warstwie chodzi o odwrócenie ról społecznych, kilkudniowe zwycięstwo słabych, ubogich, maluczkich a także dzieci. Zarazem jednak kościół katolicki odegrał niemałą rolę w ich inscenizacji. Chcąc przyciągnąć wiernych do świątyni organizowano procesje, tańce, przedstawienia sakralne, całe dramaty liturgiczne. Związane one były ze świątami religijnymi, głównie zimowymi, pomiędzy Bożym Narodzeniem a świętem Trzech Króli, lecz także w okresie karnawału i święta wiosny. Dochodziło do świąt „na opak”, gdy duchowni, nawet dostojni kanonicy, stawali się na ten krótki okres błaznami ludu, zdarzało się wyśmiewanie

obrzędów religijnych, wybierano papieża głupców. Te ekscesy doprowadziły do surowych zakazów i usunięcia nawet dziecinnych rozrywek młodych ministrantów inscenizowanych w obrębie zabudowań kościelnych i cmentarzy. Jednakże w początkowym okresie to odwrócenie ról na jeden lub kilka dni pozwalało na pośmianie się z możliwych i przyczyniało się do rozładowywania napięć społecznych.

Autor zwalcza przekonanie o ignorowaniu i zaniedbywaniu dzieci w okresie średniowiecza. Podkreśla znaczenie chrztu, wprowadzenia dziecka w społeczeństwo, jako symbolu niewinności. Zarazem instytucje charytatywne sprawowały skuteczniejszą nieraz ochronę porzuconych dzieci aniżeli w późniejszym okresie. Święta Bożego Narodzenia czy Niewiniątek stawały się pretekstem do zabaw kościelnych, w których brały udział dzieci wychowywane w przytułkach przy kapitułach. Bardziej złożone jest zagadnienie święta małych dzieci. Tu wyśmiewano głupców, czyli debilów, chorych psychicznie a także ludzi obciążonych poważniejszym kalectwem fizycznym. Oblakani byli niekiedy uważani w dawnych społecznościach za naznaczonych piętnem nadprzyrodzonym. Dotyczyło to jednak raczej jasnowidzów. Natomiast w zabawach święta głupców czy osła wszelkie odchylenia od normalności były nieraz traktowane jednakowo. Statek głupców, który miał ich wywieść na dożywotnie wygnanie, nie mieścił tylko obłąkanych lecz także ludzi obciążonych różnymi przywarami, maniami i śmiesznościami. Wyszadzano ich nieraz bezlitośnie. Tylko umiemy błaznować cieszyli się społecznym uznaniem. Jednak i oni byli napiętnowani odpowiednim ubiorem. Zarazem ludzie o niespotykanym wyglądzie, określane jako „dzicy”, występowali w pierwszych szeregach pochodów i maskarad. Inny charakter miały widowiskowe występy goliardów czyli wagabundów, cieszące społeczności miejskie i wiejskie w ciągu całego roku niewymyślnymi przedstawieniami. Te spontaniczne pochody związane ze świętami głupców podkreślały wszelkie inności uważane za śmieszne w danym społeczeństwie. Otwierało się pole do wyszydzenia odrębności etnicznych, zwłaszcza znanych wszystkim Żydów, ale też bardziej egzotycznych Maurów, Murzynów i później Indian.

Korowody i karnawały były zorganizowaną formą rozrywki. Zamiast duchownych organizowali je świeccy, np. bractwa i towarzystwa literackie, różne kompanie. Zdarzające się zakłócenia porządku społecznego, zarówno bójki i zamieszki, jak zbyt otwarta krytyka władz, doprowadzały do zakazu tych zabaw. Miasta stawały się gwarantem i strażnikiem uporządkowanych a nawet moralizujących zabaw. Autor stwierdza, że ludowe początkowo karnawały zostały skonfiskowane. Zamiast kontestacji święta zaczęły gloryfikować ludzi i całe grupy sprawujące władze. Defilady na wozach ukazywały w okresie baroku alegorie i moralizujące pouczenia. Były to już święta mędrców, a nie głupców, często arystokratyczne święta dworu.

Autor dokonał ogromnego wysiłku w sensie pojęciowego uporządkowania barwnych opisów materiałowych. Odczuwa się jednak brak rozróżnień charakteru tych świąt i czasu ich trwania w różnych krajach. Widać

szczególną ostrość antykościelnych drwin w południowej Francji. Niemieckie przepisy miejskie są świadectwem zamięłowania do porządku. W sumie jednak w omawianej książce zaciera się olbrzymia różnorodność tych ludowych czy miejskich zabaw, a dążenie do uogólnień ujednoliciło zbyt mocno różnorodność związaną z charakterem narodowym. Odczuwa się brak podobnego syntetycznego opracowania zabaw, jakie odbywały się w środkowej Europie. Nie sprzyjała im silna władza państwowa a także ostrzejsze wymogi porządkowe władz miejskich. Jednakże szlacheckie zabawy Rzeczypospolitej Babińskiej, podobnie jak bogata literatura sowizdrzalska, mogłyby tu dostarczyć porównawczego materiału. Na Zachodzie absolutyzm i bardziej czujna po okresie reformacji władza kościelna ukróciły te jedynie z pozoru niewinne zabawy. W środkowej Europie miasta były słabsze a rządy szlachty nie lubiły krytyki choćby słabej władzy. Wielkie widowiska barokowe były jednak przez nią organizowane. Zagadnienia te wymagają bliższego zbadania sytuacji w naszej części Europy.

*Irena Turnau*

Karol Daniel Kadłubiec, *Górnicy śmiech (komizm ludowy pogranicza czesko-polskiego)*, Biblioteka „Literatury Ludowej”, t. 1, Czesław Hernas (red.), Wrocław 1995, ss. 307

Książka D.K. Kadłubca ukazała się w ramach nowej serii Biblioteka „Literatury Ludowej”, której patronuje Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Zanim przejdę do jej omówienia wypada powiedzieć kilka słów o samej serii. Powstała ona z inspiracji prof. Czesława Hernasa – wieloletniego Redaktora „Literatury Ludowej”. Na łamach tego czasopisma już kilkakrotnie, obok artykułów i rozpraw publikowano również prace zwarte (np. R. 12–15, 34), wiązało się to jednak z koniecznością rezygnacji z wydawania kolejnych zeszytów. To właśnie brak odrębnej serii poświęconej badaniom wychodzącym poza tradycyjne rozumienie folkloru, promującej teksty traktujące o współczesnych jego przejawach i konieczność odciążenia czasopisma legły u podstaw powołania do życia Biblioteki „Literatury Ludowej”. Nieprzypadkowo nową serię otwiera praca Karola D. Kadłubca, badacza od lat zajmującego się problematyką Śląska Cieszyńskiego, poświęcona problematyce komizmu ludowego pogranicza czesko-polskiego, napisana na podstawie współczesnej prozy ludowej, anegdoty i kawału. Książka składa się z dwóch części: tekstów źródłowych pochodzących z badań terenowych prowadzonych na Zaolziu, zwłaszcza na obszarach zagłębiowskich, oraz warstwy teoretyczno-analitycznej. Wyniki badań mogą być uznane za reprezentatywne, ponad 1450 tekstów (z tego w książce zamieszczono 185) zebrano bowiem w miejscu ich funkcjonowania w obiegu pierwotnym. Autor podkreśla przy tym, że konsekwencją przyjętej techniki badawczej była łańcuchowość procesu folklorystycznego polegająca na „powstawaniu makro-

struktur fabularnych, wielosegmentowych ciągów narracyjnych, których łącznikiem jest bardzo często postać, typ bohatera, rzadziej tematyka czy gatunkowość” (s. 10–12). Doskonale zdając sobie sprawę z problemu interferencji gatunkowych, konieczności systemowego podejścia do badań nad prozą ludową K.D. Kadłubiec wybrał za przedmiot analizy anegdotę i kawał. Dokonanie takiego zabiegu motywuje następująco: „1 – nie sposób ogarnąć w jednym tomie całości folkloru narracyjnego, 2 – kawały i anegdoty są obecnie [...] najproduktywniejszym, a zatem najbardziej reprezentatywnym gatunkiem prozy ludowej, szczególnie w środowiskach uprzemysłowionych, toteż mają dla nich podstawowe znaczenie także w zakresie śledzenia relacji sub- lub interetnicznych” (s. 17). Autor zrezygnował również z tradycyjnego, tematycznego układu zebranego materiału na rzecz układu według miejscowości, aby w ten sposób przedstawić chronologię badań, lokalny zasób, specyfikę i profil gatunku oraz procesy folklorotwórcze, chociaż, jak sam przyznaje, nie zawsze i nie do końca było to możliwe. Precyzując pojęcie folkloru górniczego uzasadnia również jego syntetyczny charakter, omawia procesy adaptacji i asymilacji wątków. Wiele uwagi poświęca cechom komizmu północnocieszyńskiego w kontekście problemów interetnicznych, wskazując na ich związki z facecjonistyką górnośląską zwłaszcza w warstwie poetyki, języka czy zasadach modelowania świata przedstawionego. Podkreśla znaczenie funkcji familiarnej i integracyjnej komizmu i humoru, rolę humoru jako niezmiernie skutecznego narzędzia kontroli społecznej, co wynika z jego podstawowej cechy, jaką jest wartościowanie rzeczywistości społecznej i sprawia, że ma on również swój wymiar kulturowy, jest bowiem manifestacją tożsamości, poczucia odrębności. Istotne miejsce w rozważaniach K.D. Kadłubca zajmuje analiza segmentacji narracji folklorystycznej, znaczenia części inicjalnej (jej modalności, funkcji kodowania fabuły) i finalnej (sens, istota), struktury wątków w anegdocie i kawale. W omawianych tekstach dostrzega wewnętrzny, dychotomiczny układ świata, modelowanego w oparciu o dwie przeciwstawne płaszczyzny, mogące przebiegać horyzontalnie (eksponując ideę etniczną, kulturową) i wertykalnie (eksponując ideę socjalną i społeczną). Delimitacja horyzontalna może być również istotą komizmu rozgrywającego się na jednej płaszczyźnie socjalnej, społecznej czy kulturowej, gdy postacie nie są zantagonizowane. Humor górniczy bazuje na opozycjach swój – obcy, kobieta – mężczyzna i innych binarnych układach postaci. Często obiektem komizmu staje się także osoba z wewnątrz grupy łamiąca obowiązujące zasady, lub której cechy odbiegają od homogenicznego, jednorodnego obrazu akceptowanego przez środowisko. Na podstawie przeanalizowanych tekstów autor dochodzi do wniosku, że obiektem wartościowania w humorze górniczym są: cechy psychiczne (47% wątków), cechy charakteru (30%), obcość i jej pochodne (17%), opozycja płci (6% wątków!). Z drugiej strony wskazuje na cechy preferowane: spryt (przebiegłość, chytryść) – ujawniające się w komizmie sytuacyjnym (53% wątków), umiejętność posługiwania się słowem – komizm słowny

(38% wątków), reszta to kontaminacje dwu powyższych sposobów. Poprzez wartościowanie świata, immanentną cechę humoru górniczego, dokonywana jest analiza świata. Wśród metod tejże analizy zasadnicze znaczenie, zdaniem K.D. Kadłubca, mają: „degradacja”, „kontrast”, i „niespodzianka”. Zakres tych pojęć, ich miejsce w płaszczyznach horyzontalnej i wertykalnej, w odmianie sytuacyjnej i językowej określa autor bardzo precyzyjnie.

Wiele miejsca w formie szczegółowych rozważań poświęca autor problematyce czasoprzestrzeni w omawianych tekstach folkloru. Akcja rozgrywa się w przestrzeni niejednorodnej ale tworzącej spójną, zamkniętą całość. W jej skład wchodzi: kopalnia, kolonia z domami górniczymi i miejscem zamieszkania oraz droga pomiędzy nimi ze znajdującymi się przy niej gospodami, sklepami, mostami itp. „Czas zdarzeniowy komizmu przylega do czasu rzeczywistości realnej, do czasu empirycznego, toteż rozwija się linearnie, syntagmatycznie, podobnie jak czas historyczny, fizyczny” (s. 83). Przestrzeń i czas tworzą nierozdzielalną całość, warunkują się wzajemnie „realizują artystyczną jedność utworu”. Według autora, komizm różnicuje Śląsk Cieszyński na część południową i północną. Komizm frantowsko-sowizdrzalski, urwisowski jest charakterystyczny dla górniczo-przemysłowej części północnej, dla środowiska górniczego, zdemokratyzowanego, zintegrowanego, skłonnego do żartobliwego spojrzenia na siebie. Stąd „najbardziej charakterystyczne dla komizmu tego środowiska są te wątki, które eksponują komizm jednopłaszczyznowy, wynikający z jednorodności statusu socjalnego, zawodowego i kulturowego bohaterów – jego nosicieli”.

Na koniec tego pobieżnego z konieczności omówienia pracy dodać należy, że autor uzupełnił ją o dokumentację zamieszczonych tekstów, krótkie noty na temat gawędziarzy – informatorów oraz słownik wyrazów gwarowych i zapożyczonych, który stanowi ważną pomoc dla czytelnika.

*Mirosław Marczyk*

Zbigniew Libera, *Wstęp do nosologii*, Wrocław 1996, Wirydarz, ss. 122

W wydawnictwie Wirydarz ukazał się niedawno niezwykle traktat o niejednoznacznej i wielowarstwowej treści, bo taki też jest jego bohater, uwikłany w cały szereg zależności od praktyk dyskursywnych, w jakich przyszło mu funkcjonować. „Uogólnionym autorem” najnowszej książki Zbigniewa Libery jest NOS.

Nos? Dziwny to bohater. Niepoważny, nieznaczący?! Potrafi jednak znaczyć, choćby poprzez moc różnicowania: godnych i niegodziwych, mądrych i głupich, pięknych i brzydkich. Temat do wyśmiewania, pogardzania, wytykania, a więc niewątpliwie zauważany, temat wokół którego narodził się już znaczny materiał do poważnej dyskusji. Jednak któż odważyłby się na poważną o nim opowieść, aby nie narazić się środowisku naukowemu na śmieszność?

Oto jest. Nos doczekał się odważnego – Zbigniew Libera, autor wzbudzającej niepewny uśmiech książki *Rzyć, aby żyć*, książki wielowątkowej i zmuszającej do refleksji wykraczającej poza zakres wąsko pojętego tematu. Można powiedzieć, że „nosologia” kontynuuje tę niezwykle interesującą podróż po ciele człowieka i nauki. Autor traktuje nos jednocześnie jako tekst i pretekst, bo przecież analizując wszelkie możliwe relacje, w jakie uwikłana jest ta „najbardziej wystająca środkowa część twarzy”, demaskuje przy okazji mit przeźroczystej etnografii, etnografii zajmującej się „poważnymi sprawami” oraz mit etnograficznego gatunku pisania. Czyż naukową może być książka na tak „niepoważny” temat? Naukowe opowieści przyzwyczyły nas do tego, że powtarzają zaklęcia/pojęcia określonych mód naukowych, nieustannie przypominając nam o autorytetach stojących za „tymi słowami”. Przyzwyczyły nas także do tego, że nudzą długimi, składniowo skomplikowanymi zdaniem, słownictwem, które ma uwiarygodnić autora jako „naukowca”, a więc człowieka, który wie jak jest naprawdę, bo przecież „prawda nie jest łatwa”. Jeśli więc książka jest inna, jeśli czyta się ją z przyjemnością, jeśli lektura bawi, gorzej – jeśli wzbudza śmiech, to jest to najwyraźniejszy dowód jej nienaukowości. W tym sensie książka Libery nie jest „konwencjonalną” opowieścią naukową, dlatego bez przeszkód może po nią sięgnąć zarówno czytelnik niezaznajomiony z tajnikami wiedzy antropologicznej, jak i „poważny naukowiec”.

Konstrukcja opowieści przypomina szkice fizjonomiczne wczesnego realizmu, których kalejdoskopowa forma i przepych miały zawładnąć czytelnikiem raz go bawiąc, raz wprawiając w zdumienie czy w końcu ucząc. U Libery, obok formy takiego szkicu, pod płaszczkiem XIX-wiecznej konwencji, istnieje druga narracja, która konsekwentnie ukazuje strukturalny związek między nosem a mikrokosmosem ciała i makrokosmosem kultury. Nos jest tu częścią całego systemu odpowiedniości anatomiczno-funkcyjnych ciała. Ciało w obrębie systemu podobieństwa jest systemem znaków – nos stanowi element gramatyki tego systemu i w powiązaniu z innymi elementami, kontekstem, który Libera szczegółowo w swej książce omawia, tworzy „obraz”, jest źródłem wiedzy o wnętrzu, odbija cechy charakteru, skłonności, namiętności na zasadzie podobieństwa: to co wewnętrzne uzewnętrznia się w fizjonomii nosa. Godną zainteresowania ilustracją tego problemu jest rozdział poświęcony katalogowi nosów. Okazuje się np., że nosy duże mają ludzie wysoko urodzeni, monarchowie – tu nos uwiarygadnia ich mądrość i wielkość, małe natomiast mają ludzie służalczy, niestali, oraz piękne kobiety. Ludzie grubiańscy, lud („grube obyczaje”) ma na ogół nosy grube, mięsiste, choć „ludy wybrane”, np. górale tatrzańscy, mają nosy kształtne, smukłe jak „stromy stoki górskie”. Fizyczna inność nosa jest rzutowana na inność społeczną. W obrębie mikrokosmosu ciała, symetrie i odpowiedniości nosa i członka są notowane zarówno w starożytnym Rzymie, jak i we współczesnej polskiej kulturze ludowej. Na podstawie wielkości nosa (także ust) ocenia się wielkość narządów płciowych. Autor krótko tłumaczy te

zależności: „w wielu językach i kulturach dostrzega się liczne podobieństwa anatomiczne i funkcyjne pomiędzy głową, mózgiem, twarzą, w tym i nosem, i jeszcze myśleniem, jedzeniem, kichaniem, smarkaniem, itd., a pośladkami, odbytem, ekskrementami, defekacją oraz genitaliami, życiem seksualnym. W efekcie tego, tyłek bywa ujmowany jako «lewa gęba», «twarz na opak», odbył – «antypody ust», mózg i umysł przedstawia się jako «pojemniki» ekskrementów, wielkości narządów płciowych odpowiadają rozmiarom nosa czy ust itd., itp. Toteż kiedy nie chcemy powiedzieć «mam cię w dupie», możemy użyć powiedzenia: «mam cię w nosie», zamiast «pocałuj mnie w dupę/chuja» – «pocałuj mnie w nos», mamy prawo do takiego przekładu «gówniarz-smarkacz»” (s. 62–63).

Interpretacja wyobrażeń kulturowych związanych z nosem sięga znacznie głębiej, wciąż dalej. Nos ma tendencje ekspansjonistyczne, „ambicje imperialistyczne”, jednak konsekwentna dyskusja wokół nosa próbuje ten żywioł opanować, nie zredukować, lecz wytłumaczyć przez pryzmat określonej praktyki dyskursywnej, która operuje na granicy dwóch porządków: z jednej strony nauki o ambicjach demiurgicznych, a z drugiej – myśli mitycznej. Analizując „dylemat nosa” autor pokazuje niemożność rozdzielenia tych porządków, jednocześnie ukazując moment słabnięcia i nieustającej obecności tej praktyki, podobnie jak czyni to Foucault w stosunku do myśli nowoczesnej. Ta formacja dyskursywna, która pozwoliła tak długo fizjonomice (od Arystotelesa) funkcjonować w oficjalnym obiegu myśli naukowej, wyczerpując się oddała ducha kulturze masowej i kulturze ludowej, gdzie, według autora, nos dopiero się „rozgadał”.

Pierwsze rozdziały charakteryzują myśl fizjonomistów, m.in. Arystotelesa i Lavatera, która ukształtowała na długo pojmowanie części ciała jako metaforycznych i metonimicznych odpowiedników charakteru, stanów ducha czy kondycji moralnej. Co ciekawe, nawet współczesny zupełnie *Słownik antropologiczny* próbuje znaleźć w tym niezwykle fenomenie nosa wyróżnik człowieka, wysuwając przy tym iście arystotelesowskie argumenty, przypominając raczej tradycje hermetyczne niż pokartezjańską „naukę”. Po drodze zamieszcza autor oryginalny, jeden z licznych w literaturze XIX-wiecznej traktatów pt. *Rozprawa o nosach*. Kolejne rozdziały przybliżają sposoby funkcjonowania wyobrażeń związanych z nosem w ramach kultury masowej i ludowej, zarówno obecnej jak i dawnej. Rozszerzają się też konteksty kulturowe wiążące się z nosem, jak np.: wróżby z nosa, wyobrażenia związane z oddychaniem nosem, z zapachami, kichaniem i smarkaniem, tworząc niezwykle przejrzystą ramę dla wcześniejszych ustaleń. Okazuje się, że wiele z wierzeń dotyczących nosa opiera się z jednej strony na jego medialnym charakterze, na tym, że jest jedną z granic ciała, z drugiej na wartościowanych relacjach przestrzennych (górze-dół, prawo-lewo).

Język nosologii, język ciała, sposoby przedstawiania świata za pomocą metafor cielesnych były i są szeroko praktykowane, co więcej wciąż mają niezwykłą moc oddziaływania na „zbiorową wyobraźnię”. Pomimo znacz-

nego wyciszenia „myśli mitycznej” i związanej z nią struktury podobieństwa, współczesna „myśl nowożytnoeuropejska” nie zdołała uniknąć myślenia za pomocą ciała, ze wszystkimi stąd wynikającymi konsekwencjami, a więc przekładaniem odpowiedniości cielesnych na rzeczywistość społeczną, polityczną czy naukową. Autor kończy swą nosologię wymownym tego przykładem, który pojawia się jakby niechcący, na marginesie, a tak naprawdę „wieńcząc dzieło” zgrabną klamrą. Przedstawia bowiem „Polityczny dylemat nosa”. Nos Kleopatry, Jelicyna stają się elementami gry politycznej, wpłatają się w historię kształtując pośrednio przebieg wydarzeń. Wynik dylematu jest oczywisty – do dziś wielkie debaty polityczne czy historyczne można komentować i komentuje się w języku nosologii, nie narażając się na niezrozumienie. Nos ma wciąż znaczną siłę perswazji, potrzebny jest jednak ktoś, kto pozwoliłby mu na powrót do nas przemówić. Z całą pewnością Zbigniew Libera otwiera przed każdym taką możliwość.

*Marcin Brocki*

John Van Maanen, *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988, ss. 144, indeks nazwisk

John Van Maanen jest profesorem w Sloan School of Management w Massachusetts Institute of Technology. Od lat zajmuje się teorią organizacji a w szczególności etnografią współczesnych organizacji. W recenzowanej książce zajmuje się przede wszystkim rolą badacza w zbieraniu i opracowywaniu danych terenowych oraz charakterystyką form literackich używanych przez badaczy do przedstawiania wyników swoich badań. Van Maanen przedstawia również krótką charakterystykę ograniczeń, z jakich należy sobie zdawać sprawę pisząc prace etnograficzne (opisy etnograficzne są dokumentami z pogranicza dwóch kultur: kultury obserwowanej i kultury obserwatora tak więc należy wziąć pod uwagę, że opis etnograficzny to tylko interpretacja jakiejś kultury a nie jej „doskonały” zapis).

Autor twierdzi, że opisy/prace etnograficzne są dziełami literackimi, w których badacze usiłują nie tylko przekazać, to co zaobserwowali lecz również zrobić to w sposób, który najlepiej będzie służył ich celom (cele te mogą być różne: od zaciekawienia czytelnika po spełnienie wszystkich kryteriów formalnych wymaganych przez przełożonego, profesora itd.). W związku z tym autorzy uciekają się do różnego rodzaju konwencji literackich i chwytów retorycznych, co powoduje, że wynik ich pracy bardziej jest podobny do opowieści, bajki (*tale*) niż do pracy naukowej w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

W rozdziale pierwszym „Fieldwork, Culture, and Ethnography” autor zawarł opis roli, jaką w etnografii odgrywają badania terenowe oraz refleksje nad możliwością poznania badanej kultury. W rozdziale drugim „In

Pursuit of Culture” przedstawiona została krótka historia etnografii i jej miejsca wśród nauk społecznych, główne rodzaje modelowych czytelników, do których raporty z badań terenowych są kierowane (czytelnik-etnograf, czytelnik-naukowiec zajmujący się naukami społecznymi, czytelnik popularny) oraz wpływ modelowego czytelnika na formę opisu wyników badań. W kolejnych rozdziałach przedstawione zostały najważniejsze i najczęściej występujące rodzaje narracji.

Rozdział trzeci „Realist Tales” to charakterystyka sposobu narracji nazywanego „opowieści realistyczne”. Jest to opis formalny, narracja prowadzona jest w trzeciej osobie liczby pojedynczej; w tekście brak wzmianek o działaniach i myślach autora, występują tylko członkowie badanej kultury, a badacz decyduje o tym, jak dana kultura będzie interpretowana i prezentowana. Rozdział czwarty „Confessional Tales” jest charakterystyką typu narracji stosowanego w „opowieściach-spowiedziach”. W tym typie narracji uwaga skupiona jest w większym stopniu na badaczu i jego przeżyciach, badana kultura opisywana jest natomiast niejako przy okazji. Duży nacisk kładzie się na zaangażowanie autora w prowadzone badania.

Rozdział pt. „Impressionist Tales” to próba opisu narracji „impresjonistycznej”. Ten typ narracji ma przedstawić wybrany moment, migawkę z życia przedstawicieli opisywanej kultury. Opis jest sporządzany z perspektywy bardzo osobistej i ma za zadanie przedstawić raczej zdarzenia niezwykłe niż normalny bieg życia. Opisywane jest działanie przedstawicieli danej kultury a nie oni sami czy też wynik ich działań. W wyniku zastosowania tego typu narracji modelowy odbiorca ma przeżyć opisywany świat razem z autorem, a nie „na zimno” analizować dane.

W ostatnim rozdziale „Fieldwork, Culture, and Ethnography Revisited” autor zastanawia się nad faktem współwystępowania różnych typów narracji oraz nad konsekwencjami, jakie z tego faktu wynikają. Na zakończenie po krótko charakteryzuje inne, mniej popularne rodzaje opowieści: opowieść krytyczna, formalna, literacka, wspólnie-opowiedziana (*jointly-told*).

*Przemysław Hensel*

*Kultura przedsiębiorczości*, Brigitte Berger (red.), tłum. Kazimierz Frieske, Oficyna Literatów „Rój”, Warszawa 1994.

Czy istnieje jakaś kultura, społeczeństwo nie znające pojęcia i znaczenia słowa „przedsiębiorczość”? W polskim społeczeństwie słyszy się ten termin do znudzenia w mediach i od znajomych, ale czy wszyscy rozumiemy to słowo tak samo, czy zastanawiamy, co się pod nim kryje? Co kształtuje zjawisko zwane przedsiębiorczością, co ma na nie wpływ?

Tym problemem zajęli się autorzy omawianej książki. Pracę wydano niedawno, prezentuje więc aktualne spojrzenia i opinie na ten temat.

Autorzy stanowią zespół profesjonalistów, przedstawicieli różnych dziedzin nauki – od ekonomistów poczynając, poprzez psychologów i socjologów, na antropologach kończąc. Wielki to walor, gdyż dzięki temu nie rozpatrywali oni zjawiska jednopłaszczyznowo, pokusili się też o jego szerszy kontekst kulturowy. W przeciwieństwie do wielu jednostronnie patrzących ekonomistów, postanowili poruszyć tak ważną sprawę, jak wpływ na przedsiębiorczość czynników społecznych – przekonań moralnych, wartości, norm, jakie cenią sobie ludzie pochodzący z różnych kultur. Dotąd pomijano je, uważając przedsiębiorczość za zjawisko samo w sobie, jednorodne, jednoznaczne i łatwo definiowalne. Autorzy wykazali, że tak nie jest. Przedsiębiorczość kształtowana jest przez „bagaż” kulturowy przyniesiony przez przedsiębiorców, co więcej – tworzy ona swoją własną kulturę. Jest to ważne spostrzeżenie, bo – jak sugerują autorzy – może ona stanowić przeciwwagę dla kultury biurokracji, przenikającej (o czym chyba wszyscy wiemy z własnego doświadczenia) większość instytucji i organizacji.

*Kultura przedsiębiorczości* nie jest arbitralna, jako że nie cytuje definicji – ani przedsiębiorczości, ani kultury. Tę ostatnią rozpatruje globalnie „jako coś ogólnego, obejmującego całość ludzkich sposobów życia”, skupia się na fakcie kulturowego zróżnicowania świata, uznaje też zmienność kultury. Nie podaje także jednej wspólnej definicji przedsiębiorczości. Autorzy szukają raczej wspólnych jej cech konstytutywnych jako zjawiska występującego w ramach każdego społeczeństwa, istniejącego w ramach kultury i jednocześnie ją tworzącego. (O swą własną definicję pokusiła się jedynie redaktorka). Dają oni jednak obraz zagadnienia, możliwość głębszego spojrzenia na przedsiębiorczość, dzięki poszerzeniu horyzontu i punktu widzenia na nią. Przedsiębiorczość może być różna, bo tworzą ją ludzie różnych kultur, zróżnicowani w swych poglądach, przyzwyczajeniach i obyczajach. Pozwalają ujrzeć tło i warunki kształtujące, pozwalają więc też na lepsze rozumienie i definiowanie słowa. Cenny jest też fakt, że autorzy popierają rozważania teoretyczne prezentowanymi porównawczo przykładami przedsiębiorczości, a także jej śladami w różnych społecznościach. Pozwalają przy tym reprezentantom różnych nauk na ukazanie w swych esejach właściwego tylko ich dziedzinom punktu widzenia. Tworzy to więc interesującą mozaikę opinii. Przedstawiają oni elementy kultury, które przyczyniają się do powstawania nowych form przedsiębiorczości, opisują „proces odkrywania i interpretowania rzeczywistości gospodarczej, właściwy przedsiębiorczości”, ukazują kulturowe zakorzenienie instytucji gospodarczych, związanych z określonymi grupami etnicznymi, wreszcie opisują odmienne tradycje przedsiębiorczości w różnych grupach etnicznych (Hindusi, Afrykanerzy, Murzyni). Ważne jest przy tym, że swe tezy i obserwacje popierają bezpośrednimi rozmowami z przedsiębiorcami, co pozwala na spojrzenie „od wewnątrz”, na opisanie problemu niejako w dwóch wymiarach. Dają też szansę swoim przeciwnikom. Przedostatni głos w książce krytykuje podejście badawcze uwzględniające rolę kultury w przedsiębiorczości.

Książka wciąga. Napisana stosunkowo prostym językiem ukazuje bogactwo tematu, jej wartość polega na zwróceniu uwagi na rolę czynników kulturowych w kształtowaniu współczesnego przedsiębiorcy, „stającego się nową siłą społeczną”. Styka się z nią przecież każdy z nas, lepsze jej zrozumienie może więc mieć także znaczenie praktyczne.

*Lubomira Trojan*

Bronisław Baczko, *Wyobrażenia społeczne*, Warszawa 1994, PWN, ss. 275

Książka Bronisława Baczki jest zbiorem esejów zainspirowanych badaniami wyobraźni utopijnej, które doprowadziły autora do podjęcia szerszych analiz wątku tworzenia przez społeczeństwo wyobrażeń o sobie samym jako o tworze przejrzystym. Jak twierdzi Baczko, w ten właśnie sposób powstają pewne idee-obrazy, które nie są prostymi odbiciami rzeczywistości społecznej, lecz wyobrażeniami, za pomocą których społeczeństwo postrzega swoje wewnętrzne podziały, legitymuje swoją władzę, wypracowuje modele – wzory do naśladowania.

Refleksję metodologiczną, od której wychodzi w swych rozważaniach autor, stanowi przypomnienie podejścia do problematyki wyobrażeń społecznych – począwszy od przemyśleń Machiavellego, Rousseau, Micheleta, przez klasyczne pole badań opierające się przede wszystkim na ideach Marksa (nacisk na pochodzenie i funkcję wyobrażeń społecznych w konfliktach klasowych), Durkheima (problem korelacji między strukturami społecznymi a zbiorowymi wyobrażeniami), Maxa Webera (problematyka funkcji wyobrażeń społecznych w tworzeniu sensu działań społecznych) do nowszych koncepcji rezygnujących z pomysłu uniwersalnej koncepcji społeczeństwa a odwołujących się do zróżnicowania społeczeństw i kultur. Należą tu m.in. koncepcje szkoły Annales, teorie wykorzystujące dorobek psychoanalizy i antropologii strukturalnej.

Celem rozważań metodologicznych jest pokazanie wieloaspektowości problemu wyobrażeń społecznych, jak również umiejscowienie przez autora własnego pola badań. W swoich esejach Baczko pragnie bowiem zaakcentować miejsce, jakie posiada wyobraźnia społeczna w całym systemie symbolicznym (mity, rytuały, utopie, ideologie, wierzenia) określającym tożsamość zbiorowości i regulującym życie zbiorowe. Autor przywołuje konkrety historyczno-kulturowe dotyczące różnych społeczeństw oraz teksty pisane – nośniki pewnych idei, jednocześnie kształtujące, jak i odzwierciedlające tendencje wyobraźni zbiorowej.

Jednym z podstawowych problemów pokazanych w tej pracy staje się zatem kwestia konstruowania wyobrażeń społecznych jako wypadkowych doświadczeń, pragnień interesów i dążeń społeczeństwa. Na pierwszy plan wysuwa się tu właśnie kwestia utopii i wyobraźni utopijnej, w najbardziej

klarowny sposób ujmującej pragnienia społeczeństwa, aby być tworem spójnym i przejrzystym. Analizując różnorodne teksty utopijne (począwszy od czołowej pozycji – *Utopii* Thomasa Moore'a, a skończywszy na 1984 Orwella) Baczko pokazuje niezwykle przydatność tego wyobrażenia do konstruowania całego repertuaru mitów politycznych i konstytuowania określonych zjawisk (bunt społeczny, totalitaryzm).

Przedstawiając nam rytuały buntu chłopskiego we Francji XVII w., symboliczne tło Rewolucji Francuskiej oraz czasów terroru stalinowskiego (tworzenie nowych symboli, produkowanie obrazów charyzmatycznego przywódcy lub „duchowego przodka”) autor chce ukazać, w jaki sposób wyobrażenia społeczna staje się symboliczną osnową procesów i zjawisk historycznych.

Kolejnym problemem pojawiającym się w tej pracy będzie kwestia podstawowej funkcji wyobrażeń społecznych, jaką ma być organizowanie i opanowywanie na poziomie symbolicznym czasu zbiorowego. Baczko przenosi nas zatem do polskich realiów okresu „Solidarności” (1980/81) i śledzi procesy modelowania przez społeczeństwo tzw. pamięci zbiorowej działającej przez sieć określonych wyobrażeń, rytuałów, świąt i stereotypów odnoszących się do pewnej szczególnej przeszłości, która to przeszłość staje się integralnym składnikiem walki politycznej w teraźniejszości oraz zbiorowej nadziei dotyczącej przyszłości.

Autor podejmuje również problem strategii panowania nad wyobrażeniami społecznymi jako czynnika, który, według koncepcji utopijnych (Huxley, Orwell) daje całkowitą władzę nad społeczeństwem. Na tle wydarzeń Rewolucji Francuskiej, okresu stalinowskiego, ruchu solidarnościowego w Polsce ukazuje mechanizmy propagandy, terroru, tworzenia charyzmatycznych obrazów realnych i „duchowych” przywódców, podaje mniej lub bardziej jaskrawe przykłady strategii opanowywania przez władzę sfery wyobrażeń społecznych.

B. Baczko w swej pracy pokazuje zatem, w jaki sposób wyobrażenia społeczna reguluje i kontroluje życie zbiorowe, dostarczając schematu interpretacji różnorodnym doświadczeniom jednostkowym, w jaki sposób przyczynia się zarazem do konstruowania, ale także i rozpadu pewnych typów świadomości społecznej.

*Agnieszka Pokropek*

Bill Devall, Georges Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1995, wyd. „Pusty Obłok”

„Jedno wiemy z pewnością. Ziemia nie została stworzona dla człowieka, to człowiek został stworzony dla Ziemi” – słowa wypowiedziane przeszło sto lat temu przez indiańskiego wodza Seattle wyrażają pogląd diametralnie różny od biblijnej zachęty: „czyńcie sobie Ziemię poddaną”. Biegunowe przeciwstawienie dwu koncepcji widzenia świata, relacji człowieka ze wszystkim, co go otacza, stanowi fundament, dziś już klasycznej, książki pt.

*Ekologia głęboka*. Jej autorami są dwaj kalifornijscy myśliciele: Bill Devall (wykładowca na stanowym uniwersytecie Humboldta w Kalifornii i działacz ruchu ekologicznego) oraz Georges Sessions (filozof z Sierra College, Kalifornia). Książka zawiera kompletną wiedzę na temat genezy, założeń i praktyki filozoficznego nurtu ekologicznego, nazwanego ekologią głęboką.

Termin ten pojawił się w literaturze po raz pierwszy w 1973 r. w artykule Arne Naessa (filozofa, działacza i teoretyka ruchu ekologicznego) pt. *The Shallow and the Deep. Long Range Ecology Movement*. „Duchowo głębokie” podejście do Natury ma wynikać, według Naessa, z większej wrażliwości i otwartości człowieka na siebie samego i na otaczające go inne formy życia. Jego istotą ma być nieustanne stawianie dociekliwych pytań natury filozoficznej i religijnej. Pytania te doprowadzić powinny do „norm ostatecznych” (prawd już nieredukowalnych), będących warunkiem człowieczej samorealizacji i przekonania o biocentrycznej równości gatunków. Tak rozumiana głębia ekologii staje się drogą kształtowania równowagi wewnętrznej i harmonii między jednostkami i wspólnotami a naturą. Jej jądrem jest poszanowanie wszystkich form życia. W tym ujęciu człowiek nie jest ani panem, ani rządcą Świata. Jest tylko jednym z wielu równoprawnych składników ekosystemu wszechświata. Każdy z nich ma sobie właściwą wartość immanentną, niezależną od ludzkich antropocentrycznych ocen.

Inspiracją też teoretyków ekologii głębokiej była przede wszystkim praktyka tzw. wspólnot alternatywnych, definiowanych jako grupy zorganizowane demokratycznie, w odróżnieniu od scentralizowanych społeczeństw świata zachodniego. Autorzy recenzowanej książki mają na myśli głównie społeczeństwa plemienne, a także grupy realizujące ruchy kontestatorskie, wspólnoty nieortodoksyjnych wyznań religijnych oraz powiązane ze wschodnimi tradycjami duchowymi. Ekologia głęboka czerpała również inspiracje z filozofii europejskiej (np. od M. Heideggera), z naturalistycznej literatury amerykańskiej i z doświadczeń działaczy ekologii (np. J. Muir’a). Punktem wyjścia koncepcji autorów *Ekologii głębokiej* jest przekonanie o poważnym i stale się pogłębiającym światowym „kryzysie kulturowym i osobowym”. Utożsamiają go z kryzysem ekologicznym. Nie precyzują jednak ani pojęcia „kryzysu kulturowego”, ani nie charakteryzują relacji między ekologią a kulturą. W polu ich zainteresowań pozostaje ogólny kryzys ekologiczny, którego przyczyn upatrują w świecie współczesnym, zdominowanym przez konsumpcyjny światopogląd jednostek i społeczeństw oraz bezkrytyczną wiarę w nieograniczony postęp cywilizacji i drapieżny antropocentryzm zachodniej kultury. Ekologia głęboka ma się stać wyjściem alternatywnym.

Ekologia głęboka ma się więc stać sposobem na życie. W żadnym przypadku nie może się przekształcić w „wyspecjalizowane lobby” (jak to się stało z ruchem na rzecz ochrony przyrody i jej zasobów). Jest to po prostu radykalna filozofia kontestacji i sprzeciwu wobec panującego porządku, która się domaga odrzucenia nadmiaru techniki i rezygnacji ze sztucznie rozbudzanych potrzeb konsumpcyjnych.

W dziedzinie życia społecznego ekologia głęboka proponuje zastąpienie „scentralizowanych wspólnot narodowych” przez taki rodzaj wspólnoty, który by umożliwił „prawdziwą pracę” (tym terminem określa się w literaturze ekologicznej wysiłki zmierzające do rozbudzenia powszechnej świadomości ekologicznej). Autorzy są zdania, że naturalnym sposobem społeczno-ekologicznego zorganizowania są bioregiony, w których największe znaczenie przywiązują do harmonijnie zestrojonych systemów naturalnych (tzn. do równowagi środowiskowej) oraz do ich możliwości samoregulowania (tzn. funkcjonowania bez kontroli zewnętrznej). Bioregiony mają być także ośrodkami kultywowania „ducha bioregionu”, rozumianego jako bliska religii kontemplacja i doświadczanie przestrzeni.

Koncepcje B. Devall’a i G. Sessions’a nawiązują do tradycji odległych kultur plemiennych, w których wzorce zachowań wyrastały przez tysiąclecia z doświadczeń łowieckich, zbierackich czy kopieniacych, przetwarzanych rozważą na normy chroniące Ziemię, ludzi i życie. Są zdania, że to cywilizacja spustoszyła naszą planetę w pogoni za... Za czym? – pytają, i pytanie to staje się jądrem filozofii ekologii głębokiej. Wokół niego narastają w książce rozmaite odpowiedzi, a ich sens niekiedy wkracza w dziedzinę *science fiction*, niekiedy też staje się marzeniem o powrocie do sytuacji rajskiej. Przeważa jednak – mimo pozorów naiwności i sentymentalizmu tej filozofii – stanowisko mądre i racjonalne, krytyczne i futurologiczne, które ukazuje możliwości pokonania barier kulturowych w świecie ludzi i zachowania wartości natury. Ukazuje się prawdziwa głębia odmiennych rzeczywistości.

*Paweł Kalinowski*

Deborah Tannen, *Ty nic nie rozumiesz! Kobieta i mężczyzna w rozmowie*, Warszawa 1995, wyd. W.A.B.

Deborah Tannen jest profesorem socjolingwistyki na Uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie. Zajmuje się głównie problemami komunikacji, a więc podstawami stosunków międzyludzkich. Popularność zdobyła książką pt. *Nie o to mi chodziło! W jaki sposób styl konwersacyjny powoduje nawiązanie bądź zerwanie stosunków z innymi ludźmi*. Autorka przedstawiła w niej własne obserwacje i badania, pokazujące style konwersacji między ludźmi w różnych częściach Stanów Zjednoczonych, w różnych grupach etnicznych, w obrębie płci. I właśnie ten ostatni materiał (któremu poświęciła zaledwie jedną dziesiątą tekstu książki) spotkał się z żywym odbiorem czytelników i z największym ich zainteresowaniem. Fakt ten stał się powodem napisania następnej książki, tu omawianej. D. Tannen rozwinęła i wzbogaciła w niej materiał ukazujący odmiennosć stylów konwersacyjnych kobiet i mężczyzn, leżącą na ogół u podstaw nieporozumień w ich codziennych kontaktach. Pokazując, analizując i interpretując odmiennosć

w sposobie formułowania i wyrażania myśli przez obie płci proponuje, by uznać, że także w tym przypadku mamy do czynienia z odrębnymi kulturami, choć obydwie należą do tej samej cywilizacji.

Założenie odmienności kultur konwersacyjnych pozwala D. Tannen spojrzeć na sposoby rozmawiania kobiet i mężczyzn tak, jak antropolog spogląda na odmienne kultury. Pokazuje więc sens w pozornie bezsensownych nieporozumieniach małżeńskich, towarzyskich, koleżeńskich, domowych. Odkrywa też kobiece i męskie interpretacje wspólnych rozmów, podobnych sformułowań, identycznych wyrażen. Wynika z nich istota nieporozumień, tkwiąca w odmiennie wypowiedzianych intencjach. Kobiety i mężczyźni dzieli bowiem wcale nie mała przepaść nie tylko w sposobie odbierania rzeczywistości, lecz także jej opisywania. Kobieta w „swoim świecie” uważa za najważniejsze więzi z innymi ludźmi, oparte na wzajemnym wsparciu. Mężczyźni skupia się przede wszystkim na informacji i własnym miejscu w społecznej hierarchii. Cele ich komunikatów we wspólnych rozmowach nie są więc zbieżne: on ustala „pionowe” zależności hierarchiczne, ona – „poziome” relacje wspomaganie. Bardzo często zatem zdarza się, że rozmawiając, zachowują się tak, jakby każde mówiło inną gwarą, choć język pozostaje ten sam.

Dużą zaletą książki jest jej żywy język, humor, bogactwo przykładów z codzienności i literatury.

*Aleksandra Sadowska*

Andrzej Zajączkowski, *Elity urodzenia*, Warszawa 1993, Semper, ss. 96

*Elity urodzenia* są próbą syntetycznego ujęcia problematyki elit w społeczeństwie. „Cała książka ma za zadanie ujawnienie pewnych prawidłowości ogólnych, nie zaś opis procesów zachodzący w wybranych krajach i epokach” (s. 14). W tym celu autor dokonuje przeglądu różnych form organizacji społecznej i państwowej: od tych, które uznaje za najprostsze. Społeczności plemienne Afryki<sup>1</sup> pozwalają mu uchwycić moment pojawienia się instytucji pod względem funkcji<sup>2</sup> zbliżonych do elit; jest to także miejsce – przy omawianiu innych kultur pozaeuropejskich – by zaproponować swoje definicje stanu, klanu i kasty, a także istotne dla całej idei książki rozróżnienie między statusem osiągniętym a przypisanym; autor dodaje, że będzie go interesował tylko ten ostatni (s. 6). Poprzez duchowo i geograficznie bliskie kulturze europejskiej cywilizacji starożytnej Grecji i Rzymu autor podkreśla rolę

<sup>1</sup> W tej dziedzinie można Autorowi zaufać, Zajączkowski jest bowiem także znanym i uznanym afrykanistą (por. A. Zajączkowski 1970; *Obrazy* 1973).

<sup>2</sup> Ponieważ książka ta jest bardziej esejem niż publikacją *stricto* naukową, autor nie przedstawia swojej metodologii na wstępie (choć później powołuje się na inspirację myślą V. Pareto i innych socjologów). Wydaje mi się jednak, że najbliższą byłoby mu do metodologii funkcjonalnej.

przejścia od organizacji plemiennej do *polis* i pojawienie się zróżnicowania klasowego: po raz pierwszy wyrażana jest także myśl, która będzie towarzyszyć analizom do końca książki – elity urodzenia to nie tylko prestiż i przywileje, ale także funkcja kulturowa, polityczna i gospodarcza (s. 13). Zajączkowski przygląda się także procesom zamykania elit i jednocześnie przenikania do nich bardziej aktywnych jednostek z niższych warstw społecznych. Książkę kończy analiza struktur społecznych czterech krajów Europy średniowiecznej i nowożytnej: Anglii, Francji, Polski i Rosji. Nie moim jest tu zadaniem przytaczanie treści książki. Chcę natomiast podkreślić, że Zajączkowski, dzięki niesłychanej erudycji oraz umiejętności doboru i syntetyzowania faktów, w sposób przejrzysty i zrozumiały przedstawia charakterystykę i strukturę elit wyżej wymienionych krajów. Zwraca też uwagę, że *differentia specifica* polskiej szlachty to jej podwójna struktura – klasowa i stanowa (s. 35).

W kolejnym rozdziale pt. „Zmiana i ciągłość” omawiane są dzieje elit społecznych w XIX w. Powiada Autor, że Wielka Rewolucja „w miejsce elity urodzenia wprowadziła elitę zasług, często faktycznie elitę pieniądza” (s. 46), i ukazuje, że podobne procesy otwierania się granic stanów, aż do ich prawnego zniesienia, mają miejsce we wszystkich czterech krajach (choć geneza, przebieg i znaczenie tych procesów są w każdym kraju inne).

W rozdziale „Wielka rewolucja przemysłowa” analizowany jest proces powiązań kulturowych i kapitałowych pomiędzy burżuazją i elitami szlacheckimi: szlachta przedstawiana jest jako rezerwuar zachowań i postaw traktowanych jako wzorce, jest też siłą społeczną akulturującą „nowych bogatych”. Autor ukazuje nam „proces zlewania się w jedną całość dwu elit urodzenia, jednej – silnie zakorzenionej w kapitalistycznej rzeczywistości, drugiej – pod tym względem znacznie słabszej, ale wyposażonej w atrakcyjną dla pierwszej mitologię” (s. 61). W przypadku Polski wskazuje na powstanie inteligencji jako warstwy społecznej i jej podstawowego wyznacznika jako elity: prestiżu społecznego.

Zajączkowski dociera ze swoim projektem do dnia dzisiejszego, omawiając problem elity (w tym elity urodzenia) Polski i Rosji w okresie władzy komunistycznej, a także wyższej biurokracji francuskiej (jako grupy społecznej genetycznie i funkcjonalnie nawiązującej do szlacheckich i wielkoburżuazyjnych elit urodzenia). Jednak najciekawszą i najbardziej inspirującą częścią książki są dwa ostatnie rozdziały: refleksja nad myślą socjologiczną zajmującą się tą problematyką (Pareto, Veblen, Bourdieu) i podsumowanie snutych w książce rozważań. Autor twierdzi, że „każda elita jest w gruncie rzeczy elitą urodzenia” i uściśla: „każda elita pragnie się utrwalić jako elita urodzenia, ale członkom wielu z nich udaje się to na krótko” (s. 87).

Książka ta zasługuje na uwagę, ponieważ jest jednym z niewielu wyważonych i przemyślanych głosów w dyskusji trwającej od początku lat osiemdziesiątych<sup>3</sup>, mających na celu ustalenie sensu, funkcji społecznych,

<sup>3</sup> Zob. przypisy do artykułu A. Jawłowskiej (1995).

uwarunkowań i przyszłości polskiej inteligencji (tu używam tego terminu w rozumieniu zbliżonym do prezentowanego w *Elitach urodzenia*). W latach ostatnich (po 1989 r.) pojawiła się popularna koncepcja naturalnej śmierci inteligencji i stworzenia klasy średniej (Zieliński 1993), niemniej istnieją też poglądy wydające się trafniej interpretować skomplikowaną rzeczywistość transformacji ustrojowej (Mokrzycki 1995).

Na koniec oddajmy głos samemu Zajączkowskiemu: [procesy demokratyzacji, zmiany w obiegu informacji czy też] „przekształcanie się życia społecznego zgodnie z modelem *mass society* [...] nie grożą eliminacją elit z życia społecznego. Liczne i specyficzne, o krótkiej kadencji istnienie i działania, szybko wymieniane na inne, istnieć będą zawsze” (s. 88).

#### LITERATURA

Jawłowska A.

- 1995 *Producenci kultury*, [w:] *Powroty i kontynuacje. Zygmuntowi Baumanowi w darze*, E. Tarkowska (red.), Warszawa, IFiS PAN, s. 71–95.

Mokrzycki E.

- 1995 *Nowa klasa średnia?*, [w:] *Powroty i kontynuacje. Zygmuntowi Baumanowi w darze*, E. Tarkowska (red.), Warszawa, IFiS PAN, s. 54–70.

Obrazy...

- 1973 *Obrazy świata białych*, A. Zajączkowski (red.), Warszawa, PIW.

Zajączkowski A.

- 1970 *Muntu dzisiaj*, Warszawa, PIW.

Zieliński M.

- 1993 *Pożegnanie z inteligencją*, „Res Publica Nowa”, nr 9 (60), s. 49–51.

*Witosław Klembowski*

Mija już 11 lat od ogłoszenia konkursu pod tytułem „Fotografia chłopów polskich” przez redakcje dwóch pism „Nowej Wsi” i „Fotografii”. W konkursie wzięło udział kilkaset osób z całej Polski, a jego efektem była wystawa, będąca wydarzeniem kulturalnym roku.

W ten sposób powstał dość pokaźny, bo liczący ponad 5000 sztuk zbiór fotografii polskiej wsi. Przeważają portrety rodzinne, liczne są także fotografie upamiętniające np. szczególnie ważne w życiu chłopów ceremonie rodzinne, jak wesele i komunie, pogrzeb i inne ważne uroczystości w życiu całej społeczności lokalnej: dożynki, odpusty, przyjazd biskupa, itp. Pozostałe tematy zdjęć tego zbioru to praca codzienna, a więc np. żniwa, kopanie kartofli, miedlenie lnu, ale również praca na obczyźnie – w Niemczech, Francji, służba wojskowa, itp.

Fotografie pochodzą z obszaru całej Polski, chociaż największy stosunkowo zbiór stanowią zdjęcia z zachodniej części kraju (Śląska, Pomorza i Wielkopolski), zdecydowanie mniej jest zdjęć z dawnych polskich Kresów wschodnich.

Najstarsze zdjęcie pochodzi z 1860 roku. Najnowsze natomiast są fotografie z czasów drugiej wojny światowej. Najwięcej jest zdjęć z okresu międzywojennego i pierwszych lat wojny.

Cały zbiór znajduje się obecnie w Zakładzie Etnologii IAE PAN w Warszawie, gdzie został opracowany i uporządkowany, by umożliwić zainteresowanym sprawniejsze korzystanie z jego zawartości. Podstawowe dane dotyczące każdej fotografii – format, data, autor zdjęcia lub zakład fotograficzny (jeśli jest znany), miejscowość, region, nazwisko i adres nadawcy – umieszczono w komputerowej bazie danych. Zbiór został również uporządkowany tematycznie, co powinno znacznie ułatwić dostęp do niego.

Zbiór ten jest udostępniany na miejscu w Zakładzie Etnologii IAE PAN w Warszawie.

Nasz adres:

Zakład Etnologii, Instytut Archeologii i Etnologii PAN,  
00-140 Warszawa, Al. Solidarności 105  
tel. 20-28-81, w. 136, 137, 145

*opr. Dagnosław Demski*

## WARUNKI PRENUMERATY – „RUCH” S.A.

1. Wpłaty na prenumeratę przyjmowane są na okresy roczne. Cena prenumeraty krajowej na 1997 r. wynosi 12.00 zł., a cena prenumeraty ze zleceniem dostawy za granicę jest o 100% wyższa od krajowej.
2. Wpłaty na prenumeratę:
  - na teren kraju – przyjmują jednostki kolportażowe „Ruch” S.A. właściwe dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora.
  - przyjmuje „Ruch” S.A. Oddział Warszawa 00-958 Warszawa, ul. Towarowa 28, Konto: PBK XIII Oddział Warszawa 370044-1195-139-11, zapewniając dostawę pod wskazany adres pocztą zwykłą w ramach opłaconej prenumeraty.
  - na zagranicę – „Ruch” S.A. Oddział Warszawa, 00-950 Warszawa, ul. Towarowa 28, Konto: PBK XIII Oddział W-wa 370044-1195-193-11. Dostawa odbywa się pocztą zwykłą w ramach opłaconej prenumeraty z wyjątkiem zlecenia dostawy pocztą lotniczą, której koszt w pełni pokrywa zleceniodawca.

Dokładniejsze informacje o warunkach prenumeraty i sposobie zamawiania podaje: „Ruch” S.A. Oddział Warszawa, tel. 20-12-71, tlx: 813-462, 817-921, fax: 20-95-01, 20-39-05