

*Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, pod redakcją Ryszarda Kantora, Tadeusza Palecznego i Magdaleny Banaszekiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, ss. 211

Tytuł książki można odczytać jako przestrożę. Wszak wąż w raju jest symbolem zła, wodzi na pokuszenie. Tych, którzy ulegną jego podszeptom czeka, jak wiadomo, kara – doświadczanie licznych ziemskich trosk, bólu, cierpienia. Dla człowieka żyjącego w społeczeństwie konsumpcyjnym zabawa bardzo często staje się ucieczką od niełatwej codzienności, namiastką raju, wolności, pozwala zapomnieć o problemach. Tytuł książki sugeruje, że jej uczestnicy, podobnie jak biblijni Prarodzice, są kuszeni. Powinni też zapewne spodziewać się kary, jeśli dadzą się zwieść Kusicielowi (w tej roli występuje społeczeństwo konsumpcyjne i wszechobecna w nim zabawa).

Autorzy książki wskazują na rosnącą rolę zabawy we współczesnym, globalizującym się świecie. Charakteryzują też zmiany, jakim podlega zabawa, a wraz z nią społeczeństwo, w którym rozrywka jest niezwykle mocno związana z szeroko rozumianą konsumpcją. Zauważają także, że znaczenie terminu ‘konsumpcja’ uległo zmianie. Obecnie nie chodzi już wyłącznie o zaspakajanie podstawowych potrzeb biologicznych oraz gromadzenie dóbr zapewniających stabilizację i będących wyznacznikiem prestiżu społecznego. „Pragnienie stabilności – jak pisze Agata Kowalik, powołując się m.in. na prace Z. Baumana, G. Ritzera, B. Barbera, D. Riesmana i T. Szlendaka – przesunęło się niemal na koniec listy celów, a jego zaszczytne miejsce zastąpiło dążenie do niezwłocznego zaspokojenia sztucznie wzbudzonych potrzeb. Co więcej, wielu badaczy jest zdania, iż w rzeczywistości to już nie potrzeba, lecz pragnienie czy pożądanie [...] a idąc dalej – na ogół zwyczajna «zachcianka» pełni funkcję motoru napędowego działania wiernych wyznawców ideologii konsumeryzmu” (s. 94). Współczesny człowiek, którego tożsamość w dużym stopniu jest kształtowana i określana przez udział w konsumpcji, jest zarazem człowiekiem zabawy (związki między konsumpcją zabawą i tożsamością szczegółowo analizuje Ryszard Kantor).

Dla mieszkańców świata, w którym wiodącą rolę odgrywa szeroko pojęta konsumpcja, utożsamiana z zabawą, wartością nadrzędną staje się poczucie szczęścia, hedonizm, karnawalizacja życia. Specjaliści od zabawy podpowiadają, w co należy się bawić, podsuwają gotowe rozwiązania, umiejętnie rozpalają pragnienie udziału w określonych formach rozrywki. O zjawiskach tych pisze m.in. Tadeusz Paleczny, zaznaczając zarazem, że „zabawa staje się [...] produktem, usługą, towarem «na sprzedaż» [...]” (s. 9). „Przestaje być czymś wesołym, lekkim, «zabawnym», lokując się w sferze zachowań i działań poważnych, związanych z przedsiębiorczością, zarabianiem pieniędzy, tworzeniem złożonych, olbrzymich struktur koncernów medialnych [...]” (s. 19).

Paleczny przedstawia zabawę jako „czynnik transgresji, dyfuzji, demokratyzacji, egalitaryzacji, uniwersalizacji kulturowej, a jednocześnie składnik tradycji plemiennej, etnicznej, narodowej i cywilizacyjnej” (s. 11). Podkreśla też, że staje się ona „łącznikiem międzykulturowym, służy jednak także podtrzymywaniu odrębności kulturowej lokalnych i narodowych wspólnot. [...]” (s. 11–12). Cytowany badacz wskazuje również na takie charakterystyczne cechy współczesnej zabawy jak: deterytoryzacja, deinstytucjonalizacja, deideologizacja, subiektywizacja oraz prywatyzacja tożsamości jej uczestników. Podobnie jak inni autorzy publikujący w omawianym tomie, Paleczny zwraca uwagę na zasadniczą rolę, jaką w kreowaniu wzorów zabawy, zwłaszcza mających charakter widowiska, odgrywają media i internet. „Widowskowość” staje się wyznacznikiem dobrej zabawy, stąd coraz większa popularność masowych festynów, parad, festiwali. „Wiele z obecnych masowych widowisk istnieje dzięki zasadzie popularności opartej na «ogłędalności». To mass media kreują współczesne widowiska, wyznaczają kulturowe standardy obecności poprzez dostęp do sieci” (s. 21). „Stacje telewizyjne i portale internetowe, kształtując nie tylko formy uczestnictwa, ale także gusty i potrzeby masowej widowni” (tamże).

Paleczny zaznacza, że we współczesnym świecie wszystko może stać się rozrywką: wybuch wulkanu, tsunami, śmierć i pogrzeb znanej osoby. O zjawisku tym pisze również R. Kantor, podkreślając, że obecnie „zaciera się widoczna wyraźnie w przeszłości granica między sferą powagi a sferą zabawy. Wszystko lub niemal wszystko staje się lub może stać się zabawą, służy zabawie, ma dostarczać przyjemności, odprężenia” (s. 45). Jednym z wielu podanych przez tego autora (niezwykle ciekawych) przykładów „„uludycznienia» sfer dotychczasowej powagi” są tzw. rekonstrukcje historyczne, zabawy przeszłością i zabawy w przeszłość (s. 46–47).

Autorzy poszczególnych artykułów zastanawiają się nad rolą i znaczeniem zabawy w społeczeństwach rządzonych przez konsumpcję. Bacznie śledzą zmiany związane ze sferą ludyzmu, odsłaniają ich mechanizmy, wskazują na niektóre społeczno-kulturowe skutki konsumpcyjnego stylu życia. Nierzadko łączą własne obserwacje z refleksją teoretyczną i/lub podejmują próbę zdefiniowania zabawy i związanych z nią zjawisk (kwestii tej wiele uwagi poświęcił R. Kantor, analizując znaczenie pojęć: ‘zabawa’, ‘rozrywka’, ‘ludyzm’ i ‘ludyczność’).

We współczesnym świecie zabawa, podlegająca określonym celom i regułom, coraz bardziej zmienia swoje oblicze. Zajmuje też nowe przestrzenie, wkraczając m.in. do centrów handlowo-rozrywkowych. Miejsca te są niezwykle lubiane zwłaszcza przez młodzież. Badania przeprowadzone przez A. Kowalik znakomicie pokazują, jakie znaczenie dla młodych ludzi ma przebywanie w takich obiektach, w jaki sposób, spędzając w nich długie godziny, organizują sobie czas, czym się zajmują, by nie było nudno, ale także, by poczuć się częścią społeczeństwa konsumpcyjnego. Wielu z nich nie potrzebuje pieniędzy, by świetnie się bawić w przestrzeniach centrów handlowych. Rozrywką jest po prostu oglądanie przebywających tam ludzi, towarzyszenie im, ale też np. droczenie się z ochroniarzami. Nie wszystkim jednak wystarczą takie zachowania. Świadczy o tym przykład tzw. galerianek. Nierzadkie są także kradzieże budzących pożądanie towarów, które w oczach młodych ludzi stanowią przepustkę do lepszego świata i dzięki którym posiadacz określonego produktu zyskuje akceptację rówieśników. Autorka zauważa, że młodzież na ogół postępuje bezrefleksyjnie i z łatwością daje się wciągać w mechanizmy konsumpcji, stając się jej częścią.

O centrach handlowo-rozrywkowych, w których konsumpcja ściśle splata się z zabawą, niezwykle zajmująco pisze R. Kantor. Autor określa tego typu miejsca mianem „niby-miast”. W takich „niby-miastach” wszystko jest podporządkowane komercji. Nawet organizowane w nich wystawy czy koncerty muzyki popularnej „nie mają znaczenia *stricto* kulturalnego, ponieważ towarzyszą zwykłej promocji czegoś innego” (s. 42). „Wszelkie działania kulturowo-oświatowe [...] podejmowane przez centra handlowo-rozrywkowe, często we współpracy z fundacjami oraz z samorządowymi i państwowymi instytucjami, mają podłoże komercyjne. Służą do przyciągania nowych klientów i do jeszcze ściślejszego przywiązania stałych bywalców” (s. 43). Obserwacje dokonane przez R. Kantora w krakowskich centrach handlowo-rozrywkowych prowadzą do wniosku, że miejsca te stają się „domami popkultury”. „Obok funkcji wynikających z ich głównego zadania, jakim jest konsumpcja wszelkich dóbr materialnych oraz zabawy i rozrywki, propagują kulturę konsumpcyjną, [...] wykorzystując do tego spore zasoby materialne i przestrzeń, która oczywiście służy przede wszystkim jako przedmiot konsumpcji dóbr materialnych” (s. 44).

W wielu miejscowościach istnieją specjalnie wydzielone „przestrzenie ludyczne”, ciągle też powstają nowe obszary mające służyć zabawie. Zjawisko „uludycznienia przestrzeni” miast i terenów pozamiejskich zostało poddane wnikliwej analizie przez Magdalenę Szalbot. Pisze ona m.in. o tym, że wiele miejscowości rywalizuje dziś ze sobą w tworzeniu sfer dobrej zabawy, przeznaczonych dla mieszkańców oraz dla przybywających z zewnątrz, głównie turystów. W artykule podano różnorodne przykłady realizacji projektów ludycznych. Niektóre z nich, jak informuje M. Szalbot, zwłaszcza ułożone na atrakcyjnych przyrodniczo terenach, spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem ekologów. Należałoby dodać, że kreowanie przestrzeni ludycznych ma także wielu przeciwników wśród mieszkańców miast, zmuszonych do przebywania w takich przestrzeniach wbrew własnej woli. Protestują oni przeciwko zakłócaniu ciszy nocnej przez uczestników zabaw, odbywających się w tych miejscach. Potrzeba spokoju i prawa do wypoczynku we własnym domu kłóci się tu wyraźnie z działaniami twórców przestrzeni ludycznych, kierujących się przede wszystkim względami ekonomicznymi, zasadami konsumpcjonizmu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Szerzej na ten temat patrz: I. Kabzińska, Jak pogodzić wodę z ogniem? Miłośnicy ciszy kontra wielbiciele hałasu, *Zabawy i zabawki*, nr 1–4, 2009, s. 75–99.

Z licznych ofert zabaw odbywających się w specjalnie do tego celu przeznaczonych miejscach, korzystają przede wszystkim ludzie młodzi. Listę takich miejsc preferowanych przez młodzież studencką, wraz z opisem jej ulubionych zabaw, przedstawia Tomasz Michalewski. Powołując się na wyniki własnych badań przeprowadzonych wśród studentów kierunków pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego<sup>2</sup>, zwraca on uwagę na coraz bardziej widoczny wzrost przestrzeni ludycznych, do których dostęp jest otwarty, a także na pojawianie się nowych propozycji zabawy, mających związek z rozwojem społeczeństwa konsumpcyjnego i mediatyzacją zachowań ludycznych.

Konsumpcjonizm zatacza coraz szersze kręgi, przenikając różne sfery kultury. Próbuje np. (z różnym skutkiem) narzucić swoje reguły sztuce (pisze o tym Maciej Kucia). Wkracza też do muzeów, przekształcając je w miejsca tak bardzo dziś poszukiwanej rozrywki. Zjawisku temu poświęcony jest znakomity artykuł Jolanty Podsiadło. Autorka wskazuje na niebezpieczeństwo wynikające z nadmiernego ulegania współczesnym trendom przez muzea stawiające przede wszystkim na zabawę. Jej zdaniem, w następstwie takich działań gubi się sens ekspozycji, znaczenie eksponatów. Są one traktowane powierzchownie; brakuje kontemplacji, delektowania się nimi. Autorka nie kryje obaw o przyszłość muzeów, coraz bardziej ulegających ogólnym trendom i przejmujących narzucone z zewnątrz wzory zachowań, odpowiadające społeczeństwu przenikniętemu ludyzmem, hedonizmem, odrzucającemu refleksję, krytycyzm, stającemu się jedynie zewnątrzsterownym elementem doskonale działającej maszyny.

Pierwiastek ludyczny, nierozzerwalnie związany z konsumpcjonizmem, coraz bardziej zawłaszcza sferę turystyki, przede wszystkim masowej, organizowanej przez wielkie biura podróży. Magdalena Banaszekiewicz dowodzi, że współczesny człowiek – *homo turisticus* – może być uznany za młodszego brata *homo ludens*. Niezmiernie ciekawa jest przedstawiona przez tę autorkę analiza współczesnej turystyki, w której można odnaleźć cztery podstawowe typy zabaw wyróżnionych przez Rogera Caillois, określonych przez niego jako *alea*, *agon*, *illinks* oraz *mimicry*.

Do koncepcji R. Caillois nawiązuje również Joanna Dziadowiec, przedstawiając oryginalny, pogłębienny opis Międzynarodowego Festiwalu Folkloru Ziemi Górskich, przeprowadzony m.in. pod kątem obecności w nim wyróżnionych przez Caillois kategorii zabawy. W swojej analizie autorka odwołuje się ponadto do Turnerowskiej *communitas*, do Bachtinowskiej koncepcji karnawału, a także do kategorii *performance*. Spojrzenie na Festiwal zaproponowane przez J. Dziadowiec sprawia, że przedsięwzięcie to zyskuje nowy wymiar, ukazane też zostały nowe możliwości jego interpretacji. Autorka przypuszcza, że festiwale, których przykładem jest analizowana przez nią impreza, „stanowią współcześnie ważne remedium na wyobcowanie człowieka w dzisiejszym fragmentarycznym i konsumpcyjnym świecie” (s. 166). Szkoda, że wątek ten nie został w tekście rozbudowany. Pojawia się też pytanie czy takim remedium jest/ może być również – generalnie – zabawa, która dla wielu mieszkańców współczesnego świata stała się bożkiem? W jakim stopniu jest ona lekiem na samotność współczesnego człowieka, poczucie wykorzenia i zagubienia w zmieniającej się w coraz bardziej zawrotnym tempie rzeczywistości?

Książka zawiera znakomity opis współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, ilustrowany przykładami zaczerpniętymi z polskiej rzeczywistości. Nie ulega wątpliwości, że potrzeba nieustannego uczestnictwa w zabawie, doskonale kreowana i podsycana przez media, rynek i wielkie korporacje, dla których zabawa jest produktem przynoszącym krociowe zyski, organizuje dziś życie wielu Polaków. Głosy przeciwników konsumpcjonizmu i traktowania życia jedynie jako okazji do zabawy są umiejętnie wyciszane, ignorowane lub wyśmiewane. Ludyzm zdominował zachowania wielu współczesnych polityków. Jest też coraz bardziej widoczny w telewizyjnych programach dotyczących polityki (zjawisko to znakomicie opisała Renata Hołda). Różne zachowania, które można określić mianem ludycznych, cechują również użytkowników portalu społecznościowego Facebook (świetny tekst Moniki Szlęzak). *Homo ludens* doskonale czuje się w wirtualnym świecie, który traktuje jak rzeczywistość (zjawisko to zostało poddane niezwykle ciekawej analizie przez Bartosza Kosińskiego).

*Wąż w raju* skłania do refleksji zarówno nad mechanizmami rządzącymi współczesnym konsumpcyjno-globalnym światem, w którym doskonale odnalazło się polskie społeczeństwo, jak i nad jego przyszłością. Kolejne badania z cyklu „Diagnoza społeczna” wskazują, iż Polacy osiągnęli bardzo wysoki

<sup>2</sup> Badania przeprowadzono na próbie 90 osób.

stopień zadowolenia, poczucia szczęścia. Nie straszny nam światowy kryzys, ani inne problemy współczesnego świata. Okazało się, że w bardzo krótkim czasie przestaliśmy narzekać, stając się ludźmi zadowolonymi z życia, radosnymi. W jakimś stopniu zmiana ta jest z pewnością spowodowana uczestnictwem w społeczeństwie konsumpcyjnym, zachłyśnięciem się możliwościami, jakie daje ono człowiekowi, a także – moim zdaniem – rosnącym poziomem egoizmu, który sprawia, że ludzie koncentrują się głównie na sobie i zaspakajaniu jedynie własnych potrzeb, nierzadko kosztem innych. Zdecydowana większość członków społeczeństwa konsumpcyjnego nie widzi też pułapek zastawianych przez rządzące nim mechanizmy (trzeba przyznać, że są one sprytnie ukrywane). Nie widzimy w pobliżu nas rajskiego węża, a nawet jeśli go dostrzegamy – traktujemy jedynie jako nieszkodliwy gadzet. A może nie chcemy go widzieć, oddając się urokom konsumpcjonizmu, wierząc, że tak będzie zawsze... Przebudzenie może być bardzo bolesne dla tych, którzy z różnych powodów wypadną z kręgu uczestników zabawy. *Show* z pewnością będzie trwał bez nich, przyciągając nowych wielbicieli, na których zostaną skierowane telewizyjne kamery.

„Narastanie ludyczności, jej dominacja we współczesnej kulturze społeczeństwa konsumpcyjnego, niepokoi wielu obserwatorów. Najbardziej dobitnie – zdaniem R. Kantora – dał temu wyraz Neil Postman w pracy *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu* [...]” (s. 54)<sup>3</sup>. Cytowany autor twierdzi, że nie podziela katastroficznych wizji Portmana (s. 55), pisząc o roli mediów we współczesnym świecie przewiduje jednak, że „dominacja medialnej indoktrynacji o treści konsumpcyjnej i hedonistycznej prawdopodobnie spowoduje dalsze upowszechnianie się tożsamości konsumpcyjnej, hedonistycznej w kolejnych pokoleniach” (s. 54). Za F.M. Cataluccio, R. Kantor określa takie społeczeństwo jako niedojrzałe, infantylne (tamże). Przyznam, że wizja funkcjonowania społeczeństwa złożonego głównie z ludzi niedojrzałych, podobnie jak obraz czekającej je przyszłości, budzi mój niepokój. Zastanawiam się też nad tym, jaką cenę przyjdzie zapłacić tym, którzy bez umiaru pogrążają się w zabawie, kierując się jedynie własnymi zachciankami, hołdując hedonizmowi. Mogę sobie także doskonale wyobrazić, jak trudno będzie się żyło tym, którzy – wbrew globalnym trendom – cenią sobie odpowiedzialność, wewnątrzsterowność, indywidualizm i nie chcą poddać się presji konsumpcji.

Iwona Kabzińska

*Zesłaniec. Pismo Rady Naukowej Zarządu Głównego Związku Sybiraków*, redaktor naczelny Antoni Kuczyński, nr 1–47, Zarząd Główny Związku Sybiraków, Warszawa 1996–2011

Francuski historyk, Pierre Nora, proponując nowe formy pisania historii (określanej przez siebie mianem historii drugiego stopnia<sup>1</sup>), wprowadził pojęcie miejsc czy też punktów pamięci (z francuskiego *lieux de mémoire*)<sup>2</sup>. Czym one są? Ogólnie rzecz biorąc można stwierdzić, że są to różnego rodzaju artykulacje pamięci zbiorowej, które wyrażają, a także kształtują tożsamość grupy, jej autocharakterystykę oraz wizerunek. Termin ten należy też rozumieć metaforycznie – punktami pamięci mogą być bowiem zarówno miejsca rzeczywiste: geograficzne czy architektoniczne (archiwa, biblioteki, muzea, pomniki, cmentarze), jak i funkcjonalne (stowarzyszenia, podręczniki) oraz symboliczne (osoby – realne i mityczne, rocznice, pielgrzymki, upamiętnienia). *Lieux de mémoire* mogą więc przybierać rozmaite formy, z których każda jest wyrazem zbiorowej tożsamości i tradycji. Różna może być także aura emocjonalna tych miejsc – mogą być one miejscami tryumfu, zwycięskiego heroizmu albo żałoby. Ich struktura może być wielowymiarowa i polifoniczna, to znaczy w ramach jednej całości mogą one łączyć najrozmaitsze idee, tonacje i motywy: solidarności, nienawiści, traumy, przebaczenia, dostojnej elegii

<sup>3</sup> Thum. L. Niedzielski, *Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A.*, Warszawa 2002.

<sup>1</sup> Odnacza się ona odejściem od pozytywistycznej faktografii, swoistego kultu historii zdarzeniowej i linearnej, na rzecz zwrócenia się ku przestrzeni hermeneutycznej i symbolicznej.

<sup>2</sup> Patrz: Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, t. 1–7, Edition Gallimard, Paris 1984–1986; *Czas pamięci, Res Publica Nowa*, nr 7, 2001, s. 37–43; Kaja Kaźmierska, *Ramy społeczne pamięci, Kultura i Społeczeństwo*, t. 51, nr 2, 2007, s. 3–23.

itp. Każda epoka i zbiorowość kreują własne, na swój sposób niepowtarzalne *loci memoriae*, objawiające właściwe dla nich relacje z przeszłością<sup>3</sup>.

W prezentowanym tekście chciałabym zwrócić uwagę na jedno z takich miejsc, obecnych w polskiej kulturze współczesnej. Jest nim pismo *Zesłaniec*. Jego historia – jako samodzielnego periodyku – liczy piętnaście lat. Początkowo, od 1991 roku, wychodził on jako dodatek do wydawanego we Wrocławiu „Dziennika Dolnośląskiego”. Od 1996 roku jest odrębnym pismem<sup>4</sup>. Redaktorem naczelnym *Zesłańca* oraz jego współtwórcą, wraz z Wiesławem Krawczyńskim, jest polski historyk i etnolog – Antoni Kuczyński, przez długi czas związany jako profesor z Uniwersytetem Wrocławskim<sup>5</sup>. Przez dwa lata, od 1997 do 1999 roku, A. Kuczyńskiego na stanowisku redaktora zastępował Władysław Masiarz.

Warto również zaznaczyć, iż pismo to należy do kategorii „non profit” i istnieje dzięki stałej pomocy Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa oraz wielu życzliwych donatorów, wśród których są także Sybiracy przekazujący na cele wydawnicze swój przysłowiowy „wdowi grosz”.

*Zesłaniec* składa się z kilku działów. W pierwszym z nich zamieszczone są artykuły o tematyce wschodoznawczej, dotyczące głównie powikłanych relacji polsko-rosyjskich oraz dziejów Polaków na Wschodzie. Autorami tych artykułów są osoby reprezentujące różne profesje oraz perspektywy badawcze. Dzięki temu czytelnik ma szansę zapoznać się z wieloma ujęciami poruszanych zagadnień oraz podjąć intelektualną wędrówkę po rozmaitych obszarach tematycznych, eksplorowanych przez autorów. W pozostałych działach kwartalnika odnaleźć można: wspomnienia z okresu deportacji (często zawierające niezwykle wprost historie i reminiscencje, sugestywnie odmalowane sceny z przeszłości), sprawozdania dotyczące działalności Związku Sybiraków oraz wszelkich ważnych dla tego środowiska wydarzeń, a także recenzje i omówienia prac związanych z linią tematyczną periodyku. Każdy numer ma starannie dobraną i atrakcyjną szatę graficzną.

Jak zauważył jeden z recenzentów *Zesłańca* – Grzegorz Pełczyński, Redakcja „[...] bardzo skrupulatnie przestrzega właściwych proporcji między emocjami a intelektem”<sup>6</sup>. Zajmując się tematyką wschodnią bardzo łatwo wszak o cierpiętnictwo, o przywdziewanie smętnego martyrologicznego uniformu, o dyktowane emocjami złorzeczenie oraz oskarżanie wszystkich i wszystkiego. Teksty publikowane we wrocławskim czasopiśmie wolne są jednak od martyrologicznych inklinacji, pozbawione ideologicznego jadu i stronniczości. Są one na ogół świetnie dopracowane warsztatowo, dobrze osadzone w materiale źródłowym oraz oparte na metodzie naukowej. Dzięki temu *Zesłaniec* stwarza ważną oraz potrzebną przestrzeń dialogu dla wszystkich tych, którym nieobojętny jest upamiętniany na jego łamach rozdział naszej kultury i historii: naukowców, świadków wydarzeń historycznych, członków i przyjaciół rodzin sybirackich, mieszkańców oraz badaczy Orientu.

We wstępie do jednego z numerów *Zesłańca* Antoni Kuczyński napisał, że wszyscy jesteśmy drobinami przetaczającej się z hukiem nawałnicy zdarzeń wszechświatowych, politycznych, gospodarczych, kataklizmów przyrody (nr 42, s. 1). Świat nieustannie biegnie naprzód, wzniciając tumany kurzu, który zaciera kontury przeszłości. Nasuwa to wiele pytań i obaw o to, czy zesłańczy los będzie pamiętany? Czy uda się ocalić tę część wspólnotowej tradycji i przeszłości od zapomnienia? Każdy następny numer wrocławskiego pisma daje nadzieję na to, że tak się stanie i że ta pamięć będzie pozytywnie budować naszą tożsamość – odtruwać ją z dawnych lęków i urazów, prowadzić do wiedzy, pojednania i zrozumienia.

Aleksandra Rzepkowska

<sup>3</sup> Patrz: Pierre Nora, Gesine Schwan, Robert Traba, *Czy Europa istnieje?*, <http://wyborcza.pl/1,76842,4381316.html> [dostęp: 18.02.2011]

<sup>4</sup> Od pewnego czasu kwartalnik posiada też edycję w Internecie. Zob. <http://www.zeslaniec.pl> [dostęp: 28.09.2011].

<sup>5</sup> A. Kuczyński jest również wieloletnim działaczem Związku Sybiraków oraz twórcą *Biblioteki Zesłańca*, jednej z serii wydawniczych Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Jej program edytorski zapowiada ukazywanie się publikacji poświęconych dziejom Polaków na Syberii, Dalekim Wschodzie, w Kazachstanie i w innych rejonach byłego Związku Radzieckiego.

<sup>6</sup> Patrz: Grzegorz Pełczyński, *Zesłaniec* [recenzja], *Lud*, t. 92, 2008, s. 332.

*Kazačestvo: obrazy kul'turnoj identičnosti: sbornik fol'klorno-etnografičeskich materialov*, sost. I. A. Filipova, T. I. Rožkova, S. A. Moiseeva, Magnitogorskij gosudarstvennyj universitet, Magnitogorsk 2010, ss. 202

Prezentowany zbiór materiałów wspomnieniowych przygotowany przez zespół folklorystów Państwowego Uniwersytetu w Magnitogorsku jest próbą ocalenia od zapomnienia kultury i folkloru odchodzącego pokolenia Kozaków, zamieszkujących tereny nad rzeką Ural. Osiedlenie się Kozaków w XVIII wieku wzdłuż tej rzeki związane było z dążeniem Rosji do ustabilizowania sytuacji na granicy dwóch wrogich narodów – Baszkirów i Kazachów. Pod względem etnicznym Kozakami byli poza Rosjanami głównie Tatarzy. Ta wieloetniczna społeczność wykształciła w procesie dziejowym własną organizację społeczno-wojskową i model kulturowo-etyczny, które stały się podstawą silnego poczucia tożsamości społeczno-kulturowej przedrewolucyjnych pokoleń Kozaków rosyjskich. W prezentowanym zbiorze z ust jednego z informatorów pada stwierdzenie, że do Kozaków się nie wstępuje – Kozakiem człowiek się rodzi. Jednak obecnie, po latach represji radzieckich wobec Kozaków jako sprzymierzeńców cara, w świadomości współczesnej młodzieży rosyjskiej związki z tradycjami kozactwa okazują się na tyle nikłe lub nieświadomione, że młodzi *wstępują do Kozaków*, nie czując się bezpośrednimi, genetycznymi spadkobiercami tej tradycji. Dzieje się to zresztą zgodnie z prawem Federacji Rosyjskiej (FZ 154 z dnia 5 grudnia 2005 roku), które stanowi, iż Kozakami są członkowie wspólnot kozackich, odradzających się od 1990 roku po decyzji władz rosyjskich o rehabilitacji represjonowanych Kozaków.

Prezentowany zbiór zawiera materiały zabrane w czasie ekspedycji pracowników Laboratorium Kultury Ludowej Uniwersytetu w Magnitogorsku prowadzonych w latach 1997–2010. Prace etnograficzne objęły tereny południowego Uralsu w obwodzie czelabińskim, między innymi w stancy kozackiej Magnitnaja w Magnitogorsku, w Wierchnieuralsku, we wsiach Spasskij, Jangelskij, Uwałskij, Wierchniekizil'skij. Jak wynika ze szczegółowego spisu 45 respondentów (z informacjami o wykształceniu) pięciu najstarszych rozmówców urodziło się w latach 1915–1918, sięgnięcie do ich pamięci pozwoliło więc pośrednio zrekonstruować fakty z końca XIX wieku. Najmłodszy respondent urodził się w 1971 roku. W przypadku autorów zarchiwizowanych materiałów rękopiśmiennych daty urodzenia sięgają XIX wieku.

Zbiór zawiera *Wstęp* autorstwa Iriny Filippowej z mapą obszaru badań, artykuł Tatiany Rożkowej o mechanizmach pamięci kulturowej oraz część zasadniczą: zapisy wywiadów-wspomnień (z podziałem na memoraty mężczyzn i kobiet), teksty pieśni kozackich z nutami i komentarzami; teksty rękopisów wspomnień z archiwum Laboratorium oraz reprodukcje ikonograficznej części zebranych materiałów – fotografii rodzinnych Kozaków.

Artykuł Tatiany Rożkowej *Pamjati wopreki: k voprosu o mechanizmach kul'turnoj pamjati (Wbrew pamięci: o mechanizmach pamięci kulturowej)* jest próbą wyjaśnienia przyczyn fragmentaryczności prezentowanych wspomnień kozackich. Sytuację Kozaków po Rewolucji Październikowej autorka porównuje do znanego z czasów panowania Borysa Godunowa zjawiska zwanego *Iwan, który nie pamięta swojego pochodzenia* (ros. *Ivan ne pomnjaszczij rodstva*). Określenie to funkcjonowało jako formuła prawna oznaczająca zbiegłych chłopów pańszczyźnianych, włóczędów, uciekinierów z kategorii, którzy w przypadku pojmania decydowali się ukryć dawne życie w nadziei na rozpoczęcie nowego. W podobnej sytuacji znaleźli się także Kozacy po upadku caratu w 1917 roku. Ukrycie „niewłaściwego”, utożsamianego z antybolszewizmem pochodzenia przed władzami radzieckimi paradoksalnie pozwalało na chociaż częściowe zachowanie pamięci o nim. Motyw zmiany nazwiska, czasem kilkukrotnej, pojawia się często we wspomnieniach Kozaków uralskich. Zerwanie z przeszłością wymagało także likwidacji dowodów rzeczowych – kozackich mundurów, broni, czy fotografii, na których jakiś element świadczył o przynależności do „wrogów ludu” (np. s. 20). Młodszym pokoleniom nie ujawniano „niebezpiecznych” faktów z przeszłości rodziny. Efektem tej zamierzonej niepamięci starszego pokolenia jest z jednej strony fragmentaryczność prezentowanych wspomnień, a z drugiej – brak świadomości historycznej losów własnej rodziny wśród młodzieży. Stąd źródłami informacji w zebranych wypowiedziach są wspomnienia własne Kozaków uralskich urodzonych w pierwszej połowie XX wieku, uzupełnione o przekazy osób trzecich, a nawet o źródła książkowe, prasowe (np. s. 87, 124, 130) czy filmowe.

Wspomnienia, przedstawione w dwóch kolejnych częściach zbioru, prezentowane są w porządku chronologicznym określonym wiekiem informatorów. Tekstom nadano numery, które pozwalają odna-

leż w odsyłaczach informacje o dacie i miejscu zapisu oraz kodzie w archiwum Laboratorium. Każdy tekst poprzedza komentarz ze wskazaniem roku i miejsca urodzenia informatora oraz podstaw identyfikacji kulturowej (członek organizacji kozackiej, potomek Kozaków itp.). Wspomnienia mężczyzn (14 informatorów) zgrupowano w części zatytułowanej incipitem *męskiej* pieśni kozackiej *Rassiejju-matuszku zaściściat' nado* (*Mateczkę-Rosję bronić trzeba*). W zapisach wydzielone zostały przez badaczki fragmenty tematyczne dotyczące tradycji kozackich, życia codziennego Kozaków, dzieci w rodzinie kozackiej, *białych* i *czerwonych* Kozaków oraz historii regionu. Nie zawsze podział ten jest konsekwentny, niektóre fragmenty nie zostały poprzedzone nagłówkiem tematycznym (np. s. 51, 69 – teksty dotyczące *białych* i *czerwonych* Kozaków).

W kolejnej części, zatytułowanej incipitem *żeńskie* pieśni – *O ciem, o ciem, kazačka, placiesz, o ciem, bednjazecka, grustisz?* (*Czemu, czemu, Kozaczko, płaczesz, czym, biedna, się smucisz?*), zaprezentowano wspomnienia kobiet (19 informaterek), podzielone według tego samego klucza co męskie. Tutaj również nie zawsze konsekwentnie stosowano tematyczne wyodrębnianie fragmentów (np. s. 115 – wątpliwości budzi nagłówek „historia regionu” przed tekstem dotyczącym kontaktów i zabaw towarzyskich). Korzystanie z prezentowanych materiałów, bardziej niż sztuczne dzielenie na tematyczne fragmenty, ułatwiłby indeks rzeczowy. Rozsiane po tekstach wszystkich części zbioru są m.in. liczne wspomnienia dotyczące ikon (np. s. 32, 48, 52, 55, 62, 69, 75, 99, 121, 128), cerkwi (np. s. 28, 29, 31, 45), głodu (np. s. 20, 112) czy typowych przedmiotów kozackich takich jak czapka, nahaj, szabla. Aparat naukowy publikacji wzbogaciłby także słownik dialektyzmów kozackich, zapisanych we wszystkich tekstach w zbiorze kursywą.

Przyjęty przez autorki podział tekstów na *męskie* i *żeńskie* pozwolił na obserwację różnic zarówno w podejściu obu płci do tradycji kozackich, jak i w sposobie transmisji wartości kultury tradycyjnej. Zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet typowe są wspomnienia o wojnie domowej (lata 1917–1922/1923), obraz kozackiego konia, tragiczne wspomnienia przypadków kanibalizmu w czasie wielkiego głodu w latach 1921/22. Jednak reminiscencje Kozaczek odróżnia od wspomnień męskich prezentacja tekstów folkloru. W pamięci kobiet zachowały się teksty pieśni kozackich (s. 76, 91, 102, 105, 107), folkloru dziecięcego (s. 81, 113, 119) oraz zwyczaje weselne (s. 85–86) i tradycyjne przekonanie o dziewictwie i wierności jako wyznacznikach honoru kobiety. Dla kobiet Kozak to przede wszystkim mężczyzna, którego służba wiąże się z samotnością małżonki i trudnym bytem. Z kolei mężczyźni w swoich wspomnieniach wypowiadają sądy o przedrewolucyjnej i współczesnej polityce wewnętrznej Rosji, a Kozak to dla nich wojownik, zobowiązany do wiernej i uczciwej służby ojczyźnie.

Materiał pieśniowy zawarty w części zatytułowanej *Pesennyj fol'klor* (*Folklor pieśniowy*) dowodzi, że pieśni, rzadko wykonywane w czasach radzieckich, są odtwarzane przez informatorów często już tylko fragmentarycznie, czasem są jedynie recytowane, co nie pozwala na odtworzenie zapisu nutowego. Tematyka pieśni jest różnorodna, zarejestrowano pieśni żołnierskie, miłosne, kołysanki. Komentarze do prezentowanych tekstów zostały oparte na zbiorze A. I. Miakutina *Pieśni Kozaków orenburskich* (1905–1910), jako najpełniejszym przedrewolucyjnym wydaniu tekstów folkloru kozackiego, odpowiadającym w dużym stopniu współczesnym zasadom zapisu etnograficznego. Przy tekstach zamieszczono także wyjaśnienia samych informatorów dotyczące treści pieśni lub okoliczności wykonania, np. fragmentów o tematyce erotycznej. Interesujący jest przypadek pieśni opartej na znanych w przekazie ustnym opowieściach o porywaniu Rosjan przez Kirgizów, pochodzących jeszcze z czasów, kiedy Rosja dążyła do zawładnięcia terenami Azji Środkowej. W pieśni wykorzystano najpopularniejszy motyw – porwania przez Kirgiza młodej Rosjanki, a po latach przypadkowo także jej matki. Jak głosi opowieść, po narodzinach potomka uprowadzonej dziewczyny, Kirgiz porywa starszą Rosjanke, by niańczyła dziecko. Matka dziecka i jego piastunka okazują się córką i matką. Stałym elementem zarówno opowieści, jak i pieśni o tej tematyce są słowa starej Rosjanki, skierowane do potomków Rosjanki i Kirgiza: *Po matce jesteście dla mnie wnuczeta, po ojcu – Kirgizi* (s. 146).

Przedostatnią część zbioru stanowią kopie rękopisów archiwizowanych w zbiorach Laboratorium, udostępnionych badaczkom przez informatorów w czasie ekspedycji. W publikacji zachowano ortografię i interpunkcję oryginałów. Teksty zebrano pod wspólnym tytułem wykorzystującym incipit jednego z rękopisów – *Dlja nagljadnoj pamjati detiszkam i vnuciatyckam: rukopisnye teksty* (*Na pouczającą pamiętkę dziatkom i wnuczatom: teksty rękopiśmienne*). Prezentowane materiały rękopiśmienne są

zróżnicowane zarówno pod względem gatunkowym, jak i pod względem czasu powstania. Pierwszy tekst jest niemal kronikarskim opisem rodowodu rodziny Niesterowych, rozpoczynającym się od wspomnień o roku urodzenia ojca autora zapisków (1886), a kończącym się na wydarzeniach roku 1922. Materiał przedstawia historię życia rodzinnego przerywanego powołaniami męskich członków rodu do kolejnych wojsk – carskich, rewolucyjnych i radzieckich. Kolejne z prezentowanych zapisków wspomnieniowych również sięgają końca XIX wieku, kiedy to urodził się ich autor. Główne tło tych reminiscencji o dziejach rodziny Fefelowych, podobnie jak w pierwszym tekście, stanowi wielokrotny pobór do armii, najpierw carskiej, potem tzw. białych i czerwonych. Również w rodowodzie rodziny Epifanowych autorstwa Aleksandra urodzonego w 1908 roku, wojny zewnętrzne i wewnętrzne Rosji początku XX wieku stanowią tło wydarzeń rodzinnych. Łączy te trzy wspomnienia rodzinne motyw głodu w latach 1921/22, w efekcie którego „ludzie musieli jeść psy i koty [...] w niektórych miejscach dochodziło do kanibalizmu” (s. 155, 164). Powtarza się w nich także obraz zmienności światopoglądowej ówczesnych ludzi, którzy nie zawsze z przekonania, a często ze strachu przed śmiercią stawali po stronie przeciwnych ruchów politycznych i sił zbrojnych działających podczas wojny domowej w Rosji w latach 1917–1923. Odmienny język i sposób przedstawienia historii rodziny stanowi rodowód Szemietowych, zapisany przez Nelli Szemietową, z wykształcenia historyka. Przygotowanie zawodowe wyraźnie odbiło się na sposobie przedstawienia wydarzeń z życia rodziny, ponieważ autorka rozpoczęła je od XVI-wiecznej historii Szwecji, by pokazać przyczynę, dla których państwo to weszło w konflikt z Rosją o ziemie nadbałtyckie w XVIII wieku. Jak głosi legenda podana przez autorkę, właśnie od jeńca szwedzkiego, który znalazł się na południowym Uralu, rozpoczęła swoją historię jej rodzina. Tam właśnie jeden z jego potomków rzekomo został stronnikiem Kozaka-buntownika Jemieliana Pugaczowa. Dopiero po szczegółowym wstępie historycznym w rodowodzie rodziny zostają wymienieni kolejni potomkowie szwedzkiego jeńca do czasów współczesnych.

Zupełnie odmienny charakter ma ostatni materiał rękopiśmienny zamieszczony w prezentowanym zbiorze. Są to poetyckie refleksje Stanisława Pustowita (ur. w 1942 roku) wyrażone w gatunku rubajjat (ros. *rubai*). Te przeważnie czterowerszowe utwory poetyckie dotyczą duchowych i etycznych wartości kozaństwa i są przykładem poetyckiej twórczości nieprofesjonalnej.

Kończą zbiór reprodukcje fotografii, prezentujących postacie niektórych respondentów oraz pamiątkowych zdjęć rodzinnych Kozaków uralskich. Najstarsze z nich, przedrewolucyjne, są w rodzinach kozackich traktowane jak relikwie, ocalone w latach represji.

Zgromadzony materiał etnograficzny ma wartość dokumentacyjną, naukową i popularyzatorską. Utrwalone zostały przekazy najstarszego, odchodzącego pokolenia Kozaków, stanowiącego ostatnie ogniwo łączące współczesność z Rosją przedrewolucyjną. Wstępnej oceny zgromadzonej dokumentacji duchowej kultury Kozaków uralskich dokonały autorki zbioru, jednak prezentowany materiał daje możliwość szerszych analiz i porównań, a jego szczegółowe zbadanie pozwoliłoby ocenić skalę przemian kulturowych marginalizowanej przez lata wspólnoty kozackiej.

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska

Jakub Zielina, *Wierzenia Praslówian*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2011, ss. 152

Problematyka wierzeń i religii pogańskich Słowian, na przekór dość ograniczonej (przynajmniej ilościowo) liczby tekstów źródłowych i bogatej już literatury przedmiotu, cieszy się nieustannym zainteresowaniem ze strony badaczy, co skutkuje powstawaniem coraz to nowych prac. Poprzednich kilka dekad było pod tym względem niezwykle owocnych, a ostatnie dziesięciolecie – tylko w Polsce – przyniosło szereg nowych opracowań. Wystarczy tylko pobieżny rzut oka na wydawnicze nowości ostatnich kilku lat: słowniki o charakterze popularnonaukowym<sup>1</sup>, wznowienie klasycznego już dziś tytułu

<sup>1</sup> Zob. choćby: Barbara i Adam Podgórcy, *Encyklopedia demonów*, Wrocław 2000; Jerzy Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2006.

Aleksandra Gieysztor *Mitologia Słowian*<sup>2</sup>, prace lingwistów<sup>3</sup>, historyków<sup>4</sup>, archeologów<sup>5</sup>, religioznawców<sup>6</sup> (by wymienić tylko te najważniejsze) przekonują, że boom na tę tematykę trwa w najlepsze i nic nie wskazuje, by szybko miał się on skończyć. Tym bardziej że do listy tej dopisać trzeba świeżo wydaną pracę kulturoznawcy z Krakowa, Jakuba Zieliny *Wierzenia Prasłowian*.

Nie da się ukryć, że recenzowana książka przynosi nową interpretację źródeł i propozycję rekonstrukcji panteonu i mitologii „Prasłowian”. Sam autor przekonuje o tym zresztą w efektywnej i oryginalnie pomyślanej autopromocji „w sieci”. Zanim wieść o ukazaniu się drukiem najnowszej książki poświęconej pogańskiej Słowiańszczyźnie rozpowszechniła się zwykłą w takiej sytuacji drogą (z ust do ust), burzliwa dyskusja nad nią przetoczyła się przez polski Internet. Wydawnictwo zamieściło m.in. dwie recenzje wydawnicze pracy na swoich stronach internetowych<sup>7</sup>. Z nich, a także z okładki wydania papierowego czytelnik dowiaduje się ni mniej, ni więcej, iż ma do czynienia z opracowaniem popularyzującym tematykę wierzeń prasłowiańskich, które – acz rezygnuje z aparatu naukowego i trudnego języka – przedstawia tezy całkowicie zgodne z wiedzą naukową, w dodatku jest podbudowane szeroką znajomością i umiejętnością wykorzystywania wielu tekstów źródłowych, co stanowi o niewątpliwych zaletach tego opracowania. Czy rzeczywiście?

Zachęcony spisem treści, zamieszczonym na stronach wydawnictwa, a także ogólnymi informacjami o zawartości (szczególnie o podjętej próbie „pogodzenia” ze sobą danych o indoeuropejskim panteonie z tymi, jakie posiadamy o słowiańskim!), czytelnik sięga po recenzowaną książkę w nadziei ciekawej lektury. Książka składa się ze Wstępu, siedmiu rozdziałów i Podsumowania. Rozdziały noszą tytuły: *Niebieski suweren* (s. 13–24); *Aspekty boga nieba* (s. 25–52); *Bogini Matka* (s. 53–62); *Wyobrażenia centrum kosmosu* (s. 63–75); *Bóg w jaju* (s. 76–87); *Pierwiastek kobiecy raz jeszcze* (s. 88–97); *Hierogamia i bliźnięta* (s. 98–116). Na ponad stu stronach autor snuje swoje rozważania na temat struktury prasłowiańskiego panteonu i wątkach mitologii głównie w oparciu o analizę wątków zachowanych w mitologiach innych indoeuropejskich i semickich ludów (wykorzystuje się m.in. szeroko paralele babilońskie), które zestawia z baśniami rosyjskimi i (w mniejszym stopniu) polskim folklorem. Rezultat analiz autora można streścić następująco, w postaci „tablicy” genealogicznej bóstw pogańskiego panteonu Słowian:

Struktura panteonu Prasłowian zdaniem J. Zieliny obejmowała Swaroga-Trzygława, jednookiego boga piorunu o cechach solarno-ogniowych (s. 21, 77), który jednocześnie nazywany był Jaryłą (s. 84) i Kupałą (tamże). Jego syn, występujący pod nazwami Swarżyc – Łado – Bożicz (s. 48) odpowiadał rzymskiemu Marsowi, podczas gdy Lela – Dżidzilela – Rodzanica (s. 119) – Dianie staropolskich mitologów na czele z Długoszem. Marzanna (czyli Długoszowska Cerera) była Boginią Matką, Matką Ziemią Wilgotną, bóstwem ziemi (s. 62), a jako smok (!) występować miała w jednej ze swych hipostaz. Z jej związku ze Swarogiem wywodzić się miało większość bóstw, jakie znali Prasłowianie, a więc: Perun z Perperuną, Dziewanna i Dziw, Rod i Rodzanica, Perepit (Perepłut) i Beregina-Puruwita, Świętowit (inaczej zwany Rodem, Perepłutem bądź Pietlem), Weles i jego żona Welewitka.

Na uwagę zasługują poglądy autora na temat mitologii, jaka miałyby obejmować m.in. wątek samofiary Swaroga (s. 109) oraz rodzimy, prasłowiański wariant mitu o detronizacji i następnie pokoleń bogów (znany m.in. z tradycji bliskowschodnich i ich wzorem – greckiej mitologii). Przypuszcza on, że pierwszą parą bóstw w kosmogonii byli Swaróg oraz jego partnerka Marzanna, symbolizująca zapewne wody pierwotne (nic nie szkodzi, że gdzie indziej Zielina stypologizował ją jako żeńskie bóstwo telluryczne, chtoniczne). „Małżonka – czytamy na s. 114 – zabija czy doprowadza do uwięzienia swojego męża – Swaroga czy też Jaryłę, Kościeja, Welesa itp.”, po czym ma następować – za namową Swarżycy (syna) – rozdzielenie pierwotnej pary i wskutek tego akt pierwszej ofiary ze Swaroga (ojca). Interesujący

<sup>2</sup> Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.

<sup>3</sup> Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004.

<sup>4</sup> Artur Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian*, Kraków 2005; Stanisław Rosik, *Conversio gentis pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.

<sup>5</sup> Kamil Kajkowski, Andrzej Kuczowski, *Religia Pomorzań wczesnym średniowieczu*, Pruszcz Gdański 2010.

<sup>6</sup> Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003.

<sup>7</sup> <http://www.wydawnictwopetrus.pl/wierzenia-praslowian,149,771,produkt.html>, [21.10.2011].

jest także inny wątek, zdaniem badaczy, o indoeuropejskiej genezie, który autor *Wierzeń Prasłowian* przypisuje Prasłowianom, mianowicie mit boskiego rodzeństwa – jutrzeńki (Leli) oraz jej braci (jakby rodzimych Dioskuroi) Dadźboga i Strzyboga. „Prawdopodobnie zatem również słowiańscy odpowiednicy boskich bliźniąt – młody i stary Jaryło (zwani też Bożicem i Baniakiem [sic!] lub Daćbogiem i Strzybogiem) prawdopodobnie pochodzą z jaja, na co wskazują wymienione przykłady baśniowe” – znajdujemy na s. 88.

Na osobne omówienie zasługuje metodologia, jakiej używa autor, a która może budzić pewne wątpliwości, podobnie jak sugestywne, choć mocno kontrowersyjne wnioski. Autor, zdaje się, stosuje jakąś wersję metody progresywnej rekonstrukcji kulturowej, ponieważ jego procedura badawcza przebiega według schematu: rekonstrukcja hipotetycznego wątku na podstawie maksymalnie dużej liczby przekazów różnych genetycznie tradycji – odniesienie go do stanu praindoeuropejskiego – „identyfikacja” postaci i wątków na gruncie prasłowiańskim i dobieranie pasującego bóstwa (teonimu). Ideę takiego podejścia przejął autor oczywiście od Georgesa Dumézila, na którego zresztą powołuje się co najmniej kilkakrotnie w swej pracy, można jednak mieć wątpliwości, czy taka procedura jest adekwatna, przynajmniej w wydaniu *Wierzeń Prasłowian*. Zielina konsekwentnie ujawnia bowiem myślenie ahistoryczne, na pierwszy plan wysuwając „strukturę”, a zatem nie uwzględnia tego, że według przyjętych ustaleń Indoeuropejczycy nie znali motywu następstwa pokoleń w tym kształcie, jaki znamy z *Teogonii* Hezjoda (która ma źródła bliskowschodnie, huryckie i babilońskie, a więc nie indoeuropejskie, o czym w Polsce pisał choćby prof. Maciej Popko), ani tego, że wspólnota wątków mitycznych w różnych tradycjach indoeuropejskich nie dowodzi ich wspólnej genezy (jak to ma miejsce choćby w hindusko-orfickim motywie złotego jaja, w tradycji wedyjskiej mającym charakter „substratowy”, podobnie jak wątek nurkowania), itd. Wnioski autora uzasadniać ma pojęcie struktury – struktury pojmowanej zresztą potocznie, jako zwykłego podobieństwa wątków czy „schematu”. Pisz on: „Jeśli struktura przekazu mitycznego jakiegos ludu indoeuropejskiego przypomina strukturę zawartą w innym indoeuropejskim przekazie i jeżeli podobieństwo to nie ma cech zapożyczenia, to możemy założyć, że oba pochodzą od jednego, istniejącego w praindoeuropejskiej przeszłości mitu. Z tego też wynika, że oba te przekazy są wiarygodnymi źródłami i możemy się nimi posłużyć w procesie rekonstrukcji owego mitu. [...] Podobną metodologię stosujemy w poniższej pracy” (s. 9–10). Nie znajdujemy tu jednak nic o sytuacji, gdy fabuły w odrębnych (nawet genetycznie związanych) tradycjach wykazują podobieństwo z powodu niezależnego rozwoju czy podobnych uwarunkowań historycznych, kulturowych itp.

Autor – „jak ów nurek” (zgodnie ze słowami Wstępu) poszukuje upragnionej drobiny w głębinach oceanu sprzecznych informacji i domysłów, by odnaleźć garść cennych informacji, które dzięki nowoczesnym metodom naukowym ujawnią sensowną całość. Jakże to metody naukowe? Kwestia metod naukowych i w ogóle świadomości metodologicznej (nie mówiąc już o warsztacie historycznym itd.) na kartach książki stała się już tematem kilku wnikliwych wypowiedzi w Internecie<sup>8</sup>, nie ma zatem potrzeby przywoływać osobno tej kwestii, by nie mieć wątpliwości, że mamy tu w gruncie rzeczy do czynienia z dyskursem potocznym, co najwyżej popularnonaukowym. Nieco mylące więc mogą być pod tym względem recenzje wydawnicze dostępne w Internecie, ponieważ to nie zwięzłe podsumowanie dotychczasowej wiedzy naukowej znajdujemy w tej – cokolwiek sądzić o jej stronie merytorycznej – przyjemnej w lekturze książce (zczcionka!), lecz autorski subiektywny obraz mitologii Słowian.

W *Wierzeniach* znajdujemy podstawowe błędy krytyki źródłowej (interpretacje Powieści minionych lat, s. 15; Słowa św. Grzegorza Teologa o bałwochwalcach, s. 112), chybione etymologie niektórych teonimów (Strzybog, s. 50; Pereplut, s. 112), itd., nie mówiąc o neologizmach terminologicznych w postaci: demonki (s. 58, 60, 89, 91, 97, 118), prohinduska (s. 19), prahinduski (s. 76), praindyjskich (s. 95).

Trzeba się zgodzić z autorem, że przypuszczalnie religia Słowian zachowała wiele wątków religii praindoeuropejskiej (s. 117) czy chociażby, że elementy jakiegos mitu zachowały się/mogły się zachować w baśni (baśniach, s. 16), ale od takiej konstatacji do udowodnienia – choćby próby jej uprawdopodobnienia – daleka droga. Poza tym procedura, każąca widzieć w nich w prostej linii wątki czy transfor-

<sup>8</sup> Np. <http://zalmoxis-mitologiaiantropologia.blogspot.com/2011/07/wierzenia-prasowian.html> ; <http://zalmoxis-mitologiaiantropologia.blogspot.com/2011/08/wierzenia-prasowian-nota-metodologiczna.html> [21.10.2011]

macje mitów związanych z poszczególnymi bóstwami (bez szerszego uzasadnienia), wbrew pozorom, nie ma zbyt wiele wspólnego z owymi metodami naukowymi, o których czytamy na samym wstępie. Podobnie – niezwykła łatwość do „identyfikowania” prasłowiańskich bóstw z ich odpowiednikami z czasów Praindoeuropejczyków, swobodne dobieranie ich w pary, hipostazy, itp. (Czytelnikowi należy zostawić ocenę, czy proponowany schemat genealogii bóstw jest wiarygodny, konsekwentny czy choćby spójny wewnętrznie).

Całość pracy „urozmaicają” nieliczne usterki rzeczowe, jak np. przemianowanie współautorki klasycznej już dziś pracy *Drzewo życia* na Janinę; datowanie odnalezienia rzeźby Światowida ze Zbrucza (odkopanej w 1848 roku) na koniec XIX wieku; i inne, całkowicie niewarte wzmianki szczególności.

Końcowa ocena książki jest jednak dobra. Jeśli wartością ma być sama oryginalność spojrzenia, nawet wbrew całej dotychczasowej literaturze naukowej, to recenzowana książka spełnia warunek, aby po nią sięgnąć. Czytelnik dostaje do ręki kolejną autorską, popularną narrację o tym, jak panteon bóstw i wyobrażenia mitologiczne wyglądały czy mogły wyglądać w zamierzchłej przeszłości według subiektywnej wizji jej autora, a także kolejną już, do Czytelnika należy ocena, czy udaną, próbę zrehabilitowania „Olimpu” Jana Długosza na polskim rynku popularnych publikacji w ostatnich latach.

*Michał Łuczyński*

