

III. RECENZJE

Conceptualizing society, pod red. Adama Kuper, Routledge, London 1992, ss. 152.

Z kilku powodów lektura książki *Conceptualizing society* zasługuje na szczególną uwagę. Po pierwsze, stanowi ona jedną z cyklu publikacji zawierających materiały z I Kongresu Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych (EASA), który odbył się w 1990 roku na Uniwersytecie w Coimbrze. Jednym z diskutowanych tam problemów były antropologiczne koncepcje społeczeństw pierwotnych. Omawiana książka jest owocem tej dyskusji. Jej redakcją dokonał Adam Kuper, on też jest autorem obszernego wprowadzenia. Współautorami tomu są: Frederik Barth, Maurice Bloch, Daniel de Coppet, Philippe Descola, Ulf Hannerz oraz Marilyn Strathern. Wszyscy oni należą do grona najznakomitszych współczesnych antropologów europejskich, co z pewnością również decyduje o znaczeniu *Conceptualizing society*. Nie jest to wszakże powód ostatni. Otóż problem, jaki poruszają wspomniani autorzy, stanowi jedno z fundamentalnych wyzwań, przed którymi stoi obecnie antropologia. W istocie jest to pytanie o to, co dyscyplina ta może wiarygodnie ustalić o klasycznym przedmiocie swych badań, czyli o społeczeństwach pierwotnych.

W swym wprowadzeniu Kuper przypomina ogólne założenia pozytywizmu antropologicznego. Zgodnie z nimi antropolog najpierw odkrywał, a później nadawał sens obcemu doświadczeniu. Towarzystwo temu przekonanie, że dzieło się to bez utraty jego szczególności, a możliwość obiektywnego poznania i opisanego badanych społeczeństw, ich konceptualizacja, nie była kwestionowana. W efekcie rozwoju podejścia relatywistycznego oraz przełomu postmodernistycznego paradygmat ten został podważony. Nowe pokolenie antropologów zanegowało tradycyjny schemat postępowania naukowego. Zwrócili oni uwagę na istnienie zasadniczych rozbieżności pomiędzy modelami tworzonymi przez „obserwatorów” a modelami samych „aktorów”. Ich przyczyn upatrywano w kontekstowości kultur, uwikłaniu badaczy we własny kontekst kulturowy oraz niemożności adekwatnego przekładu międzykulturowego. Postmoderniści kwestionują zarówno wartość samych materiałów etnograficznych, jak dokonywanych w oparciu o nie studiów porównawczych i ogólnych teorii kultury. Konsekwencją jest negowanie możliwości badania i poznania „obcych” kultur.

Antropologowie reprezentowani w tym tomie zajmują bardziej konwencjonalne stanowisko. Ich zdaniem etnografia dostarcza danych, które mogą być w różny sposób porównywane i analizowane. Umożliwia to podejmowanie szerszych projektów, które łączą w sobie materiały etnograficzne ze stanowiskiem teoretycznym. Nie znaczy to jednak, by akceptowali oni paradygmat modernistyczny. Przeciwnie, tym co łączy ich stanowiska jest przekonanie, iż bez rewizji dotychczasowych ustaleń dotyczących społeczeństw pierwotnych, ich poznanie i zrozumienie jest niemożliwe. Za szczególnie ważną autorzy ci uważają konieczność odrzucenia przez antropologię etnocentrycznej perspektywy postrzegania stosunków i struktur społecznych. Ona bowiem stanowi główne źródło wspomnianej sprzeczności pomiędzy modelami obserwatorów i autorów. Jak wobec tego konceptualizować odmienne od naszych systemy społeczne i kulturowe?

Daniel de Coppet, nawiązując do propozycji Durkheima i Dumonta, zwraca uwagę na to, że antropologia winna koncentrować swoją uwagę na zbiorowym, ponadjednostkowym wymiarze

życia społecznego. W nim bowiem kształtowane są wartości, które członkowie danej społeczności wspólnie podzielają. One też stanowią główny moderator życia społecznego. De Coppet uważa, że tylko indywidualistyczna ideologia Zachodu umożliwi teoretyczne wydzielenie aspektu jednostkowego z całokształtu rzeczywistości społecznej. Jednostka jest wówczas przedstawiana jako główne źródło wartości, a „społeczeństwo” jawi się jako coś zewnętrznego, moralnie podejrzanego, czy wręcz całkiem wymyślanego. Jest to jednak stanowisko błędne. Zdaniem francuskiego etnologa, system wartości stanowi strukturalną zasadę życia społecznego. Wartości tych nie da się, jak chcieliby rzecznicy socjologii indywidualistycznej, wydzielić z działań, gdyż w nich właśnie są one wyrażane. De Coppet zważa, że wartości charakterystyczne dla danego systemu tworzą uporządkowaną strukturę. Wyrażająca je jednostka stanowi w tej hierarchii tylko część bardziej wartościowej całości. Antropologia, o ile pragnie zachować zdolność do tworzenia modeli teoretycznych, winna porównywać ze sobą właśnie systemy wartości, a nie sztucznie z nich wydzielane elementy praktyki społecznej. De Coppet twierdzi, że tylko taka, holistyczna perspektywa zbliżyć nas może do zrozumienia sposobów konceptualizowania życia społecznego właściwych dla wspólnot tradycyjnych.

Do relacji jednostka-społeczeństwo nawiązuje w swym eseju również Marylin Strathern. Według niej, koniecznością stojącą przed antropologią jest zweryfikowanie przyjętego sposobu rozumienia terminu „społeczeństwo”. Będąc Melanezyjką odwołuje się ona do literatury etnograficznej dotyczącej tego obszaru. Na tym przykładzie wskazuje jak bardzo różniły się modele tworzone przez badaczy od sposobów konceptualizowania stosunków społecznych przez samych wyspiarzy. Teoriom modernistycznym zarzuca Strathern posługiwanie się holistycznym modelem społeczeństwa, w którym traktowane ono było jako całość złożona z części — jednostek. W takim ujęciu nadrzędną kategorią badawczą stawało się właśnie społeczeństwo utożsamiane z całokształtem stosunków społecznych. Co prawda każda część stanowiła potencjalną całość (np. w aspekcie psychologicznym), ale — co podkreśla autorka — antropologia skłaniała się ku stanowisku, że tylko w procesie socjalizacji, który włączał jednostkę w sieć zewnętrznych stosunków społecznych, uzyskiwała ona pełny wymiar i tożsamość. Śmierć natomiast ostatecznie wykluczała ją z tych stosunków, które dalej trwały nieprzerwanie. Według Strathern dla Melanezyjczyków centralną kategorią służącą konceptualizacji życia społecznego nie jest ani jednostka, ani społeczeństwo, ale osoba — „aktor społeczny”. Nie jest on częścią jakiegoś szerszego, istniejącego poza nim społeczeństwa, lecz sam ucieleśnia własny, zmienny świat stosunków społecznych. Każda osoba traktowana jest jako czasowa suma niezależnych części i relacji łączących ją ze wszystkimi, z którymi współpracuje. Jej śmierć oznacza zatem konieczność ponownego ułożenia stosunków między żywymi, gdyż zmarli nie mogą ich już łączyć. Właśnie ów proces nicustannej kompozycji i dekompozycji osób stanowi zdaniem autorki sposób, w jaki stosunki społeczne są objawiane i urzeczywistniane w życiu Melanezyjczyków. W tej perspektywie widać jak dalece model też różni się od tradycyjnego. Strathern podkreśla jednak, że nie stanowi on uniwersalnego klucza do zrozumienia tubylczych sposobów konceptualizowania życia społecznego. Uważa, że mimo to może on wskazać drogę dla teorii społecznych świata postmodernistycznego, przynajmniej w tym sensie, że odrzuca holistyczne widzenie stosunków społecznych i zbliża do postulowanej dekonstrukcji modernizmu.

Philippe Descola, przeciwnie niż Strathern, nie sądzi, by modele aktorów mogły stanowić alternatywę dla naszych własnych teorii społecznych. Głównych źródeł ich słabości upatruje on w ich niespójności, cząstkowym i często intuicyjnym charakterze. Pozostając sceptycznym wobec też relatywizmu pojęciowego Descola uważa, że zadaniem antropologii kulturowej jest poszukiwanie zasad kulturowych, które prowadzą do uporządkowanej konstrukcji rzeczywistości. Można je odkryć nie poprzez badanie różnorodności struktur społecznych, lecz na drodze analizowania uniwersalnych sposobów myślenia, zawartych w ludowych wizjach życia społecznego. Mimo pozornych różnic wizje te, na pewnym poziomie, wykazują daleko idące podobieństwo. Zdaniem Descoli, dotyczy ono przede wszystkim sposobów konceptualizowania relacji po-

między społeczeństwem i naturą. Wnioski swoje, nawiązujące do racjonalistycznego stanowiska Lévi-Straussa, sformułował w oparciu o badania prowadzone wśród trzech ludów Amazonii. Wspólną cechą ich socjologii jest właśnie nasyćenie elementami ekologicznymi oraz włączanie ludzi i zwierząt w jedno pole społeczne. Systemy, które w podobny sposób ujmują relację między człowiekiem a środowiskiem, proponuje nazywać animicznymi. Descola uważa, że badania antropologiczne powinny mieć na celu analityczną rekonstrukcję podobnych zasad kulturowych. Może stać się to podstawą regionalnego (np. Amazonia), czy nawet uniwersalnego porównania oraz tworzenia ogólnych teorii kultury.

Nacisk na konieczność badania tubylczych sposobów myślenia kładzie również w swym artykule Maurice Bloch. Uważa on, że tradycyjne monografie terenowe były zawsze obce lub całkowicie niezrozumiałe dla członków opisywanych społeczeństw. Jego zdaniem działo się tak dlatego, że antropologowie powszechnie zakładali, że to co informatorzy mówili o społeczeństwie, było tożsame z sposobem w jaki je konceptualizowali. Według Blocha tak jednak nie jest. Podobnie jak konekcyjniści twierdzi on, że modele te nie posiadają logiczno-zdaniowej, lineranej struktury języka, lecz stanowią wysoce złożone i zintegrowane zespoły znaczeń. Nie poddają się przy tym badaniom wprost. Antropolog może je poznać tylko w efekcie długotrwałego pobytu wśród badanego ludu, w trakcie którego, dzieląc te same warunki życia, zdoła zinternalizować wiedzę leżącą u ich podstaw. Bloch wskazuje na przykład swych badań prowadzonych wśród ludu Zafimaniry z Madagaskaru i twierdzi, że na sposób w jaki konceptualizują oni rzeczywistość społeczną składają się zintegrowane ze sobą modele mentalne, dotyczące takich rzeczy jak: „dom”, „małżeństwo”, „drzewa i las”, „kobiety i mężczyźni” oraz „ludzie”. Na przykład uważa on, że Zafimaniry myślą o dorastaniu społecznym w kategoriach procesu, który dotyczy zarówno ludzi, jak drzew i domów. W ich sposobie myślenia stosunki społeczne należą bowiem do tego samego porządku co procesy naturalne, a ludzie powiązani są ze środowiskiem. Bloch twierdzi, że wychodząc od prostych spostrzeżeń dotyczących tego jakie są rzeczy (np. dom lub drzewo), można stopniowo zrekonstruować podstawę tubylczej konceptualizacji stosunków społecznych. Nie da się tego natomiast osiągnąć na drodze skłaniania informatorów do retrospektywnego racjonalizowania ich działań. Jest to niemożliwe, gdyż większość wiedzy, zwłaszcza tej dotyczącej życia praktycznego, zorganizowana jest w sieć modeli mentalnych.

Descola i Bloch w swych pracach odwołują się do przykładów ludów izolowanych i niewielkich, których członkowie żyją w podobnych warunkach i mają podobne doświadczenia. Ulf Hannerz uważa, że takie „prototypowe”, ograniczone społeczeństwa, stanowią we współczesnym świecie ogromną rzadkość. Zdecydowana większość społeczeństw jest bowiem obecnie poddana globalnym procesom komunikacji i transmisji międzykulturowej. Dla antropologii oznacza to konieczność zmiany przedmiotu badań. Zdaniem autora etnograf, choćby pracował w najbardziej nawet izolowanych zakątkach świata, staje dziś wobec zadania ukazania wpływu szerszych, zwykle obcego pochodzenia, struktur na życie społeczne badanych ludów. W sytuacji, gdy doświadczenia każdego z nas, tak obserwatorów jak aktorów, dotknięte są globalnym procesem społecznym, a wartości kulturowe mogą swobodnie zderzać się i mieszać ze sobą, nie można już dłużej mówić o specyficznych regionach kulturowych czy lokalnych strukturach społecznych. Należy dostrzegać przenikanie wartości, różnicowanie postaw będące wynikiem wielości doświadczeń i kontaktów. Według Hannerza przydatna w tym może być analiza powiązań sieciowych. Pomaga ona zrozumieć istniejący pluralizm i wielość działań. Pozwala także unikać uprzywilejowania lokalnych stosunków społecznych względem więzi o szerszym zasięgu, przedkładania skali „mikro” nad „makro”. Procesom tym sprzyja istnienie krajowych i międzynarodowych stosunków gospodarczych oraz multimedialna komunikacja. Hannerz postuluje więc odejście od badań „społeczeństw” na rzecz „sieci społecznych”. W takiej perspektywie proces globalnego przenikania może być traktowany jako sieć sieci.

W podobnym kierunku zmierzają wnioski Frederika Bartha. Stwierdza on, że tradycyjne stanowisko antropologii, zakładające podział ludzkości na ograniczone językowo i kulturowo,

homogeniczne wspólnoty lokalne, zawsze było fikcją. Zgodnie z nim, mieszkańców jakiegoś regionu określano terminem „społeczeństwo”, a w dokonywanych opisach ich struktur społecznych stosowano perspektywę holistyczną. Towarzyszyło temu przekonanie, że ludzie ci uczestniczą w jednorodnym procesie kulturowym. Założenia te były jednak fałszywe. Zdaniem Bartha w rzeczywistości jest tak, że „społeczeństwo” jest zawsze otwarte i nieuporządkowane. Nie należy więc poszukiwać w nim powtarzalności i norm, ani prostych schematów podejmowanych działań. Swoistymi „antynormami” są bowiem biculturalizm, sceptycyzm i ciągły proces adaptacji do zmieniającej się sytuacji. Dla udowodnienia swej tezy autor odwołuje się do etnograficznego przykładu mieszkańców regionu Harat z Afganistanu. Twierdzi on, że w tym przypadku zastosowanie klasycznego modelu społeczeństwa całkowicie zawodzi. Okazuje się bowiem, że jego rzekomo niezmiennie i stałe parametry, takie jak: trwałość instytucji, dzielenie wspólnego sposobu życia, czy jedność struktur politycznych i religijnych, w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat zmieniały się wielokrotnie. Gdyby więc, zgodnie z tradycyjnym schematem, poszukiwać jakiegoś uporządkowania stosunków społecznych i ich regularności, to nie byłibyśmy w stanie wytłumaczyć faktu, że – mimo braku tych elementów – mieszkańcy Harat w dalszym ciągu stanowią wspólnotę. Można to osiągnąć jedynie wówczas, gdy odejdziemy od zintegrowanego, holistycznego modelu i zaczniemy myśleć o społeczeństwie jako kontekście działań, i ich rezultatów. W takiej perspektywie okaże się, że współdziałający ze sobą ludzie mogą, podobnie jak mieszkańcy Harat, kierować się różnymi wartościami i ideami. Generuje to ciągły proces przemian istniejącego systemu, jego nieuporządkowanie oraz otwarcie. Barth uważa, że trwanie antropologii przy dotychczasowym, statycznym modelu prowadzić będzie do dalszego mistyfikowania wiedzy i nie zbliży nas do zrozumienia istoty procesów, którym poddane są zbiorowości ludzkie. Jeśli naprawdę chcemy je poznać i opisać, to musimy – według Bartha – widzieć przedmiot naszych badań jako dynamiczne, przekształcające się systemy.

Mimo pozornie wielkiej różnorodności zajmowanych stanowisk, autorzy esejów zamieszczonych w omawianej książce, zdają się podzielać wspólne przekonanie. Dotyczy ono konieczności porzucenia przez antropologię dotychczasowych sposobów konceptualizowania społeczeństw pierwotnych. Celem nauki jest konfrontowanie modeli teoretycznych, stworzonych przez współczesną humanistykę, z doświadczeniami i modelami samych badanych. Oznacza to, iż antropolog nie może już dłużej zajmować uprzywilejowanej pozycji obserwatora. Musi on zrozumieć, że jest równorzędnym partnerem, jedną ze stron, w toczącym się dialogu między kulturami. Tylko wówczas, gdy antropologia zrozumie, że uczestniczy w procesie, który przebiega w obu kierunkach, ma ona szansę na zbliżenie się do swego nadrzędnego celu, czyli poznania i zrozumienia innych kultur. Jestem przekonany, że uświadomienie tego faktu stanowi największą wartość książki *Conceptualizing society*.

Wojciech Dohnal

Krzysztof J. Brozi, *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Norbertinum, Lublin 1992, ss. 111.

Czy antropolog kultury stawiał sobie często pytania: jak trudno jest zbudować miasto? Jaka jest kulturotwórcza rola strachu, bólu i cierpienia? Jakie niebezpieczeństwa może kryć w sobie stan ciszy i bezruchu? Jakie są psychologiczne przesłanki i następstwa kryzysu ekonomicznego i społecznego? Jakie są granice autokreacji człowieka i jego wolności? Jaka jest rola wytworzonych w historii mitów i stereotypów dla współczesnych pokoleń ludzi? Jakie korzyści i niebezpieczeństwa kryje w sobie nacjonalizm? Jakie są społeczne i kulturowe granice władzy?

Wielu z tych pytań nie stawiano wcale, inne stawiane były nie w tej formie, jeszcze inne przyciągały uwagę antropologów jedynie marginalnie. Człowiek w ogóle, ułomny, słaby i zagu-

biony w świecie, rozpaczliwie poszukujący w nim swojego miejsca i samookreślenia, był raczej przedmiotem refleksji i tworem filozofów. Antropologowie w swoim podejściu do człowieka przyjmowali na ogół postawę bardziej konstruktywną — człowiek jako organizm biologiczny wyposażony w pewne wrodzone predyspozycje psychiczne, które kultura wyzwala lub hamuje, lub które kształtuje, w toku swojej teoretycznej i praktycznej działalności przekształca środowisko, w którym żyje, zmierzając ku formom coraz lepszym i doskonalszym. Wyzwała się przez to w znacznym stopniu z ograniczeń jakie narzuca mu świat zewnętrzny, przede wszystkim przyrodniczy.

Dopiero dramatyczne wydarzenia ostatnich dziesięcioleci uzmysłowiły ludziom, w tym także antropologom, że postęp kultury nie jest ani konieczny, ani ciągły, że regresy i upadki były udziałem nie tylko społeczeństw dawnych, lecz z równą siłą dochodzą do głosu we współczesnym wysoko rozwiniętym świecie. Wraz z rozwojem historii i postępem wiedzy rosną wątpliwości, człowiek dawniej dufny w siebie i w swoje możliwości, musi uznać teraz granice swojej wiedzy i wolności, a ludzie najbardziej odpowiedzialni za losy świata (politycy, władcy, uczeni) muszą teraz dobrze się zastanowić nad swoim każdym krokiem, by nie był on ostatni (s. 7).

Ostatnie zdanie pochodzi ze wstępu do omawianej tu książki Krzysztofa J. Broziego *Ludzie i kryzys cywilizacji*. Jest to pierwsza badająca w Polsce próba antropologicznego podejścia do zagadnień współczesności, świadcząca dobitnie o tym, że pesymistyczne prognozy jakoby antropologia kulturowa miała stracić rację bytu jako odrębna dyscyplina, gdy zniknie tradycyjny przedmiot jej badań — społeczeństwa pierwotne i chłopskie — okazały się niestuszne. Antropologiem można być bowiem w odniesieniu do każdej rzeczywistości ludzkiej, o ile ujmuje się ją z dostatecznie szerokiej i ogólnej perspektywy, a w przekonaniu Edmunda Leacha najlepszym antropologiem można być właśnie wówczas gdy przedmiotem badań czyni się rzeczywistość bezpośrednio daną badaczowi w jego własnym doświadczeniu¹.

Dlatego w omawianej pracy odnaleźć można wiele osobistych impresji autora, jego niepoko-
jów jako człowieka wyrosłego w określonym kręgu cywilizacyjnym, ale zarazem obywatela świata.

Refleksje zawarte w tej książce zabarwione są często sporą nutą pesymizmu. W miejsce niewoli i wegetacji — pisze autor — wywalczyliśmy sobie wolność i prawo do śmierci. Walka rządzących przeciwko rządzącym zmieniła się w „walkę wszystkich przeciw wszystkim” — „bellum omnium contra omnes”, w darwinowską walkę o byt jaka zaistniała w warunkach wszechwładnej wolnorynkowej ekonomii. „Atomizacja społeczna, która była celem totalitaryzmu nigdy tak szybko nie została przez osiągnięta jak w *dziękuję demokracji dziewiętnastowiecznego wzoru*, w którą gwałtownie wchodzimy mając jeszcze złudną nadzieję, że da się powtórzyć proces ewolucji podobny innym historycznym społeczeństwom” (s. 6).

To sugestywne zdanie przedstawia, jak się zdaje, obraz zbyt katastroficzny i nie całkiem prawdziwy. „Nie ma powtórek w historii” — stąd też kapitalizm, w jaki obecnie wkraczamy nie może być ani kapitalizmem dziewiętnastowiecznym ani też kapitalizmem w stylu amerykańskim czy zachodnioeuropejskim. Businessman polski działa w innych nieco warunkach niż jego amerykański kolega — działa w warunkach zmniejszonej konkurencji, co zapewnia mu popyt na oferowane produkty i usługi. Prywatna przedsiębiorczość w Polsce działa więc na nieco innych zasadach niż te, które charakteryzują zachodnią gospodarkę wolnorynkową.

Podobnie stwierdzenie autora, że Polska nie może liczyć na pomoc Zachodu ponieważ zaliczana jest przez państwa zachodnie do krajów „wysokiego ryzyka inwestycyjnego” (s.108) powoli traci swą aktualność. Polska przestaje nie tylko być dziś uważana za kraj „o wysokim stopniu ryzyka inwestycyjnego”, ale uważa się niekiedy, że jest krajem, który wyciągnął najbardziej konstruktywne wnioski z konfrontacji dwóch systemów i upadku komunizmu. W styczniu ubiegłego roku inwestycje zagraniczne w Polsce wynosiły 1 miliard dolarów, w grudniu już 4 miliardy dolarów. Zainteresowanie inwestorów zachodnich naszym krajem wyraża się

¹ E. Leach. *Kultura i komunikowanie*, w: E. Leach, A. J. Greimas, *Rytuał i narracja*, PWN, Warszawa 1989, s. 22.

także w innych danych: 55% naszej produkcji sprzedajemy do krajów zachodnich, 17% do krajów skandynawskich – w sumie 72% naszej produkcji pochłaniają zachodnie i północne rynki zagraniczne.

Autor zalicza Polskę do krajów tzw. szóstego świata (tzn. krajów, które do momentu upadku komunizmu były ze względów pozackonomicznych zamknięte na nowe technologie – obawiano się bowiem, że mogą one zostać wykorzystane do celów militarnych). Uważa, że w aktualnej sytuacji, gdy Polska nie ma środków na zakup nowych technologii, nie ma ona również szans na rozwinięcie wolnego rynku i gospodarki wolnorynkowej w pełnym tego słowa znaczeniu. Siła nabywczą ludności jest niska (jest to m.in. rezultat zatrzymania inflacji), bezrobocie wzrasta w wyniku zamykania wielu zakładów przemysłowych. Prowadzić to będzie do dalszego spadku produkcji etc. (s. 108).

Tymczasem jednak okazuje się, że podczas gdy na Węgrzech, w Czechach, Słowacji, Bułgarii, Rumunii, Białorusi i Ukrainie obserwuje się wyraźny spadek produkcji, produkcja w Polsce wzrosła w ostatnim roku o 4%. Jeśli zaś chodzi o bezrobocie to obserwuje się obecnie na Zachodzie znacznie bardziej gwałtowny jego wzrost niż u nas. Stwierdzenia te nie upoważniają oczywiście do zbyt optymistycznych wniosków – i znów tutaj statystyka przychodzi nam w sukurs – przeciętne wynagrodzenie miesięczne w gospodarce narodowej spadło w 1992 w stosunku do 1991 roku o 4%, przeciętna realna emerytura i renta pracownicza o prawie 6%. To tylko kilka liczb przytoczonych na poparcie poglądu, że sytuacja nie jest ani tak zła jak prognozują autor, ani tak dobra jak usiłują nam niekiedy sugerować środki masowego przekazu operując danymi statystycznymi. Autor widzi, i chyba ze wszech miar słusznie, pewną szansę rozwiązania naszych trudności przez wprowadzenie elementów gospodarki planowej i interwencjonizmu państwa. Paradoksalnie, to właśnie kraje zachodnie w coraz większym stopniu zaczynają korzystać z tych metod – nałożenie wysokich cel na towary importowane jest między innymi wyrazem troski o zapewnienie większej konkurencyjności i możliwości zbytu dla produktów własnych.

Skoro jesteśmy już przy najbardziej ogólnych problemach podnoszonych przez autora w omawianej książce, należy wymienić zagrożenia demokracji, zagrażających jej dyktatur i nacjonalizmów.

Demokracja, forma rządów zmierzająca do zapewnienia udziału w rządzeniu szerokim rzeszom społeczeństwa, ma służyć realizacji zasad równości, tolerancji i wolności. Choć korzyści z niej wypływające są zapewne niewspółmiernie większe niż zagrożenia, jakie może stwarzać, o tych ostatnich nie należy jednak zapominać. Całkowita równość i tolerancja jest bowiem utopią. Demokratyczna forma rządów może otwierać swobodne pole do działania również ludziom niekompetentnym, niedouczonej czy niedoinformowanej. Odbijając się to może ujemnie na charakterze podejmowanych decyzji i w konsekwencji na ogólnym poziomie społeczeństwa. Autor nie pisze o tym wprost, ale niektóre jego ogólne stwierdzenia na temat „dzikiej demokracji dziewiętnastowiecznego wzoru”, skłaniają do takich refleksji. Już dziś można obserwować pewne ujemne zjawiska wypływające z tej formy rządów – do nich między innymi należy zaliczyć degradację inteligencji, rozwój nacjonalizmów i związanych z nimi bratobójczych wojen.

Dyktatura nie jest oczywiście alternatywą – niesie w sobie na dłuższą metę zawsze realne zagrożenia i prowadzi także do wojen, ale na krótszą metę, jak wspomina autor, skutki jej mogą okazać się korzystne. Zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia, a więc w wypadku kryzysów ekonomicznych i społecznych, kiedy to skupienie władzy w jednym ręku łagodzi konflikty i rozładowuje wewnętrzne napięcia. Dyktaturze sprzyjają też odradzające się nacjonalizmy. Dlatego też, zdaniem autora, kraje Europy Wschodniej są szczególnie podatne na tę formę rządów.

Ruchy nacjonalistyczne, które charakteryzowały zwłaszcza koniec XIX wieku, odżywiają również ze zdumiewającą siłą i współcześnie (w Europie Wschodniej, na Bałkanach, ale też na Bliskim Wschodzie i w wielu innych punktach kuli ziemskiej). Niosą w sobie momenty zarówno pozytywne jak i negatywne. Po stronie pozytywnej, są one wyrazem dążenia narodów do samostanowienia o sobie, dążenia do kultywowania własnych rodzimych tradycji kultury naro-

dowej. Po stronie negatywnej, niosą ze sobą niebezpieczeństwo nieustannych lokalnych konfliktów, bratobójczych wojen, bezsensownego przelewania ludzkiej krwi.

Z całym naciskiem należy podkreślić, że ideologie nacjonalistyczne głoszone przez liderów partii narodowych niewiele mają na ogół wspólnego z troską o kultywowanie wartości kultury narodowej. Są to przeważnie oparte na emocjach i inwektywach hasła, stanowiące w pierwszym rzędzie instrument władzy politycznej, czy raczej walki o władzę polityczną. Chodzi w nich o scalenie narodu nie wokół wspólnych mitów i wartości, ale na zasadzie opozycji do domniemyanych wrogów. W konsekwencji ideologie te przyczyniają się do upowszechniania stereotypów, szerszenia konfliktów i nienawiści pomiędzy narodami. Dochodzą one do głosu zwłaszcza w sytuacjach zagrożeń bytu ekonomicznego i społecznego państwa. Wyłaniają się bowiem wówczas mechanizmy „kozła ofiarnego” – instytucji (właściwej zresztą tylko ludziom, nie spotykamy jej odpowiednika wśród zwierząt), której celem jest rozładowywanie i kanalizowanie uczuć strachu i braku poczucia bezpieczeństwa przez stworzenie odpowiednich mitów, polegających na przedstawianiu kogoś – jednostki czy grupy – jako źródła tego zagrożenia, mimo że jest ono zupełnie inne. Taką rolę pełnili Żydzi w hitlerowskich Niemczech, we Francji, w Polsce w różnych okresach. Chodziło o odwrócenie uwagi od realnych problemów gospodarczych kraju i wyrastających na tym tle konfliktów społecznych. W takiej sytuacji zagrożenia pojawia się na ogół jakaś jednostka, która zaczyna występować w roli zbawiciela narodu i bierze na siebie całą odpowiedzialność za jego losy. Reszta z wdzięczności podporządkowuje jej się zupełnie deklarując całkowite posłuszeństwo. Taki był mechanizm dojścia do władzy Hitlera w faszystowskich Niemczech (s. 17).

W rozdziale II. zatytułowanym „Psychologia kryzysu”, rozważa autor psychologiczne i społeczne przesłanki kryzysu kultury. Przytaczając typologię osobowości Znanieckiego rozważa, jaki typ osobowości realizuje się szczególnie dobrze w warunkach harmonijnego rozwoju kultury, jaki natomiast aktywizuje się głównie w sytuacjach zagrożenia i dezintegracji. W pierwszym wypadku dochodzą do głosu przede wszystkim „ludzie dobrze wychowani” i „ludzie pracy”, w drugim „ludzie zabawy” i „ludzie zboczeńcy”. Pierwsze dwie grupy cenią konformizm wobec uznanych wartości, przeważa u nich jaźń odzwierciedlona i usiłują zdobyć wysoką pozycję w grupie przez pełną akceptację przyjętych przez nią norm, nie lubią zmian, nigdy do nich nie dążą, ani w nich nie uczestniczą. Dwie następne grupy: „ludzie zboczeńcy” i „ludzie zabawy” to ludzie aktywni, wykazują zdolności adaptacyjne do nowych warunków – to często bojownicy i męczennicy walczący o wyższe cele, z którymi się identyfikują. Destabilizacja kultury nie destabilizuje ich psychiki, ani nie zmniejsza odporności. Należą tu także wielcy twórcy, reformatorzy, ale również i zbrodniarze „bowiem historia nadaje dążeniom ludzi niezamierzony, często nieludzki sens” (s. 27).

Dalej przytacza autor koncepcję Mannheim’a na temat etapów rozwojowych czy stadiów kryzysu społecznego, określając najbardziej typowe psychospołeczne zjawiska, jakie towarzyszą każdemu z nich. W stadium pierwszym wytwarzają się pewne zastępcze symbole, które mają pełnić funkcję substytutu, kompensującego bezsilność działań racjonalnych. W stadium drugim symbol przestaje być pustym symbolem lecz staje się czynnikiem wytwarzającym nowe typy więzi społecznych. Wreszcie, w stadium trzecim, wyłania się nowa organizacja, której celem jest realizacja określonych potrzeb społecznych, wytworzone zaś wcześniej symbole stają się znowu puste, stają się ideologią lub frazeologią służącą celom socjotechnicznym, czyli sterowaniu grupami społecznymi. Interesujące jest przy tym zwrócenie uwagi na fakt, że podczas gdy w pierwszej fazie tzw. „niezorganizowanego zagrożenia” podstawowe znaczenie mają reakcje psychiczne jednostek, w drugiej fazie tzw. „zorganizowanego zagrożenia”, życie psychiczne jednostek i mas przestaje się liczyć, do głosu dochodzą natomiast cechy psychiczne przywódców, którym pozostali członkowie społeczeństwa poddają się bez reszty.

Przytaczane przez autora teorie należą do grupy tych rozważań socjologicznych, które w większym stopniu niż inne analizy socjologiczne ukazują wzajemne współgranie czynników psychicznych i społecznych w kulturze. Nieuwzględnienie tych relacji było też częstym brakiem badań antropologicznych.

Interesującym jest np. stwierdzenie Mannheima, że dezintegracja kultury wyraża się u ludzi w zaniku instynktów społecznych, rozpadzie dotychczasowych struktur emocjonalnych i powrocie do poprzedniego stanu rozwoju (s. 28). Współczesne wydarzenia, jakich jesteśmy świadkami, wydają się potwierdzać tę obserwację znakomicie. Powrót do dawno już odrzuconych zasad i wartości, zdyskwalifikowanych czy niemodnych, nawrót do dawnych autorytetów moralnych – to nie tylko przejaw demokracji społecznej, ale często też jednostkowej, gdy np. nawet najbardziej wykształceni ludzie zaczynają głosić poglądy rażące swym konserwatyżmem czy wręcz prymitywizmem. „Człowiek nie potrafi przebywać drogi powrotnej od lepszego stanu do gorszego bez jednoczesnej dezintegracji psychicznej” – stąd podatność na wpływy różnego rodzaju proroków, uzdrowicieli, wróżbitów, którzy dostarczają właśnie owych zastępczych symboli. „Świat symboli staje się tym bogatszy im nędzniejszy jest świat rzeczywisty” (s. 32). Miejmy nadzieję, że jest to przejaw dezintegracji pozytywnej, stan przejściowy, po którym nastąpi nowa integracja na innym, wyższym poziomie.

Jedno tylko w wywodach autora niepokoi – całkowita zgoda na niesłychany obiektywizm jaki zakładają omawiane przez niego teorie, relacjonujące przedstawiane psychospołeczne mechanizmy kryzysu tak jakby były one przejawem takich samych niezmiennych i obiektywnych praw, jakim podlega świat przyrody. Np. teza Mannheima o nieuchronności ciągu: kryzys – dyktatura – wojna. Wojny są zatem koniecznością, ponieważ wypływają z niezmienną koniecznością z totalitaryzmu, który jest z kolei następstwem pewnych koniecznych psychospołecznych mechanizmów, jakie zawsze pojawiają się w sytuacjach zagrożeń. Żydzi byli od wicków prześladowani, ponieważ ludziom znana jest instytucja „kozła ofiarnego” pozwalająca na skuteczne rozładowywanie napięć wynikłych faktycznie ze zgoła innych przyczyn. Ale czy istotnie musimy „bić Żydów” i prowadzić wojny? Człowiek jest przecież istotą współtworzącą wartości, za które jest odpowiedzialny. Nie może biernie akceptować tego co zastał, nie jest też skazany nieuchronnie na podleganie tego rodzaju „obiektywnym” prawom. Czy nie możemy zmienić naszego stosunku do Żydów i innych prześladowanych bądź opozycyjnych narodów? Żydzi, obok innych podobnych, naród utalentowanych na ogół i inteligentnych ludzi, wyczerpali już, jak się zdaje, monopol, jaki przysługiwał im jako „ludziom prześladowanym”. Z zajmowanych stanowisk i pełnionych funkcji wywiązują się na ogół dobrze, do kultury wielu narodów wnieśli wielki wkład, a zarzucana im wewnętrzna solidarność, przeradzająca się w kastowość, czy jak chce np. Bolesław Tętkowski – szowinizm, staje się powoli mitem. Jeśli nawet przyjąć, że Żydzi wykazywali takie cechy, to w jakże dużej mierze był to wynik diaspory i nietolerancji właśnie.

W przyjętym przez dane społeczeństwo systemie wartości leży zatem klucz do zrozumienia wielu procesów społecznych. Wartości jednak, jak wskazują chociażby powyższe przykłady, mają tendencję do długiego trwania. I w tym tkwi właśnie niebezpieczeństwo – mogą one bowiem w równym stopniu hamować rozwój społeczny co go stymulować. Jeśli mamy częściej do czynienia z pierwszym przypadkiem, to dzieje się tak dlatego, że lenistwo umysłowe nie pozwala ludziom zrozumieć, że w daleko większym stopniu mogą twórczo uczestniczyć w przekształcaniu świata.

Rozdział III, zatytułowany „Granice autokreacji” dotyczy w pewnym stopniu podniesionych wyżej kwestii. Sporo w nim stwierdzeń dość oczywistych. Wiadomo, że o rozwoju osobowości nie decydują jedynie wrodzone predyspozycje, lecz także środowisko społeczne i kulturowe, w którym wyrasta i żyje człowiek. Uczy tego i psychologia, i antropologia, i socjologia. Bez tego środowiska jednostka ludzka nie miałaby szans przeistoczenia się w człowieka. A więc człowiek: „tworzy samego siebie, ale tylko w pewnych warunkach i w pewnym zakresie” (s. 41). W tym rozdziale autor omawia różne teorie dotyczące rozwoju moralnego dziecka (teorie Piageta, Kohlberga, Rene Girarda i innych) – internalizacji przez nie wartości, kształtowania się sumienia, poczucia wstydu itp. Szerzej omawia stanowisko Margaret Mead w kwestii problemu autokreacji, przytaczając jej podział na kultury postfiguratywne, konfiguracywne i prefiguratywne, z których każda stwarza inne warunki dla autokreacji człowieka.

Opierając się na wszystkich przedstawionych teoriach przyjmuje autor, że niezbędnym warunkiem autokreacji jest postawa negacji. Ta cecha przede wszystkim pozwala odróżnić ludzi twórczych od konfirmacyjnych (czyli konformistycznych, konserwatywnych). Chodzi oczywiście nie o negację totalną przejawiającą się w całkowitym odwróceniu od rzeczywistości (jak to się dzieje w wypadku choroby psychicznej, alkoholizmu, narkomanii etc.) lecz negację, która pozostaje w odpowiedniej proporcji do częściowej akceptacji zastanego świata — zmierza jedynie do zmiany jego negatywnych zjawisk. Taka negacja jest warunkiem autokreacji, zdrowia psychicznego i dynamicznego rozwoju osobowości (s. 53).

Dlatego pluralizm wartości i form życia, wolność słowa, przekonania, otwartość na krytykę itp. są tak ważnymi i podstawowymi elementami autokreacji, a „elastyczne powiązanie struktury kulturowej ze strukturą potrzeb ludzi żyjących w jej ramach stanowi o trwałości danej kultury” (s. 55). Te zawsze aktualne echa koncepcji Malinowskiego, widoczne zresztą również w innych punktach pracy, świadczące o zdecydowanie antropologicznym jej rodowodzie, należy przyjąć z przyjemnością. Kategoriami zaczerpniętymi z funkcjonalnej teorii kultury posługuje się autor również w swojej definicji sprawiedliwości społecznej. Wiąże on pojęcie sprawiedliwości społecznej bezpośrednio z wypracowaną przez Malinowskiego kategorią „standardu kulturowego”. „Standard kulturowy” to katalog podstawowych dla danej kultury potrzeb (biologicznych i społecznych), których niezaspokojenie prędzej czy później musi prowadzić do destrukcji całej kultury. Stąd stan sprawiedliwości społecznej można osiągnąć jedynie poprzez zaspokojenie potrzeb składających się na dany standard kulturowy (przykładowo będą to: potrzeba zaspokojenia materialnego, bezpieczeństwa, tolerancji, wolności, demokracji, swobody wypowiedzi, otwartości na zdobycze kultury ogólnoswiatowej etc.).

Rozdział IV. „Mit i historia Polski w Europie z czasów reformacji” — to celowa retrospekcja zastosowana po to by ukazać proces tworzenia się mitów i stereotypów w historii. Owa mitologizacja historii służy na ogół celom ideologicznym. Stworzone w przeszłości mity odżywają nieraz po latach w niezmienionej postaci i pełnią podobnie, jak przed wiekami, funkcje praktyczne. Antropologia kulturowa jako jedna z pierwszych dyscyplin zmierzała właśnie do demitologizacji historii, ukazywania jej prawdziwego przebiegu, wolnego od określonego wartościowania i celowych przeinaczeń. Analizując przebieg i podstawowe cechy okresu reformacji w Polsce, stara się autor ukazać, jaki wpływ miały ruchy religijne na kształtowanie się narodowości polskiej. Reformacja w Polsce miała słabszy przebieg niż w innych krajach Europy Zachodniej, a wiązało się to z faktem, że proces chrystianizacji w Polsce zakończył się stosunkowo późno (bo w wieku XII). Stąd Kościół katolicki nie przeszedł jeszcze takiej degeneracji jak na Zachodzie. Reformacja w Polsce wyraziła się więc raczej w ożywieniu kulturalnym i społecznym, aniżeli teologicznym. Polska była jeszcze wówczas krajem tolerancyjnym — współistniały w niej różne wyznania — katolicyzm współistniał z protestantyzmem, judaizmem, a nawet różnymi formami pogaństwa. Tolerancja wyznaniowa wynikała z poczucia siły państwa i szlachty, która nigdy nie dopuściłaby do bratobójczych wojen na tle religijnym (s. 67).

Sytuacja jednak zmieniła się radykalnie, kiedy wśród szlachty zaczęło się umacniać przekonanie, że Polska jest przedmurzem chrześcijaństwa — przyczyniło się to w znacznej mierze do załamania postaw tolerancyjnych, tak charakterystycznych dla okresu największego rozkwitu Polski szlacheckiej. Katolicyzm polski zaczął się zmagać z protestantyzmem szwedzkim, prawosławiem rosyjskim, mahometanizmem tureckim. W tym to czasie rodzi się stereotyp: „szlachcic — Polak — katolik” jako przeciwstawienie stereotypowi: „plebejusz — obcy — heretyk”. Wyznawca innej wiary przestawał być Polakiem. Tragiczne skutki takiej postawy obserwować można było jeszcze po I wojnie światowej, kiedy ludzie wyznania luterńskiego, mówiący po polsku — Mazurzy, uważali się za Niemców tylko z tytułu wyznawanej wiary.

Owa identyfikacja wspólnoty narodowej ze wspólnotą religijną zauważalna jest wyraźnie w Polsce również w dobie współczesnej, a postawy tolerancyjne zaczęły być już właściwe jedynie kręgom ludzi najbardziej wykształconych, choć i w tych kręgach obserwować można niekiedy zdumiewający brak krytycyzmu w identyfikowaniu spraw narodu i Kościoła.

„Czas w kulturze ma różne wymiary, to co przeszłe może być jak najbardziej obecne we współczesnym życiu w postaci aktywizującego mitu” (s. 73) lub dalej: „Wytworzone w przeszłości mity, odradzają się w nowych warunkach i mogą określać kulturową tożsamość uczestników jednej kultury, która w stadium ukrytym może przetrwać pełniąc nadal inspirującą rolę” – konkluduje autor (s. 74).

Na zakończenie wróćmy jeszcze raz do nacjonalizmów. Autor, dostrzegając tkwiące w nich realne niebezpieczeństwo i zagrożenie dla pokoju światowego, przestrzega jednak przed funkcjonującym w myśleniu potocznym (a także w opiniach niektórych teoretyków nacjonalizmu jak Ernst Gellner) katastroficznym postrzeganiem tego zjawiska. Jako alternatywę dla nacjonalizmu widzi pojawienie się w świecie „konkurujących ze sobą kręgów kulturowych o ambicjach uniwersalistycznych” (s. 89). Już dziś mówi się raczej o „kulturze Europy Zachodniej” aniżeli o narodach Europy Zachodniej. Takie konkurujące ze sobą kręgi kulturowe wyrażają pewną wspólnotę kultury rozumianej w najszerszym, globalnym, antropologicznym tego słowa znaczeniu. Obejmować więc będą nie tylko elementy tzw. kultury wyższej (stanowiącej podstawowy składnik kultur narodowych), ale także właściwy im system gospodarczy i system rządzenia. Kultura narodowa jest jak wiadomo tworzona w pierwszym rzędzie przez tzw. ludzi kultury: literatów, malarzy, muzyków, ludzi teatru, a także uczonych, w znacznie większym stopniu niż przez polityków i ekonomistów. W wypadku wspomnianych kręgów kulturowych mamy na myśli kulturę całą, a więc również tę tworzoną przez ekonomistów i polityków. By ten pluralizm kulturowy stał się zjawiskiem wartościowym dla rozwoju ludzkości musi istnieć pomiędzy tymi kręgami kulturowymi jakaś jednolita płaszczyzna komunikacji (wyrosła na bazie kultury uniwersalistycznej), która nie będzie prowadziła do ujednoczenia się tych kultur lecz zapewni jedynie przepływ informacji pomiędzy nimi, co przyczyni się do ich wzajemnego wzbogacania się.

Omawiając książkę tak wielowątkową, staraliśmy się zwrócić uwagę jedynie na momenty najistotniejsze rezygnując z przyjętej przez autora kolejności i szczegółowego omawiania treści poszczególnych rozdziałów. Dla orientacji zainteresowanych czytelników przypomnimy tylko ich tytuły: I. „Apologia strachu”, II. „Psychologia kryzysu”, III. „Granice autokreacji”, IV. „Mit i historia Polski w Europie z czasów reformacji”, V. „Nacjonalizm”, VI. „Granice władzy”, VII. „Czy nadchodzi nowa epoka dyktatur?” oraz „Wstęp” i „Zakończenie”.

Podsumowując można powiedzieć, że przybyła w naszym piśmiennictwie naukowym, nowa, wartościowa pozycja, stanowiąca bodajże pierwszą w Polsce próbę antropologicznego ujęcia zagadnień współczesności, praca cechująca się szerokością spojrzenia, odważnym i głębokim stawianiem problemów, które dla przyszłych pokoleń Polaków, a także przedstawicieli innych narodów mogą okazać się zasadnicze.

Praca udowadnia zarazem jak dalece antropologia kulturowa wyrosła już dziś z „opłotków” większości i plemienności, z którymi dotychczas była wiązana, zdolna jest do podejmowania analiz najbardziej aktualnych problemów współczesnego świata. Antropolog współczesny musi być historykiem, psychologiem, socjologiem, politologiem i filozofem zarazem, bowiem nauka, którą uprawia urasta do rangi dyscypliny syntetyzującej i generalizującej wyniki nauk szczegółowych o człowieku, do najbardziej ogólnej z nauk o człowieku.

Barbara Olszewska-Dyoniziak

Michał Buchowski, *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa 1993, ss. 169.

Oto rok 1993 przyniósł nam nową książkę Michała Buchowskiego, kontynuującą linię dotychczasowych rozważań Autora. Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, iż stanowi ona swoiste podsumowanie 9-letniej pracy nad tytułowym zagadnieniem. W czasie tego okresu M. Buchowski, opierając się na ustaleniach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury (por.: G. Banaszak, J. Kmita

Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, Warszawa 1991), a zwłaszcza idei magii implicytnej Anny Pałubickiej (por. A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa 1984, s. 44-65), rozwinął i wzbogacił teorię tzw. magii synkretycznej. Teorii, której i niżej podpisany jest uważnym obserwatorem.

Dokumentację tego okresu wyznacza przede wszystkim: *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986; *Racjonalność. Translacja. Interpretacja*, Poznań 1990 oraz książka napisana wspólnie z W. J. Bursztą pt. *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1991.

Magia i rytuał ma „w bardziej przystępnym języku przekazać szereg przemyśleń dotyczących spraw wyrażonych w tytule” (s. 6), jak również uzupełnić dotychczasowe ustalenia. Odnotujemy uważnie te dwa cele (tj. 1) dotarcie do szerszego kręgu odbiorców czyli wyjście poza język specjalistów; 2) powtórzenie-podsumowanie, mające też amicie uzupełniające. Choć książka składa się z dziewięciu rozdziałów, sądzę, iż da się w niej tak na dobrą sprawę wyróżnić części cztery.

Część pierwszą nazwę założeniami (rozdział I. „Wprowadzenie: magia jako typ kultury”). Nakreślone w niej zostały przemyślenia i sądy Autora, tyżące ram i kontekstu w jakim można rozpatrywać jego pracę. Przedstawić je można w sześciu punktach: 1) postrzeganie siebie i nauki jako części określonej kultury (nowożytnoeuropejskiej), poza którą wyjście okazuje się niemożliwe; 2) przekonanie o osobliwości przedmiotu badań humanistyki, przy równoczesnym zachowaniu takiego samego modelu procedur badawczych dla całej nauki; 3) połączenie w badaniach perspektywy podmiotowej z przedmiotową (tj. Webera z Durkheimem), które moim zdaniem, oferuje właśnie społeczno-regulacyjna koncepcja kultury; 4) posługiwanie się, wzorem Leacha czy Gellnera, pojęciem „kultury pierwotnej” wypranym z jakiegokolwiek wartościowania; 5) przyjęcie historyzmu, który powiada jedynie, że kultura ludzka podlega od tysięcy zmianom, dającym się opisać w terminach teoretycznych; taki rozwój nie jest ani celowościowy, ani jednokierunkowy; 6) założenie o przekładalności — fundamentalne dla antropologii.

Następne trzy rozdziały (II. „Kultura magiczna: pojęcia i paradygmaty”, III. „Kultura magiczna: ujęcie funkcjonalne”, IV. „Magia: paradygmat strukturalny”) szczegółowo kreślą rzeczoną teorię magii synkretycznej, choć sądzę, iż założenie o jedności umysłu, lecz różnorodności sposobów myślenia oraz omówienie społeczno-regulacyjnej wizji kultury, pasują raczej do części pierwszej.

Na samym początku Autor wydziela dwa podejścia w badaniu magii, podkreślając przy tym, że nie muszą się one wykluczać, a wręcz przeciwnie — często podają sobie rękę i wzajem się uzupełniają. Pierwszemu z nich nadaje miano inwariantnego, które traktuje magię jako pewien określony zbiór zachowań i towarzyszących mu przekonań. Podejście drugie — kontekstowe — uznaje, iż magia właściwa jest określonemu typowi kultury i w odróżnieniu od ujęcia pierwszego, większy nacisk kładzie na stronę myślową. Michał Buchowski sytuuje swe rozważania w obrębie tegoż nurtu. Ram do takiego traktowania magii dostarcza mu wspomniany już społeczno-regulacyjny pomysł na kulturę. Upraszczając stwierdzić można, iż według tej teorii — kultura to ogół sądów normatywnych (wyznaczających cele do realizacji) i dyrektywalnych (określających sposoby osiągnięcia tychże celów), respektowanych powszechnie w danej społeczności i regulujących całokształt praktyki tejże społeczności. Nadto, z perspektywy nowożytnoeuropejskiej, można wydzielić analitycznie trzy sfery kultury tj. 1) nadrzędnie funkcjonalną sferę techniczno-użytkową; w ramach jej praktyki dokonuje się reprodukcja grupy; 2) sferę symboliczno-komunikacyjną, tworzącą ramy społecznego współżycia (obyczaj, język, sztuka itp.); 3) sferę symboliczno-światopoglądową, wytwarzającą przekonania waloryzujące czynności podejmowane we wszystkich trzech strefach.

Na takiej podstawie, i z naszej perspektywy, wyróżnić można trzy historyczne typy waloryzacji światopoglądowej: a) nowożytny, gdzie sfera techniczno-użytkowa uzyskuje autonomię od dwóch pozostałych i regulowana jest wyłącznie przez wiedzę techniczną, zaś sferą światopoglądową przybiera charakter świecki; b) religijny, gdzie wyodrębnione są tylko dwie sfery: światopoglądowotwórcza i bezpośrednio-użytkowa, w której następuje połączenie wartości użyt-

kowych z komunikacyjnymi; owe wartości praktyczno-komunikacyjne podporządkowane są wartościom sakralnym (światopoglądowym); c) magiczny, w którym brak podziału na jakiegokolwiek sfery kultury; czynność zwaloryzowana magicznie realizuje wartość, która jest równocześnie technicznie-użytkowa, komunikacyjna i światopoglądowa. Stąd już tylko krok do zaprojektowania trzech typów kultury tj. nowożytnego, religijnego i magicznego. Ten ostatni stanowi dla Buchowskiego pomost do rozwinięcia idei magii synkretycznej.

Tak więc typ kultury magicznej charakteryzuje jednosferowość i jednosektorowość praktyki, pełniącej równocześnie szereg funkcji. Synkretyzm bierze się stąd, iż człowiek magiczny postrzega świat całościowo, bez wyodrębniania jego części. Nie rozróżnia sensów komunikacyjnych, użytkowych czy światopoglądowych, ponieważ w jego świecie one po prostu nie istnieją. Lub inaczej – istnieją wszystkie równocześnie. Nadto nie dzieli on przekonań na normatywne i dyrektywne – środki są tu celami a cele środkami. Autor, dla lepszego wyjaśnienia, przywołuje też ustalenia strukturalistów dotyczące myślenia magicznego, które polegać miało na przekształcaniach metaforyczno-metonimicznych. Otóż tak nie jest – powiada Michał Buchowski. Rozróżnienie przyległość/podobieństwo (czyli metanimia/metafora) wprowadzone zostało w innych, późniejszych typach kultury. Słuszniejszym będzie stwierdzenie „o zasadzie koegzystencji lub syntetycznego współwystępowania związków metaforycznych i metonimicznych” (s. 59). Innymi słowy – umysł pierwotny postrzega związek danych dwóch zjawisk równocześnie z obydwu perspektyw. Sytuacja ta jest dla nas, Ludzi Nowożytności, wręcz niewyobrazalna i niezmiernie trudna do pojęcia. Niemniej do takich właśnie wniosków prowadzi nas Autor, stale przypominając, że jego teoria to jedynie sztuczny konstrukt naukowy, stworzony przez typ kultury zupełnie różny od omawianego. Ale innej drogi nie ma.

Czas przejść do modelu rozwojowego magii, ujętego jednak w karby już wspomnianego historyzmu. Jako pierwsza pojawia się *magia papierutowa*, będąca tylko stanem hipotetycznym, nie posiadająca uwiarygodnienia empirycznego. Czynności w niej występujące posiadały ową jedną wszystkich sfer kultury: były zarazem użytkowe, komunikacyjne i światopoglądowe. Magia papierutowa przekształciła się stopniowo w *magię prymarną*. Kryterium skłaniającym do ich odróżnienia jest fakt, że daje się ją już odtworzyć teoretycznie na bazie danych etnologicznych. Współcześnie żyjące grupy, mające ją reprezentować, to np. Pigmeje Mbuti z Konga, Hadza z Tanzanii i Buszmeni Kung z Botswany i Namibii. Nadal stykamy się tutaj z trójsensownością działań i jednosektorową praktyką, ale można dostrzec, iż czynnościom, które nabierają szczególnego znaczenia dla grupy, zaczynają towarzyszyć akty o charakterze rytualnym. Omawiany typ magii charakterystyczny byłby najbardziej dla społeczeństw reprezentujących system konsumpcji natychmiastowej, klasycznych zbieraczy i łowców. Dla umocnienia swej tezy Autor przywołuje Turnbullowskie opisy Pigmejów Mbuti, analizy Maurice’a Godeliera, oraz klasyczny *Szkic o darze* Marcela Maussa.

W następnym typie – *magii dualistycznej* – można już dostrzec sferę symboliczną, niemniej jest ona nadal nierozłącznie spleciona ze sferą praktyczną. Prześledźmy uważnie ten proces. W magii prymarnej czynności wykonują wszyscy i w taki sam sposób. Pierwszy dostrzegalny podział prac kształtuje się według naturalnych (biologicznych) kryteriów np. płci i wieku. Zgodnie z nimi przebiega udział w formułujących się czynnościach obrzędowych – rytuały łączą się coraz częściej z działaniami praktycznymi. Stopniowo zatem wykształcają się obszary praktyczno-rytualno-wierzeniowe, które podsycają pojawiające się różnicowania w grupie. Kształtuje się grupa osób przewodząca tymże działaniom rytualnym, choć nadal są to ludzie pełniący te funkcje na marginesie codziennego życia. Z nich wyłonią się później prawdziwi specjaliści-czarownicy. Można w zasadzie tu mówić o magii protoprofesjonalnej (s. 48-49).

Właściwa magia dualistyczna (profesjonalna) pojawia się dopiero w momencie, gdy zaistnieje potrzeba ze strony praktyki na bardziej rozbudowany system światopoglądowy. Jest on już bardziej całościowy, lepiej zdefiniowany, a i sankcje grożące za jego nieprzestrzeganie są wyraźniejsze i groźniejsze. Jego systematyzacją, wdrażaniem, przestrzeganiem i uzupełnianiem zaj-

magią się wspomniani wyżej czarownicy. Natomiast konsekwencją synkretycznego charakteru magii jest wielość funkcji pełnionych przez takiego czarownika. Odnotować wypada jeszcze jedną ważną cechę odróżniającą magię prymarną od dualistycznej. A mianowicie: choć dostrzega się już osobność działań rytualnych, to są one jednak nakierowane tylko i wyłącznie na realizację celów praktycznych. Nadmienię jeszcze, że w kulturze typu religijnego owa sfera symboliczna odnosić się już będzie do czegoś nieuchwytnego i nie-z-tego-świata czyli *sacrum*. Magia dualistyczna (profesjonalna) typowa ma być dla społeczeństw pasterskich, kopianiaczych i rolniczych.

M. Buchowski wspomina nadto o *magii zdegradowanej* (funkcjonującej w kulturach, gdzie światopogląd magiczny nie jest już dominujący), oraz o *magii z wyboru* (która funkcjonuje współcześnie jako świadomie obrany styl życia).

Pozostałe rozdziały książki w dużej mierze opierają się na przedstawionej koncepcji magii synkretycznej i będą ją uzupełniały, oferując spojrzenie zza węgła innych problemów.

Część trzecia (rozdz. V. „Magia a religia” i VI. „Sakralne i profaniczne w kulturze”) proponuje wprzód rozróżnienie magii i religii na podstawie miejsca elementu symbolicznego w myśleniu. Później zaś. Autor szczegółowo zajmuje się pojęciem *sacrum* i jego nieodłącznym towarzyszem *profanum*. Prowadząc nas przez meandry językowej genezy obu wyrazów, tradycji socjologicznej (Durkheim), religioznawczej (Eliade) i antropologicznej (Van Gennep i jego spadkobiercy: V. Turner, E. Leach, M. Douglas) dochodzi ostatecznie do wniosku, iż „przeciwstawienie sfer *sacrum* i *profanum* oraz ich pojęciowa krystalizacja właściwe są nowożytnej kulturze europejskiej” (s. 93). Tak więc w magii prymarnej zupełnie brak tejże opozycji. W magii dualistycznej granica między nimi ledwo się zaznacza a o jej istnieniu decydują zarysowujące się rytuały i przepisy tabu, odnoszące się do sił nieuchwytnych wprawdzie, ale będących niewątpliwie z tego świata. W religii natomiast następuje już sztywne rozróżnienie pomiędzy trzema strefami tj. transcendencją (od której wszystko zależy, a która dzieli się na *sacrum* właściwe i *anti-sacrum*), *sacrofanum* (miejsce czysto symbolicznej komunikacji pomiędzy *sacrum* i *profanum*, obwarowane jasno określonymi rytuałami) i potocznością czyli *profanum*.

Ostatnią część książki (VII. „Obrzęd: rytuał i ceremonia”, VIII. „Obrzędowe tworzenie świata”, XI. „Obrzędy zmiany rzeczywistości społecznej”) wypełniają rozważania dotyczące właśnie obrzędu. Znajdziesz tu Czytelniku bogate przedstawienie problemów, z jakimi borykają się antropolodzy w tej materii. Ot, na przykład: jakie zachowanie uznać za obrzędowe, co odzwierciedla obrzęd, na czym polega specyfika obrzędów przejścia? Nie chcę w tym miejscu przytaczać całej różnorodności tematu i nadmienię tylko, iż najczęściej przewijają się nazwiska Van Gennepa, Turnera, Leacha, Gluckmana i Hortona. Warto też odnotować wniosek Autora: „zachowanie obrzędowe wyraża określony sposób myślenia, który <obsługuje> funkcjonalnie odnośną strukturę społeczną” (s. 110) oraz, że w magii prymarnej „wszystko w jej obrębie jest w pewnym sensie obrzędem i zarazem nie obrzędem nie jest” (s. 102). Dopiero w magii dualistycznej, pojawiają się czynności nabierające cech rytuału.

Rozumienie obrzędu oraz jego podkategorii: rytuału i ceremonii, doprecyzowuje ponadto rozwinięcie idei tzw. performatywności czyli sprawczej mocy zmieniania rzeczywistości. Autor czerpie tu zwłaszcza ze skarbicy dokonań J. Austina, S. Tambiaha i J. Skorupskiego, a główną ideę, jak myślę, da się ująć następująco: performatywność obrzędu i słowa stopniowo opuszcza najpierw całokształt życia (jak w magii), a potem sferę praktyczną (jak w religii), ograniczając się dziś do sfery komunikacyjnej przy zaznaczaniu zmiany pozycji społecznej (np. ceremonia zaślubin). Także twierdzenie o zgola odmiennej roli języka w kulturach pierwotnych i mocy sprawczej słowa otrzymuje w tym miejscu całkiem rzetelne podparcie teoretyczne. Na tym też zasadza się propozycja uznania za rytuały przejścia działań, które w myśl przekonań wykonujących je grup faktycznie zmieniają ludzi. Ceremonie przejścia zaś, będą tylko przenosić osoby z jednego statusu do następnego, równie stronniczo zdefiniowanego.

Przypomnijmy sobie teraz dwa cele tej książki, tj. 1. powtórzenie-podsumowanie, jak również uzupełnienie dotychczasowych ustaleń; 2. dotarcie do szerszego kręgu odbiorców. Zamiar pierwszy,

mym zdaniem, został osiągnięty, choć realizacja obiecanych uzupełnień pozostawia uczucie niedosytu – ich liczba w stosunku do wymienionych we wstępie pozycji wcale nie jest zbyt duża. Niemniej, *Magia i rytuał* rzeczywiście najpełniej spośród nich rysuje wizję magii synkretycznej i stanowić może chętnie czytana pozycję. Niestety, obawiam się, że do tego nie dojdzie. Tajemnica tkwi w realizacji celu numer dwa.

Najpierw cytuję: „(...) starałem się uprościć język przekazu. Nie znaczy to, że w każdym miejscu zrezygnować było można z pewnych pojęć właściwych językowi antropologicznemu. Nie należy się jednak tym przerażać. Zwłaszcza z początku prezentowane argumenty sprawiać mogą wrażenie sformalizowanych. Lecz (...) użycie tych kategorii pomaga w zrozumieniu problemu. Jeśli ktoś pokona pierwsze przeszkody, to dalsza droga powinna już być łatwa” (s. 7). Myślę jednak ze smutkiem, że mało kto pokona pierwsze plotki. Wystarczy rzut oka na spis treści, aby się o tym przekonać. Unitarianizm, dystynktywność, synkretyczna koegzystencja metafory i metonimii, performatywność – to tylko kilka najdziwniejszych wyrażań z samego spisu treści! Jestem przekonany, że większość absolwentów wyższych uczelni (nawet kierunków humanistycznych) ominie z daleka taką lekturę i sięgać z przyjemnością po nią nie będzie. Tym bardziej, że i w środku pracy styl, składnia, hermetyczność języka nie ulega zmianie. Ta książka napisana została przez naukowca-antropologa w języku ściśle antropologicznym i czytana będzie przez naukowców-antropologów (ewentualnie – innych humanistów). Choć przyznać muszę, że pewna różnica w stosunku do *Racjonalności...* w dziedzinie stylu i uproszczenia języka jest widoczna. Ale przypomina to co najwyżej przejście do drugiego pokoju, a nie wyjście na ulicę...

Do plusów za to zaliczam udany ożenek Durkheima z Weberem, którego dokonał Autor w odtworzeniu świata tak odległego od nas i czasowo, i przestrzennie. Uznaję, że ta interpretacja kultury magicznej jest najlepsza ze wszystkich jakie dotychczas spotkałem. Oczywiście, nie oznacza to, iż zapominam o jej ograniczeniach lub słabych stronach. Na przykład trudno wytłumaczyć mi na podstawie tej książki, przejścia pomiędzy różnymi typami magii. Na pytanie – „Co spowodowało wykształcenie pierwszych obszarów protorytualnych na bazie naturalnego podziału pracy?” – nie znajduję odpowiedzi. Lub „Dlaczego element symboliczny wędruje w typach kultury?” Lecz są to już zagadnienia zahaczające o naturę człowieka, a tej społeczno-regulacyjna koncepcja kultury nie obejmuje. Poprzestanę więc jedynie na ich zasygnalizowaniu.

Inną, bardzo mocną stroną *Magii i rytuału* jest jej rozdział I. Ze znanych mi polskich autorów. Michał Buchowski pierwszy dokonał, tak istotnego w czasach postmodernizmu, przedstawienia własnych założeń. Sądzę, że tego rodzaju praktyka będzie odgrywała coraz większą rolę w naukach społecznych. A przynajmniej tego bym sobie życzył. Choć podkreślić trzeba, że warunek ten należy już do sfery etycznej. Wszak takie oglądanie odbicia w lustrze, poznawanie własnych ram światopoglądowych, metodologicznych i rzetelne informowanie o ich wadach i zaletach, to tylko poważne traktowanie czytelnika.

I jeszcze jedna sprawa. Okładka tej książki jest najładniejszą okładką pozycji naukowej jaką kiedykolwiek widziałem w Polsce! Jej kolorystyka, plastyczność, atrakcyjny tytuł i staranność wydania, skutecznie przyciągają klienta. Niestety, będąc w księgarni widzę ludzi równie szybko odkładających *Magię i rytuał* jak po nią sięgali. Powodem tego – jak podczuwam – jest owa niezrozumiałość tekstu a może i cena?

Kończąc przeto typowym dla recenzenta: „warto/nie warto”, odpowiem dwojako. Dla nieznających teorii magii synkretycznej książka ta jest ze wszech miar godna polecenia. Choćby przez wzgląd na atrakcyjność poznawczą owej koncepcji. Tych zaś, którzy czytali *Racjonalność...* nie czekają odkrycia nowych ładów, lecz powtórzenie znanych wniosków (jednak bez rozważań o racjonalności magii). Autor zresztą zdaje sobie z tego sprawę (s. 6). Zastanawiam się więc: dla kogo jest ta książka? Misji popularyzatorskiej nie spełniła, znawców nie zaskoczyła – więc dla kogo? Może dla studentów antropologii?

Sławoj Szykiewicz, *Pokrewieństwo. Studium etnologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, ss. 354.

Prawdopodobnie żadna z dziedzin badawczych etnologii nie jest tak zaniedbana w Polsce, jak studia nad pokrewieństwem. Jest to fakt bulwersujący, szczególnie w świetle bogatych, sięgających początków dyscypliny, tradycji badań z tego zakresu w nauce zachodniej.

Książka S. Szykiewicza jest pierwszym w literaturze polskiej systematycznym studium pokrewieństwa, ujętego z perspektywy etnologicznej. Celem autora jest przybliżenie tej problematyki i pobudzenie zainteresowania nią w środowisku polskich etnologów. Ze względu na specyficzną sytuację tej dziedziny badań w naszym kraju, w pełni uzasadnione są wstępne wyjaśnienia autora na temat ważności problematyki pokrewieństwa dla etnologii, jej kluczowego miejsca w nauczaniu dyscypliny w świecie anglosaskim i we Francji, ogromnej literatury z tego zakresu w zachodnim piśmiennictwie etnologicznym. S. Szykiewicz zastanawia się nad przyczynami nicobecnosci (poza nielicznymi przyczynkami) tematyki pokrewieństwa w etnologii polskiej, jak też innych krajów środkowej i wschodniej Europy. Przyznaje, że „trudno wyjaśnić przyczyny, dla których nauka niemiecka i krajów znajdujących się pod jej wpływem zdawała się konsekwentnie nie dostrzegać problemu” (s. 9). Podobną sytuację w okresie powojennym również trudno wytłumaczyć, skoro w nauce marksistowskiej ewolucyjne ujęcie pokrewieństwa L. H. Morgana znalazło ważne miejsce. Autor dochodzi do wniosku, że najistotniejsza przyczyna tego lekceważenia leży „w braku teoretycznych podstaw do analizy procesów zmienności systemów pokrewieństwa” (s. 10). Koncepcji ewolucjonistycznych, których uparcie trzymano się, szczególnie w etnografii radzieckiej, nie dałoby się utrzymać w świetle nowych osiągnięć zachodnich badań nad pokrewieństwem. Autor słusznie zauważa, że wskutek zaniedbań w uprawianiu i nauczaniu tej problematyki, środowisko etnologiczne w Polsce nie ma dostatecznej orientacji w tym, czym jest pokrewieństwo jako przedmiot etnologii. Istotną przeszkodą jest też zapewne znaczne skomplikowanie tematu.

Ten szczególny kontekst rzutuje na charakter omawianej książki. Prezentuje ona podstawowe zagadnienia z dziedziny pokrewieństwa, główne aspekty stanowisk adwersarzy w rozlicznych sporach prowadzonych przez badaczy. Autor zastrzega się, że nie jest to podręcznik, a raczej „zbiór esejów na pewne tematy związane z pokrewieństwem” (s. 12). Wobec wielości problemów i ogromu materiałów, dobór był niewątpliwie bardzo trudny. Niemniej, jest to przemyślany wybór tematów ważnych i w pełni reprezentatywnych dla problematyki. Ponadto książka nie jest jedynie sprawozdaniem z poszczególnych zagadnień i stanu badań nad nimi. Jest konsekwentnym wyrazem koncepcji autora, będącej wynikiem wieloletnich przemyśleń i pionierskich na gruncie polskiej etnologii prac na temat różnych aspektów pokrewieństwa.

Pierwszy rozdział, zatytułowany „Z historii problemu”, stanowi zwięzłe, syntetyczne opracowanie tematu niezwykle obszernego. Autor przedstawia podstawowe etapy rozwoju studiów nad pokrewieństwem, poczynając od koncepcji ewolucjonistycznych, a szczególnie — ogromnego wkładu L. Morgana, poprzez badania Riversa, Malinowskiego, Radcliffe-Browna i jego kontynuatorów, badaczy amerykańskich z G. P. Murdockiem na czele, prace C. Lévi-Straussa, aż do interpretacji współczesnych.

Duża część książki (kolejne dwa rozdziały) poświęcona jest ważnej kwestii określenia natury pokrewieństwa jako przedmiotu badań etnologii. Rozważania te, choć zapewne dość trudne dla nieprzygotowanego czytelnika, są niezbędne, ze względu na kluczowe usytuowanie tego zagadnienia w historii teoretycznych studiów nad pokrewieństwem. Autor prezentuje wyczerpująco argumenty dwu stron sporu: przedstawicieli tzw. stanowiska genealogicznego i stanowiska, które autor nazywa socjologicznym. Według pierwszych, współcześnie reprezentowanych przede wszystkim przez E. Gellnera i D. M. Schneidera więzi pokrewieństwa mają charakter biologiczny, a jedynie wyrażają się w sposób kulturowo określony, przy czym oba te aspekty są nierozdzielne. Drugi natomiast utrzymują, że pokrewieństwo, w rozumieniu etnologicznym, ma charakter

społeczno-kulturowy. Sporo miejsca zajmuje uświadomienie czytelnikom, w jaki sposób potoczne, błędne wyobrażenie o biologicznym, wrodzonym charakterze więzi pokrewieństwa przenikają do nauki. Autor wskazuje m.in., że genealogie włączają nie tylko relacje wynikające z urodzenia, lecz także z adopcji, ponadto samo posługiwanie się genealogią nie jest bynajmniej uniwersalne. Podstawą rekrutacji do grup krewniaczych jest urodzenie, ale grupy takie dopuszczają (w założeniu – wyjątkowo) także inne sposoby przyłączania członków. O bliskości różnych kategorii krewnych w danym społeczeństwie decyduje nie ich biologiczna bliskość, lecz zasady istniejącego systemu pokrewieństwa. To tylko kilka przykładów podważających stanowisko genealogiczne. Zdaniem autora pokrewieństwo w najszerszym znaczeniu jest zjawiskiem dwupoziomowym: jeden poziom należy do natury, drugi – do kultury. Te dwa poziomy czy aspekty, biologiczny i społeczno-kulturowy, nie tylko mogą, ale powinny być rozdzielane i badane niezależnie od siebie, przez dwie różne dyscypliny – biologię i etnologię. S. Szynkiewicz opowiada się zdecydowanie za tezą o społeczno-kulturowym charakterze pokrewieństwa jako przedmiotu badań etnologii i przekonująco to uzasadnia.

Konsekwencją przyjętego stanowiska jest m.in. sposób potraktowania kwestii tzw. pokrewieństwa fikcyjnego. Adopcja, w literaturze często ujmowana jako przypadek pokrewieństwa fikcyjnego, zostaje zatem włączona w zakres pokrewieństwa, jako nadająca równie czy przynajmniej podobne prawa, jak urodzenie. Stanowisko wobec pokrewieństwa fikcyjnego wiąże się również z przyjętym przez autora rozumieniem terminów pokrewieństwa jako nazw statusu, o specyficznych cechach wyróżniających je od innych nazw pozycji społecznych. Zdaniem S. Szynkiewicza, „takie określenie terminów pokrewieństwa pozwala objąć nim również część tzw. pokrewieństwa fikcyjnego” (s. 82). Według autora, pokrewieństwo fikcyjne winno być nadal wyróżniane typologicznie ze względu na pewne odrębności, jednak należy je traktować jako część szeroko rozumianego pokrewieństwa, podobnie, jak traktuje się powinowactwo. Przykładem może być braterstwo krwi czy chrześniactwo i kumostwo – przypadki tzw. pokrewieństwa obrzędowego. Związki tego rodzaju rzeczywiście można ujmować łącznie z „właściwym” pokrewieństwem, pamiętając wszakże o ich odrębnych cechach (rodzice chrzestni czy „bracia krwi” są traktowani jako specjalna kategoria krewnych). Autor zalicza jednak do pokrewieństwa fikcyjnego także inne relacje – wyrażające się użyciem terminów „brat”, „siostra” w stosunku do członków wspólnot zakonnych, bądź terminu „siostra” w odniesieniu do pielęgniarki w szpitalu. Przyznaje przy tym słusznie, (s. 82), że tych przypadków nie można włączyć do kategorii pokrewieństwa. Wydaje się, że należałoby traktować je odrębnie, nie zaliczając ich także do pokrewieństwa fikcyjnego, rozumianego jako rodzaj trwałych więzi. Mamy tu raczej do czynienia z metaforycznym zastosowaniem terminów pokrewieństwa, występujących w tzw. formie adresowej, czyli przy bezpośrednim zwracaniu się do owych osób. Użycie tych terminów sygnalizuje (jak zresztą pisze S. Szynkiewicz, s. 78-79) pewne oczekiwania, nie dotyczące jednak bynajmniej pełnienia całości odpowiednich ról krewniaczych. Istnieje pełna świadomość umowności tych terminów; nie dochodzi, w przeciwieństwie do wymienionych powyżej form pokrewieństwa obrzędowego, do nawiązania stałych więzi. Zgodnie z przyjętym rozumieniem terminów pokrewieństwa, metaforycznie zastosowane terminy nie mają charakteru nazw statusu krewniaczego. Niezręczne zdaje się więc rozbieżność pokrewieństwa fikcyjnego na jego część, którą możemy włączyć do pokrewieństwa i część, którą trzeba traktować oddzielnie; jak sądzę, lepiej byłoby przypadków metaforycznego rozciągnięcia terminów pokrewieństwa nie nazywać „pokrewieństwem fikcyjnym”.

Po omówieniu wstępnych, a zarazem bardzo istotnych dla delimitacji pokrewieństwa problemów, autor proponuje swoją własną definicję: „pokrewieństwo to całość więzi społecznych, zachowań oraz koncepcji podlegających ich kulturowemu uogólnieniu, które powstają wokół szeroko rozumianego procesu reprodukcji społecznej i stosują terminologię pokrewieństwa”. Terminologia pokrewieństwa została zdefiniowana już wcześniej jako system specyficznych nazw statusu. Wymienienie jej w definicji zwraca uwagę na fakt, że zasięg systemu pokrewieństwa wyznacza zakres terminologii pokrewieństwa. Zgodnie z wcześniejszymi tezami,

definicja nie odwołuje się do biologicznych aspektów pokrewieństwa, traktuje je autonomicznie, jako społeczno-kulturową kategorię. Autor jest świadom, że „sformułowanie jeszcze jednej definicji nie zlikwiduje istniejących nieporozumień” (s. 93). Dobrze jednak, że podjął się tej próby, jasno określając swoje rozumienie pokrewieństwa, nie ukrywając przy tym nurtujących go wątpliwości i licznych kontrowersji związanych z tym skomplikowanym tematem.

Kolejny rozdział książki dotyczy zagadnień terminologii pokrewieństwa. Przedstawia zarys rozwoju zainteresowań terminologią, postępów w zapisie terminów, problemów związanych z tzw. terminami klasyfikacyjnymi i ich szczególnej roli w badaniach nad pokrewieństwem. Następnie omawia najważniejsze typologie systemów terminologii pokrewieństwa: Morgana, Lowiego, Murdocka i Kriukowa, wyszczególniając kryteria tworzenia kategorii nazewniczych przyjęte przez tych badaczy jako podstawa tworzenia typologii. Być może (niezależnie od zamieszczonych tabel, prezentujących schematycznie kompozycję terminów w poszczególnych typach według różnych klasyfikacji) pomocne dla lepszego zrozumienia zasad poszczególnych typów byłoby załączenie schematów obrazujących relacje pokrewieństwa i odnoszące się do nich nazwy. Pewne wątpliwości budzi umieszczenie tego rozdziału przed omówieniem systemów pokrewieństwa. Podobnie, w ostatniej części książki, o zmienności pokrewieństwa, pierwszy podrozdział dotyczy przekształceń terminologii, a dopiero drugi – zmian systemów pokrewieństwa. Tymczasem autor sam stwierdza, że „jakakolwiek ich (terminów pokrewieństwa – D. P.-G.) zmiana winna być poprzedzona przekształceniami stosunków pokrewieństwa”. Układ taki, przynajmniej w drugim przypadku, przyjęty został zapewne dlatego, że w praktyce najczęściej o zmianach stosunków pokrewieństwa wnioskuje się ze zmian w terminologii (patrz s. 292-293).

Rozdział zatytułowany „U źródeł pokrewieństwa” rozpoczyna się od części, która, zgodnie z tradycyjnymi, wywodzącymi się jeszcze z ewolucjonizmu zainteresowaniami, sięga do początków pokrewieństwa. Autor podkreśla, że zarówno tezy ewolucjonistów o pierwotności „matriarchatu” w stosunku do „agnatycznych związków”, jak i twierdzenia przeciwnie, o pokrewieństwie patrylinearnym jako właściwym pierwotnym społecznościom zbieracko-łowieckim, zostały podważone przez dalsze badania. Poświadczono możliwość występowania różnych kierunków rozwojowych, kształtowania się w sytuacji pierwotnej tak systemów matry-, jak i patrylinearnych oraz bilateralnych. Świadczą o tym przykłady ludów zbieracko-łowieckich o najprostszej organizacji społecznej, spośród których autor omawia Szoszonów i Buszmenów! Kung. Zwraca uwagę na plastyczność tego typu systemów, które w zależności od zmieniających się warunków mogły przeobrażać się w różnych kierunkach. Wskazując również na znaczenie rezydencji małżeńskiej, która wpływa determinująco na kształtowanie się określonych systemów pokrewieństwa.

W dalszej części rozdziału autor definiuje terminy o podstawowym znaczeniu dla teorii pokrewieństwa: pochodzenie, filiacja, grupa pochodzeniowa. Charakteryzuje również poszczególne typy rezydencji małżeńskiej oraz rodzaje grup pochodzeniowych (lineaż, ród, fratria, moiety). Problematyka związana z pochodzeniem i grupami pochodzeniowymi przewija się często także w następnych partiach pracy. Jednak w podejściu do tych zagadnień można dostrzec pewne niekonsekwencje. Autor zdaje się opowiadać za definicją pochodzenia wywodzącą się od RIVERSA, kontynuowaną przez Radcliffe-Browna, ograniczającą ten termin do przekazu unilinearne. Z kolei, wyliczając (w podrozdziale o systemach marginalnych) sześć logicznie możliwych wariantów przekazu pochodzenia, wymienia również „przekaz dowolny”, właściwy systemowi bilateralnemu. We fragmencie pracy dotyczącym pokrewieństwa bilateralnego przedstawiona jest polemika między badaczami brytyjskimi, ograniczającymi pochodzenie do unilinearności, a antropologami amerykańskimi, rozciągającymi stosowanie terminu pochodzenie również na przekaz bilateralny. Wprawdzie autor pisze, że spór ten „uświadomił konieczność odabsolutyzowania takich pojęć, jak pochodzenie i unilinearność” (s. 264), ale w glosariuszu jednoznacznie definiuje pochodzenie jako zasadę wywodzenia unilinearne pokrewieństwa od społecznie uznanego przodka. Również zgodnie z tradycjami brytyjskiej antropologii, S. SZYKIEWICZ akcentuje rozumienie pochodzenia jako kryterium rekrutacji do (unilinearne) grup pochodzeniowych, a nie

jedynie sposób ustalania związku z przodkiem. Według definicji zamieszczonej w glosariuszu, pochodzenie „zakłada istnienie grupy pochodzeniowej”. Niemniej, w innym miejscu, gdzie mowa o kształtowaniu się unilinearnych systemów pokrewieństwa w oparciu o formy rezydencji małżeńskiej, autor stwierdza: „Tutaj jednak chodzi o powstanie unilinearności, a więc niekonicznie jeszcze organizacji grup pochodzeniowych” (s. 138). Zatem nie wydaje się słuszne definicyjne wiązanie pochodzenia z wyznaczaniem przynależności do grupy pochodzeniowej (choć ta jego funkcja jest niezmiernie ważna), tym bardziej, jeśli zgodzimy się, że można mówić również o pochodzeniu bilateralnym.

Sposób rozumienia pochodzenia rzutuje na definiowanie grupy pochodzeniowej. Konsekwencją ograniczającego traktowania pochodzenia przez badaczy brytyjskich było określanie grupy pochodzeniowej jako wyłącznie unilinearnej. Również w glosariuszu omawianej książki „pochodzeniowa grupa” jest zdefiniowana jako uniliniarna i korporacyjna grupa krewniacza. Jednakże w tekście autor stwierdza, że wykazano istnienie bilateralnych grup „autentycznie pochodzeniowych”, charakteryzuje też szczegółowo ten rodzaj grup, zwanych ambilinearne (s. 264-268). Nie opowiada się więc konsekwentnie za jednym stanowiskiem, choć wydaje się, że bliższy jest brytyjskiemu. Sądzę jednak, że udokumentowane występowanie bilateralnych czy ambilinearnych grup pochodzeniowych nie pozwala ograniczać terminu „grupa pochodzeniowa” do grup unilinearnych (i analogicznie — szerzej należy traktować termin „pochodzenie”).

Pisząc o rekrutacji członków grup pochodzeniowych, autor wspomina również o „innych grupach integrujących się wokół wspólnego przodka”, np. grupach etnicznych, dodając, że należą do nich „plemiona przyjmujące często postać pozornych grup pochodzeniowych” (s. 159). Tymczasem w innym miejscu inaczej charakteryzuje plemiona odwołujące się do ideologii pochodzeniowej: zgodnie z przyjętą koncepcją pokrewieństwa twierdzi, że mimo oparcia się na fikcyjnej genealogii, „wszystkie wymienione rodzaje grup charakteryzujących się domniemanym pochodzeniem (wśród nich plemiona — D. P.-G.) są z pewnością krewniaczymi grupami pochodzeniowymi” (s. 154). Konstatacja ta wynika logicznie z wcześniejszych tez autora, niemniej ujawnia trudności związane z konsekwentnym ich stosowaniem, co widać, jeśli porównamy powyższe cytaty.

Następne dwa rozdziały poświęcone są kolejno matry- i patrylinearnemu systemowi pokrewieństwa, a w trzecim omówione zostały pozostałe systemy. Wprawdzie pokrewieństwo bilateralne, które tu się znalazło, występuje u około 1/3 społeczeństw świata i zasługiwałoby na równorzędne potraktowanie z najczęściej spotykanym systemem patrylinearnym, a tym bardziej matrylinearnym, ale systemy unilinearne zostały znacznie lepiej zbadane. Autor obszernie omawia cechy charakterystyczne systemu matrylinearnego i patrylinearnego, które nie są bynajmniej symetryczne względem siebie. System patrylinearny cechuje zgodność przekazu pochodzenia, rezydencji małżeńskiej (patrylokalnej) i władzy (w rękach mężczyzn z jednej linii pochodzeniowej). Natomiast społeczeństwa matrylinearne muszą rozwiązywać istotne problemy wynikające z faktu, że władza należy w nich do mężczyzn należących do matrylinearnych grup pochodzeniowych. Występują tu trzy rozwiązania dotyczące rezydencji małżeńskiej: matry-, patry-, bądź awunkulokalna rezydencja, z których każda powoduje pewne niedogodności. Autor wykazuje, że systemy patrylinearne, choć dysponują „potrójną kontrolą” nad systemem pokrewieństwa, charakteryzują się większą sztywnością i mogą ulegać dezintegracji. Przeciwdziałają temu mechanizmy takie, jak wyczerpująco opisany proces segmentacji lineażu, adopcja, zbrojne rozwiązywanie wewnętrznych konfliktów. Natomiast systemy matrylinearne są bardziej elastyczne, przystosowują się do zmieniających się warunków przede wszystkim poprzez „manewrowanie składem członkowskim” za pomocą różnych form rezydencji małżeńskiej. Szeroko przedstawiona została rezydencja natolokalna, uważana za formę prowadzącą do wykształcenia się pokrewieństwa matrylinearnego. Chociaż odrębny, ostatni rozdział dotyczy zmienności pokrewieństwa, warto podkreślić, że w całej książce autor stara się uchwycić dynamikę systemów pokrewieństwa, nie unika trudnych zagadnień ich genezy, czynników sprawczych ich przeobrażeń, przekształcania

się jednych systemów w drugie. W swoich analizach korzysta z bogatej dokumentacji źródłowej, polemizuje z wyjaśnieniami proponowanymi przez różnych badaczy, a jednocześnie uświadamia czytelnikom otwartość tych problemów.

W rozdziale zatytułowanym „Pozostałe systemy pokrewieństwa” dużo miejsca zajmuje omówienie systemu podwójnego, polegającego na jednoczesnym występowaniu zasady matry- i patrylinearnej, związanego ściśle z organizacją słynnych australijskich klas małżeńskich. Zdaniem autora – podobnie, jak szeregu innych badaczy – system ten, choć obie linie filiacyjne traktuje równorzędnie, pozostaje unilinearne. Także w innym miejscu autor pisze, że wszystkie, poza bilateralnym, systemy „wyznaczały linię (...) przodków, były więc unilinearne nawet wówczas, jeśli dopuszczały równorzędność obu linii” (s. 257). Sądząc, że w tym ostatnim przypadku należy mówić nie o unilinearności, a o bilinearności. Zresztą na tej samej stronie S. Szykiewicz stwierdza, że bilinearność zakłada występowanie dwóch linii – przez ojca i przez matkę, a więc odnosi się do systemu podwójnego. Zatem system podwójny jest linearny, ale raczej bi-, a nie unilinearne. Autor szeroko omawia cechy tego systemu, jego występowanie, dyskusje dotyczące definicji, przytacza przykłady empiryczne. Opowiada się za hipotezą o przejściowym charakterze podwójnego systemu pokrewieństwa, którego występowanie miałyby być jedną z dróg ewolucji systemu matrylinearnego ku patrylinearnemu. Jest to zgodne z założeniem Murdocka, że „przejście od matry- do patrylinearności jest bardziej prawdopodobne niż odwrotnie” (s. 241), choć gdzie indziej (s. 336) autor zauważa, iż nikła dokumentacja przypadków transformacji od organizacji patrylinearnej do matrylinearnej może wynikać z niedostatków obserwacji. Większość podwójnych systemów pokrewieństwa cechuje rezydencja patrylokalna i majątkowa wspólnota patrylineażu, a więc to grupy patrylinearne, korporacyjne w ścisłym znaczeniu tego słowa, są „silniejsze” w tych społeczeństwach niż grupy matrylinearne. Czy świadczy to o znacznym zaawansowaniu społeczeństw o systemie podwójnym w procesie przechodzenia do patrylinearności, czy może wskazuje na cechy strukturalne tych systemów, charakteryzujących się z reguły „podziałem funkcji” między matry- i patrylinearne grupy pochodzeniowe (te pierwsze pełnią np. funkcje kultowe i prawne), co przyczynia się do harmonijnego działania systemu społecznego? Świadczyłby o tym przytoczony w książce przykład Yakö z Nigerii. W pełni przekonująca jest natomiast sugestia autora, że systemy podwójne należy wyodrębnić definicyjnie na podstawie kryterium występowania grup pochodzeniowych, których korporacyjność trzeba jednak rozumieć szerzej, nie tylko w sensie wspólnoty majątkowej, jak postulował J. Goody.

Pokrótce omówione zostały systemy pokrewieństwa równoległe i przeciwległe, uznane za marginalne, ponieważ ich występowanie nie jest dostatecznie udokumentowane, zatem pozostają one raczej w sferze możliwych niż rzeczywistych rozwiązań. Natomiast ostatni system, bilateralny, spotykamy bardzo często. Ponieważ jest on niejednorodny (i dlatego autor woli nazywać go „bilateralnym pokrewieństwem”), wyróżniono jego dwa typy, nazywane „bilateralnym” i „ambilinearne”, przy ogólnej nazwie „kognatyczny”. W drugim z tych przypadków, znanym np. z Oceanii, występują ambilinearne grupy pochodzeniowe, w których pochodzenie od wspólnego przodka wyprowadzane jest przez ogniwa dowolnej płci. Natomiast typ bilateralny charakteryzuje występowanie kręgów krewniaczych, płynnych, o zróżnicowanym zasięgu. Autor wskazuje na różnice między unilinearne systemami a bilateralnym pokrewieństwem, które jego zdaniem działa indywidualizująco, stawiając w centrum zainteresowania jednostkę i jej związki, a nie trwałe, istniejące w strukturze społecznej niezależnie od jednostek, grupy pochodzeniowe.

Ostatni rozdział dotyczy zmian systemów pokrewieństwa. Autor wybrał dwie grupy zagadnień: przekształcenia polskiego systemu terminologicznego i zmiany stosunków pokrewieństwa. Być może lepiej byłoby zastosować kolejność odwrotną – najpierw przedstawić ogólniejsze rozważania dotyczące zmian systemów pokrewieństwa, a następnie przedstawić przykład polski jako przykład zmian terminologii, wynikających z przeobrażeń w stosunkach krewniaczych.

Autor zwraca uwagę na proces ciągłych przekształceń systemów pokrewieństwa i stara się wskazać możliwe kierunki tych przeobrażeń. Pokazuje zależności między systemem pokrewień-

stwa a terminologią, czynniki wpływające na powstawanie określonych systemów pokrewieństwa i ich zmiany. Do najbardziej prawdopodobnych, a niedostatecznie jeszcze zbadanych determinant zalicza środowisko przyrodnicze, sposób gospodarowania, charakter własności i kryteria jej dziedziczenia. Część rozdziału dotycząca przemian polskiej terminologii pokrewieństwa wyczerpująco i jasno przedstawia ten proces. Wskazuje na cechy systemu pokrewieństwa i jego zmiany, które wpłynęły na powolne przekształcenia terminologii. Stopniowej redukcji uległa terminologia rozdzielająca uprzednio krewnych ze strony ojca i ze strony matki oraz terminologia powinowactwa. Autor zauważa, że „przejście polskiej terminologii do pełnego typu linarnego, i co za tym idzie pełnej bilateralności, dokonało się współcześnie przez eliminację *stryja*” (s. 277). Poprzednio terminologia ta mieściła się częściowo w typie linearnym, a częściowo w bifurkacyjno-bocznym.

Książka zaopatrzona jest w starannie dobraną bibliografię, zawierającą zarówno najważniejsze pozycje klasyczne, jak i nową literaturę. Dokonanie takiego wyboru było niewątpliwie bardzo trudnym zadaniem, jeśli weźmiemy pod uwagę ogrom literatury z tej dziedziny. Załączone streszczenie w skondensowanej formie omawia główne tezy pracy, ułatwiając czytelnikowi orientację w skomplikowanych zagadnieniach pokrewieństwa.

Temu samemu celowi służy udatnie glosariusz, zawierający objaśnienia podstawowych terminów pojawiających się w książce. Sformułowanie odpowiednich definicji wymagało od autora jasnej deklaracji stanowiska. Z tego zapewne wynikają pewne niekonsekwencje w stosunku do tekstu, częściowo wzmiankowane już wcześniej. Dlatego chyba występuje tu hasło „unilinearna grupa” (pochodzeniowa), a nie ma hasła „bilateralna” bądź „ambilinearna grupa pochodzeniowa”, choć została ona omówiona w tekście. „Linearność” zdefiniowano jako zasadę „identyfikowania pochodzenia przez wybór jednej linii konsekwentnego przekazu pokrewieństwa...”, co należałoby określić raczej jako unilinearność (tego hasła nie ma). Niepotrzebnie pojawia się dwukrotnie hasło „grupa pochodzeniowa” (za drugim razem w odwróconej kolejności – „pochodzeniowa grupa”, co nie jest stosowane w przypadku innych haseł). W pierwszej definicji jest ona określona jako „grupa krewniacza utrzymująca tradycję wspólnego pochodzenia...”, bez założenia jej unilinearności, a w drugiej – jako „unilinearna (...) grupa krewniacza”. Nie ma haseł typu: patry-, matrylinearne pochodzenie; wyjątkiem jest „podwójne pochodzenie”, definiowane jako „system, w którym istnieją równocześnie dwie kategorie pochodzeniowe...”. Byłoby więc lepiej sformułować hasło: „podwójny system pokrewieństwa”. Jednakże nie znajdujemy w glosariuszu haseł wyszczególniających wszystkie systemy pokrewieństwa; jest jedynie „ambilinearne pokrewieństwo” oraz „bilateralne pokrewieństwo”, tłumaczone jako „typy” pokrewieństwa. Występują hasła omawiające cztery typy terminologii pokrewieństwa: „bifurkacyjno-boczny system terminologiczny”, „bifurkacyjno-łączny system terminologiczny”, „generacyjny system terminologiczny” i „liniowy system terminologiczny”. Ten ostatni jednak pojawia się niepotrzebnie w nieco innej wersji po raz drugi – jako „liniowy typ terminologii pokrewieństwa”, z osobnym, choć analogicznym wyjaśnieniem. Hasło takie mogłoby wystąpić jedynie w formie odsyłacza do hasła głównego (tak, jak hasło „kindred”, odsyłające do „kręgu krewniaczego”).

Należy podkreślić staranność opracowania załączonych, bardzo przydatnych indeksów (osób; nazw etnicznych i obszarów kulturowych, oraz indeksu rzeczowego), a także zilustrowanie wywodów czytelnymi, pomagającymi w zrozumieniu tekstu, tabelami i rysunkami.

Szeroki zakres tematyczny, wielość poruszonych wątków sprawiła, że, mimo obszerności recenzji, mogłam omówić i przedyskutować dokładniej tylko niektóre, wybrane zagadnienia. Wbrew zastrzeżeniu autora o esejistycznym charakterze książki, stanowi ona staranny wybór najważniejszych problemów z zakresu pokrewieństwa. Duży stopień skomplikowania tematyki, dyskusyjność poszczególnych zagadnień, wpływa na zawężenie niektórych fragmentów wykładu. Taki jest jednak charakter przedmiotu. Należy podkreślić, że autor, pomimo, a może właśnie dzięki doskonałej znajomości tematu, nie przemawia *ex cathedra*, a przeciwnie, uczciwie podkreśla nurtujący go niepokój, otwartość wielu zagadnień, niemożność oferowania jednoznacznych rozstrzygnięć. Jak sądzę, autorowi udało się osiągnąć równowagę między prezentacją polemik

i kontrowersji badawczych a ukazaniem własnej wizji pokrewieństwa, co na pewno było niezwykle trudnym zadaniem. Dobrze, że nareszcie polska etnologia doczekała się publikacji dotyczącej zaniedbywanej dotychczas problematyki o podstawowym znaczeniu dla naszej dyscypliny, publikacji opracowanej w tak kompetentny i inspirujący do dalszych badań sposób.

Damuta Penkala-Gawęcka

Wartości w kulturze polskiej, praca zbiorowa pod red. L. Dyczewskiego, Lublin 1993, ss. 276.

W 1989 roku w Kazimierzu nad Wisłą odbyła się sesja na temat: „Wartości w kulturze polskiej”. Materiały z niej dość długo oczekiwały na wydanie, wreszcie ukazały się dzięki znanej już i cenionej Fundacji Pomocy Szkołom Polskim na Wschodzie im. Tadeusza Goniewicza. Fakt, iż wydawca zaznacza, że jest to pozycja adresowana do Polaków na Wschodzie, nie oznacza bynajmniej, że zastosowano w niej jakiś szczególny (np. uproszczony) sposób prezentacji materiału, i że tom nie zainteresuje czytelnika krajowego.

Przeciwnie, zarówno sama problematyka, jak i sposób jej przedstawienia: celny i zrozumiały, a jednocześnie głęboki, czynią pracę godną zainteresowania nie tylko kręgów naukowych, ale także szerokich rzesz czytelników mocno zaangażowanych w dyskusje nad tym, co dziś oznacza pojęcie „polskość”. Trafia ona bowiem w sedno istotnego sporu, sporu o wartości narodowe i wartości uniwersalne, zakładające istnienie – w pewnych sytuacjach – sprzeczności między nimi. „Dzisiaj – powiada we wstępie redaktor tomu Leon Dyczewski – mówi się i pisze wiele o zjednoczonej Europie, federacji państw bez granic, wspólnym rynku gospodarczym, wspólnej kulturze. Ale w tym procesie jednoczenia się narody nie chcą zatracić siebie. Pragną utrzymać swoją tożsamość. Jest to jak najbardziej w interesie jednoczącej się Europy. Jej dostatkowi i wygodzie, jej ujednoliconej organizacji i technice, poszerzającemu się wolnemu czasowi i łatwości komunikacji potrzebne są różnorodność i kolorystyka, odmienność poznawania i odczuwania, bogata wyobraźnia i spontaniczność w tworzeniu. A to zapewnić może jedynie utrzymanie odrębności kultur zarówno wielkich narodów, jak i małych grup etnicznych. By Europa nie stała się jednolita i monotonna, nie wolno dopuścić do zaniku najmniejszej grupy etnicznej, jaka w niej dzisiaj istnieje. Tylko przy zachowaniu różnorodności kulturowej Europa będzie wielobarwnym i interesującym kontynentem”.

W tym kontekście stawia się pytanie o to, co to znaczy być Polakiem, Francuzem, Włochem, czy Baskiem. Jest to, innymi słowy, próba dochodzenia do wyodrębnienia i zrozumienia systemów wartości uznawanych przez grupy określające się tymi nazwami. Wartości są bowiem – zgodnie z przekonaniem autorów prac zamieszczonych w omawianym tomie – najistotniejszym elementem (czymś w rodzaju znaku rozpoznawczego) każdej kultury. Są one jej rdzeniem, osią, centrum. Stąd też „polskość”, która jest przedmiotem rozważań, scharakteryzować można najbardziej precyzyjnie poprzez system wartości. „Każdy rozdział – oddajmy jeszcze raz głos redaktorowi – omawia jedną wybraną wartość bądź zespół wartości pokrewnych. Wybrano je w sposób następujący: z kilkudziesięciu pozycji określających polską kulturę wybrano 25 wartości, które autorzy wymieniali jako najbardziej dla niej typowe. Następnie zastosowano podwójną drogę ich selekcji: a) spośród owych 25 wartości wybrano te, które były najczęściej wymieniane przez autorów analizowanych pozycji; b) 25 wartości przedstawiono 56 „sędziom”, aby spośród nich wybrali te, które ich zdaniem są najbardziej typowe dla kultury polskiej i są nadal aktualne. Tą drogą powstał zestaw wartości, które uznaliśmy za podstawowe dla kultury polskiej”. Jeden zestaw wartości – zaznacza L. Dyczewski – a stanowi go wewnętrzna wolność, osobista godność, honor i indywidualizm, nie doczekał się odrębnego omówienia, lecz przewija się przez wszystkie pozostałe rozdziały.

Biorąc pod uwagę fakt, iż wartości wybrane i omawiane przez autorów kształtowały się przez całe dzieje polskiego narodu, poszczególne studia mają charakter analiz historycznych, z tym zastrzeżeniem, iż ostatnie dwa wicki zostały w szczególnym stopniu uprzywilejowane, ze zrozumiałych zresztą względów. Generalnie rzecz ujmując, intencją naczelną pracy jest próba scharakteryzowania polskości, polskiej kultury poprzez podstawowe wartości, które stały u podstaw jej kształtowania. Tym samym ukazana zostanie specyfika polskiej kultury, jej odmienność wobec każdej innej. W konsekwencji umożliwi to odpowiedź na pytanie: „co to znaczy (znaczyło) być Polakiem?” i „jak być Polakiem dzisiaj?”. Jak widać intencje nie wyczerpują się tutaj na poziomie opisu i oceny systemu wartości z perspektywy historycznej; jest to również próba – zakamuflowana, lecz dla wnikliwego czytelnika oczywista – potwierdzenia funkcjonalności tego systemu również dla czasów obecnych, ukazanie jego aktualności w dzisiejszym świecie pełnym sprzeczności i chaosu moralnego. Nie przesądzając sprawy, pozostawiając – zgodnie zresztą z intencją autorów – decyzję akceptacji lub odrzucenia tego rodzaju konkluzji czytelnikowi, należy się przyjrzeć ich analizom i argumentacji.

Tom otwiera znacznych rozmiarów studium L. Dyczewskiego *Trwałość kultury polskiej*. Jest to, znacznie wykraczające treściowo poza tytuł, kapitalne, jasne i przejrzyste, a jednocześnie niebywale celne wprowadzenie do kwestii relacji między grupą (tu: narodem) a kulturą. Rozważając ogólne kwestie, wychodząc od pojęcia kultura, aż po szczegółowe zagadnienia tożsamości kulturowej, czy znaczenie tzw. centralnych wartości kultury, autor ani na moment nie traci z pola widzenia konkretnej kultury: polskiej. Tym samym jego studium ma wartość podwójną, jest śmiało zarysowaną teorią, która swoje egzemplifikacje znajduje w skomplikowanych dziejach bogatej polskiej kultury. Jest to jednocześnie niezbędne wprowadzenie do wszystkich pozostałych tekstów.

Tenże autor razem z B. Jedynak prezentuje kolejne studium *Rodzina – rodzinność – dom*. Nie sposób nie zgodzić się z nimi, iż: „Przywiązanie do domu, do bliskich, wśród których człowiek wzrasta, do wspomnień i pamiątek rodzinnych, tęsknota do rodzinnego ciepła i uroku lat dziecięcych, poczucie przynależności do rodziny są nadal silne w młodym pokoleniu, mimo jego dużego poczucia niezależności. Młodzi ludzie w Polsce są dłużej i bardziej wszechstronnie związani z rodziną, zanim założą rodzinę własną, aniżeli w krajach zachodnich. A i potem pozostają z nią w dość ścisłej łączności”. Bez wątpienia, wciąż istotna rola rodziny i domu w polskim systemie wartości, wyróżnia go od innych, mniej zachowawczych pod tym względem.

Kolejny artykuł, J. Turowskiego, *Wspólnotowość jako wartość i wzór życia*, wyraźnie koresponduje z poprzednim. „Wspólnotowość – to według autora – schemat-wzór postępowania jednostek w ważnych dziedzinach życia społecznego, polegający na zespołowym działaniu, współodpowiedzialności i podejmowaniu decyzji, w przeciwieństwie do indywidualistycznego lub stadnego sposobu działania”. Wspólnotowość, idąc dalej za jego myślą, wiąże się z realizacją dobra wspólnego w czterech najdonioślejszych dziedzinach życia jednostek i społeczeństwa, a mianowicie: w życiu rodzinnym, w społecznościach lokalnych, w życiu religijnym i w życiu politycznym. W istocie, niemal wszystkie artykuły, zgodnie z sugestiami J. Turowskiego, śledzą – poza innymi zjawiskami – realizację idei wspólnotowości w różnych sferach życia Polaków, w przeszłości i współcześnie.

Religijności poświęcone są dwa opracowania: Cz. Bartnika *Podstawowe idee religijności polskiej* i S. Cieślaka *Religijność w literaturze polskiej*. E. Jabłońska-Deptuła poświęca uwagę pojęciom patriotyzmu i suwerenności, tak istotnym wśród idei składających się na polski system wartości. Artykuł ten wraz z dwoma kolejnymi opracowaniami: P. P. Gacha *Obrona wartości naczelných* i T. Strzembosza *Gotowość do poświęceń i ofiary, poczucie służby*, stanowią interesującą całość skłaniającą do przemyśleń. Podobnie z artykułami A. Kowalczykowej – *Romantyczne dziedzictwo i tradycja* i S. Grabskiej – *Między lekkomyślnością a nadzieją*. Ujmują one, wbrew pewnym schematom pokutującym zwłaszcza w publicystyce, związki między systemem wartości narodu polskiego, a zachowaniami jednostkowymi i zbiorowymi Polaków w taki sposób, który

skłania raczej do uznania systemu za funkcjonalny, niezależnie od tego, czy sama ocena zachowań, często analizowanych powierzchownie, skłania do takiego samego wniosku. Nie ze wszystkimi tezami autorów wymienionych już prac, a także pozostałych, w pełni można się zgodzić. Niekiedy ich wywoły brzmia nieco arbitralnie, nie zawsze znajdują pełne i wiarygodne uzasadnienie, nieodmiennie jednak skłaniają do refleksji.

Kolejne pomieszczone w tomie studia to: A. Stanowskiego *Demokracja – obywatelskość – krytyczna postawa wobec władzy*; J. Komorowskiej *Ludzkość dawniej i dziś*, gdzie „ludzkość” to pojęcie z języka staropolskiego bliskie obecnemu „towarzyskość” lub „życzliwość”; T. Kukołowicza *Szacunek dla kobiety i starszego człowieka, umiłowanie dziecka* oraz J. Salija OP *Potęga łagodności i przebaczenia* i J. W. Gałkowskiego *Polskie tradycje pracy*. Całość wieńczy bardzo istotny artykuł Z. Komorowskiego *Uniwersalizm w kulturze polskiej*. Jego konkluzja może stanowić podsumowanie całego tomu. „Kultura polska – jak kultura każdego narodu – stwierdza autor – oscyluje nieprzerwanie między dwoma biegunami swych wypracowanych możliwości i propozycji. Będąc jej uczestnikami, czy też użytkownikami, musimy nieustannie poszukiwać i wybierać. Wiadomo przy tym, że w toku dziejów żaden wybór nie jest, bo nie może być, ostateczny. Dopóki kultura żyje, można robić tylko kroki. Inna rzecz, że dobrze, gdy kroczy się ku celom szlachetnym. Dobrze też, gdy poprzez dane do wyboru „propozycje” wyziera horyzont prawdziwie szerokich trosk o wartości powszechne, ogólnoludzkie”.

Prezentowany tom z pewnością nie stanowi ostatniego słowa w kwestii „polskości”, polskiego charakteru narodowego, polskiego systemu wartości. Jest – za ledwie, a może aż – pewnym sposobem spojrzenia na te zagadnienia, sposobem, który dla niejednego czytelnika nie będzie zadowalającym, gdyż jest związany wyraźnie z światopoglądem chrześcijańskim. Niemniej jednak jest to spojrzenie nacechowane konsekwencją, mocno osadzone w historycznym i społecznym kontekście, może być krytykowane i dyskutowane, nawet na pewno wymaga uzupełnień – na przykład o koncepcje i systemy wartości konkurencyjne i ich recepcję w pewnych, bynajmniej nie marginalnych środowiskach – lecz nie może być zlekceważone. Daje bowiem ważną i w wielu fragmentach trwałą podstawę do dalszej debaty nad wszystkimi poruszonymi w pracy zagadnieniami. Debata, która nie jest – co już wcześniej sygnalizowałem – debatą li tylko akademicką; rozstrzygnięcie jej oznacza określenie czym będzie „polskość” w nadchodzącym okresie, czyli: jaka będzie świadomość Polaków, jaki będzie ich system wartości. Zgodzić się można, iż w ostatecznym rozrachunku zdecyduje o tym życie, konkretnie, toczące się już, procesy społeczno-ekonomiczne, lecz również wiele znaczy ludzka świadomość kształtowana także poprzez refleksje nad przeszłością narodu, jego kulturą, systemem wartości. Aby wybory dokonywane przez jednostki i grupy społeczne, czy w ogóle przez naród, wybory stylu życia wynikające z owego systemu wartości, były w pełni, lub choćby w zadowalającym stopniu świadome, potrzebne są prace w rodzaju tu prezentowanej. W moim przekonaniu jest to dzieło o ogromnym znaczeniu, inspirujące, być może jedno z najważniejszych, jakie pojawiło się w 1993 roku. Jego znaczenie nie wynika tylko z ustaleń, które niesie, bardziej może imponuje jako rzeczowe wezwanie do poważnej dyskusji.

Ryszard Kantor

Urszula Janicka-Krzywda, *Patron – atrybut – symbol*, Pallottinum – Poznań 1993, ss. 237, il.

Kolejna książka Urszuli Janickiej-Krzywdy, znanej z popularnonaukowych prac z zakresu kultury ludowej, zwłaszcza obszarów górskich, wzbudzi zapewne spore zainteresowanie, ogólnie biorąc, miłośników przeszłości. Adresowana jest bowiem do tych, którzy poznając jej materialne pozostałości, usiłują zgłębić znaczenie przekazu, dziś w wielu przypadkach trudno zrozumiałego. Rzecz jasna, autorka zając się mogła jedynie częścią dziedzictwa przeszłości, jej zainteresowania

koncentrują się na przydrożnych kapliczkach i wiejskich kościółkach, tym jakże rzucającym się w oczy elemencie polskiego krajobrazu. Jak podkreśla, prezentowany tekst to „rodzaj przewodnika czy klucza, za pomocą którego można będzie uzyskać podstawowe informacje o spotykanych w kościołach i przydrożnych kapliczkach przedstawieniach świętych i błogosławionych Kościoła rzymskokatolickiego”.

O potrzebie podobnego popularnego przewodnika nie warto nawet dyskutować. Zawodowi badacze przeszłości mają okazję do korzystania z zagranicznych leksykonów, z trudno dostępnych prac analitycznych i porównawczych, choć one akurat nie przynoszą zadowalających informacji dotyczących naszych obszarów i panujących tu lokalnie form kultu. Osoby interesujące się historią i sztuką pobocznie czy amatorsko nie znajdowały dotychczas pomocy w postaci prac popularnonaukowych, przeglądowych, czy o charakterze leksykonu. Dzięki zręcznej kompilacji dzieł obcych i polskojęzycznych, popartej badaniami własnymi autorki, badaniami dotyczącymi kultu świętych w polskiej kulturze ludowej, otrzymaliśmy pracę ukazującą ikonografię chrześcijańską w — jeśli tak wolno powiedzieć — jej polskiej realizacji. Przejrzystość prezentacji materiału umożliwia nie tylko studiowanie go, ale również niemal natychmiastowe wykorzystanie np. w trakcie turystycznych wędrowek, co w oczywisty sposób poszerza krąg odbiorców.

Praca prezentuje kolejno: ikonografię hagiograficzną biblijną (ogólne uwagi kostiumologiczne, wykaz proroków, patriarchów i wodzów narodu wybranego, spotykanych w sztuce na ziemiach polskich, i ich atrybuty); ikonografię świętych i błogosławionych (tu z rozbiciem na świętych i błogosławionych — Polaków z pochodzenia lub związanych z Polską działalnością i pozostałych); wykaz atrybutów, wykaz patronów ogólnych i szczegółowych (np. zakonów istniejących w Polsce, archidiecezji i diecezji polskich, kontynentów, państw i prowincji, niektórych miast w Europie i w Polsce, w chorobach i kalectwie, w kłeskach, nieszczęściach, przypadkach losowych, zwierząt i roślin itd.). Duża część pracy poświęcona jest symbolice, tj. występującym w ikonografii chrześcijańskiej przedstawieniom i znaczeniu symbolicznemu. Autorka prezentuje symbolikę ogólną, części ciała, fauny i flory, kamieni, kruszców i minerałów, kierunków i stron świata, kolorów, krzyża, liczb i świątyni. Całość wieńczy staranny indeks postaci i stosunkowo bogata bibliografia.

Podstawowe zadanie, to jest dostarczenie wyczerpującej informacji w uporządkowanej formie, zostało wypełnione przez autorkę nadzwyczaj poprawnie. Nasyciła ona ponadto pracę licznymi informacjami z zakresu tzw. religijności ludowej, ukazując wnikliwie często różne niż w „oficjalnej” ikonografii funkcjonowanie świętych i ich atrybuty w ludowej kulturze. Dzięki swym walorom praca, choć wyraźnie nie miała ambicji innych niż popularnonaukowe, stanie zapewne na półce zarówno etnologa, jak i religioznawcy. Wzięta przez nich do ręki ujawni swoje nie tylko czysto informacyjne walory.

Ryszard Kantor

Aksjosemiotyka karty pocztowej, pod red. P. Banasia, Wrocław 1992, ss. 253, il.

Institut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego zorganizował w 1987 roku sesję naukową pt. „Aksjosemiotyka karty pocztowej”. Po latach, lepiej to jednak niż nigdy, materiały z owej sesji ukazały się drukiem, stając się pierwszym w polskim piśmiennictwie dziełem poświęconym — tak popularnej w innych krajach i będącej tam od dawna przedmiotem naukowych badań — karcie pocztowej. Omawiana praca bez wątpienia stanowi ważną próbę, tu posłużę się cytatem z niej zaczerpniętym: „przedstawienia aktualnego stanu badań, a także określenia potencjalnych postaw i perspektyw badawczych, wskazuje na ważne walory poznawcze tego lekceważonego i dotąd nie w pełni jeszcze rozpoznanego w wielorakości swych funkcji medium kultury masowej”.

W pracy pomieszczono niemal dwadzieścia tekstów, o bardzo różnej tematyce łączącej się z kartą pocztową, a niemal wszystkie z nich zasługują na dokładniejsze omówienie. W tej sytuacji, by nie wyróżniać jednych kosztem innych, równie wartościowych, zdecydowałem się raczej na omawianie pewnych tendencji badawczych ilustrowanych konkretnymi tekstami. I tak, na wstępie, wyróżniam próby skojarzenia problematyki karty pocztowej z szeroko rozumianą teorią kultury. Służą temu artykuły P. Banasia (*Karta pocztowa jako przedmiot badań*), Z. Wąsika (*Karty pocztowe w perspektywie semiologicznej*) oraz S. Pietraszki (*Przekazy i wartości*). Rozumiejąc intencje autorów i doceniając ich crudycję, nie mogę jednak oprzeć się wrażeniu, iż — zwłaszcza S. Pietraszko — wytoczyli zbyt potężne armaty teorii dla opisanego zjawiska stosunkowo prostego. Nie zaprzeczam jednak, iż ustalenie „w jakim zakresie perspektywa semiologiczna może mieć zastosowanie przy badaniu kart pocztowych jako znaków informacji otwartej funkcjonujących w komunikacji między nadawcami i odbiorcami, mającymi znaczenie nie tylko dla nadawców i odbiorców, ale też dla ich wytwórców, a dalej dla przekazyńców i strażników informacji” ma dla nauki istotne znaczenie. Osobiście jednak widzę pocztówkę jako m.in. „niezastąpione źródło do badań nad recepcją dzieł dzisiaj już kompletnie zapomnianych, często niesłusznie, malarzy, a tym samym nad przemianami estetycznymi gustów i upodobań społecznych”.

Pocztówka powstała w drugiej połowie XIX wieku i stąd jej znaczenie jako źródła do poznania kultury jest ograniczone do ostatnich stu lat, co oczywiście nie stanowi o jej wartości, w moim i autorów tomu przekonaniu, znacznej. O genezie pocztówki pisze J. A. Chrościcki (*Ilustrowane druki ulotne*), o dziejach jej samej — nie przesądzając, czy istotnie traktować ją należy jako potomka druku ulotnego (prawdopodobnie tak) — I. Zaucha (*Geneza i historia karty pocztowej w Polsce. Problemy prawne i techniczne*). W świetle tych artykułów wydaje się, że skromna pocztówka mocno i nieuchronnie uplasowała się w potężniejszej w czasach nowożytnych kulturze wizualnej, stając się jednym z ważnych środków masowego przekazu obrazu — konkurenta słowa, konkurenta, który jednak ze słowem — w przypadku pocztówki — tworzy (może tworzyć) istotny społecznie komunikat.

Kolekcjonowanie pocztówek jest tak stare jak one same, ruch kolekcjonerski to temat sam w sobie pasjonujący. Nic dziwnego, że znalazł on w omawianym tomie ważne miejsce. Pisze o nim J. Szklarczyk-Mirecka (*Dzieje ruchu filokartystów w Polsce*). Z kolei S. E. Nahlik, zmarły niedawno wybitny prawnik, opowiada o swojej kolekcji (*Zbieram kartki od dzieciństwa*). Inny znany kolekcjoner, można powiedzieć — król polskich kolekcjonerów, a przynajmniej krakowskich, M. Sosenko, dzieli się z czytelnikami bynajmniej nie błahymi przemyśleniami m.in. na temat metod tworzenia kolekcji i jej systematyzacji (*Kilka uwag kolekcjonera*). O zbiorze pocztówek znajdujących się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu — bywają bowiem w Polsce zbiory muzealne tego rodzaju o znaczącej randze, choć do niedawna lekceważone — pisze J. Kotłowski.

Wstępem do kolejnej części tomu, części, która ma niejako za zadanie ukazanie niebawem dużego tematycznego zakresu pocztówki oraz sposobów analizy owych tematów, z perspektywy rozmaitych dyscyplin naukowych, w tym głównie historii sztuki, ale również np. etnografii, są dwa nader interesujące artykuły E. Chromiec (*Słowo a obraz na karcie pocztowej*) oraz J. Dunina (*Karta pocztowa — perspektywa księgoznawcza i literacka*).

Pozostałe artykuły, jak już zaznaczyłem, stanowią analizę pocztówki ze względu na jej temat. Dwa z nich poświęcone są pocztówce patriotycznej. S. Ledóchowski dał ważny *Wstęp do systematyki pocztówki patriotycznej i jej ideowych uwarunkowań*, a W. Wyganowska skoncentrowała się na pocztówce legionowej, rysując tło historyczne, na którym się narodziła i poddając analizie jej patriotyczny przekaz słowny i wizualny. Z kolei ciekawe perspektywy analizy pocztówki z punktu widzenia historyka sztuki (nie tylko masowej) odkrywa czytelnikowi M. Porędzka (*Mona Liza na pocztówce. Epizod z życia arcydzieła*) oraz G. Machel (*Idealny obraz miasta na karcie pocztowej*), która uznaje pocztówkę, chyba jak najślusniej, za znakomitego kolportera miu miasta. Równie interesujący, choć we fragmentach dyskusyjny, wydaje mi się artykuł T. Daneckiej (*Pocztówkowy ideał piękna kobiecego*). Autorka usiłuje — poprzez pocztówkę — ukazać nie

tylko przemiany ideału piękna kobiety, ale w ogóle przemiany jej społecznej roli dokonującej się w ostatnim stuleciu.

Jednym z najbardziej popularnych tematów pocztówkowych były i są góry. Artykuły A. Czarnowskiego (*Pocztówki tatrzańskie jako źródło do badań dziejów kultury*) i M. Zawily (*Dawna widokówka karkonoska*) dowodzą niezbicie, iż poznawcze walory pocztówki o tematyce górskiej nie mogą być ignorowane przez badacza kultury.

Tom zamyka informacja o wystawie kart pocztowych „Świat w formacie 10×14”, zorganizowanej w Muzeum Narodowym we Wrocławiu, która towarzyszyła obradom sesji „Aksjomiotyka karty pocztowej”.

Walory omawianego zbioru artykułów, plonu owej sesji, podnosi jego oprawa ilustracyjna, bogata i urozmaicona, doskonale potwierdzająca znaczenie pocztówki jako źródła do badań naukowych, ale także podkreślająca jej walory estetyczne.

Ryszard Kantor

„Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1992, nr 3–4, ss. 224. (Numer specjalny poświęcony antropologii filmu i fotografii).

Kultura masowa od swojego zarania spotykała się z niechęcią i dezaprobatą. Jej krytyka, uprawiana tak chętnie przez środowiska naukowe, oparta na zarzutach płytkości, taniego sentymentalizmu i prymitywizmu myślowego, niczego jednak nie wyjaśniała. Była, jak się zdaje, wyrazem obrony ze strony intelektualistów przerażonych masową recepcją filmu, literatury, prasy przez najszersze kręgi społeczne. To, co do tej pory zastrzeżone było tylko dla nielicznej grupy wtajemniczonych, teraz, dzięki przemianom społecznym, stało się powszechnie dostępne. Dlaczego jednak np. pewne filmy wzbudzają entuzjazm widzów całego świata, tego w sposób sensowny nie umiano wytłumaczyć, zarzucając ich odbiorcom brak wyrobienia artystycznego lub wspominając ogólnie o uniwersalności kultury masowej.

Nowe, interesujące spojrzenie na zjawiska z kręgu kultury masowej, zostało ostatnio zaproponowane przez antropologię, która stara się wyjaśnić, jakie są rzeczywiste przyczyny „uniwersalności” określonych filmów, książek itp. i co decyduje o wielkiej nośności społecznej ich treści.

Właśnie problemom kultury masowej, a w szczególności filmu, poświęcony został omawiany tutaj tom „Polskiej Sztuki Ludowej. Konteksty” opatrzony podtytułem: „Numer specjalny poświęcony antropologii filmu i fotografii”. Prócz serii artykułów poświęconych tej tematyce w tym numerze „Kontekstów” znajdujemy także kilka prac pozostających poza głównym nurtem tematycznym. Bliskie jemu są prace dotyczące filmu etnograficznego i filmu amatorskiego (autorstwa Jeanette DeBouzek, Małgorzaty Niezabitowskiej, Aleksandra Jackowskiego i Ryszarda Ciarki) oraz fotografii (autorstwa Małgorzaty Baranowskiej, Sławomira Sikory, Anny Beaty Bohdziewicz, Józefa Szymańczyka i Anny Engelking, Mariusza Wieczorkowskiego). Niestety, nie sposób omówić tu wszystkiego, dlatego skoncentrujemy się na omówieniu tych artykułów, które prezentują antropologiczne spojrzenie na film, spojrzenie wolne od uprzedzeń wywołanych zarzutem „masowości” stawianym większości produkcji filmowej, wraz z całym bagażem negatywnych znaczeń z tym określeniem związanych.

Antropologią filmu zajmuje się w Polsce od kilkunastu lat wiele osób, jednak ich dokonania rozproszone są na ogół w różnych czasopismach. Omawiany przeze mnie monograficzny numer „Kontekstów” uznać można więc za pewnego rodzaju podsumowanie osiągnięć w tej dziedzinie.

„Kino odtwarza i odnawia mit” — pisze we *Wprowadzeniu* Zbigniew Benedyktowicz dodając, że właśnie „film interesuje antropologa przede wszystkim jako mit, jako wyraz współcześnie tworzącej się mitologii i jako obszar występowania ... odwiecznych wątków mitologicznych i głę-

bokich struktur symbolicznych". Kino pozostaje więc w ogólnym nurcie dążenia ku neomitologizacji panującemu w sztuce ostatnich kilkudziesięciu lat. Pogląd ten zdają się potwierdzać wielcy badacze problemu: Mircea Eliade, Jurij Lotman, Roland Barthes, jak również autorzy omawianego tomu „Kontekstów”. W artykule *Batman — opowieść o stworzeniu* Wiesław Szpilka dokonuje analizy wymienionego w tytule filmu wskazując na tkwiące w nim mitologiczne wątki — odwieczna walka dobra ze złem, człowiek-nietoperz spływający na ziemię z wysokości i będący upostaciowaniem wysłannika nieba oraz pełzający po ziemi Joker jako przedstawiciel piekiel, czarny strój Batmana jako symbol ładu i porządku, i pstrokaty Jokera będący przejawem rozproszenia i chaosu. Podobnych analiz mamy w „Kontekstach” kilkanaście, w tym cykle poświęcone „Batmanowi” (autorstwa Wiesława Szpilki, Teresy Rutkowskiej, Moniki Sznajderman), „Uczcie Babette” (Dariusza Czaji, Zbigniewa Benedyktowicza, Marty Leśniakowskiej) i pojedyncze artykuły o „Matadorze” (Ewy Klekot), „Szklanym sercu” (Wojciecha Michera), „Starym Gringo” (Moniki Sznajderman), „Ostatnim tangu w Paryżu (T. Jefferson Kline). Autorzy idą tropem mitów zawartych w każdym z omawianych filmów i odkrywają przed nami nowe znaczenia zawarte, w tak zdawałoby się, dobrze znanych i opisanych filmach. W przypadku natomiast artykułu Teresy Rutkowskiej *Wędrowki Felliniego* autorka stara się prześledzić całą twórczość wielkiego artysty i wskazać na powtarzające się w niej motywy — szukanie własnej tożsamości i drogi jako symbolu naszego życia.

Pisząc o wątkach mitycznych w sztuce nie sposób pominąć milczeniem koncepcji archetypu i symbolu Junga. Nie dziwi więc, że i w omawianym numerze „Kontekstów” znalazł się artykuł Dariusza Czaji *Symbol i film* tę koncepcję przywołujący zwłaszcza, że koresponduje ona z przytoczonym wcześniej poglądem, według którego nośność dzieł tzw. sztuki masowej opiera się właśnie na tym, iż przez nie przejawia się mit. Inaczej trudno wyjaśnić fakt, że pewne filmy (książki itp.) cieszą się powodzeniem w różnych krajach o bardzo często odmiennej kulturze i tradycjach. Dochodziłaby tu do głosu bowiem tkwiąca w każdym z nas nieświadomość zbiorowa, która sprawia, że pewne wątki treściowe czy schematy fabularne poruszają nas do głębi, bez naszej woli, wprawiając nas w stan emocjonalnego pobudzenia.

Obecność mitu w kinie według Wiesława Szpilki, który pisze o tym we wspomnianym już „Batmanie”, tłumaczy również dlaczego największą popularnością cieszą się zwykle utwory o przejrzystym schemacie fabularnym, które dążą do pełnej prostoty opowiadanej historii. Pod ich postacią aktualizuje się ciągle ten sam mit walki dobra ze złem, przybierając formę nowoczesnej opowieści, pozostając niezmiennym w swym podstawowym sensie. „Trwanie, atrakcyjność, żywotność kina — pisze Wiesław Szpilka — budowanego w oparciu o te stare, mało oryginalne tematy, nieustające powodzenie wytartych klisz każe nam sądzić, że warstwa niosąca te fenomeny wciąż jest żywa i ważna dla współczesnego człowieka”.

Inny, niezwykle ważny i interesujący problem podnosi Wiesław Szpilka w artykule *Zobaczyć świat. Etnografia wobec filmu i kultury masowej*. Chodzi tu o spojrzenie na zjawisko i jego ocenę. Szpilka wykazuje niepełność i często błędność dotychczasowych koncepcji, które usiłowały tłumaczyć, czy wręcz sprowadzać sztukę masową do jej źródeł (ujęcie takie proponował Marshall McLuhan sprowadzając całość zagadnienia do problemu środków przekazu), do odbiorcy. Klasycznym przykładem są tu prace Ortegi y Gasset, który w rozwoju kultury masowej chciał widzieć przejaw ekspansji rzesz ludzi przeciętnych, o prymitywnych gustach autora (przeświadczenie o wykorzystywaniu sztuki masowej przez jej twórców w celu manipulowania masami prezentuje amerykański socjolog H. J. Schiller). Wiesław Szpilka słusznie konkluduje: „adekwatne przedstawienie kultury masowej musi się jednak koncentrować na niej samej, ponieważ w innym przypadku mówi się o nowym wymiarze cywilizacji, o publiczności masowej, o autorach pracujących na jej rzecz. Słowem, mówi się o czymś innym. Kultura masowa to przecież nade wszystko zbiór tekstów, które znalazły masowego odbiorcę ... uczestniczyć w niej to czytać właśnie te teksty, interpretować je odnajdując ich sens”. Takie podejście jest charakterystyczne dla wszystkich autorów omawianego tomu zajmujących się antropologią filmu.

Antropologia umożliwia zatem dostrzeżenie w filmach wielu takich treści i znaczeń, których nie sposób zauważyć traktując film tylko jako rozrywkę dla mas. Dyscyplina ta zaprawiona od dawna do badania „obcych”, nierzadko „prymitywnych” kultur dysponuje odpowiednimi narzędziami do analizowania dzieł filmowych. Niejednokrotnie wszak jawią się one jako rzeczywistość odmienna od naszej, tak jak żyjące gdzieś daleko ludy. Ażeby ją poznać trzeba wnikać w nią głęboko, ale jednocześnie zachowując w stosunku do niej odpowiedni dystans. Wiele filmów, często niezwykle interesujących, nie doczekało się wnikliwej analizy tylko dlatego, że zakwalifikowano je jako dzieła przeznaczone dla masowego, a więc według niektórych – prymitywnego widza. Antropologia powstrzymująca się od wartościowania kultur, nie ma wobec takich filmów jakichkolwiek uprzedzeń.

Dorota Skotarczak

Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej, pod red. Doroty Simonides przy udziale Piotra Kowalskiego, Wrocław – Warszawa 1991, ss. 438.

Najnowsza monografia śląskiej kultury ludowej, wydana przez Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych jako piętnasta z kolei praca, zapieczęta – podobnie jak opublikowana wcześniej książka *Folklor Górnego Śląska* (pod red. D. Simonides, Katowice 1989) – dotychczasowe „białe plamy” w badaniach etnograficznych, folklorystycznych i antropologicznych. O ile praca z 1989 roku (de facto sfinalizowana w 1981 roku) ma charakter monografii folklorystycznej, to omawiana publikacja (choć opuściła warszawską Oficynę Wydawniczą Volumen latem 1993 roku, to w stopce widnieje 1991 rok wydania) dotyczy nie tylko Górnego Śląska, ale i Śląska Dolnego oraz Śląska Cieszyńskiego. Obejmuje też zdecydowanie szerszy zakres badań śląskoznawczych, ponieważ zawiera opracowania poświęcone osadnictwu, budownictwu, gospodarce, odzieży, strojom, sztuce ludowej. Nadto prócz kultury materialnej prezentuje stan współczesnej wiedzy o kulturze symbolicznej (ludowej wizji świata, zwyczajach i obrzędach dorocznych oraz rodzinnych). Badania terenowe autorzy najnowszej monografii zakończyli w 1987 roku. Można więc uznać, że obie epokowe prace łączą również perypetie wydawnicze, obie przecież docierały do odbiorców z dużym opóźnieniem.

Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej wieńczy kolejny etap badań zespołu specjalistów pod kierunkiem prof. dr hab. Doroty Simonides, kierownika Katedry Folklorystyki Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu. Wykonano je w ramach Resortowego Programu Badań Podstawowych RP III 36 „Przobrażenia społeczne i narodowe na Śląsku” koordynowanego przez Uniwersytet Wrocławski (Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych) i opolską Katedrę Folklorystyki.

Celem tej zbiorowej monografii, będącej wynikiem zróżnicowanych warsztatów badawczych: prof. dr hab. Barbary Bazieli, prof. dr hab. Doroty Simonides i dr Henryki Wesołowskiej, jest prezentacja przeszłości kulturowej rodzimej ludności śląskiej. Prof. Simonides, redaktor tomu, we *Wstępie* i *Wprowadzeniu* wyjaśnia, jak należy rozumieć termin „rodzima” ludność Śląska, uznając, że jest to społeczność wywodząca się ze słowiańskiego podłoża etnicznego, która później, przez wiele wieków, poddawana była wpływom Niemców, Flamandów i Walonów. Stąd też – jak píše autorka – „z wielości zjawisk śląskiej kultury ludowej wybrano te najistotniejsze. Zostały one ukazane w perspektywie historycznej z zachodzącymi w niej zmianami i przestrzennym zróżnicowaniem oraz z wydobyciem analogii lub różnic w stosunku do innych regionów Polski lub krajów sąsiadujących” (s. 6).

Ta perspektywa badawcza zdaje się dominować w całej pracy. Wobec wieloletniej penetracji terenowej zakończonej – jak wspomniałam w 1987 roku – problem opcji niemieckiej ujawniony później na tych ziemiach wymaga według Simonides odrębnych badań.

Książka składa się z dwóch podstawowych części, w obrębie których pomieszczono szczegółowe opracowania. Część I: „Człowiek — jego środowisko, dom i warsztat pracy”, rozpoczynają refleksje wprowadzające autorstwa Doroty Simonides. Śląsk postrzegany przez nią jako region dawnego pogranicza słowiańsko-niemieckiego jawi się jako obszar o dużym zróżnicowaniu kulturowym. Stąd Simonides, pisząc o pojęciu rodzimości, przypomina, iż takie czynniki, jak położenie geograficzne, przemiany historyczno-kulturowe, wpływy niemieckie, morawskie, wielkopolskie i małopolskie powodują, że rdzenna ludność Śląska nie stanowi monolitu kulturowego. Autorka uważa, że dlatego właśnie region ten jest dla badaczy tak atrakcyjnym obszarem. Za szczególnie interesujące można więc uznać jej uwagi o odrębności kulturowej i etnicznej Śląska, kiedy traktuje ten region jako rezerwuarchaizmów kulturowych, a gwarę jako wyraz tożsamości narodowej. D. Simonides jest przekonana, że „uświadomienie sobie własnej odrębności etnicznej nie było u wszystkich Ślązaków równoznaczne z poczuciem przynależności do polskiej narodowości. Wyrażało się raczej wzmocnionym procesem narastania grupowej samowiedzy. Ona to prowadziła najpierw do spontanicznego, a potem coraz bardziej zorganizowanego pielęgnowania tego, co dziedziczono po ojcach, co przekazywano ustnie, co stanowiło wartość przez sam fakt, iż było własne i inne od kultury mówiących innym językiem sąsiadów” (s. 19). Stwierdza też, że na Śląsku „poprzez zderzenie obcych etników i ich kultur poczucie etnicznej odrębności wśród ludu rodzimego pochodzenia było wyjątkowo głębokie w porównaniu z innymi regionami Polski”. D. Simonides we *Wprowadzeniu do śląskiej kultury ludowej* uwzględnia nie tylko procesy kulturowe charakterystyczne dla minionych epok, ale widzi również „tragiczne znamię” Śląska jako pogranicznego regionu po II wojnie światowej, jak też podkreśla, iż „na obraz współczesnego Śląska składają się obok ludności rdzennie śląskiej i inne grupy ludnościowe, które przybyły na te ziemie z równie bogatą kulturą. I tak reemigranci, którzy obok kultury polskiej wnieśli tu sporą dawkę kultury tego kraju, w którym żyli, repatrianci, także ludność pogranicza, wreszcie osadnicy z centralnej Polski” (s. 26).

Ogląd Śląska z perspektywy obszaru pogranicza etnicznego charakteryzuje również opracowania Barbary Bazielich i Henryki Wesołowskiej. I tak Wesołowska, w rozdziale *Osadnictwo, budownictwo, mieszkanie, pożywienie*, sięga do wczesnego średniowiecza, aby poprzez kolejne okresy historyczne śledzić dynamikę procesów osadniczych i rozwój budownictwa. W imponujących bogactwem faktów opisach uwadze autorki nie umykają te wszystkie przykłady kultury materialnej, które świadczą o słowiańskim podłożu, związkach z sąsiednimi terenami: Czech, Łużyc, Wielkopolski, Małopolski oraz wpływach niemieckich procesów kolonizacyjnych. Wesołowska dba o wierną rekonstrukcję tego wszystkiego, co składa się na osadnictwo, budownictwo wiejskie (rozplanowanie zagród, formy konstrukcyjne budownictwa ludowego, opisy różnych budynków mieszkalnych, gospodarczo-inwentarskich, użyteczności publicznej, sakralnych etc.), wyposażenie mieszkań (tu uwzględnia również zwyczaje związane z budową i ochroną domu), pożywienie (przetwarzanie i konserwacja produktów, potrawy, posiłki). Henryka Wesołowska opracowała również następny dział *Gospodarka*, eksponując zróżnicowane dziedziny wytwórczości, takie, jak: rolnictwo, hodowla, zbieractwo, łowiectwo, rybołówstwo, rzemiosło wiejskie (kowalstwo, kołodziejstwo, bednarstwo, ciesielstwo, koszykarstwo, garnecarstwo, tkactwo). Jej autorstwa jest nadto praca *Transport, komunikacja, handel*. Podobnie, jak w poprzednich dziełach, tak i w tym opracowaniu Wesołowskiej zwraca uwagę perfekcyjna wręcz dbałość o szczegóły, fakty, nazwy gwarowe, a wszystkie te „drobiazgi” autorka ukazuje w perspektywie „dawniej i dziś”.

Część I. zamyka praca Barbary Bazielich *Odzież, stroje i ich formy zdobnicze*. Na wstępie autorka przedstawia zakres swych badań, uznając, że podjęty zespół zagadnień powinien być rozpatrywany z perspektywy historycznej, formalnej, funkcjonalnej i regionalnej. Ów ambitny, bo wieloaspektowy, ogląd strojów śląskich Bazielich stara się konsekwentnie realizować, mimo iż — jak sama stwierdza — stroje Opolszczyzny i Dolnego Śląska „nigdy nie zostały dokładnie opracowane”. Praca imponuje znanstwem szczegółów i osobliwości regionalnych strojów śląskich, ich elementów zdobniczych, autorka bowiem nie tylko prześledziła zbiory muzealne, ale i źródła

ikonograficzne. Poszukując podstaw zróżnicowania regionalnego ubiorów na Śląsku, sięga do XVI wieku, przedstawiając najbardziej pierwotne stroje chłopskie. Uznaje, że o wzbogaceniu, a więc i różnorodności, stroju ludności wiejskiej można mówić dopiero w XVIII wieku. Stąd zestaw osiemnastowiecznej odzieży określa ona regionalnym strojem śląskim. Bazieliach, uwzględniając odmienności lokalne stroju śląskiego, zastanawia się nad wieloma czynnikami, które zadecydowały o owej mozaice kolorów, krojów poszczególnych elementów składowych, dodatków, koronek, haftów itp. Inny był bowiem strój w rejonach podgórskich, inny mieszkańców nizin, nado w rodzimym stroju śląskim można dopatrzeć się osobliwości mody zachodniej, np. w nowszym stroju kobiecym wyraźne są elementy charakterystyczne dla czasów wiktoriańskich i okresu biedermeieru, zaś na strój męski duży wpływ wywarło niebieskie umundurowanie z czasów Fryderyka II. Na podstawie wnikliwych analiz autorka wyróżnia stroje dolnośląskie (wrocławski, kłodzki, wałbrzyski, jeleniogórski, karkonoski, głogowski, kaczawsko-nadbobrzański oraz nyski), Opolszczyzny (opolski, oleski, kluczborski, kozielski i głubczycki), Górnego Śląska (raciborski, rybnicki, bytomski tzw. rozbarski i pszczyński) oraz Śląska Cieszyńskiego (cieszyński, laski i góralski). Autorka opisuje najdrobniejsze szczegóły lokalnych odmian strojów, zadziwiając orientacją w drobiazgowych osobliwościach regionalnych, które to właśnie decydują o różnorodności w obrębie Śląska. Oddzielną uwagę Bazieliach poświęca wyszyciom i haftom, uznając je za jeden z podstawowych wyróżników śląskich strojów ludowych. Według niej odróżniają się od siebie w tym względzie następujące podregiony śląskie: Beskid Śląski, cieszyńskie, pszczyńskie, raciborskie, opolskie i Dolny Śląsk, co udowadnia, omawiając ich specyfikę regionalną w zakresie wyszycia i haftów. W tym kontekście nie umyka jej uwagi biżuteria, która również na Śląsku była przejawem odmiennych upodobań lokalnych społeczności.

Część II, omawianej monografii „Antropologia życia codziennego i świątecznego” prezentuje ogólny śląski kultury ludowej z perspektywy antropologicznej. Dorota Simonides pisząc o *Ludowej wizji świata*, eksponuje znaczenie w nowoczesnych badaniach prac nad kategorią kulturową, jaką jest światopogląd ludowy. Odzwierciedla on bowiem potrzeby psychospołeczne konkretnej społeczności lokalnej. Jak podkreśla autorka, „wyrażają się one przede wszystkim w dążeniu do życia w świetle ładu, porządku i sensu, w tendencjach do waloryzowania zamieszkałej przestrzeni: wyznaczania w niej miejsc dobrych i złych; w sposobach pojmowania sacrum, profanum, w wytyczaniu zjawisk tworzących rzeczywistość zewnętrzną i wewnętrzną” (s. 169-170). W rezultacie podjęła ona próbę przeprowadzenia rekonstrukcji ludowego światopoglądu Ślązaków na przełomie XIX i XX wieku, uwzględniając najbliższe otoczenie człowieka, dom, jego otoczenie. W tym kontekście interesuje ją szczególnie zabezpieczenie dobytku, stosunek do przyrody, do Boga i innych bytów transcendentnych. W śląskim światopoglądzie ludowym wyróżnia trzy główne typy myślenia: magiczny, religijny i racjonalny, uznając, że „większość treści odnoszących się do ludowej wizji świata ma bezpośredni związek z Bogiem i religią chrześcijańską, choć dodać trzeba, że i tu dostrzegamy elementy magiczne” (s. 194). W tym kontekście w kręgu zainteresowań Sominides znalazły się struktury magiczne i religijne, które przejawiają się w postaci zamówień, zażęgniwań, odczyniań, zaklinań itp. Ta część jej refleksji ogniskuje się wokół takich problemów, jak religia a cierpienia i choroby; zażęgniwanie ludowe jako wyraz dawnej religijności ludowej; znachor jako człowiek mający moc „nie z tego świata”; owozary i kręgarze. Simonides, penetrując pod tym kątem źródła śląskie, po raz pierwszy zgromadziła imponujące materiały, przechodząc od opisu do ich interpretacji. I tę właśnie część jej pracy uważam za szczególnie cenną. Całość zamykają syntetyczne refleksje o demonologii, dość ogólne zresztą, bowiem większą uwagę tej problematyce autorka poświęciła w przywoływanej monografii folklorystycznej (D. Simonides, *Wierzenia, przesady i demonologia*, w: *Folklor Górnego Śląska*, pod red. D. Simonides, Katowice 1989) oraz w oddzielnym studium (D. Simonides, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*, Katowice 1984).

Henryka Wesółowska jest autorką pracy *Więzi rodzinne i sąsiedzkie*. W centrum jej zainteresowań znalazły się więzi społeczno-kulturowe ludności wiejskiej na Śląsku w XIX i XX wieku.

Stąd też omawia ona charakterystyczne cechy tradycyjnej rodziny wielopokoleniowej oraz funkcjonujące w niej wartości, a także tradycyjną społeczność lokalną.

Dział *Zwyczaje i obrzędy rodzinne na Śląsku*, również autorstwa Henryki Wesołowskiej, został opracowany na podstawie jej własnych badań terenowych prowadzonych w latach 60. i 70. na Śląsku (zob. szczegółowe uwagi tej autorki: *Obrzędy i zwyczaje rodzinne*, w: *Folklor Górnego Śląska*, pod red. D. Simonides, Katowice 1989). Wesołowska, wyróżniając w obrzędach rodzinnych: zwyczaje i obrzędy weselne (od załotów do narzeczeństwa, przygotowania do wesela, ślub i wesele, poprawiny, przenosiny), zwyczaje i obrzędy narodzinowe oraz obrzędy i zwyczaje pogrzebowe, nie tylko opisuje je, ale ukazuje proces ich zmian, przeobrażeń, a także redukcji, który jest wynikiem zaspokajania nowych potrzeb i aspiracji społecznych współczesnych Ślązaków.

D. Simonides traktuje obrzędy i zwyczaje doroczne jako „powtarzające się czynności rytualne, wyrażające usankcjonowane w środowisku czy grupie lokalnej zachowania wierzeniowe, estetyczne, emocjonalne, a które wspierają się na kulcie przyrody, przodków, na obecności elementów magii wegetacyjnej” (s. 262). Jako autorkę opracowania *Doroczne zwyczaje i obrzędy, ich antropologiczna funkcja* interesują ją nie tyle etnograficzne i historyczne opisy dawnych wierzeń, zwyczajów i obrzędów, co bardziej związane z tymi praktykami psychospołeczne potrzeby człowieka. Jak pisze, „odczytanie funkcji, znaczenia i sensu obrzędów ujawnia zarazem stan i kształt świadomości religijnej społeczności, która owe obrzędy, wierzenia i zwyczaje praktykowała czy praktykuje”. Simonides nie aspiruje do zbadania wszystkich przejawów śląskiej obrzędowości dorocznej, które w swym ogólnym kształcie są takie same jak polskie, w centrum jej uwagi znalazły się jedynie te, które są typowe dla śląskiej ludności rodzimej oraz te, w których funkcjonują elementy typowo śląskie. Stąd eksponuje takie regionalne formy reliktowe, jak topienie marzanny, babski comber, żurowa środa, Emaus, czyli szukanie powstałego z grobu Chrystusa oraz te śląskie zwyczaje, które na Śląsku cieszą się szczególną popularnością, jak np. wodenie niedźwiedzia, obchodzenie „Barbórki”. Simonides, dokonując oglądu obrzędów i zwyczajów cyklu jesiennego i zimowego z perspektywy antropologicznej (Adwentu, Bożego Narodzenia, zapustów), cyklu wiosennego (topienia marzanny, żurowej środy, palenia Judasza, chodzenia z kogutkiem bądź gaikiem) sprzeciwia się tym wszystkim tezom, według których tradycyjne obrzędy współcześnie zanikają. Uważa, że „zanikają jedynie te treści i formy obrzędów, które nie pełnią już żadnej funkcji, są puste. Miejsce ich zajmują jednak obrzędy, zwyczaje i wierzenia nowe” (s. 265).

Simonides jest również autorką następnego opracowania, *Folklor i folklorystyka Śląska na tle źródeł*. Charakteryzuje tu ludoznawcze materiały średniowieczne (takie, jak np. *Księga Henrykowska*, *Katalog magii Rudolfa*, *Codex Mikołaja z Koźla*, *Gesta Romanorum* i in.), śląskie źródła folklorystyczne wieków XVI-XVII (różne kroniki lokalne, dzieła takich autorzytetów, jak W. Roździeński, A. Gdaczus, J. Praetorius, L. D. Hermann, F. A. Zimmermann, J. Kauschke) oraz „czasów nowożytnych”, czyli od I połowy XIX wieku, wyróżniając tu jako oddzielną część „Folklor i folklorystykę Śląska w niemieckim kręgu zainteresowań”. Ten historyczny przegląd, w którym Simonides bądź to odnajduje zapomniane i niedocenione przez dotychczasowych badaczy dzieła i obszary, bądź obala niektóre błędne tezy i wcześniejsze ustalenia uczonych, wienczy podrozdział „Folklor i folklorystyka Śląska po 1945 roku”. Wydaje się, iż ten ostatni dział, mimo przywołanych wielu nazwisk autorka potraktowała dość pobieżnie, wspominając jedynie o wybranych badaniach. Podobnie, bardzo ogólnie, pisze Simonides w tej części pracy o śląskim folklorze słownym, muzycznym i tanecznym (zob. s. 340-344). Może właśnie dlatego, że sama jest autorką wielu prac poświęconych folklorowi słownemu, a także redaktorem epokowej monografii *Folklor Górnego Śląska*. Aby więc uniknąć powtórzeń, Simonides ogranicza się do podsumowującej syntezy, podpowiadając odbiorcy szczegółowe opracowania w przypisach.

Część II. omawianej książki kończy praca Barbary Bazieli *Sztuka ludowa na Śląsku*. Autorka, pisząc o bogactwie i różnorodności dziedzin twórczości ludowej, zwraca uwagę na budownictwo mieszkalne i gospodarcze, urządzenie wnętrz, meble, wyroby z drewna, skóry, me-

tal, plastykę obrzędową, rzeźby, malarstwo, tkactwo, stroje, wyszycia, hafty itp. W rezultacie eksponuje trzy działy tradycyjnej sztuki ludowej: malarstwo na płótnie i papierze, malarstwo na szkle i rzeźbę. W ramach konkretnych podrozdziałów omawia w szczegółowy sposób najbardziej powszechne wzroce i motywy. Matka Boska i Chrystus są najpopularniejszymi postaciami na obrazach śląskich (tu głównie: Matka Boska Częstochowska, Piekarska, Karmiąca, Szkaplerzna, Różańcowa i Kodeńska; Chrystus zaś przede wszystkim „na krzyżu”, „z otwartym bokiem” i jako „dobry Pasterz”). Centrum malarstwa na szkle w XIX wieku był na Śląsku rejon podsudecki, a zwłaszcza okolice Kłodzka, Opawy i Kamiennej Góry. Szczególnie wiele uwagi Bazielich poświęca tradycyjnej rzeźbie, omawiając różne jej typy, odmiany i warianty. W świetle jej badań Chrystus na krzyżu oraz Chrystus Frasobliwy stanowią najbardziej popularny temat rzeźby ludowej, drugą pod względem częstotliwości występowania postacią jest Matka Boska (głównie jako postać „z Dzieciątkiem” i Picta), a trzecią – św. Jan (głównie Nepomucen). Natomiast św. Anna, mimo znanego miejsca kultowego (Góra św. Anny), w ikonografii ludowej pojawia się – jak pisze znawczyni – „nader rzadko”.

Lekturę omawianej książki ułatwia indeks rzeczowy, całość zaś zamykają ilustracje (archiwalne fotografie, dokumentujące zabytki Śląska oraz życie społeczno-obyczajowe jego mieszkańców).

Wobec tak ogólnej z konieczności prezentacji *Kultury ludowej śląskiej ludności rodzimej* trudno przedkładać znaczenie jednych opracowań nad drugie, jako że wszystkie imponują bogactwem refleksji, perfekcyjną znajomością szczegółowych osobliwości lokalnych. Wszystkie one dokumentują w sposób niezwykle rzetelny nie tylko słowiański charakter kultury śląskiej, ale i wpływy obcych kultur na te pograniczne ziemie. W rezultacie otrzymujemy nowoczesną pracę o kulturze konkretnego regionu, regionu pogranicza, tym cenniejszą, że ujmującą bogaty zestaw problemów również z perspektywy antropologicznej.

Teresa Smolińska

Teresa Smolińska, *Rodzina o sobie. Folklorystyczny aspekt rodzinnej tradycji kulturowej*. Opole 1992, ss. 196.

Praca jest rezultatem studiów folklorystki, która zdecydowała się na szczególne ukierunkowanie zakresu obserwacji i rozważań po to, aby uzyskać nowy kontekst dla prowadzonych przez siebie badań. Tym kontekstem stała się rodzina traktowana jako twórca i użytkownik treści folklorystycznych a jednocześnie jako teren występowania „aspektu folklorystycznego” w kulturze. Autorka włączyła się w ten sposób do dyskusji nad ważnymi poznawczo i społecznie kwestiami kulturowego charakteru rodziny jako grupy i instytucji, która: 1. stanowi segment społeczeństwa globalnego, odznaczający się swoistym przebiegiem procesu tworzenia kultury i komunikacji; 2. uczestniczy w procesie socjalizacji i enkulturacji, który zaopatruje członków rodziny m.in. w poglądy na temat wartości ich własnej grupy; 3. jest ważnym terenem kulturowej i społecznej egzystencji. Obok zamysłu dostarczenia folklorystyce możliwości pogłębionego ujęcia badanych zjawisk, poprzez współpracę z innymi dyscyplinami społecznymi, szczególnie z etnologią i socjologią, praca ujawnia jeszcze jeden ogólny cel. Jest nim przedstawienie dowodu na przydatność studiów podejmowanych z perspektywy folklorystycznej dla innych badań nad kulturą i życiem społecznym.

W recenzowanej tu książce autorka wybrała do analizy z bogatych zasobów tzw. folkloru słownego przede wszystkim opowieść i zjawisko opowiadania, związane przy tym z genealogicznymi i szerzej dotyczącymi historii rodziny zainteresowaniami jej członków. Świadoma wyznaczonego dla pracy zakresu jednocześnie wykorzystuje możliwości wskazania znaczenia badań nad rodziną dla rozwinięcia studiów nad niektórymi ważnymi problemami folklorystyki. Za-

stanawia się więc m.in. nad zjawiskiem „folkloryzacji” – przekształcenia się opowieści z tekstu uwarunkowanego subiektywnie i związanego z jednostką w przekaz kolektywny i zobiektywizowany, nad relacją między tekstami mówionymi i zapisanymi, wreszcie nad społecznymi ramami folkloru i rolą przekraczania tych ram i granic w jego przekształceniach. Przedstawia ponadto szerszy program folklorystycznych badań nad rodziną, w których przedmiotem byłyby nie tylko przejawy folkloru ustnego i ich rodzinne użytkowanie, ale również bardziej szczegółowa analiza innych zachowań rodzinnych, w tym obrzędów i ich wielorakich znaczeń.

Całość ujęła autorka w pięć rozdziałów. Pierwszy z nich dostarcza informacji wprowadzających, dotyczących problematyki, zakresu i metod pracy oraz dokonuje przeglądu badań nad rodziną ze stanowiska folklorysty. Dowiadujemy się, że badania przeprowadzone zostały w latach 1984-1990 w różnych typach rodzin wiejskich na Górnym i Dolnym Śląsku, w południowej Wielkopolsce i części Polski centralnej. Metodą gromadzenia materiałów była ankieta oraz wywiad, w których przeprowadzeniu pomogli autorce studenci i uczniowie. Drugi rozdział omawia warunki i formy rodzinnego uczestnictwa w kulturze oraz towarzyszącą działaniom kulturowym strukturę życia rodzinnego i układ ról i pozycji w rodzinie. Trzeci zajmuje się funkcjonowaniem tradycji folklorystycznych w rodzinie, przynosząc analizę sytuacji sprzyjających tworzeniu i przekazywaniu folkloru oraz roli poszczególnych członków rodziny w tych procesach. Rozdział czwarty koncentruje się na zainteresowaniach członków rodziny jej historią. Dość powszechnie deklarowanym chęciom poznania historii rodzinnej i wysokiej ocenie tego rodzaju zainteresowań odpowiada jednakże wiedza fragmentaryczna i na ogół niegłęboka. Na tym tle wyróżniają się nieliczne rodziny, w których przechowano legendy herbowe, obecnie uzupełniane o inne wiadomości z historii rodziny i upowszechniane. W rozdziale ostatnim, w zakończeniu, umieszczono wnioski z badań i wymienione już uprzednio propozycje wobec przyszłych studiów nad rodziną.

Wartość pracy polega nie tylko na wskazanym już nowatorstwie, wynikającym z rozpatrywania przejawów folkloru w kontekście rodziny, otwierającym nowe perspektywy dla folklorystyki. Polega ona również na rozwinięciu i dostarczeniu nowych punktów widzenia wielu zagadnień, podejmowanych już w innych niż folklorystyka dyscyplinach. Do tych zagadnień, które w pracy T. Smolińskiej uzyskały nowy wymiar, należy m.in. zgromadzenie dodatkowych dowodów na silniejszy przekaz kultury w rodzinie ze strony matki i jej rodziny, potwierdzenie tzw. „przerywanego” przekazu kultury, szeroka analiza sytuacji folklorotwórczych w rodzinie a przede wszystkim zwrócenie uwagi na światopoglądowe znaczenie przejawów folkloru. Rozdział dotyczący opowieści związanych z historią rodziny dostarcza bowiem nie tylko niezwykle interesujących tekstów, w tym tekstów legend herbowych, funkcjonujących w rodzinach, ale również próbuje wyjaśnić znaczenie znajomości historii rodzinnej w rodzinach współczesnych. Godna uznania jest świadomość metodologiczna autorki, nakazująca jej odróżniać wartości deklarowane od realizowanych oraz dostrzegać różnice w wypowiedziach w gronie własnym rodziny i w obecności „obcego”, jakim jest badacz.

Szerokość i nowość ujęcia stworzyły również pewne trudności, zwauażalne w pracy, którymi w tym miejscu chcę się zająć. Przyjęcie założeń badań socjologicznych i etnologicznych nad rodziną, polegające m.in. na szczegółowym rozróżnieniu rodzin ze względu na ich strukturę i sposób uczestnictwa w kulturze, zaprezentowane w rozdziale drugim, nie znajduje w zasadzie zastosowania w analizie funkcjonowania tradycji folklorystycznych w rodzinie. Obserwujemy tutaj pierwszy etap badań wykorzystujących doświadczenia różnych dyscyplin, w którym pojawia się już znajomość tych doświadczeń, natomiast brak jeszcze pełnej ich integracji z przedmiotem studiów. Druga uwaga dotyczy braku precyzyjnych kategorii analizy współczesności, właściwego zresztą nie tylko folklorystyce, ale również etnologii. Nie zawsze tradycja – dziedzictwo, związane z przeszłością odróżniane jest od tradycji – wartości, związanej bardziej z teraźniejszością. Folklor występuje w pracy raczej jako dziedzina kultury, chętnie wiązana z kulturą ludową a rzadziej jako aspekt kultury, niezależny od czasu i granic kultury, choć o „folklorystyce”

stycznym aspekcie” mówi podtytuł pracy. Na koniec uwagę moją zwróciła pewna niekonsekwencja w próbach przyjęcia podmiotowego podejścia w badaniach. Autorka kilkakrotnie we wstępnej części pracy odwołuje się do „folklorystycznego automodelu rodzinności”, którego przedstawienie potraktowane zostało jako cel pracy. Po to aby zrekonstruować taki model nie wystarczy gromadzić i prezentować informacje, których udziela „rodzina o sobie”. Taki własny obraz grupy musi bowiem stanowić również pewną całość, zbudowaną na podstawie przyjmowanego przez grupę systemu wartości, ponadto winien być chroniony w trakcie jego odtwarzania przed interpretacjami badacza. Do podmiotowej analizy np. nie należy dość nieoczekiwane wyjaśnienie przez badaczkę wzrostu wśród młodych zainteresowania dziejami rodziny: „Wydaje się, że wyrosło ono na gruncie wzmożonej chęci poszerzenia swej wiedzy na temat przeszłości historycznej Polski” (s. 137).

Przydatność materiałów i metod analizy stosowanej przez folklorystę dla badań nad kulturą rodziny została w książce udowodniona. Z zainteresowaniem zatem można oczekiwać następnych prac T. Smolińskiej, zapowiadającej poszerzenie zakresu analizy i wykorzystanie w studiach nad rodziną nie tylko folkloru słownego ale również integralnie z nim potraktowanych materiałów dotyczących zwyczajowości i obrzędowości rodzinnej.

Zbigniew Jasiewicz

Włodzimierz Piątkowski, Jagoda Jezior, Rafał Ohme, *Listy do Kaszpirowskiego. Spojrzenie socjologiczne*, Wydawnictwo Marek Łoś, Lublin 1993, ss. 143.

Przedstawiana książka dotyczy tematu fascynującego: tego, co zwykle się w skrócie nazywać „fenomenem Kaszpirowskiego”. Ów „fenomen” to tylko jeden, choć z pewnością najbardziej spektakularny, spośród licznych przypadków różnych niekonwencjonalnych psycho- i bioenergoterapeutów, zdobywających sobie w naszym kraju mniejszą lub większą, przelotną lub bardziej trwałą popularność. Jest to ważne zjawisko społeczno-kulturowe, które zresztą można obserwować również w innych krajach, i nie powinno umykać uwadze badaczy. Stykamy się z nim w życiu codziennym i może właśnie dlatego tak trudno jest przeanalizować je naukowo, uwalniając się od emocji. O Kaszpirowskim słyszał chyba każdy, napisano o nim wiele, czasem krytycznie, częściej w tonie apologetycznym, nikt jednak dotąd nie pokusił się o dokonanie rzetelnej, antropologicznej czy socjologicznej analizy jego działalności i przyczyn tak wielkiej, jeszcze do niedawna, popularności. Pierwszą taką, i to udaną próbą, jest omawiana książka, przygotowana przez Włodzimierza Piątkowskiego z Zakładu Socjologii Medycyny Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i jego współpracowników. Praca opatrzona jest krótkim posłowiem red. Haliny Aczkasowej, która zainicjowała i realizowała w latach 1990-1992 cykl telewizyjnych programów z dr. Anatolijem Kaszpirowskim.

W. Piątkowski, socjolog medycyny, już od dłuższego czasu prowadzi systematyczne badania nad leczeniem niekonwencjonalnym; jest m.in. autorem ważnej i interesującej książki *Spotkania z inną medycyną*.

Listy do Kaszpirowskiego to książka przejrzyście opracowana, składająca się z dość obszernego wstępu i trzech rozdziałów, przedstawiających kolejno: problemy metodologiczne, analizę statystyczną materiału oraz wybór listów telewidzów do terapeuty. „Wstęp” jest właściwie charakterystyką postaci Kaszpirowskiego, jego szczególnych cech osobowości i metody terapeutycznej, ujętą na szerszym tle społecznym. Autor analizuje czynniki, które sprawiły, że Kaszpirowski stał się na początku lat 90. jedną z najpopularniejszych postaci kultury masowej w Polsce. Zwraca uwagę na specyficzny spłot okoliczności politycznych i gospodarczych związanych z okresem transformacji ustrojowej oraz na wsparcie „potężnego medium” — telewizji, która uczyniła z niego gwiazdę, idola publiczności (uosabiającego zarazem, jak trafnie zauważa

Piątkowski, jeden z mitów kultury masowej – lekarza-supermana). Autor stwierdza, że, wbrew opiniom, teleterapia Kaszpirowskiego odbiega od klasycznej psychoterapii, zawiera jedynie niektóre jej elementy. Natomiast w recepcji społecznej jest Kaszpirowski powszechnie traktowany jako bioenergoterapeuta, choć sam konsekwentnie przeciwstawia się włączaniu jego metod w obręb medycyny niekonwencjonalnej. Niemniej, W. Piątkowski wskazuje na szereg pokrewnych technice Kaszpirowskiego metod lecznictwa niekonwencjonalnego stosowanych w Europie Zachodniej i w USA. Niezależnie jednak od kwestii zaszczerogowania teleterapii i jej propagatora, najważniejszym problemem badawczym dla przedstawiciela nauk społecznych pozostaje fenomen ogromnej popularności terapeuty z ukraińskiej Winnicy i to podkreśla wyraźnie autor książki. Prezentuje walory perspektywy socjomedycznej, która może ujawnić przyczyny tego zjawiska, ukazując je w szerokim kontekście stanu społecznej służby zdrowia w Polsce i społecznego odbioru tej sytuacji, w dużej mierze wpływającego na obecną popularność praktyk niekonwencjonalnych specjalistów oraz samoleczenia.

Autor wybrał interesującą metodę badawczą – analizę treści listów widzów, skierowanych do dr. Kaszpirowskiego. Był świadom – jak wynika z rozważań metodologicznych – problemów związanych z przyjęciem tej perspektywy. Wskazuje na nikłe dotychczas zainteresowania socjologów tego typu źródłami i brak „teorii listu”. Tym bardziej warte są uwagi interesujące rozważania W. Piątkowskiego na temat specyficznych cech tego materiału, perspektyw i ograniczeń ich badania. Autor wskazuje m.in. na brak możliwości wpływu badacza na formę i zakres informacji zawartych w listach (tę właściwość podzielaają zresztą listy z innymi typami materiału zastanego). Stąd wynika niemożność przeprowadzenia pełnej analizy statystycznej, np. w odniesieniu do wykształcenia autorów listów (nie podało go 92,7% osób), wieku (brak danych o 58,8% osób), czy efektów teleterapii (35,9% autorów nie podało na ten temat informacji). Warto również porównać przytoczone w książce wyniki badań OBOP z rezultatami analizy listów. Okazuje się, że tylko 3% ankietowanych przez OBOP uznało, że seanse Kaszpirowskiego miały pozytywny wpływ na ich organizm. Natomiast 50,2% autorów listów stwierdziło poprawę swego stanu zdrowia, łącznie w 80,6% przypadków chorób. Tak duża różnica wpływa zapewne z faktu, że listy skłonni są pisać raczej ci, którzy odczuwają pozytywny efekt, niż ci, którzy nie dostrzegają żadnych skutków teleterapii, bądź też skutki negatywne (tych ostatnich było tylko 2%). Jak wynika z analizy statystycznej, aż 78,8% autorów listów stanowią kobiety (z ogólnej liczby przeanalizowanych 1907 listów, które nadeszły do telewizji w ciągu 1990 roku). Ten fakt, zgodny z ogólnie obserwowanym zjawiskiem przewagi kobiet wśród klienteli specjalistów medycyny komplementarnej, wymaga wnikliwych badań, ponieważ, jak stwierdza autor, „wszystkie znane interpretacje (...) są tylko po części przekonujące” (s. 134).

Najobszerniejsza część pracy – rozdział III., zatytułowany tak, jak cała książka: „Listy do Kaszpirowskiego”, zawiera wybór listów, ilustrujących najlepiej (zdaniem autorów) omawiane problemy. Listy podzielone są na trzy główne zespoły: prezentujące odczuwane skutki terapii, próby interpretacji „fenomenu Kaszpirowskiego” i wrażenia doznawane podczas seansów. Największą grupę listów – opisujących efekty teleterapii – uporządkowano według rodzaju tych efektów (pozytywne, brak efektów leczenia i pogorszenie stanu zdrowia). Najliczniejsze listy, a mianowicie te, które opisują pozytywne skutki teleseansów (zajmują one aż 45 stron książki), zostały posegregowane według rodzaju chorób czy dolegliwości. Podstawą był sporządzony przez autorów klucz kodowy, z zastosowaniem nazw chorób (czy grup chorób) przyjętych w międzynarodowej klasyfikacji chorób WHO. Jednak napotykamy w układzie listów także takie oznaczenia („choroby naczyniowe”, „choroby oczu”), których nie ma w przytoczonym w rozdziale I. kluczu kodowym. Ponadto, w wydzieleniu poszczególnych jednostek tego klucza, ujętych pod nagłówkiem „Rodzaj dolegliwości”, widoczne są pewne niekonsekwencje. Do „rodzajów dolegliwości”, oprócz np. „chorób układu krążenia”, zaliczone zostały również takie jednostki, które logicznie należą raczej do efektów terapii, np. „zanik blizn”, „ciemnienie włosów”.

„porost włosów”, czy „rzucenie palenia”. Innego rodzaju problem klasyfikacyjny wiąże się z faktem, że listy z reguły nie były monotematyczne, zazwyczaj dotyczyły kilku różnych zagadnień i wymieniały różne choroby trapiące ich autorów. To stawiało przed autorami książki trudne zadanie wyboru dominującego w liście tematu — każdy list mógł być z założenia przyporządkowany tylko jednej kategorii szczegółowej (poprawność metodyczną zapewniało równoległe kodowanie listów przez 3 osoby). Wydaje się, że przyjęte rozwiązanie jest słuszne; inaczej trzeba by dzielić każdy list na drobne fragmenty i zamieszczać je czasem kilkakrotnie, w różnych miejscach.

Autorzy książki w rozdziale I. zapowiadają podejście przede wszystkim jakościowe do badanego materiału. Ze względu na jego specyfikę, analiza ilościowa ma tu mniejsze znaczenie. Jednak zawarta w pracy analiza jakościowa pozostawia pewien niedosyt. Oddzielny rozdział dotyczy materiału statystycznego, toteż czytelnik oczekuje, że po obszernej prezentacji wyboru listów znajdzie również rozdział poświęcony jakościowej analizie materiału. Tymczasem napotyka jedynie zakończenie, lakonicznie podsumowujące wyniki badań nad listami, łącznie z danymi uzyskanymi przez autora z wywiadów i materiałami zebranymi przez OBOP. Poza tym nawiązania do treści listów, także łącznie z danymi z innych źródeł, znajdujemy w części wstępnej pracy. Wydaje się, że książka zyskałaby dużo, gdyby oddzielny jej rozdział zawierał wnikliwą analizę jakościową „materiału listowego”. Niemniej, książkę czyta się z wielkim zainteresowaniem i podziwem dla autorów, którzy podjęli się bendyktynskiej iscie pracy — kodowania, klasyfikacji i opracowania materiału zawartego w ogromnej liczbie listów. Musieli przy tym samodzielnie pokonywać piętrzące się przeszkody, nie mogąc korzystać z żadnych wzorów krytycznych analiz socjologicznych zbiorów listów. Praca wykazała, że zastosowana metoda może być bardzo owocna w badaniach nad stanem świadomości społecznej, także w zakresie stosunku do niekonwencjonalnych metod leczenia.

Książka może zainteresować nie tylko specjalistów, ale także każdego „zwykłego” czytelnika, który znajdzie w cytowanych listach przejmujący wyraz ludzkiego cierpienia, nadziei, a nieraz także wielkiej radości z odzyskania zdrowia i ogromnej wdzięczności dla dr. Kaszpirowskiego, nazywanego uzdrowicielem, „genialnym Anatolijem”, a w jednym z listów „posłańcem z gwiazd”.

Danuta Penkala-Gawęcka

Kraków. Przestrzenie kulturowe, pod red. J. Bujaka, A. Zambrzyckiej-Steczkowskiej i R. Goduli, Kraków 1993, ss. 139, il.

Prezentowany tom szkiców z zakresu antropologii miasta, rezultat współpracy krakowskich historyków i etnologów, ukazał się z poważnymi perturbacjami. Przedwczesny zgon dwojga redaktorów opóźnił wydanie oraz, jak można sądzić ze wstępu autorstwa R. Goduli, która ostatecznie przygotowała całość do druku — uniemożliwił pełne zrealizowanie wstępnej koncepcji. Jakkolwiek było, sądzić należy przedstawiony czytelnikowi rezultat, a nie zamierzenia.

Zainteresowanie krakowskich badaczy Krakowem, jego kulturą i mieszkańcami, dało się już zauważyć od kilku lat. Próby zastosowania etnograficzno-etnologicznego aparatu analitycznego do kwestii miejskich, zwłaszcza miasta tak bogatego w historię i różnorodnego pod względem kulturowym, jak Kraków dały — jak można się było spodziewać — interesujące rezultaty¹. Do początkowych zainteresowań folklorem miejskim, miejską obrzędowością, zagadnieniami kontaktów miasto-wieś podmiejska, doszła obecnie kwestia miejskiej przestrzeni. Jej właśnie, kulturo-

¹ Zob. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace etnograficzne” z. 21, 1986 pod red. J. Bujaka oraz „ZNUJ. Prace etnograficzne” z. 26: 1987, red. j.w.; także: „ZNUJ. Prace etnograficzne” z. 23: 1987 pod red. A. Zambrzyckiej-Kunachowicz.

wemu wymiarowi istotnych dla miasta i jego mieszkańców miejsc, poświęcony jest, w przeważającej części, prezentowany tom.

Gros artykułów poświęconych jest krakowskiemu Rynkowi, który będąc jednym z największych placów Europy, spełniał w swoich ponad siedemsetletnich dziejach rozmaite funkcje. O politycznych funkcjach Rynku traktuje artykuł M. Rożka *Forum regale. Rynek krakowski jako miejsce wydarzeń politycznych (XIV-XVIII wiek)*; o obrzędowych z kolei B. Pilichowska (*Rok obrzędowy na krakowskim Rynku w minionych stuleciach*); o komunikacyjnych J. Duda (*Komunikacyjna funkcja Rynku Głównego w Krakowie*); ekonomiczne zaś omawia J. Bieniarzówna (*Krakowskie targi w dawnych wiekach*).

Lektura tych prac każe schylić czoło przed erudycją autorów, ale jednocześnie skłania do wniosku, że, po pierwsze, zaprezentowali oni typowo „historyczne” artykuły, nie zawierające wcale, lub minimalne ilości, „etnologicznego” spojrzenia na problem, oraz, po wtóre, że są one także „historyczne” w tym sensie, iż zajmują się generalnie przeszłością, na uboczu pozostawiając zjawiska występujące współcześnie. W zasadzie poza pewnymi próbami uwspółcześnienia wywodu, widocznymi w artykułach J. Dudy i B. Pilichowskiej, pozostałe stanowią kompilację godnych uwagi faktów historycznych, niejako wstępny materiał do etnologicznych analiz. Są niewątpliwie cennym, ale zaledwie tłem, zbiorem faktów, które dopiero należałoby poddać etnologicznej analizie.

Podobny zarzut, przy wszystkich nie podlegających kwestii zaletach, postawić można pracy J. Kracika (*Staropolski Kleparz – targ w lokalnej kulturze społecznej*). Z. Szromba-Rysowa w artykule *Targowisko Stary Kleparz – etnograficzna perspektywa badawcza* precyzyjnie ukazuje atrakcyjność etnograficzno-etnologicznego podejścia do problematyki przestrzeni miejskiej – tu w odniesieniu do jednego z najbardziej znanych i ważnych miejsc targowych miasta. Zarysowanie owej badawczej perspektywy nie oznacza jednak jeszcze, iż została ona zastosowana. Na to przyjdzie jednak zapewne poczekać. Z kolei z opracowania E. Fryś-Pietraszkowej (*Kraków a wieś podmiejskie w relacjach etnograficznych sprzed stu lat*), w którym zaprezentowany został interesujący materiał etnograficzny, od lat oczekujący w zaciśniętym na skutecznych interpretatorów, wynika jasno, iż kontakty miasto-wieś owocowały między innymi powstawaniem istotnych kulturowo „miejsc zderzenia”. Ich etnologiczna analiza mogłaby wiele, jak mi się zdaje, wnieść do zrozumienia istoty wzajemnych wpływów, splotu harmonii i konfliktów w procesie kontaktów między mieszkańcami Krakowa a chłopami z podmiejskich wsi.

Odnoszę wrażenie, że prawdziwie udaną próbą zastosowania pojęciowego aparatu etnologii do analizy kulturowej przestrzeni miejskiej jest zamieszczony w tomie artykuł D. Gut *Nowa Huta w świadomości jej mieszkańców*. Autorka usiłowała, z interesującym skutkiem, dotrzeć do „struktury przeżywanej” miejskiej przestrzeni, mając tu na myśli „całą sferę wyobrażeń i mitów, narosłych wokół samego miasta i rozgrywających się w nim wydarzenia”. Efekt byłby zapewne jeszcze pełniejszy, gdyby autorka oparła swoje wnioski na bogatszym materiale analitycznym, zwłaszcza już publikowanym².

Oceniając generalnie krakowski tom studiów na temat przestrzeni miejskiej stwierdzić można, iż więcej obiecuje, niż daje, przynajmniej jeśli chodzi o etnologiczne analizy. Jest raczej cennym do nich wstępem, ukazuje perspektywy wspólnych badań historyków i etnologów, stanowiąc dowód na atrakcyjność tej problematyki dla obu partnerów. Mniemac zatem można, że następne publikacje będą dowodem nie tylko godnej uwagi mody na tematy z zakresu antropologii miasta – tu: właśnie Krakowa – ale przede wszystkim staną się prezentacją oryginalnych osiągnięć z tego zakresu.

Ryszard Kantor

² Zob. J. Mikulowski Pomorski, *Kraków w naszej pamięci*, Biblioteka Krakowska nr 127, Kraków 1991. Jest to naukowe opracowanie materiałów pokonkursowych; konkurs pod hasłem „Czym był i czym jest dla mnie Kraków” został ogłoszony w 1969 roku z inicjatywy Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Marian Morawczyński, *Rzeź 1846 r., Dębica, Pilzno, Tarnów i okolice*, Tarnów 1992, ss. 192, ok. 50 il.

Są wydarzenia w polskich dziejach, których wspomnienie zawsze wywoływać będzie emocje, a których interpretacje i oceny różnić się będą w zależności od pochodzenia, poglądów społecznych, wizji dziejów i — generalnie — światopoglądu jednostki dokonującej oceny. Czasem także od temperamentu i wrażliwości. Rzecz jasna, nie powinno to dotyczyć historyka, od niego wymaga się obiektywizmu. Ale przecież i on jest tylko człowiekiem.

Jednym z najbardziej bolesnych zdarzeń w polskich dziejach jest galicyjska rabacja 1846 roku. Kilka krwawych dni mroźnego stycznia tamtego pamiętnego roku, kilka powiatów objętych zaburzeniami — chłopską ruchawką; może tysiąc zabitych przedstawicieli stanu szlacheckiego, rabunki i gwałty, a w ich rezultacie — narodowy szok. Publicystyka i sztuka przez dziesięciolecia żywiły się tym tematem, żyła nim także wieś galicyjska, żywe wspomnienia o rabacji utrzymywały się do niedawna. Także niejeden historyk zyskał poklask albo ciężki za sposób w jaki ukazywał źródła, przebieg i sens owej krwawej łaźni. Kaznodzieje — zarówno świeccy jak i duchowni — gromili wady narodowe, posługując się przykładami z tamtych dni. Był to temat zawsze niepokojąco aktualny, pozwalający — przez swoją niejasność i złożoność motywów działających w 1846 roku stron — uzasadnić sprzeczne niki kiedy poglądy i opinie.

A dziś? Czy dziś warto jeszcze wracać do tamtych wydarzeń? Czy są jakieś powody, dla których należy przypominać ofiary i ich katów? Czy są jakieś względy, które winny skłaniać współczesnego Polaka do rozpamiętywania łęski zgotowanej przez austriackiego okupanta szlacheckiemu powstaniu, przeciw którym skierowano sprawiedliwy acz ślepy gniew polskiego ludu? Czy to, co się wtedy stało, to tylko wybrzyk historii, czy prosta a tragiczna konsekwencja nieporozumienia między ludźmi z dołu i szczytów społecznej drabiny? A może wręcz reguła w naszych dziejach, konsekwencja połączenia pobożnych życzeń typu „jakoś to będzie” z brakiem organizacji? Podobne pytania można stawiać w nieskończoność, jedno jest pewne, zainteresowanie rabacją wciąż istnieje, a nowe na jej temat prace, nie tylko historyczne, mogą liczyć na zainteresowanie.

Tak też będzie zapewne w przypadku książki historyka — ale historyka literatury — Mariana Morawczyńskiego zatytułowanej lakonicznie *Rzeź 1846 r.* Jest to drobiazgowa opowieść o pamiętnych wydarzeniach na obszarach dotychczas uznawanych za marginalne: we wsiach na wschód od Tarnowa, szczególnie w okolicach Dębicy. Autor w zasadzie nie wnosi nowych informacji, porządkuje znane dotychczas, pewne relacje uściśla, inne podaje w wątpliwość. W sumie, z punktu widzenia wiedzy o wydarzeniu, niewiele. A jednak czyta się tę książkę z wielkim zainteresowaniem, nawet wbrew jej wadom: chaotycznej miejscami narracji, niejasności wywodów, czasem zbytnej skłonności do uogólnień. Czytamy pracę Morawczyńskiego nie tylko z zainteresowaniem, ale również z bólem i z jakimś niejasnym a dojmującym uczuciem jej aktualności.

No cóż, to chyba nieuniknione, że czytelnik przejmując się ładunkiem dydaktycznym jaki niesie w sobie wspomnienie galicyjskiej rzezi. Bo czyż nie jest tak, że dzielenie społeczeństwa na lepszych i gorszych, tych myślących i rządzących, i tych od czarnej roboty, że patriarchalizm połączony z niesprawiedliwością, mogą prowadzić prostą drogą do wybuchu niekontrolowanego gniewu. Tak jest i tak zapewne zawsze będzie, a kto o tym zapomina, czyni wielki błąd.

A austriackie machinacje, perfidne szczyty brata na brata, te judaszowe srebrniki wypłacane przez obcych Polakom za polską krew — jak to się ma do poruszanych kwestii? Owszem, ma się bezpośrednio i najboleśniej, bowiem podobne działania mogą mieć miejsce jedynie wtedy, gdy brak porozumienia, prawdziwego, a nie tylko deklarowanego braterstwa, wtedy gdy brak wspólnoty interesów, wzajemnego szacunku i tolerancji między ludźmi. Tego właśnie w tragiczny sposób zabrakło w Galicji w 1846 roku i dlatego połała się obficie polska krew. Brakło, tam gdzie winien się był znaleźć, rozumu, przenikliwości, brakło solidaryzmu narodowego i dlatego w ową lukę —

przepaść między wiejskim ludem (któremu nie danym jeszcze było poczuć się narodem) i szlachą — mającą się za naród, mógł wcisnąć się wróg. I wygrał, choć nie na długo.

Myślenie o rabacji wbrew pozorom nie jest dziś, jak sądzę, jałowe i anachroniczne, to po prostu myślenie o źródłach nieporozumień społecznych i sposobach przeciwdziałania im. To myślenie o tym, jak trudne, a czasem wręcz niemożliwe bywa owo przeciwdziałanie, a także i o tym, że zbrodnia rodzi się często zarówno z arogancji jak i z ignorancji. Oby przebogatej lekcji wypływającej z galicyjskiej rzezi nie trzeba już było nigdy na naszej ziemi przerabiać. Książka M. Morawczyńskiego wartościowa sama w sobie, zyskuje jeszcze, gdyż budzi w czytelniku ważne i aktualne pytania i wątpliwości.

Ryszard Kantor

Maria Paradowska, *Wkład Polaków w rozwój cywilizacyjno-kulturowy Ameryki Łacińskiej*, Wydawca: Komisarz Generalny Udziału Polski w Wystawie Uniwersalnej EXPO '92 w Seville, Wydawnictwo „Warsawa”, Warszawa, bez roku wydania, ss. 297, indeks nazwisk.

Wydawca: Komisarz Generalny Udziału Polski w Wystawie Uniwersalnej EXPO '92 w Seville nie miał szczęścia do redaktora ani oficyny wydawniczej. Odbiło się to na jakości książki, a głównie na niestarannej korekcie, pozostawieniu fragmentu strony niezadrukowanej (śląd ingerencji cenzury?), wadliwym zszyciu arkuszy (mały margines wewnętrzny utrudnia lekturę), a przede wszystkim niestarannym indeksie nazwisk (nie zdołano np. ustalić imienia Kolumba; szczęście, że Autorka podała w tekście imię Mickiewicza, bo już rozwiązanie pierwszej litery imienia Lelewela okazało się niewykonalne).

Zapewne również z winy redaktora pierwsze zdanie „Wstępu” rozpoczyna się słowami: „Pięćsetna rocznica odkrycia Ameryki przez Kolumba, przypadająca na rok 1992 [...]” (s. 3), jest nieprecyzyjna. Wiemy przecież, że mieszkańcy Azji do Ameryki docierali przed 1492 rokiem. Wykopalska archeologiczne dowodnie potwierdziły także pobyt mieszkańców Europy na kontynencie amerykańskim przed tym rokiem. Między innymi dlatego rocznicę pierwszej wyprawy Kolumba do Indii obchodzono pod hasłem „Spotkanie Dwoh Światów”.

Z powyższych uwag wnosić można, że recenzowana książka jest typowym tworem — jak to mawiał Kazimierz Wyka — „jubileatyzmu”, podobnie jak tablica na gmachu „Wspólnoty Polskiej” w Warszawie poświęcona Ignacemu Domeyce, ufundowana w 1992 roku przez Komitet Polski „Spotkania Dwoh Światów”, na której w brązie odlano błędną datę rektorstwa wybitnego Polaka w Uniwersytecie w Santiago de Chile¹. Tak jednak nie jest. Maria Paradowska nawiązując świadomie do rocznicy ważnej odkrywczo wyprawy Kolumba, nie dała się zupełnie zepchnąć na pobocza „jubileatyzmu”, narzucone przez nie przygotowaną do tego typu publikacji oficynę wydawniczą. Jej książka jest pionierską monografią problemu, przedstawioną w formie popularnej.

Uważny czytelnik książki Marii Paradowskiej jest pełen podziwu dla trudu Autorki. To prawda, że nie miała ona warunków do przeprowadzenia kwerendy archiwalnej (nawet w Polsce) i pisząc swe dzieło oparła się głównie na pamiętnikach oraz literaturze popularnonaukowej. Mimo to przedstawiony obraz, dotyczący zwłaszcza XIX i początku XX wieku jest bardzo interesujący. Okazuje się, że Autorka zdołała zebrać więcej danych niż to uczyniono w ogłoszonej w 1983 roku pod redakcją Marcina Kuli książce *Dzieje Polonii w Ameryce Łacińskiej*. Historia jest chyba jedyną dziedziną, gdzie miłośnicy badań przeszłości mogą, mimo braku warsztatu, inspirować badania profesjonalistów. Maria Paradowska uzyskuje to prezentując głównie informacje z zakresu historii nauki i techniki.

Rzeczowość przekazu w książce Marii Paradowskiej ulega zachwianiu w relacjach dotyczących Polaków w Ameryce Łacińskiej po drugiej wojnie światowej. Tu już nie wystarczy odczytanie

¹ Autorzy tekstu na tej tablicy zapewne nie wiedzieli, że istnieje książeczka Aliny Szwajcerowej pt. *Ignacy Domeyko*, wydana w 1975 roku z poprawnie zestawionym kalendarium. Domeyko nie był rektorem w latach 1857-1873 tylko 1867-1883 (w latach 1852-1867 sprawował funkcję delegata rządu do spraw reorganizacji uczelni).

w mniej lub bardziej łatwo dostępnych publikacjach. Polityka pozyskiwania po 1945 roku literatury zachodniej zdecydowała, że kwerenda w krajowych bibliotekach niewiele daje. Analiza licznych relacji podróźniczych, drukowanych niemal masowo po 1956 roku, daje wyniki niekiedy trudne do weryfikacji. Bardziej wiarygodna jest literatura specjalistyczna, która jednak umknęła uwadze Autorki. Zwracam uwagę, że Instytut Nauk Geologicznych PAN prowadził na Kubie przez 15 lat badania stacjonarne, uwieńczone ważnymi publikacjami (w tym mapy kopalni mineralnych). Autorka w zasadzie pominęła również krąg badaczy skupiony wokół redakcji „Estudios Latinoamericanos” z Instytutu Historii PAN. Wielu z tych autorów prowadziło kwerendy w archiwach i bibliotekach Ameryki i dysponuje dużym zasobem informacji o udziale Polaków w rozwoju cywilizacji Ameryki Łacińskiej. Brak informacji na ten temat w książce Marii Paradowskiej zdaje się wskazywać, że praktycznie nie ma kontaktów z historykami z tego kręgu (tzn. Instytutu Historii PAN), a ponadto nie korzysta z retrospektywnych i bieżących bibliografii historycznych, geograficznych i geologicznych.

Recenzowana książka, poza „Wstępem” i „Zakończeniem” składa się z dziewięciu rozdziałów prezentujących zebrany przez Autorkę materiał w układzie chronologicznym i przedmiotowym. Pierwszy z tych rozdziałów dotyczy działalności Polaków w Ameryce w XVI-XVIII wieku. W siedmiu kolejnych nakreślono szerzej działalność naszych rodaków w różnych dziedzinach: rolnictwie, technice, badaniach przyrodniczych (geologicznych, zoologicznych, botanicznych), wojsku, odkryciach geograficznych i pracach etnograficznych itp. Ostatni rozdział dotyczy działalności w różnych dziedzinach życia społeczeństw: naukowej w uniwersytetach i instytutach badawczych, lekarskiej, posługi duszpasterskiej, kulturalno-oświatowej, życiu politycznym i artystycznym oraz „w innych dziedzinach życia” (dotyczy to przeważnie prowadzących przedsiębiorstwa i zakłady przemysłowe).

Taki układ treści powoduje, że niektóre informacje o dokonaniach wybitnych badaczy powtarzane są w różnych rozdziałach. Zawsze jednak prezentowane są one w innym kontekście, przez co czytelnik mniej zorientowany – a przecież do nich Autorka adresowała swą książkę – stopniowo wciąga się w zawiłe problemy Polonii latynoamerykańskiej.

Specjaliści nie zawsze są w stanie akceptować niektórych szczegółowych przekazów Marii Paradowskiej. Ograniczę się do podania kilku informacji o geologach: Ignacy Domeyko: studiował w Oddziale Nauk Fizycznych i Matematycznych a nie „wydziale fizyczno-matematycznym” (s. 99); w 1838 roku przybył do Coquimbo a nie La Sereny (s. 100) osady, od której już wtedy przyjął nazwę pobliski port; rektorem był do 1883 roku, a nie „do wyjazdu z Chile” (s. 199), gdyż wyjechał w 1884 roku. Ważniejsze są jednak pominięcia: brak charakterystyki dokonań Domeyki w górnictwie, prawodawstwie, meteorologii, balneologii i innych dyscyplinach. Dodam do tego pewną ciekawostkę. Otóż zaraz po przyjeździe Domeyki do Coquimbo omal nie doszło do zerwania umowy. Tę wprawdzie firmował rząd, ale oplacali właściciele kopalni, którym przybysz miał podać sposób na pozyskanie srebra z wykopanych zwałów rudy ołowianej. Z największym trudem udało się Domeyce przekonać administrację prowincji, że czynność ta wymaga większego zesołu fachowców, a tych musi wykształcić. Z oporami przyjęto jego perswazje, a z czasem wydawano nawet w La Serenie napisane przez niego podręczniki. Z żalem żegnano go w Coquimbo, gdy opuszczał to miasto. Wahał się z decyzją wyjazdu do Francji, głównie nie chcąc uczestniczyć w jałowych sporach emigracji. Dlatego przyjął propozycję pracy w stolicy Chile.

Inny bohater książki Marii Paradowskiej: Józef Siemiradzki. Charakterystyka tego opiekuna polskiej emigracji do Ameryki Południowej została przedstawiona poprawnie, a szczegóły dotyczące dokonań geologicznych kumulują błędy poprzedników. Na s. 110 Autorka pisze: „Jeden ze słowników brazylijskiego Instituto Historico, w tomie I, na stronie 907, nazwał Józefa Siemiradzkiego „najwybitniejszym geologiem tego kraju” (to jest Brazylii). Informację tę podał Józef Retinger w książce *Polacy w cywilizacjach obcych do końca XIX wieku* (nb. tytuł niewłaściwie zapisany, podobnie jak i bibliografii, gdzie zresztą nie uwzględniono edycji tej książki z 1991 roku). Pomińmy precyzyjnie cytowanego tekstu. Rzecz w tym, że Siemiradzki prowadził badania

geologiczne w Brazylii raczej przygodnie i — choćby z tego względu — jego dorobek nie był tak znaczący, jak stale pracujących w tym kraju geologów niemieckich.

Podczas pisania książki można było także precyzyjniej określić dokonania Ernesta Malinowskiego w Peru, a zwłaszcza jego udział w budowie kolei transandyjskiej. Wiele o tym twórcy pisał w ostatnich latach Bolesław Orłowski (do artykułów tych nie dotarła Autorka), a najnowsze dane zawarł w książce wydanej w 1992 roku *Osiągnięcia inżynierskie Wielkiej Emigracji*. Z treści tych opracowań, opartych m.in. na źródłach północnoamerykańskich, wypowiedzi Władysława Klugera (cytowane przez Autorkę) są nieco przejawskrawione.

Uwagi powyższe zdają się wskazywać, że książka Marii Paradowskiej, przed kolejną edycją, musi być starannie zweryfikowana przez specjalistów z różnych dziedzin. Dotyczy to przede wszystkim spraw związanych z udziałem Polaków w rozwoju cywilizacyjnym i kulturalnym Ameryki Łacińskiej przed 1939 rokiem. Okres późniejszy właściwie należy napisać od początku. Podane przez Autorkę informacje dotyczące ostatniego półwiecza są bowiem zestawione z pominięciem dokonań najważniejszych (jak choćby brak danych o pracach badawczych Instytutu Nauk Geologicznych PAN). Zwracam uwagę na niektóre z pominięć:

1. Przez wiele lat Kuba stanowiła miejsce pracy polskich przyrodników. Obok geologów zwracam uwagę na studia zoologiczne Bronisława Wojciecha Wołoszyna z Instytutu Zoologii Systematycznej i Doświadczalnej PAN z Krakowa oraz geomorfologiczne Mariana Puliny z Uniwersytetu Śląskiego;

2. Udział polskich ekspertów geologów w badaniach złóż kopalin mineralnych w Chile (m.in. prace prowadzili profesorowie Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie; na miejscu towarzyszyli im Chilijczycy, absolwenci tej uczelni) oraz w Brazylii (badania z ramienia przedsiębiorstwa usługowego);

3. Uczestnictwo w kongresach międzynarodowych, dokumentowane zwłaszcza przez geologów poważnymi sprawozdaniami;

4. Wyprawy badawcze, zwłaszcza do Peru i Chile, organizowane m.in. przez Polskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk o Ziemi (dokumentowane nawet wydawnictwami po hiszpańsku), Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych i wiele, wiele innych;

5. Prace okresowe profesorów uczelni i instytutów polskich jako wykładowców w wyższych zakładach nauczania w różnych krajach Ameryki Łacińskiej (m.in. Wiesław Slenk wykładał matematykę w Meksyku, a Maciej Suffczyński fizykę w Wenezueli; Danuta Kosmowska-Suffczyńska towarzysząc mężowi prowadziła badania geologiczne);

6. Wśród Polaków, którzy wyemigrowali z kraju i osiedli w Stanach Zjednoczonych AP badania geologiczne złóż surowców mineralnych oraz ogólnych problemów tektoniki w Ameryce Środkowej i Południowej prowadził na większą skalę Jan Krasoń.

Rejestr tych uwag możnaby z pewnością potroić. Wymieniając je starałem się raczej wskazać na kierunki uzupełnień niż na braki dotychczasowego opracowania.

Książka Marii Paradowskiej powstała w wyniku zapotrzebowania społecznego. Jej nakład właściwie nie trafił do księgarń w kraju. Jest więc potrzeba wydania kolejnej, poprawionej i znacznie wzbogaconej, edycji. Jest także pilna potrzeba ogłoszenia jej wersji w języku hiszpańskim. Jeżeli wersja ta powstanie (np. przy czynnym zaangażowaniu się oficyny Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego) maszynopis winien być starannie zweryfikowany przede wszystkim przez historyków zajmujących się profesjonalnie dziejami Ameryki Łacińskiej, a następnie przetłumaczony przez iberystów o dużej wiedzy historycznej. W tej wersji należy wzbogacić część opracowania, dotyczącą udziału Polaków w rozwoju kultury i cywilizacji Ameryki Łacińskiej zwłaszcza po 1956 roku. Tu nie może być poważnych pominięć, gdyż czytelnikami książki będą przede wszystkim ludzie znający Polskę bądź przyjaźniący się z Polakami mieszkającymi i pracującymi w różnych krajach Ameryki Środkowej i Południowej. Wiarygodność przekazu będzie więc wyrazem nie tylko umiejętności Autorki, ale również informacją o poziomie nauk historycznych w Polsce.

Zbigniew Wójcik

Zygmunt Librowicz, *Polacy w Syberii*. Posłowiem opatrzyli A. Kuczyński i Z. Wójcik. Wrocław 1993, ss. 380 (reprint. Kraków 1884) + 51.

Książka *Polacy w Syberii* Zygmunta Librowicza wznowiona w „Bibliotece Zesłańca” wydana została po raz pierwszy w Krakowie w roku 1884 i, jak piszą autorzy „Posłowie”: Antoni Kuczyński i Zbigniew Wójcik, trudno dziś uzyskać bliższe informacje na temat jej czytelniczego obiegu. Podobne trudności napotkają prawdopodobnie edytorzy wydanej w 1865 roku we Lwowie rozprawy Lucjana Tatomira *Pamiętniki o Syberii*. Zygmunt Librowicz pisząc swoje szkice poświęcone problematyce syberyjskiej wrósł już w środowisko rosyjskie, ożenił się z Rosjanką, był sekretarzem redakcji petersburskiego pisma „Now”, nie zaniedbując także drukowania w czasopiśmie niemieckich. Wszystko to sprawiło, że niektóre bibliografie traktują jego działalność z pewnym chłodem. Temu dystansowi sprzyjają zresztą nie tylko losy autora, ale także odmienny rozkład akcentów, który sprawił, że pełne ostrych oskarżeń *Dzieje Polaków na Syberii*¹ zyskały i zyskują liczniejszych czytelników. Jeśli jednak wznowienie książki Michała Janika było długiem wobec literatury polskiej, to *Polacy w Syberii* mogą być pozycją, która łatwo zyska odbiorców spośród czytelników z innych obszarów językowych, zainteresowanych dobrą esecystyką i wiedzą o kontynencie, który do dziś budzi tyleż zainteresowania ile wywołał kontrowersji. Niezwykle bogaty obszar, słabo zaludniony, opanowywany przez niezbyt liczną administrację rosyjską, która wyraźnie odczuwała potrzebę stworzenia zaplecza gospodarczego i kulturalnego. Dodajmy także — naukowego. W tych właśnie płaszczyznach ujawniła się aktywność Polaków przeniesionych na Syberię za odmowę udziału w tłumieniu polskiego powstania, zesłanych do rot aresztanckich, odnajdujących możliwość psychicznego oderwania od zesłańczej codzienności w podejmowaniu prac przyrodniczych, kreśleniu map i opisów plemion. Nie zabrakło wśród nich także skrętnych gospodarzy zakładających warsztaty rzemieślnicze, cukiernie i manufaktury. Przypomnijmy jednak, że większość zesłanych na Syberię stanowili potomkowie zubożałych lub wręcz ubogich rodzin, które nie zawsze mogły udzielić najbliższym pomocy. Brak materialnego wsparcia należało tedy zastąpić umiejętnością dostosowania się do trudnych warunków, na czym nie zbywało potomkom zubożałej szlachty i dlatego skład socjalny Polaków na Syberii tak bardzo przypomina obraz społeczeństwa angielskiego w Indiach. Syberia okazuje się ponadto dla wielu miejscem refleksji, przedmiotem opisu ale także szczeblem w karierze rozpoczętej jako przymusowo wcieleni do ciężkiej służby w batalionach orenburskich leżących już poza właściwą Syberią.

„Zauważono, pisze Librowicz, że pomimo ogólnego narodowego charakteru i bytu Polacy zamieszkali w różnych miastach syberyjskich mieli zupełnie odrębne i odróżniające ich cechy, wady, zalety, zajęcia i sposoby zarobkowania. W Jenisejsku, pisze korespondent „Kraju” z Krasnojarska w r. 1883 — byli oni butni, hałaśliwi, zadawalniający wszystkie swe pragnienia; w Minusińsku — hreczkosieje i hurtownicy mniej dbali o ogładę, więcej za to mieli do czynienia z kredką; w Aczyńsku byli myśliwymi i po części rolnikami, gdyż dla braku spławów taniósć produktów nie opłacała trudu i zachodów; w Krasnojarsku, jako stolicy urzędników i tzw. „raznoczyńców”, byli urzędnikami i raznoczyńcami; w Irkucku — byli kupcami; w Tobolsku — przeważnie — trudnili się rzemiosłem itd.”²

Ci, bardzo liczni przecież w wielusettyśycznej grupie zesłańców — ludzie pełni przedsiębiorczości, nie pozbawieni ponadto chęci ryzyka nie pozostawiali po sobie dokumentów pisanych. Zawsze jednak chętnie służyli pomocą uboższym rodakom, niezależnie od tego czy poślubili Rosjanki czy też przybyłe do nich z kraju narzeczone. Ten lęk przed wynarodowieniem przez małżeństwo, który skłania wiele rodzin do zawierania małżeństw przed wyjazdem na Syberię czy, szerzej, do Rosji, nie był zresztą zjawiskiem tak prostym i dającym się jednoznacznie określić. Oczywiście, z administracyjnego punktu widzenia żony Rosjanki miały prawo do żądania

¹ M. Janik, *Dzieje Polaków na Syberii*, Kraków 1928, ss. 461 (reprint).

² Z. Librowicz, *op. cit.*, s. 214-215.

ochrzczona dzieci w cerkwi prawosławnej. Tak też było w rodzinie Librowicza, który, zdaniem autorów posłowania, pochodząc z rodziny żydowskiej był ewangelikiem. W tym miejscu piszącej nasuwają się pewne wątpliwości. Czy dane te są zupełnie pewne? Wyniki kwerendy przeprowadzonej przez Bolesława Szostakowicza w Sankt Petersburgu mogą budzić zastrzeżenia. Nie ma także nazwiska Librowicz w *Szkicach genealogicznych* Kazimierza Reychmana opartych m.in. na Archiwach Zboru Ewangelicko-Augsburskiego i Archiwum Zboru Ewangelicko-Reformowanego³. Wydana została dotąd tylko seria pierwsza tych genealogii, może badacze dziejów rodziny Librowiczów sięgną w przyszłości także do tych materiałów. Zagadnienie zasugerowane przez Antoniego Kuczyńskiego i Zbigniewa Wójcika wydaje się bowiem ukazywać nowe pole badawcze dla zainteresowanych zagadnieniami demografii, a właśnie ta dziedzina ma przed sobą ogromne możliwości i jej właśnie syberystyka dostarcza tak wielu materiałów. Dodajmy – syberystyka i rusycystyka rosyjska mająca lepiej opanowane prace archiwalne a także szersze horyzonty. Sprawa sposobu wrastania w nowe środowisko lub, znacznie trudniejsze, próby uczestniczenia w dwu narodowościach są niejednokrotnie sprawą niezwykle skomplikowaną ale też w ciągu ostatnich wieków nieuchronną. Przykładem mogą być losy Aleksandry Żeromskiej⁴, siostry pisarza, która wyszła za mąż za Rosjanina. Ale przecież nie był to przypadek odosobniony i nie dotyczył tylko Polek. W swej bardzo współczesnej książce *Wyrwane strony* Józef Czapski notuje słowa zasłyszane od swego wuja Meyendorffa:

„Należał on do rodziny bałtyckiej. W tych bałtyckich rodzinach jedyną dostępną karierę otwierała Rosja. Pamiętam, jak wuj mi powiedział: »Ty nie wyobrażaj sobie, że twoje babki i prababki były zawsze takie kulturalne. Siedziały w swoich starych pałacach czy zamkach i miały długie kajety, w których zapisywały co dzień cenę mięsa i cytaty z Pisma Świętego«. Ja zawsze to pamiętam, to jest moja tradycja. Synowie tych rodzin szli do dyplomacji”⁵. W drugiej połowie dwudziestego stulecia zjawisko małżeństw mieszanych przybrało rozmiar, który porusza demografów. Losy Polaków, zwłaszcza w dziewiętnastym wieku, dają niezmiernie bogaty materiał do przeprowadzenia badań, które do dziś niemal nie zostały zapoczątkowane. „Postówie” do książki Zygmunta Librowicza jest być może zapowiedzią zmiany w dotychczasowych badaniach. Materiały takie nie zyskały dotychczas zainteresowania w oczach badaczy lubiących raczej szerokie gościńce niż nieprzetarte ścieżki. Autorka tego opracowania nie ukrywa jednak, że książka Librowicza lub jej recenzja może przypomnieć któremuś z rosyjskich, gruzińskich czy kazachskich czyteńników, że jego babka była Polką. Być może w zapomnianych papierach odnajdzie się także notes, w którym spisywała swe trudne i radosne momenty pobytu. Spisywała te momenty zupełnie bezinteresownie, bez pamięci o dzieciach, jak to czyniła w swych *Pamiętnikach* księżna Maria Wołkońska. Odnalezienie takiego notesu będzie z pewnością ważnym momentem, zarówno w dziejach literaturoznawstwa jak socjologii lub demografii.

Być może zainteresuje się tym zagadnieniem slawistyka rosyjska rozporządzająca większą kadrą i znakomitymi nazwiskami. Przypadek Igora Belzy znakomicie znającego swą genealogię nie jest tu z pewnością wyjątkiem.

Pytaniem, które może postawić czytelnik jest: dlaczego szukać takiego zapomnianego pamiętnika, autorki nie autora. Wydaje się przecież możliwe, że kronikarzem wrastania w nowe środowisko będzie mężczyzna. Mężczyźni jednak, zwłaszcza w dziewiętnastym wieku łatwiej odnajdywali dla siebie inne tereny aktywności, jak omawiany tu autor *Polaków w Syberii*, Igor Belza lub Kozieł-Poklewski, o którym pisze Librowicz, wyliczając dowody jego aktywności „o 20 wiorst od Tomsku założył fabrykę szkła; sprowadził brata z kraju, osadził go w Tomsku i ożenił z Polką, siostrą jednego z wygnańców”⁶. Właśnie odnalezienie memuarów żon energicznych

³ K. Reychman, *Szkice genealogiczne*, Seria 1, Warszawa 1936, ss. 212 (reprint).

⁴ H. M. Małgowska, *Tomskie plany Stefana Żeromskiego*, „Slavia Orientalis”, 1976, z. 2, s. 191-198.

⁵ J. Czapski, *Wyrwane strony*, Les Éditions Noir sur Blanche 1993, ss. 190.

⁶ Z. Librowicz, *op. cit.*, s. 322.

i przedsiębiorczych mężów może skierować uwagę demografów w zupełnie nieoczekiwanych kierunkach. Może też dopisać jeszcze jeden ciekawy esej w książce Librowicza, który przecież bardzo wcześnie dostrzegł rolę kobiet nie tylko jako animatorek życia na wygnaniu ale także niezawodnych łączniczek pomiędzy kolonią zesłańczą a krajem.

Wznowienie książki o *Polakach w Syberii* w naszym, znacznie bardziej ruchliwym niż w dziewiętnastym wieku powinno zwrócić uwagę przedstawicieli kilku dyscyplin.

Hanna Maria Malgowska

Polacy na Łotwie, pod red. ks. Edwarda Walcwandera, Lublin 1993, ss. 348, aneksy, mapy.

W maju 1992 roku odbyło się w Lublinie sympozjum nt. Polaków na Łotwie. Organizatorem tego spotkania, kolejnego już z długiej listy, był Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Po kilku miesiącach, do takiego tempa wydania materiałów z konferencji naukowych należy się już przyzwyczaić, ukazał się starannie zredagowany tom zawierający referaty wygłoszone w Lublinie. Godny jest najwyższej uwagi jako przykład konsekwentnego zapelniania „białych plam”, ukazywania problemów dotychczas ze względów politycznych nie poruszanych a mających istotne znaczenie.

„Problematyka — pisze we wstępie do omawianej publikacji ks. Edward Walcwander, organizator sympozjum — zarówno historyczna, jak współczesna Łotwy i zamieszkującej jej terytorium mniejszości polskiej, przybiera dzisiaj kształt dotąd praktycznie nieznany. Odpada bowiem ograniczenie, jakim po drugiej wojnie światowej była okupacja sowiecka. Okoliczność ta sprawiła, że zarówno tematy historyczne, jak i — bardziej jeszcze — współczesne, podporządkowane były sowieckiej racji stanu, która nie dopuszczała do głosu np. problematyki kościelno-religijnej. W przypadku mniejszości polskiej (...) wykluczenie tej problematyki uniemożliwiało w zasadzie podjęcie kompleksowych badań zarówno historycznych, jak i socjologicznych. Kiedy dzisiaj przystępujemy do naukowego opracowania dziejów Polaków na Łotwie, musimy nadrobić zarówno zaległości historiograficzne, jak i koncentrować się na współczesności (...) musimy także prognozować”.

Prezentowane materiały zostały zgrupowane w cztery segmenty tematyczne, które kolejno omówię. Pierwszy zakres tematyczny dotyczy związków na przestrzeni dziejów. Fryk Jekabson, młody historyk łotewski, w szkicu *Stosunki polsko-łotewskie na przestrzeni dziejów* ukazał obecność Polaków na Łotwie od XVI wieku, to jest od czasów, gdy obszar ten wszedł w orbitę polskiej polityki i stał się terenem polskiego osadnictwa. Jak wiadomo, księstwo Kurlandii i Semigalii było w stosunkach lennych z Polską od 1562 roku do 1795, część dzisiejszej Łotwy wchodziła w skład państwa polskiego, a stolica — Ryga przez wiele lat kojarzona była z uroczystym wjazdem w jej bramy króla Stefana Batorego w roku 1582. Przez wieki obszary te były miejscem rywalizacji Szwecji i Polski, z czasem opanowane zostały przez Rosję. Skomplikowane stosunki polityczne i ludnościowe zdecydowały o dzisiejszej sytuacji Łotwy, państwa mającego liczące się mniejszości narodowe wśród których polska stanowi co prawda tylko ok. 2,2% ludności (ok. 60 tys.), lecz jest widoczna w życiu kulturalnym i społecznym.

J. Kolbuszewski z kolei w opracowaniu *Kultura polska na Łotwie. Przeszłość i teraźniejszość. Próba zarysu całości*, wprowadza czytelnika w zadziwiająco bogaty świat kulturalnej obecności Polski i Polaków na obszarze dzisiejszej Łotwy. Rozwinięcie niektórych fragmentów tego artykułu stanowi opracowanie K. Dybciaka *Ziemie łotewskie w polskiej literaturze i historiografii XX wieku*, a dopełnienie szkic M. Boruty *Łotwa niepodległa w polskiej myśli politycznej*. M. Buczyński poruszył kwestię *Recepcji łotewskich nazw geograficznych w języku polskim*, między innymi wyjaśniając genezę znanej w potocznym języku polskim frazy „jechać do Rygi”. M. Kloc zajęła się dziejami teatru polskiego w Rydze, jednej z ważnych placówek kulturalnego życia Polaków od

końca XIX wieku po lata międzywojenne. Jej opracowanie ukazuje zarówno aktywność kulturalną środowiska polskiego, jak i smętny fakt, iż problematyka ta dotychczas jest słabo poznana.

Druga część tomu stanowi próbę ukazania życia Polaków na Łotwie w dwudziestolecie międzywojennym, w okresie istnienia niepodległej Łotwy. E. Jekabson pisze o mniejszości polskiej na Łotwie w latach 1918-1941, Z. Stankiewicz koncentruje się na życiu społeczno-religijnym Polaków w tym okresie, J. Albin omawia działalność organizacji polskich, ten sam temat – w nieco innym ujęciu – porusza również A. Duręjko. Generalnie ta część tomu ukazuje wiele nowych faktów i dowodzi, że życie mniejszości polskiej na Łotwie w okresie międzywojennym toczyło się raczej pomyślnie, co było rezultatem, między innymi, dobrych niemal przez cały ten okres stosunków państwowych polsko-łotewskich.

Część trzecia opracowania dotyczy lat tragicznych, okresu II wojny światowej, okupacji sowieckiej i niemieckiej. J. Byczkowski omawiając ten okres w artykule *Polacy na Łotwie 1939-1990* oparł się w dużym stopniu na własnych przeżyciach i obserwacjach. Z kolei M. Cygański skoncentrował się na zagadnieniu przez lata pomijanym bądź przedstawianym w fałszywym świetle, na działalności polskiego ruchu oporu na Łotwie w czasie II wojny światowej. „Powstanie i operatywna działalność w latach 1941-1944 polskiego ruchu oporu na Łotwie – konkluduje autor – możliwa była dzięki patriotycznej postawie kresowej ludności polskiej miejskiej (zwłaszcza młodzieży, wojskowych, inteligencji) i wiejskiej z małych ubogich gospodarstw i zachowanych jeszcze dworzków szlacheckich; z tych środowisk wywodziła się potrzebna konspiracji kadra”. Baza ta niszczone była konsekwentnie przez władzę sowiecką w następnych latach.

Ostatnia część tomu poświęcona jest okresowi po II wojnie światowej, a zwłaszcza dziejom najnowszych, czasem, gdy odrodziła się państwowość łotewska, a wraz z nią – dzięki tolerancji władz – odradza się życie religijne i kulturalne mniejszości narodowych. O opiece duszpasterskiej na Łotwie po II wojnie światowej, opiece, która przebiegała w trudnych warunkach walki państwa z religią, pisze Z. Szuba. W. Krukowska przedstawia działalność niedawno powstałego Związku Polaków na Łotwie, a K. Frąckowiak-Karczewska omawia odradzające się szkolnictwo polskie.

Polacy na Łotwie to niezwykle cenne wydawnictwo, prawdziwe kompendium wiedzy o polskiej mniejszości w tym kraju na przestrzeni kilku wieków. Ukazuje ono zbiorowość niewielką, ale odznaczającą się ugruntowaną świadomością narodową i religijną, bogatym życiem kulturalnym i znaczną odpornością na ataki z zewnątrz. Dzięki tym cechom polska mniejszość narodowa na Łotwie przetrwała ciężki okres i dziś w nowych warunkach zdaje się rozkwitać. Z uwagą należy śledzić współczesne dzieje Polaków na Łotwie i dbać o podtrzymywanie ich więzi z krajem. Jedną z form tej więzi jest bez wątpienia poszerzenie wiedzy w polskim społeczeństwie o rodakach na Łotwie. Omawiana publikacja czyni to znakomicie.

Ryszard Kantor

Urszula Kaczmarek, *Dzieje Polaków na ziemiach bułgarskich*, Poznań 1993, ss. 120, il.

Urszula Kaczmarek od pewnego już czasu z godną uwagą pracowitością zapełnia luki w naszej wiedzy o obecności i roli Polaków na obszarach byłych tzw. państw socjalistycznych¹. Jej pionierskie prace odznaczają się nie tylko ogromnym bogactwem faktograficznym, ale również stawiają istotne pytania z pogranicza historii, socjologii i etnografii. Nie na wszystkie z nich, to

¹ Zob. U. Kaczmarek, *Aktywność kulturalno-oświatowa Polonii w Bułgarii, Czechosłowacji, Niemieckiej Republice Demokratycznej, Rumunii i na Węgrzech w latach 1945-1989*, Poznań 1991; też: *Kultura zbiorowości polonijnych Europy Środkowej 1945-1989. Czechosłowacja, Niemiecka Republika Demokratyczna, Węgry*, Poznań 1993.

oczywiste, da się odpowiedzieć przy dzisiejszym stanie wiedzy, wszystkie jednak świadczą o dociekliwości autorki.

Podobne zalety posiada opublikowana ostatnio praca U. Kaczmarek poświęcona Polakom na ziemiach bułgarskich. Problematyka ta, prawda, że marginalna, była dotychczas zupełnie niemal zaniedbana. Nie oznacza to, iż nie istnieją źródła ukazujące obecność i rolę Polaków na tamtych obszarach. Są one jednak stosunkowo nieliczne, wrywkowe i rozproszone. Autorka zgodnie ze swoją nader skrupulatną metodą postępowania, przeprowadziła szerokie studia archiwalne, zgłębiła literaturę przedmiotu oraz – co szczególnie godne podkreślenia – nawiązała ścisłe kontakty ze współczesną emigracją polską w Bułgarii. W rezultacie, w pracy opartej na tak rozległych poszukiwaniach, udało jej się nie tylko zarysować dzieje Polaków na ziemiach bułgarskich (co zostało zaanonsowane w tytule pracy i co już samo w sobie mogło stać się powodem uznania jej za nader cenną), ale także – i to stanowi prawdziwą rewelację – starannie nakreśliła „aktywność polityczną, gospodarczą, wreszcie kulturalno-oświatową grupy polskiej w Bułgarii” po II wojnie światowej. O tym, o najnowszych dziejach bułgarskiej Polonii nic prawie nie było wiadomym.

Dla porządku przypomnijmy, że przed powstaniem listopadowym na terenie dzisiejszej Bułgarii, w owym czasie znajdującej się pod tureckim panowaniem, Polacy pojawiali się sporadycznie, najczęściej w charakterze jeńców. Po powstaniu listopadowym skierowała się tam pewna cząstka emigracji żołnierskiej, która – jak pisze autorka – przekształciła się w emigrację polityczną. Szczególnie w latach wojny krymskiej (1853-1854) wzrosła aktywność polskiej emigracji politycznej na tym obszarze, tworzono tam nawet polskie jednostki wojskowe. Nowa fala emigracji napłynęła na ziemie bułgarskie po powstaniu styczniowym. Później los zrządził, że Polacy brali udział w wojnie turecko-rosyjskiej po obu stronach. Po powstaniu niepodległego państwa bułgarskiego, Polacy, choć nieliczni, odegrali w nim pewną rolę, zwłaszcza w medycynie, gospodarce, częściowo również w kulturze i oświacie. Tuż przed wybuchem II wojny światowej mieszkało na terenie Bułgarii ok. 680 Polaków.

Dzieje Polaków w niepodległej Bułgarii to przejawy aktywności pewnej liczby wybitniejszych jednostek oraz działalność drobnych organizacji, które ukierunkowane były na rzecz zachowywania polskości w emigracyjnych środowiskach oraz służyły zbliżeniu polsko-bułgarskiemu. Nie było ono łatwe ze względu na znaczne różnice kulturowe i religijne oraz generalnie odmienne tradycje. Z tych też przyczyn Polacy w Bułgarii nie asymilowali się do bułgarskiego społeczeństwa, zachowywali swoje wyznanie i system wartości, wykazując jednakże pełną lojalność wobec bułgarskiego państwa.

Po II wojnie światowej liczba Polaków w Bułgarii wzrosła do około 2000. Grupę tę stanowią potomkowie emigrantów z okresów wcześniejszych oraz nowi emigranci z fali zwanej niekiedy „sercową”, gdyż są to „polskie połowy” małżeństw mieszanych, głównie kobiety.

Bułgaria, to jest ziemia na których dziś istnieje państwo bułgarskie, nigdy nie była miejscem docelowym masowej emigracji Polaków, jedynie w pewnych okresach znalazły się tam odpryski emigracji politycznej. Nie oznacza to wszakże, iż nieliczna Polonia bułgarska nie zasługuje na zainteresowanie. Przeciwnie, jest ona interesującym badawczym problemem; poznanie jej, ustalenie stopnia jej aktywności (np. organizacyjnej), odsłonięcie mechanizmów, które wpływały na trwanie polskości w sytuacji bytowania grupy liczebnie marginalnej o ograniczonej więzi z krajem macierzystym, dostarczyć mogą ciekawych materiałów porównawczych, przydatnych dla badań innych, znacznie liczniejszych zbiorowości polonijnych na świecie. Dzięki pracowitym studium U. Kaczmarek dowiadujemy się dostatecznie wiele o obecności Polaków na ziemiach bułgarskich w przeszłości oraz o współczesnej Polonii bułgarskiej, aby uznać, iż jest to grupa interesująca i pod wieloma względami oryginalna, pod innymi zaś przypominająca wszystkie zbiorowości polonijne świata. Dotyczy to szczególnie godnej uwagi, ale i typowej aktywności emigrantów na polu ochrony języka ojczystego i rodzimej kultury.

Ryszard Kantor

Edward Sołtys, Benedykt Heydenkorn, *Trwanie w walce. Kulturowa analiza Stowarzyszenia Polskich Kombatantów w Kanadzie*, Toronto 1992, ss. 245, il.

W 1992 roku ukazała się nakładem Polsko-Kanadyjskiego Instytutu Badawczego w Toronto i Kongresu Polonii Kanadyjskiej, jako 22 tom studiów, nadzwyczaj interesująca praca, która swoimi założeniami, zakresem tematu i sposobem podania go, wyróżnia się wyraźnie na tle publikacji ukazujących się poza granicami Polski, a dotyczącymi działalności organizacji – nazwijmy je umownie – polonijnych.

Monografii organizacji polonijnych, o najrozmaitszym charakterze i zakresie działania, od drobnych, regionalnych, po masowe grupujące Polonię całych kontynentów, opublikowano już sporo. Wszystkie one powstały wedle jednego schematu, niosą pewną sumę informacji, obciążone jednak trybutem na rzecz doraźności (powstawały najczęściej jako dzieła jubileuszowe) i funkcją krzepienia serc i ducha działaczy i członków organizacji, o których traktowały, najczęściej nie przekraczają poziomu ksiąg pamiątkowych. Chwalebne wyjątki wręcz można wyliczyć na palcach jednej ręki.

Dotychczasowe monografie, piszę o nich tyle, gdyż dopiero na ich tle ujawnia się ranga pracy E. Sołtysa i B. Heydenkorna, miały pewną wartość dla badacza, były rodzajem dokumentacji dokonanej danej organizacji, ukazując jej działalność najczęściej nie bez przesadnej życzliwości; wykorzystywane krytycznie, stanowić mogły i często stanowiły interesujące źródło do poznania problemów Polonii. Brakowało im jednak pewnego krytycznego dystansu do ukazywanych zjawisk i problemów, nie miały szerszych ambicji zarysowania jego kulturowego tła, słowem: nie było to obiektywne analizowanie kulturotwórczej roli organizacji. Interesujące dla badacza Polonii, nie miały waloru – poza dokumentalnym – dla badacza kultury i jej mechanizmów.

Odmienne sprawa wygląda w przypadku omawianej książki. Już w jej podtytule jest określenie „kulturowa analiza” i bynajmniej nie znalazło się ono na wyrost. W istocie *Trwanie w walce* to prawdziwie kulturowa analiza niemal pół wieku już trwającej działalności Stowarzyszenia Polskich Kombatantów w Kanadzie. Konsekwencja wykazana przez autorów w prezentacji owej, widzianej przez pryzmat kultury działalności powoduje, iż praca – jako jedna z pierwszych – przekracza wąski krąg „literatury polonijnej”, w istocie wspominkarskiej i jubileuszowej, i jej adresatem mogą być ci wszyscy, których interesuje ludzka kultura w jej uniwersalnych treściach i mechanizmach. Nie darmo we wstępie pracy znajdziemy słowa lapidarnie ujmujące jej cel, którym jest „pokazanie, jak doświadczenie polskich weteranów II wojny światowej zostało przeniesione w symbole, metafory, mity, legendy, rytuały i ceremoniały”. Innymi słowy, praca ma ambicję ukazywać powstawanie kultury symbolicznej pewnej grupy, a także owej kultury funkcjonowanie.

Punktem wyjścia analiz, co oczywiste, było ukazanie dziejów Stowarzyszenia Polskich Kombatantów. Organizacja ta, a właściwie jej autonomiczna gałąź istniejąca w Kanadzie, bo ona jest przedmiotem pracy, powstała – jeśli tak można powiedzieć – z tragedii wielotysięcznej rzeszy żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie, którym nie dany był powrót w chwałę do ojczyzny, lecz gorzki chleb emigranta. W Kanadzie osiedliło się wielu polskich weteranów, oni to powołali organizację, która walcząc o ich status kombatancki i społeczny, jednocześnie budowała i kultywowała, w oparciu o jasno sformułowaną ideologię niepodległościową, świat wartości, w imię których wcześniej walczone, by później chronić je w nowych, trudnych warunkach na emigracji.

Poszczególne rozdziały pracy, zatytułowane niekiedy z prowokującą wręcz dobitnością („Sztandar wśród chmur”, „Wspólnota żywych i umarłych”), wydobywają na pierwszy plan zespół czynników determinujących ideologię i działalność SPK w Kanadzie. Na przykład w rozdziale „Żal” ukazano precyzyjnie te czynniki, dla których kombatanci i ich organizacja nie mogli być inni, jeśli mieli pozostać w zgodzie z ideałami, które przyświecały walczącym w czasie II wojny światowej polskim żołnierzom. Poczucie krzywdy i przegranej, tak dziwne z pozoru w przypadku

weteranów zwycięskiej jakoby armii świadomość, iż zostali przez aliantów „sprzedani”, poczucie, iż są zdani tylko na siebie, ale także przekonanie, iż wojna się jeszcze nie skończyła, że powrót do ojczyzny — niemożliwy dla nich w danym momencie — wiąże się z dalszą walką (innymi środkami) o jej wolność, wyznaczały fundamentalne zasady ideologii ZPK. Od zniewalającego poczucia żalu, krzywdy i przegranej droga wiodła — choć przecież nie musiała — ku silnej integracji kombatantów na obczyźnie, trwalej i niezłomnej postawie antykomunistycznej, a także ku — to w sferze kultury, w której realizowała się kombatancka świadomość — bogatemu ceremonialowi organizacyjnemu. Doświadczenia kombatantów wpłynęły w decydujący sposób na kształt ceremoniału ich organizacji, na język organizacyjny, na symbolikę, mitologię grupy, jej stosunek do świata zewnętrznego. Wrzesień, przycyca w sowieckich łagrach, Katyń, Monte Cassino — to zasadnicze komponenty świadomości kombatantów i zręby ich ideologii oraz filary ich symbolicznej kultury. Książka E. Sołtysa i B. Heydenkorna w precyzyjny sposób ukazuje strukturę symbolicznej kultury kombatantów i jej integrującą funkcję, w niej autorzy widzą źródła aktywności organizacyjnej byłych żołnierzy, ich niezłomności (taki jest też tytuł jednego z rozdziałów pracy: „Niezlomni”), przekonanie o słuszności wyboru i krzepiącej członków tej grupy nadziei, a właściwie pewności ostatecznej wygranej narodowej sprawy, co w ostatnich latach zdaje się znajdować potwierdzenie.

Szczególną uwagę budzi rozdział „Uroczystości”, który jest próbą — starannie przemyślaną i konsekwentnie przeprowadzoną — całkowitego ukazania rytuału organizacyjnego wraz z ukazaniem jego genezy, a nie tylko prezentacji poszczególnych rytuałów, wyrwanych z kulturowego kontekstu, co było charakterystyczne dla monografii organizacji polonijnych. Wcześniejsze fragmenty pracy znajdują w tym rozdziale uwieńczenie, w nim potwierdzają się i wzmacniają poprzednio czynione wywody i wnioski.

Przy całej oryginalności pracy, przy wszystkich jej walorach, brakuje mi w niej próby odpowiedzi na dość zasadnicze pytanie. Otóż kombatanci — członkowie SPK, żyli przez dziesięciolecia w konkretnym kraju, mając status emigrantów, wśród wieloetnicznego społeczeństwa Kanady. Ich świadomość, całe ich doświadczenie, działalność i nadzieje nakierowane były na zewnątrz, na kraj, na utraconą ojczyznę, na służbę dla niej. Jak zatem ten ogromny, w sensie stopnia zaangażowania emocjonalnego i konkretnego działania, wysiłek osłabiał ich aktywność na miejscu, wpływał na indywidualne kariery i aspiracje. Czy nie ograniczał ich roli w Kanadzie, czy nie osłabiał ich rangi jako grupy nacisku, czy nie wpływał na osłabienie naturalnych i poniekąd dla jednostek korzystnych z pewnych względów tendencji integracyjnych (żeby nie użyć określenia dobitniejszego: asymilacyjnych). Brakło mi w pracy, choć rozumiem, że nie było z wielu względów łatwo o tym pisać — śladów pozaorganizacyjnych przejawów życia kombatantów, ich życia rodzinnego (jaka była, bo przecież nie „kombatancka”, świadomość, a także system wartości, ich dzieci i wnuków?), informacji o aktywności ekonomicznej itd. Czy trwanie kombatantów przy ich systemie wartości (ze wszystkimi konsekwencjami takiej postawy), nie powodowało konfliktów międzypokoleniowych, a także pewnej marginalizacji samej organizacji i jej członków w kanadyjskim społeczeństwie. Oczywiście, pewne przesłanki do odpowiedzi na te pytania, znalazły się w tekście pracy. Jest ich jednak zbyt mało, aby wyrobić sobie jaśniejszy pogląd.

Praca *Trwanie w walce* wydaje się, jak wspomniałem na wstępie, otwierać nowe perspektywy badań; odchodząc od przyjętego, a przynajmniej nagminnie stosowanego, schematu monografii organizacji polonijnych ku precyzyjnej, choć ze zrozumiałych względów często nasyconych emocją, analiz kulturowych. Dostarcza ciekawego materiału, budzi zainteresowanie konkluzjami, powoduje refleksje wykraczające poza swój tematyczny zakres, i również jest — co nie odbiera jej w żadnym stopniu walorów dzieła naukowego — hołdem złożonym ludziom ciężko dotkniętym przez los, a jednocześnie prezentującym konsekwentne postawy patriotyczne i niepodległościowe, ludziom wiernym swoim przekonaniom i umiejącym o nie walczyć.

Władimir Nikolajewicz Basiłow, *Szamanstwo u narodów Środkiej Azji i Kazachstanu*, Nauka, Moskwa 1992, ss. 328.

Władimir Nikolajewicz Basiłow profesor Instytutu Etnologii i Antropologii Rosyjskiej Akademii Nauk znany jest szerszemu gronu czytelników jako autor obszernej syntezy poświęconej kultowi świętych w islamie¹ oraz popularnonaukowego opracowania wybranych zagadnień na temat szamanizmu². Zainteresowania W. N. Basiłowa związane z szamanizmem ludów Azji Środkowej, jak również — choć w nieco węższym zakresie — także ludów Syberii, znalazły swój wyraz w szeregu artykułów, które pojawiły się na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat. Kolejna praca W. N. Basiłowa *Szamanizm u ludów Azji Środkowej i Kazachstanu*, nosząca charakter syntezy, jest efektem wieloletnich badań autora i stanowi niejako podsumowanie dotychczasowego jego dorobku naukowego. W prezentowanej książce autor podejmuje próbę analizy szeregu zagadnień związanych z szamanizmem, w tym szczególnie ocenę kondycji tej formy wierzeń w warunkach dominacji religii muzułmańskiej. Praca zawiera charakterystykę tradycji wierzeniowej „ludów Azji Środkowej i Kazachstanu”, tak w perspektywie mitologicznej jak i obrzędowej, eksponuje te jej elementy, które w formie „przeżytków” przetrwały w islamie, przyjmując, jak to określa W. N. Basiłow, „muzułmańskie oblicze”. Wskazaną powyżej problematyką autor stara się zainteresować czytelnika na kartach siedmiu rozdziałów: 1. Historia poznania szamanizmu u ludów Azji Środkowej i Kazachstanu, 2. Ogólne informacje o szamanach, 3. „Szamańska choroba”, 4. Szamańska obrzędowość, 5. Osoba szamana. Ekstaza, 6. Szamańskie duchy, 7. Szamanizm jako element ludowego islamu.

W obszernym wstępie swej pracy autor stara się zwrócić uwagę na specyficzną formę szamanizmu funkcjonującą na terenie Azji Środkowej i Kazachstanu uwarunkowaną długowiekową tradycją kulturową ludów tego obszaru (wpływy zoroastryzmu, manicheizmu, nestorianizmu, buddyzmu, głównie jednak islamu) jak i złożonymi przemianami historycznymi zachodzącymi w ramach tego środowiska. Biorąc pod uwagę powyższe czynniki autor stwierdza, iż pierwotne struktury wierzeniowe (szamanizm) uległy tutaj daleko idącym „deformacjom” i w dzisiejszej rzeczywistości reprezentują głęboko synkretyczną formę. W. N. Basiłow formułuje przy tym wniosek natury ogólnej stwierdzając, iż szamanizm jako forma wierzeń pierwotnych, zachował się do współczesnych czasów w formie „przeżytków” nie tylko w islamie lecz także w chrześcijaństwie oraz buddyzmie i z tego właśnie względu poznanie istoty szamanizmu jest ważne dla całościowego zrozumienia historii religii.

W swej książce W. N. Basiłow analizuje szamanizm jako zjawisko historyczno-kulturowe, charakteryzujące się specyficznymi cechami środowiska kulturowego, w którym funkcjonuje; przybierającego w efekcie charakter zjawiska regionalnego. Z tego właśnie względu autor w swej książce nie posługuje się terminem „szamanizm”, który jego zdaniem znajdował zastosowanie w odniesieniu do wierzeń ludów, u których pełnił rolę *główną*, używa natomiast określenia „szamaństwo”, które jego zdaniem jest bardziej adekwatne ponieważ odnosi się do wierzeń, które w formie zdegradowanego kultu zachowały się w ramach różnych systemów religijnych (w tym przypadku islamu). Wprowadzone przez autora rozróżnienie (stosowane także przez innych badaczy w publikacjach rosyjskojęzycznych) budzi pytanie natury metodologicznej. Jeśli bowiem przyjmiemy wykładnię W. N. Basiłowa traktującego szamanizm jako zjawisko o cechach specyficznym „regionalnym” zatracimy tym samym ideę samego szamanizmu jako „doktryny”. Szamanizm to termin, który został wszak przyjęty dla określenia zróżnicowanych form wierzeniowych, reprezentujących wiele „odcieni” bądź to terytorialnych, bądź odpowiadających różnym stopniom ich rozwoju; występujących u wielu odrębnych pod względem etnicznym (językowym) i kulturowym (w tym religijnym) ludów. W związku z powyższym propozycja W. N. Basiłowa nie

¹ W. N. Basiłow, *Kult świętych w islamie*, Moskwa 1970, ss. 144.

² W. N. Basiłow, *Izbranniki duchow*, Moskwa 1984, ss. 208.

wyduje się być w pełni uzasadniona sprawiając wrażenie tworzenia nieefektywnej poznawczo opozycji terminologicznej.

W swej pracy autor posługuje się materiałem faktograficznym zaczerpniętym z opracowań szeregu badaczy ludów Azji Środkowej i Kazachstanu, którzy problematyką szamanizmu zajmowali się na tym terenie już od XVIII wieku. W rozdziale I. W. N. Basiłow przeprowadza krótką charakterystykę poszczególnych publikacji, podkreśla przy tym odczuwalny niedostatek materiałów, co w efekcie – w znacznym stopniu – utrudnia możliwości całościowej rekonstrukcji szamanizmu.

Zawartość merytoryczna rozdziału II. jest w pełni adekwatna do jego tytułu. W całości tekst sprawia wrażenie „rejestr”, tj. dość chaotycznie skompilowanych informacji, jakie pojawiły się w literaturze przedmiotu na temat profesji szamańskiej. Po krótkim wprowadzeniu w zagadnienie etymologii terminu jakim poszczególne, eksponowane przez W. N. Basiłowa, społeczności określają szamana, autor omawia zakresy podstawowych funkcji spełnianych przez szamanów, do których jego zdaniem, należałoby zaliczać: rozpoznanie przyczyny choroby i wybór metody jej leczenia, leczenie chorych przy pomocy różnych rytuałów, przepowiadanie przyszłości, „wyrokowanie o losie”, w tym także o losie ludzi, z którymi brak bezpośredniego kontaktu, odszukiwanie zaginionych ludzi, zwierząt oraz zgubionych lub skradzionych przedmiotów. Autor wiele miejsca poświęca także charakterystyce szamańskich atrybutów, w tym głównie instrumentów.

W rozdziale III. W. N. Basiłow podjął analizę niezmiernie istotnego dla badaczy szamanizmu problemu dotyczącego oceny stanu psychicznego szamana, który to stan w literaturze przyjęło się określać mianem „szamańskiej choroby”. Jak zauważa autor w przeszłości szamanów zaliczano do kategorii osób psychicznie upośledzonych. Autor podaje wiele przykładów ocen tego zjawiska będących wynikiem nie dość wnikliwych obserwacji badaczy bądź też błędnych wniosków wysuwanych na ich podstawie, ugruntowujących tezę o pewnego rodzaju ułomności psychicznej szamanów, stanowiącą cechę charakterystyczną ich „profesji”. Dyskredytując powyższą ocenę W. N. Basiłow przytacza szereg odmiennych opinii, na podstawie których (polegając w tym także na własnych doświadczeniach badawczych) formuluje przekonanie, iż „szamańska choroba” nie powinna być rozpatrywana w kategoriach chorób psychicznych. W przekonaniu W. N. Basiłowa zjawisko to winniśmy analizować w ścisłym związku z wierzeniami – jako ważne ogniwo uniwersalnego dla szamanizmu schematu obrzędu wtajemniczenia. Według autora jest to związek o charakterze przyczynowo-skutkowym stymulowany normami obrzędowymi funkcjonującymi w danej kulturze, nie zaś jak wcześniej powierzchownie wnioskowano ułomnością psychiki szamana. W tym też kontekście teza „szamańskiej choroby” (rzekomego obciążenia genetycznego szamanów – „dziedziczenie choroby”) wydaje się według W. N. Basiłowa nieuzasadniona.

W rozdziale IV., poświęconym obrzędowości szamańskiej, autor dokonuje przeglądu materiału faktograficznego prezentującego obrzęd kamłania stanowiący istotę szamańskich misterii. Z uwagi na czytelne zróżnicowanie danej formy rytuału wśród poszczególnych ludów, będące między innymi efektem procesu „islamizacji szamanizmu”, W. N. Basiłow uznaje za niezbędne odrębne zaprezentowanie charakterystyki obrzędowości szamańskiej Kazachów, Turkmenów, Kirgizów, Karakałpaków, Uzbeków, Tadżyków oraz Ujgurów. W podsumowaniu, systematyzując zebrany materiał, dokonuje interesującej próby wyróżnienia dwóch wariantów szamańskiego kompleksu obrzędowego mianowicie „tureckiego” (hodowlanego) oraz „tadżyckiego” (rolniczego).

Kolejny, V. rozdział swej książki W. N. Basiłow poświęcił dwom kluczowym zagadnieniom szamanizmu, mianowicie charakterystyce szamana jako postaci spełniającej określone funkcje kultowe oraz „mocy” szamańskiej, przejawiającej się w ekstazie. Analizując postać szamana autor zwraca uwagę czytelnika na te cechy osobowości i predyspozycje fizyczne, które stanowią o kunszcie jego sztuki. Zalicza do nich między innymi znakomitą kondycję pozwalającą na wielogodzinne uczestnictwo w obrzędach, niebывałą odporność fizyczną na zadawany ból, iście mistrzowskie opanowanie gry na instrumentach, znakomite uzdolnienia wokalne, doskonałe poczucie rytmu, nadzwyczajne umiejętności wykorzystania sztuki iluzji – rozmaitych trików

stosowanych podczas spełniania obrzędu. Akcentując szczególnie owo bogactwo stosowanych przez szamana „sztuczek” (stąpanie po rozżarzonych metalowych przedmiotach, przebijanie ciała ostrymi narzędziami itp.) autor stara się zarazem potwierdzić pełną wydolność psychiczną szamana, uznając iż stosowanie „trików” możliwe jest jedynie w warunkach absolutnej kontroli świadomości nad podejmowanymi czynnościami. Wychodząc z powyższego założenia autor podejmuje analizę techniki szamańskiej ekstazy. Jego zdaniem w warunkach środkowoazjatyckiego szamanizmu głównym środkiem w jej osiągnięciu jest przede wszystkim monotonna rytmiczna powtarzanie (wygrywanie, śpiewanie lub odtwarzanie w pamięci) pewnego określonego motywu melodii. W odróżnieniu od np. szamanów syberyjskich środkowoazjatyccy szamani nie stosowali zdaniem autora środków halucynogennych.

Ostatnie dwa rozdziały W. N. Basiłow poświęca analizie złożonego problemu, mianowicie „islamizacji szamanizmu” oraz przenikaniu pewnych elementów wierzeniowych szamanizmu do systemu religii muzułmańskiej. Autor podkreśla, iż szamanizm pod wpływem islamu utracił głównie te elementy, które „nie mieściły się w ramach światopoglądu muzułmańskiego. Islam nie zaakceptował przede wszystkim szamańskiej kosmologii stąd też konsekwentnie „eliminował” wszelkie przejawy kultu, odnoszące się do sfer pozaziemskich. W konsekwencji znacznemu ograniczeniu uległa socjalna oraz rytualna funkcja szamana tj. funkcja mediacji z duchami tamtego świata. Świat istot nadprzyrodzonych, z którymi szaman winien nawiązywać kontakt podczas „mediacyjnej podróży”, został zdegradowany i przyjął obraz pieczary, tajnego podziemia. Pewne ślady szamańskich podróży w zaświaty zachowały się jednak do dziś w sulijskich misteriach (zikr)”. W podobnym zakresie (w formie przeżytków) przetrwała w islamie szamańska demonologia, kult przodków oraz główne bóstwa szamańskiego panteonu, które włączone zostały w poczet muzułmańskich świętych bądź też zostały nimi zastąpione.

W podsumowaniu swej książki autor charakteryzuje między innymi współczesną kondycję szamanizmu na omawianym terenie. Jego zdaniem tradycje szamańskie najtrwalej zachowały się na terenie Uzbekistanu i Tadżykistanu, na pozostałym zaś terenie Azji Środkowej funkcjonuje on w bardzo ograniczonym zakresie. W. N. Basiłow wyraża zarazem przekonanie, iż w nowych warunkach społeczno-politycznych, w których oficjalna ideologia państwa skierowana przeciwko religii utraciła swą moc, szamanizm uzyskał perspektywę reaktywacji swych tradycji.

Podsumowując, książka jest jedną z niewielu pozycji, w której podjęto próbę względnie całościowego opracowania problematyki szamanizmu na terenie Azji Środkowej. Niezwykle cenną wartością pracy jest bogata faktografia, którą autor „ilustruje” poszczególne zagadnienia, jak również starannie opracowana bibliografia.

Autorowi można jedynie poczynić zarzut, iż omawianego zagadnienia nie ujął w szerszym kontekście historycznym, jak również niezmiernie powierzchownie naświetlił współczesny stan zachowania świadomości tradycji religijnej na omawianym terenie.

Wskazane uwagi nie umniejszają jednak wartości pracy, która wnosi niewątpliwie istotny wkład w poznanie tradycji wierzeniowych ludów Azji Środkowej.

Maria Koško

Marek M. Dziekan, *Arabia Magica. Wiedza tajemna Arabów przed islamem*, Warszawa 1993, ss. 152.

Magia należy do tych tematów, które od czasów starożytnych zajmowały umysły filozofów, historyków, a szerzej humanistów. Jej tajemniczość i związek z wydarzeniami niezwyklejmi skłaniał do prowadzenia badań i nieustannych poszukiwań. Ustalenia definicyjne dalekie są jednak od zadowalających. Panuje tam bowiem gąszcz różnych propozycji. M. Dziekan traktuje magię jako zespół fenomenu współwystępującego w ramach szerokiej gamy zachowań kulturowych. Na

podstawie klasycznych dzieł arabskiego średniowiecza oraz zachowanych fragmentarycznie tekstów, a także ustaleń niemieckiego semitysty J. Welhausena podjął on w swojej książce pewne aspekty działań wróżbiarsko-magicznych, realizowane w epoce przedmuzułmańskiej. Badania obejmują przede wszystkim praktyki mantyczne, czyli wróżbiarskie i magiczne proveniencji staroarabskiej. Specyficzne arabskie zwyczaje i wierzenia często konfrontuje z podobnymi w swej istocie zjawiskami kultury europejskiej i hebrajskiej, akcentując równocześnie podobieństwa i różnice. Odtwarzając aspekty życia społecznego i jednostkowego mieszkańców pustyni autor wyodrębnia wróżbiarstwo naturalne i wróżbiarstwo sztuczne. Podział ten jest znaczący, albowiem pozwala ustalić wspólną warstwę pierwotnych wierzeń i zachowań cechujących kulturę semicką. Zakres tematyczny omawianych zagadnień odnosi się przede wszystkim do Półwyspu Arabskiego, jednak poruszane kwestie występują w różnych obszarach świata muzułmańskiego.

Praca M. Dziekana wnosi istotne uporządkowania do wiedzy o praktykach wróżbiarsko-magicznych świata staroarabskiego. Jest to szczegółowy opis zachowań obejmujących różne sfery rzeczywistości (człowiek, ptak, zwierzę, ciała niebieskie itd.). Zebrany materiał okazał się bogaty, pozwolił bowiem uszczegółwić liczne praktyki, a także porównać dawne zachowania ze współczesnymi. Tematykę książki organizują problemy zawarte w dwóch podstawowych częściach: „Wróżbiarstwo” oraz „Magia i czary”. Uzupełnienie całości stanowią dwa dodatki: tekst literacki Abual-Isfahani: Opowieść o Amarze Ibn al-Waklidzie i o tym, dlaczego Nygus rozkazała go zaczarować oraz „Zamiast zakończenia”: Koran „magiczny”.

I tak w części pierwszej występują podrozdziały „Wróżbiarstwo naturalne” (O przepowiedniach *kahinów*) i „Wróżbiarstwo sztuczne”, czyli wróżenie z ruchu, sposobu zachowania się oraz głosów ptaków i zwierząt (*Kijafa i firsasa, Tira i fal*, „Wróżenie ze strzał”, *Chatt*, czyli geomantyka).

W epoce przedmuzułmańskiej wróżbiarstwem naturalnym zajmowali się *kahinowie*, którzy opiekowali się również miejscami kultu bóstw staroarabskich. W opinii wspólnoty ich przywileje wynikały z istoty natury: „*kahin* posiadał ducha, niewidzialnego dla innych, który ukazywał mu przyszłość lub odkrywał tajemnice przeszłości (...). *Kahin* konieczny był dla społeczności staroarabskiej, aby wyjaśniać ludziom ich losy otoczone tajemnicą przeznaczenia sił pozaziemskich, które w wyobraźni ludzi tego czasu bezwzględnie władzały wszystkim co działo się na ziemi” (s. 9-10). Działania i przywileje *kahinów* autor wiąże z cechami społeczeństw przedsięwziętych powołując się na inne regiony i kultury: „Podobne funkcje mieli też *kahinowie* i *kahiny* u starożytnych Hebrajczyków” (s. 10). Aktorami wróżbiarstwa naturalnego byli *kahinowie*, natomiast wróżbiarstwem sztucznym zajmowali się tzw. wieszczowie (*arraf*). Wraz z nadejściem islamu ich działania zostały uznane za niezgodne z doktryną religijną. Jednak w świetle literatury i własnych obserwacji aktywność różnego formatu wróżbiarzy trwa do dzisiaj¹.

Autor omawiając wróżbiarstwo sztuczne zwraca uwagę na terminologię arabską, która w pełni oddaje istotę zagadnienia. Wróżenie z zachowań i głosów ptaków oraz zwierząt (*ijafa, zadżar*) w świetle analizowanego materiału uchodziło za zjawisko dość powszechne. Również istotne znaczenie przypisywano kierunkom, skąd pochodziły dźwięki. Złą nowinę (*tira*) łączono z lewą stroną, natomiast dobrą (*fal*) z prawą stroną. Techniki mantyczne i opozycja strony lewej i prawej nie stanowią wprawdzie o specyfice świata staroarabskiego, ale potwierdzają elementy wspólne wielu kultur².

¹ Jako przykład swoistej specyfiki świata muzułmańskiego można wskazać na rolę tzw. marabutów, lokalnych świętych w Afryce Północnej. W okresie arabizacji pełnili oni rolę mediatorów, przyczynili się do ocalenia tradycji plemiennej. Marabutem zostawała osoba pobożna lub wyróżniająca się mocą czynienia cudów. Por.: E. Reklajtis, *Niepodległość Algierii i jej narodowe treści*, w: *Postacie narodów a współczesność*, Warszawa 1984, s. 120-121. W krajach Północnej Afryki (Algierii, Tunezji i Maroku) marabuci w dalszym ciągu odgrywają rolę znaczącą, o czym mogłam się przekonać podczas mojego wieloletniego pobytu w tym regionie (Tunezja 1982-1984, Algieria 1986-1991).

² W tym przypadku uwidaczniana się wyraźny związek tradycji arabskiej z wartościami i zachowaniami powszechnymi w innych kulturach. Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990.

Islam nie akceptował wróżbiarstwa jednak jak pisze M. Dziekan „Istnieje przekaz *sunny*, czyli tradycji muzułmańskiej obejmującej przekazy o czynach i wypowiedziach Proroka oraz ludzi mu najbliższych (...), że Arabowie wróżyli z kobiety, domu i konia” (s. 28). W porównaniu z innymi technikami mantycznymi wymienione postacie w literaturze średniowiecznej traktowano marginalnie. Wyartykułowane trzy istotne dla Arabów elementy, tworzące podstawę wróżby występują współcześnie w jednym z przysłów północnoafrykańskich:

„Franges de femmes,
toupets de cheval
ou certains seuils³.
Frędzle kobiety
dzielność konia
albo progi domostwa.

Należy podkreślić bogactwo informacji jakie zawierała książka na temat wróżbiarstwa sztucznego. Uwagę zwraca interpretacja losów ludzi i zwierząt na podstawie pozostawionych przez nich śladów w postaci odcisniętych stóp, kopyt czy racic. Opisy tego zagadnienia czytelnik poznaje z treści opowieści o czterech synach Nizara Ibn Madda oraz z eposu zatytułowanego *Żywotik księżniczki Zat al Himmy*.

W kręgu zainteresowań autora znalazły się również ptaki będące obiektem praktyk ornitomantycznych. Do uprzywilejowanych zalicza: kruką, sowę, dzikiego gołębia, kurę, wróbla, kawkę, geś, sępa, suarda i orła. Wymienione ptactwo nie stanowi oczywiście o specyfice wróżbiarstwa staroarabskiego, albowiem również w innych kręgach kulturowych na podstawie ich zachowań orzekano o przyszłości. Potwierdza natomiast występowanie elementu wspólnego dla wielu kultur bez względu na położenie i tradycje kulturowe. Tematyka przepowiadania przyszłości obejmuje także zwierzęta (osioł, wielbłąd, suka, gazela, wilk), owady (mrówki, muchy, komary i kleszcze oraz szarańczę), zachowania człowieka (np. połykanie, drganie oka, kichanie), ciała niebieskie i zjawiska atmosferyczne (zaćmienie słońca i księżyca, spadające gwiazdy i meteory). Nawiązuje również do znanych m.in. ze Starego Testamentu sposobów wróżenia za pomocą strzał i rzutków. Ciąg poszukiwań zamykają rozważania związane z wróżeniem na piasku i ziemi. Ostatnia praktyka do dzisiaj cieszy się niezwykłą popularnością w krajach arabsko-muzułmańskich: „Zwyczaj wróżenia na piasku przetrwał do współczesności (...). Znany egipski pisarz Nadżib Mahfuz, laureat Nagrody Nobla z 1988 roku, w książce »Opowieści Starego Kairu« pisze, że na ulicach ludowych dzielnic stolicy Egiptu (największym powodzeniem cieszy się wróżbita)” (s. 75). Aktualność tego zjawiska M. Dziekan argumentuje frazeologią arabską: „współcześnie jeśli ktoś zastanawia się nad swoimi sprawami i próbuje przewidzieć ich bieg, mówi się, że «kreśli linie na ziemi»” (s. 75). Ta szeroka skala możliwości wróżbiarskich na jaką zwraca uwagę M. Dziekan świadczy o „swoistej współobecności” działań znanych w wielu kulturach zarówno europejskich, jak i pozaeuropejskich.

Część druga, traktując o magii i czarach, stanowi znakomite świadectwo informacyjne o sposobach i przedmiotach pełniących funkcje ochronne. Islam odrzucił zachowania, w których stosowano amulety wraz z zaklęciami, jednak rzeczywistość świadczy o islamizacji wierzeń przedmuzułmańskich: „Amulety (...) są w powszechnym użytku po dziś dzień, ale są na nich wypisane różne święte formuły, najczęściej określone wersety koraniczne. Również zaklęcie jest nadal popularne, szczególnie w medycynie ludowej, ale dawne «pogańskie» teksty zostały zastąpione fragmentami świętej księgi” (s. 82).

Spośród zagadnień związanych z magią interesujące wydają się ustalenia dotyczące magii miłosnej, której Autor przypisuje dwa podstawowe cele: „rozpalenie ognia miłości (...) i (...) zduszenie owego ognia w sercu mężczyzny” (s. 84). Uzyskanie tych efektów zapewnia z kolei

³ *Proverbes et dictons populaires algériennes. Recueillis classés, traduits et commentés par Kadde Boutarene, éd. OPU, Alger 1985, s. 175.*

działanie tzw. afrodyzjaków, stanowiących wyciąg z ziół. Napój miłosny podaje się zarówno kobiecie jak i mężczyźnie, aby zapalał do siebie uczuciem. Autor pisze o braku współczesnych receptur na tego typu mikstury, tymczasem z własnych obserwacji i przeprowadzonych rozmów wiadomo mi, że sposób przyrządzania napoju jest w każdej rodzinie chroniony, albowiem panuje przekonanie, że jeżeli trafi w obce ręce może utracić swoją moc działania⁴. Wpływ na pozytywne relacje między małżonkami miały noszone przez kobiety talizmany miłosne w kształcie przekutego kamienia (*hinimma*) oraz wykonane z ziemi pochodzącej z grobów legendarnego plemienia arabskiego — Adytów (*kabala* i *daradabis*) (s. 85). Autor zwraca uwagę na tematykę miłosną występującą w licznych zaklęciach. Ponadto, omawiając różnorodne funkcje węzłów magicznych, wskazuje także na ich rolę w magii miłosnej: „W Maroku strój panny młodej powinien mieć aż siedem węzłów. Rozwiązać je musi młody małżonek w noc poślubną, zanim zacznie z nią obcować cieleśnie” (s. 103). Obrzęd ten zdaniem Autora wskazuje na powiązania antyczne, albowiem „(...) w Starożytnym Rzymie panna młoda jako element stroju miała tzw. „nodus Herules”, czyli węzeł heraklejski, który rozluźniał pan młody” (s. 103). Wielorakie funkcje węzła potwierdza Autor wskazując m.in. na ochronę przed „złym okiem”. Przekonanie w magiczne właściwości narzędzia wzroku znane jest zresztą w wielu kulturach⁵. Lęk przed zagrożeniami wywołanymi ingerencją „złego oka” wytworzył przekonanie o zbawiennych właściwościach amuletów, na jakie zwraca uwagę autor wymieniając m.in. zasłonę, czarny kamień (*kahla*), zajęczą łapkę, krew menstruacyjną, wisiorek złożony z jednego lub kilku kamieni, biały kamień lub wypolerowany, kulisty kawałek kości. Amulety te najczęściej zawieszano na szyi. Właśnie wiara w „złe oko” potwierdza podobne działania zapobiegające u różnych ludów.

Książkę M. Dziékana można uznać za interesujący przewodnik wiedzy wróżbiarsko-magicznej świata staroarabskiego. Rozdziały poświęcone wróżbiarstwu naturalnemu i wróżbiarstwu sztucznemu dostarczają nieznaną informację na temat zawartości tekstów arabskiej literatury średniowiecznej, a opisy praktycznych czynności wzbogacone ilustracjami dodają walorów wizualnych.

Anna Barska

Derek Bryce, *Symbolika krzyży celtyckich*, tłum. P. Gręda, Kraków 1993, ss. 118, il.

Na tę pozycję warto zwrócić uwagę co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jest to pierwsza tłumaczona na język polski popularnonaukowa pozycja dotycząca kultury celtyckiej, która ostatnio zaczyna budzić spore zainteresowanie w Polsce. Przyczyniła się do tego, bez wątpienia, działalność krakowskiego Towarzystwa Miłośników Kultury Narodów Celtyckich. Z kręgu tej organizacji wywodzi się zresztą autor tłumaczenia i wydawca omawianej pozycji.

Drugi powód, dla którego warto zwrócić uwagę na pracę Bryce'a (wydaną zresztą stosunkowo niedawno w oryginale i ukazującą aktualny stan badań nad problemem), to jej kapitalne walory popularnonaukowe. W tej doprawdy niewielkiej publikacji pomieścił autor zaskakująco wiele istotnych informacji o kulturze celtyckiej w ogóle, a o celtyckiej sztuce w szczególności. Koncentrując się na symbolice krzyży celtyckich, w imponującym jasnością skrócie, ukazał autor związki tego typu wytworów kulturowych, związanych z pojawieniem się chrześcijaństwa na wyspach brytyjskich, z całym dotychczasowym dorobkiem celtyckiej kultury duchowej. Z dorobkiem, którego symboliczne treści wywodziły się z dziedzictwa antycznej Europy, a ich realizacja na gruncie celtyckim nabrała wysoce oryginalnego charakteru, by z czasem stać się istotną częścią europejskiej kultury i sztuki czasów romańskich.

⁴ Por. też: A. Gaudio, R. Pelletier, *Femmes d'islam ou sexe interdit*, éd. Denoel/Gontheir, Paris 1980, s. 23.

⁵ Por. W. Kopaliński, *op. cit.*, s. 271-275.

Nie mamy wątpliwości, czytając pracę Bryce'a i zapoznając się z jej bogatą częścią ilustracyjną, że obcujemy ze sztuką wysokiej jakości, będącą nie tylko wyrazem biegłości technicznej, ale przede wszystkim głębokiej duchowości, wyrażającej się w skomplikowanej symbolice. Nie ma też oczywiście wątpliwości, iż chrześcijaństwo przejęło w znacznej części symbolikę pogańską, zwłaszcza jej elementy o charakterze uniwersalnym, zaadaptowało je do swoich potrzeb, tym samym ocalając je przed zaniknięciem i budując pomost między przeszłością a współczesnością. Dla polskiego czytelnika interesującego się sztuką romańską występującą na naszych ziemiach zastanawiającą może być zbieżność licznych elementów i motywów dekoracyjnych, występujących – choć nie w tym samym okresie historycznym – na dwóch bądź co bądź krańcach Europy.

Ogólnie należy uznać, że praca Bryce'a, choć nie może zastąpić lektury podstawowych pozycji z zakresu dziejów celtyckiej sztuki, niemal zupełnie w Polsce niedostępnych, daje przecież pewne wprowadzenie do tego zagadnienia. Należy mieć nadzieję, że polski czytelnik zainteresowany bogatym i tajemniczym pod pewnymi względami światem celtyckiej kultury, zarówno przedchrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej, tworzonej i przechowywanej w celtyckim mateczniku, jakim były przez wieki i do pewnego stopnia są także i dziś wyspy brytyjskie, oraz podrażniony, w dobrym sensie, skromną, lecz niezmiernie interesującą pracą tu omawianą, doczeka się niebawem dzieł ogólniejszych, bardziej przeglądowych.

Ryszard Kantor

Leszek Dzięgieł, *Węzeł kurdyjski*, Universitas, Kraków 1992, ss. 446.

Kurdystan stanowi bliskowschodnią krainę geograficzną zlokalizowaną na terenach przygranicznych Iraku, Iranu, Turcji i częściowo Syrii. Jest to obszar górzysty leżący między Taurusem Armeńskim na północnym zachodzie a Zagrosem na południowym wschodzie. Zamieszkują go Kurdowie, których liczebność ocenia się na około 16 milionów. Trudno wyobrazić sobie, aby we współczesnym świecie, szczącym się poważnymi osiągnięciami w zakresie praw człowieka, a szczególnie gwarancją samostanowienia narodów, nikt nie pomyślał o przyznaniu im niepodległości. Wprawdzie w ostatnich latach w związku z wojną iracko-irańską oraz agresją Iraku na Kuwejt i skuteczną interwencją wojsk ONZ, ukazało się w prasie światowej sporo artykułów o Kurdach, ale nie przyniosły one żadnej zmiany na lepsze. W wyniku krwawo stłumionego powstania Kurdów przez siły zbrojne Saddama Husajna, ponad milion Kurdów irackich schroniło się w Iranie, a około pół miliona umknęło do południowo-wschodniej Turcji. Gazy trujące stosowane przez Irakijczyków wywołały jedynie gdzieś oburzenie, zaś obecna wielka ofensywa turecka przeciw partyzantom kurdyjskim przechodzi prawie bez echa, nie powstrzymując fali przemocy i represji. Strategiczna pozycja Turcji i jej przynależność do NATO stanowią najlepsze zapewnienie bezkarności.

W naszych środkach masowego przekazu pojawiają się również wzmianki o walkach w Kurdystanie i o ciężkim położeniu ludności, niemniej jednak rzeczowe i godne uwagi wiadomości o Kurdach należą do niezwyklej rzadkości. Naukowe informacje są też niezadowolające, bo brak nam środków na finansowanie wypraw, a ponadto bezpieczne dotarcie do terenów ustawicznych zamieszek stoi zawsze pod znakiem zapytania. Mimo to doskonale rozumiemy wysiłki tego dzielnego narodu i solidaryzujemy się z nim. U schyłku 1991 roku zorganizowano u nas akcję pomocy dzieciom kurdyjskim, w ramach której wysłano wiele odzieży, żywności i lekarstw, a we wrześniu 1992 roku powstało w Krakowie, przy współudziale prof. L. Dzięgła, Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Kurdyjskiej.

Na marginesie warto zaznaczyć, że już w ubiegłym stuleciu niektórzy nasi rodacy penetrowali obszary zamieszkiwane przez Kurdów, pozostawiając różne zapiski z podróży. Należał do nich

między innymi filareta i orientalista Aleksander Borejko Chodźko (1804-1891), zatrudniony jako tłumacz w konsulatach rosyjskich w Tebriz, Teheranie i w Reszt. Podczas 10-letniego pobytu w Persji studiował literaturę i folklor kraju oraz prowadził badania wśród zamieszkujących tam plemion. Interesował się również filologią kurdyjską, czego dowodem jest praca *Études philologiques sur la langue Kurde. Dialecte de Soléimanié*, zamieszczona w 1857 roku w paryskim czasopiśmie „Journal Asiatique”.

Podobną rolę odegrał inny polski orientalista August Kościeszka Żaba (1801-1894), tłumacz przy konsulacie rosyjskim w Jaffie, Salonikach i Smyrnie. W 1848 roku został mianowany konsulem rosyjskim w Erzurum, na którym to stanowisku pozostawał przez 18 lat. Badał język i kulturę Kurdów, a ponadto był inspiratorem gromadzenia tekstów kurdyjskich. Z jego inicjatywy powstał w 1858 roku słynny rękopis Mahmuda Bajazidiego, przetłumaczony przez Żabę na język francuski. Ponadto w 1861 roku ukazała się w Petersburgu jego interesująca praca pt. *Recueil des notices et récits de la littérature et des tribus du Kourdistan*. Jednak najważniejszym dziełem Polaka był obszerny słownik kurdyjsko-rosyjsko-francuski liczący 656 stron i francusko-rosyjsko-kurdyjski (721 ss).

Do Kurdystanu dotarli też dwaj inni nasi rodacy: Władysław Jabłonowski (1841-1894) i Karol Brzozowski (1821-1904). Pierwszy był lekarzem w armii tureckiej i pozostał w imperium osmańskim do końca życia. Piastując funkcje komendanta szpitala w Bagdadzie wiele podróżował poznając rozległe połacie bliskowschodnie, w tym również Mezopotamię i Kurdystan. Sporządził zielniki, a ponadto prowadził badania etnograficzne i archeologiczne. Jego zbiory zasiliły różne placówki naukowe w kraju i za granicą. Drugi z kolei – poeta, żołnierz i działacz emigracyjny, przybył do Turcji w 1853 roku celem organizowania tam armii polskiej. Po nieudanej próbie osiadł początkowo we wsi Bozhane, a następnie podróżował po całej Turcji biorąc udział w zakładaniu sieci telefonicznej. W 1869 roku na zlecenie Midhata Paszy odbył wyprawę do Kurdystanu dla ustalenia możliwości rozwoju gospodarki na tych obszarach. Badał północno-zachodnią część gór Zagros, rozciągającą się od miasta Sulajmanija na południu do miasta Amadija na północy. Pozostawił opis geograficzny przebytej trasy wraz ze sporządzoną mapą w skali 1:750 000. Sprawozdanie francuskie z wyprawy zatytułowane *Itinéraire de Suleimanich à Amadiéh* opublikowano późno, bo dopiero w 1892 roku w paryskim „Bulletin de la Société de Géographie”.

Biorąc pod uwagę wzrastające zainteresowanie polskiego społeczeństwa problemami tego największego na świecie narodu bez własnego państwa, z tym większym uznaniem należy powitać prezentowaną obecnie książkę prof. dra hab. Leszka Dzięgła. Autor jest z wykształcenia etnologiem znanym i szanowanym w Polsce oraz poza jej granicami. Kieruje Katedrą Etnologii w Krakowie i ma na swym koncie naukowym sporo doskonałych i oryginalnych prac. Również jego wspomnienia wojenne *Lwów nie każdemu zdrow* wydane przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w 1991 roku czyta się z wielką przyjemnością. Od wielu lat poświęcił się badaniu zmiany kulturowej zachodzącej wśród ludów Bliskiego Wschodu. Prowadził obserwacje w Afganistanie i Libii, a w latach 1977-1980 uczestniczył w zespole polskich ekspertów agroekonomicznych mających przygotować plany nawodnienia siedmiu wytypowanych osiedli wiejskich. Chodziło przede wszystkim o tereny tak zwanego Kurdyjskiego Regionu Autonomicznego w prowincjach Arbil, Dohuk i Sulejmanija. Do Iraku północnego profesor Dzięgiel przybył wraz z grupą naszych specjalistów z Instytutu Rolnictwa i Leśnictwa Krajów Tropikalnych i Subtropikalnych Akademii Rolniczej w Krakowie. W październiku i listopadzie 1977 roku główne prace koncentrowały się w okolicach Zakho, a w miesiącach wiosennych następnego roku były prowadzone nad Wielkim Zabem koło Sarsangu i Amadii, nad Małym Zabem w okolicach Sarsjanu, nad granicą irańską wokół Pandżwinu w górach Zagros i pod Arbilem. W 1979 roku objęły swym zasięgiem obszar nad Zalewem Derbendikhan, zaś w rok później rejon miasta Rania i północne brzegi Zalewu Dokan na Małym Zabie.

Prowadząc badania w około 80 wsiach i miasteczkach irackiego Kurdystanu polski etnolog zebrał wiele cennego materiału, który posłużył mu do opracowania ponad dwudziestu warto-

sciowych publikacji. Na specjalne wyróżnienie zasługuje wydana w 1991 roku jego książka pt. *Rural Community of Contemporary Iraqi Kurdistan Facing Modernization*. Jej treść dotyczy zmiany kulturowej wśród pewnej kategorii rolników kurdyjskich żyjących w Iraku.

Przygotowując do druku swe najnowsze dzieło autor wykorzystał nie tylko wyniki swych spostrzeżeń bliskowschodnich, lecz oparł się również na wyróżnionych pracach innych znanych światowych profesjonalistów. Ponadto zdobył sporo naukowych danych dzięki wyjazdom do takich ośrodków wiedzy, jak Oxford, Cambridge, Sztokholm, Bergen, Uppsala, Durham, Erlangen i Lipsk.

Recenzowana książka składa się z piętnastu dość znacznie rozbudowanych rozdziałów. W pierwszym przedstawiono zwięźle etapy poznawania Kurdów i Kurdystanu, łącznie z udziałem wzmiankowanych już polskich badaczy, w drugim nakreślono warunki naturalne omawianego regionu, w trzecim język i problemy demograficzne, w czwartym dzieje Kurdów, w piątym ich diasporę, w szóstym religię, zaś w siódmym twórczość literacką i piśmiennictwo. Rozdział ósmy zapoznaje nas z ustrojem społecznym Kurdów dawniej i dziś, dziewiąty z cyklem życia jednostki, dziesiąty z systemem rolniczym, jedenasty z gospodarstwem indywidualnym, dwunasty ze sposobem odżywiania się, a trzynasty z ubiorem i higieną. Na stronach rozdziału czternastego nakreślono życie kurdyjskiej wioski, natomiast w piętnastym zobrazowano rozwój miast, rozkwit i upadek rzemiosła, handel miejski, ośrodki kultu, centra edukacji i codzienne życie na terenach zurbanizowanych.

Wszystkie rozdziały zostały zredagowane fachowo, rzetelnie i niezmiernie interesująco. Są przy tym urozmaicone pokaźną ilością umiejętnie dobranych, pasjonujących ciekawostek absorbujących nawet najbardziej wybrednych odbiorców. Doskonałym potwierdzeniem tego wywodu są m.in. mało znane informacje o Jezydach i Żydach kurdyjskich. Czytelnik będzie mógł po raz pierwszy zapoznać się z burzliwymi dziejami i codziennym życiem Kurdów, ich kulturą materialną i duchową oraz z szeroko omówioną wielowiekową walką o niezawisłość. Książka umożliwi mu również lepsze zrozumienie jednego z najbardziej skomplikowanych problemów bliskowschodnich i zachęci go do dalszego pogłębiania wiedzy o Kurdach. Poza tym polska literatura etnograficzna otrzymała pozycję znakomicie wypełniającą dotychczasową lukę w znajomości tego rycerskiego narodu, jego pochodzenia, języka i obyczajów.

Cennym uzupełnieniem książki są trzy mapy: pierwsza przedstawia rozmieszczenie Kurdów według stanu z lat siedemdziesiątych XX wieku, druga, ważniejsza — księstwa kurdyjskie turecko-perskiego pogranicza między XIV a XIX stuleciem, a trzecia niektóre plemiona kurdyjskie według stanu z lat sześćdziesiątych XX wieku.

Pomocne są też dobre fotografie (ponad 30), na których zaprezentowano m.in. Żydów kurdyjskich w Izraelu, wizerunki wiosek i miasteczek, obrzędy weselne, góralskie zagrody, obóz nomadów, wojowników kurdyjskich itd.

Wykaz wykorzystanego piśmiennictwa obejmuje 241 pozycji zarówno polskich, jak i zagranicznych, wybranych trafnie i z wyczuciem. Są to przeważnie najnowsze prace o Kurdach i Kurdystanie.

W następnym wydaniu tej niezmiernie pożytecznej książki warto by zamieścić mapę schematyczną z zaznaczeniem terenów naszych badań w północnej części Iraku w latach 1977-1980.

Roman Karczmarczyk

Regina Merkienė, *Gyulių ūkis XVI a.-XX a. pirmojoje pusėje. Etninės patirties ištakos* (Iš Lietuvos kultūros istorijos, t. 14), „Mokslas”, Vilnius 1989, ss. 236, il.

W serii wydawniczej „Iš Lietuvos kultūros istorijos” ukazała się, jako jej czternasty tom, praca Reginy Merkienė poświęcona gospodarce hodowlanej na Litwie od początków XVI do połowy

XX wieku. Autorka objęła badaniami obszary Litwy Wielkiej i Małej¹. Obroną problematykę rozpatruje z dwóch punktów widzenia — badacza dziejów gospodarczych i etnografa. Interesuje ją zwłaszcza rozpowszechnianie się umiejętności hodowlanych², które — jak wskazuje — prowadziło do przemian w sferze kultury materialnej i kształtowania się regionalnej specyfiki gospodarczej.

We „Wstępie” do pracy przedstawiła modelowo proces „przejmowania elementów doświadczenia zawodowego”³. Rozpatrując czynniki ograniczające rozprzestrzenianie się umiejętności gospodarczych, zaliczyła do nich m.in. bariery etniczne; nie jest jednak skłonna przeceniać ich znaczenia (s. 8-9).

Poza „Wstępem” i „Zakończeniem” (to ostatnie w językach litewskim, rosyjskim i angielskim, s. 205-220), znajdujemy w pracy trzy rozdziały. W pierwszym i najobszerniejszym z nich (s. 33-103) zajęła się Autorka głównie ilościowymi i strukturalnymi zmianami w hodowli. Uznaje, iż wynikały one zasadniczo ze związków łączących hodowlę z całokształtem gospodarki. Stąd i tytuł rozdziału: „Działalność gospodarza a hodowla”⁴. W następnym rozdziale — „Produkty hodowli” — zostały omówione kolejno: 1. przetwórstwo mleka; 2. ubój zwierząt, przetwórstwo i konserwacja mięsa; 3. pozyskiwanie i obróbka skór i wełny. Trzeci rozdział zapoznaje czytelnika z pomieszczeniami dla zwierząt.

Wobec rozległości chronologicznych ram pracy nieuniknione było marginalne potraktowanie lub pominięcie w niej niektórych zagadnień, nie tylko drugorzędnych⁵, ale i istotnych (np. związków hodowli z rynkiem wewnętrznym i zewnętrznym w XVI-XVIII wieku). Mimo ograniczeń w zakresie tematu treść rozprawy jest bardzo bogata, toteż w niniejszej recenzji ograniczę się do zasygnalizowania tylko niektórych z jej wywodów i ustaleń, przede wszystkim zaś tych, które dotyczą stanu hodowli w XVI-XVIII wieku.

Autorka szczególną uwagę skupiła na hodowli zwierząt roboczych — koni i wołów — co w pełni jest uzasadnione ich znaczeniem w gospodarce Litwy do stosunkowo niedawnych czasów⁶. W zagrodach chłopskich stanowiły najważniejszą, otoczoną szczególną troską, część inwentarza żywego. W hodowli dworskiej ich znaczenie było silnie zróżnicowane — większe w gospodarstwach ubogiej szlachty („dworach i zbiedniałych dworach”, s. 34), mniejsze w wielkich folwarkach, korzystających w szerokim zakresie ze sprzężaju chłopskiego.

Według szacunków Autorki (tab. 25) w drugiej połowie XVI wieku udział koni w ogólnym поголівiu zwierząt dworskich wynosił 8,5%, wołów zaś 9,2%. Najliczniej reprezentowane były w hodowli dworskiej — podobnie jak i w chłopskiej — owce (25,4%) i świnie (18,2%), w następnej zaś kolejności krowy (16,9%), których поголівiu dorównywało niemal łącznej liczbie wołów i koni⁷.

¹ Z terenu Małej Litwy znajdujemy w pracy niewiele danych. Zamieszczone w rozprawie mapki (łącznie 24) ukazują Litwę w jej dzisiejszych granicach. W badaniach Autorka wykraczała niekiedy poza te granice, niekiedy znów zawężała geograficzny horyzont obserwacji (np. omawiając dzieje hodowli w okresie między wojnami światowymi wykorzystuje dane zasadniczo tylko z terenu ówczesnej Republiki Litewskiej).

² Użyty przeze mnie termin „umiejętności hodowlane”, dalece nie w pełni oddaje treść stosowanego przez Autorkę określenia „gamybinė patirtis”, oznaczającego dosłownie „doświadczenie produkcyjne”. W tłumaczeniu można by użyć wyrażenia „doświadczenie zawodowe”, lecz powstaje wątpliwość, czy zasadne jest mówienie o „zawodzie” rolnika w XVI-wiecznej Litwie. Toteż zastępczo posługujemy się terminami — „umiejętności gospodarcze” lub (bardziej szczegółowo) „umiejętności hodowlane”.

³ Określa przy tym drogi rozpowszechniania się owych doświadczeń i akcentuje rolę różnych struktur społecznych w ich zachowywaniu, wzbogacaniu i wymianach.

⁴ W dosłownym tłumaczeniu: „Działalność gospodarza a stado zwierząt”. Takie sformułowanie tytułu rozdziału zostało poddane, jak sądzę, zamiarem Autorki zwrócenia uwagi głównie na zmiany w поголівiu zwierząt gospodarczych i strukturze hodowli.

⁵ Do nich zaliczyłbym pominiętą w pracy kwestię hodowli drobiu.

⁶ Ta rola zwierząt roboczych uwarunkowana była ukierunkowaniem rolnictwa na produkcję zbożową, wymagającą pracy ze sprzężajem. Autorka trafnie zauważa, że w gospodarstwach dworskich obok koni roboczych hodowano też wierzchowce i cugowe, nie zawsze dające się wyodrębnić w oparciu o dane źródeł. Z drugiej strony w gospodarstwach chłopskich rolę zwierząt roboczych pełniły krowy.

⁷ Marginesy hodowli stanowiły kozy (4,5%). Przytoczone dane procentowe dotyczą tylko поголівia dorosłych zwierząt gospodarczych.

Pod względem struktury hodowli gospodarstwo chłopskie różniło się od dworskiego głównie znacznie wyższym pogłowiem zwierząt roboczych niż krów, a także dużo większą liczebnością wołów od koni (tab. 22-23, 31-32 i inne). Na niektórych jednak terenach koni hodowano nie mniej niż wołów, a nawet więcej. Z takim preferowaniem hodowli konia spotykamy się zwłaszcza w północno-zachodniej Aukstocie; ku południowi i wschodowi tej krainy wzrastał natomiast odsetek wołów wśród zwierząt roboczych (s. 59-60, 68). Podobnie i w południowo-wschodniej Żmudzi woły występowały wśród zwierząt roboczych liczniej niż w jej północno-zachodniej części (s. 44-45).

Terytorialne zróżnicowanie struktury hodowli zwierząt roboczych wiąże Autorka z wpływem licznych czynników, a m.in. zamożnością gospodarstw chłopskich, formą włościańskich świadczeń, przenikaniem wzorów gospodarki hodowlanej z ziem łotewskich, zniszczeniami wojennymi i klęskami elementarnymi. Przeprowadzona w pracy gruntowna analiza oddziaływania owych czynników ukazuje, jak rolnik litewski, kierując się doświadczeniem przodków i własnym, dostosował strukturę hodowli do wymagań środowiska naturalnego, warunków społecznych i gospodarczych.

Z przedstawionych w rozprawie spostrzeżeń na temat zmian w strukturze hodowli w XVI-XVIII wieku wynika, iż nie były one wielkie. Objawiły się głównie względnym ubytkiem zwierząt roboczych w gospodarstwach dworskich w ciągu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku, które to zjawisko wynikało, zdaniem Autorki, przede wszystkim z ówczesnego wzrostu pańszczyzny (s. 48)⁸. Zastanawiające jest, iż na ziemiach litewskich, odmiennie niż na białoruskich, zasadniczo stabilnie pozostawały do końca XVIII wieku proporcje między liczbą wołów i koni⁹.

W odróżnieniu od struktury hodowli jej stan liczebny ulegał dużym wahaniom, odzwierciedlając kolejne fale zniszczeń gospodarczych nawiedzających Litwę i późniejszą z nich odbudowę. Z uwag Autorki można wnioskować, że po zniszczeniach hodowla dość szybko podnosiła się z upadku dzięki wzrostowi arealu łąk i pastwisk zajmujących miejsce dawnych pól ornych (s. 57)¹⁰.

Przechodząc do bliższego przedstawienia hodowli bydła mlecznego próbowała R. Merkienė w pierwszym rzędzie określić jego rasy (w XVI-XVIII wieku), opierając się m.in. na danych o maści krów. Godne uwagi jest jej przypuszczenie, że już w XVI wieku pojawiło się na Litwie wysokomleczne bydło holenderskie (s. 80-81)¹¹. Ogół hodowanych na Litwie krów charakteryzował się, zdaniem Autorki, niską mlecznością (s. 104-105). Zauważyła jednak zarazem, iż wielkie zapasy serów przechowywane w niektórych dworach, świadczą o gromadzeniu w nich sporych ilości mleka. Uważam za prawdopodobne, że część owych serów pochodziła z danin chłopskich.

W partii pracy omawiającej przetwórstwo mleka sporo miejsca zajmują spostrzeżenia na temat naczyń do jego przechowywania, narzędzi do wyrobu masła i sposobów wyrobu oraz przechowywania serów. Uwagę zwraca m.in. próba odtworzenia na podstawie XVI-XVIII-wiecznych inwentarzy, wyglądu dawnych sernic dworskich (s. 105). Już w XVI-wiecznym źródle znalazła Autorka przykład osadzania takiego pomieszczenia na słupie. Mamy więc tu do czynienia z prototypem uwiecznionej w „Panu Tadeuszu” sernicy soplicowskiej.

Do stosunkowo słabo rozwiniętych działów hodowli na Litwie należało owczarstwo. Wprawdzie owce stanowiły, obok świń, najliczniejszą część inwentarza żywego, lecz przecież stan ich pogłowia nie przedstawiał się imponująco. W zagrodach chłopskich hodowano przeważnie

⁸ Co wzbudza wątpliwości, bowiem Autorka zauważa, że również w gospodarstwach chłopskich spadło pogłowie koni.

⁹ Zmiany w strukturze hodowli zwierząt roboczych na Białorusi w XVII-XVIII wieku przedstawia P. G. Kozłowski, *Kriestjanie Bielorusii wo wtoroj polowinie XVII-XVIII wieka*, Mińsk 1969.

¹⁰ Autorka zdaje się większą wagę przypisywać wykorzystywaniu po dobre zniszczeń naturalnych łąk na nadbrzeżach rzek, niż łąk na tzw. ziemiach pustych.

¹¹ Obecnie znany jest już fakt hodowli bydła holenderskiego (zachodnio-fryzyjskiego) na Białorusi w końcu XVI wieku. Sprowadził je - przez Rygę - do swoich tamtejszych dóbr ks. Mikołaj Krzysztof Radziwiłł zwany Sierotką, zob. M. Siekierski, *Landed Wealth in the Grand Duchy of Lithuania. The Economic Affairs of Prince Nicholas Christopher Radziwiłł (1549-1616)*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XXI, 1992, s. 229-230.

po kilka owiec, w gospodarstwach dworskich nieraz po kilkadziesiąt (rzadko ponad sto sztuk)¹². Ponieważ udój od jednej sztuki był dziesięciokrotnie mniejszy niż od krowy (s. 103), można sądzić, że ceniono je mniej jako dostarczycielki mleka, więcej zaś ze względu na wełnę, którą pozyskiwano w trakcie dwukrotnej strzyży w ciągu roku (s. 155)¹³.

Jako zwierzęta rzeźne traktowano przede wszystkim świnie (s. 125). Do końca XVIII wieku ich pogłowie nie przedstawiało się okazale; Autorka sugeruje, że nawet w gospodarstwach dworskich hodowano je głównie z przeznaczeniem na własną konsumpcję, nie zaś na sprzedaż¹⁴. Charakterystyczne jednak, że przy dość niskich wskaźnikach pogłowia trzody chlewnej (s. 85, 88-89), wysoki poziom osiągnęło na Litwie prztwórstwo mięsa i jego konserwacja¹⁵.

W pracy uwypuklone zostały korzystne zmiany w gospodarce hodowlanej na Litwie w XX wieku. Już w pierwszej jego połowie intensyfikacja hodowli nabrała szerokiego rozmachu, ujawniając się zwłaszcza we wzroście pogłowia zwierząt i uszlachetnieniu ich ras. Jedną z głównych przyczyn owych przeobrażeń upatruje R. Merkienė w pomyślnych koniunkturach handlowych (s. 95 i inne). Za ważne czynniki aktywizacji gospodarki hodowlanej w XIX wieku uznaje także uwłaszczenie włościan, wprowadzenie na masową skalę uprawy ziemniaka, rozwój przemysłu i transportu (s. 97-98). Charakterystyczne, że właśnie na Litwie, a ściślej mówiąc na jej północnych obszarach (gubernia kowieńska), wpływ owych czynników okazał się dla hodowli szczególnie pomyślny. Widoczne już przed końcem XVIII wieku osiągnęła tam wysoki poziom, co pozwoliło jej w następnym stuleciu skutecznie wykorzystywać nowe możliwości rozwoju.

Dopomogły jej w tym zapewne dawniejsze związki z szerszym rynkiem handlowym. W końcu XVIII wieku (w latach 1786-1791) udział produktów hodowli w eksporcie Wielkiego Księstwa Litewskiego wynosił rocznie średnio 9,7%¹⁶; dla obszarów objętych badaniami przez R. Merkienė wskaźnik ten był zapewne znacznie wyższy. Eksportowane produkty hodowlane pochodziły nie tylko z gospodarstw dworskich, ale i z chłopskich. Znany jest fakt pośrednich i bezpośrednich kontaktów handlowych włościan ze Żmudzi i z północnej Aukštoty z miastami bałtyckimi. Wprawdzie do miast tych wywoził włościanin litewski głównie len, ale przy okazji zbywał i artykuły pochodzące z hodowli¹⁷. W sumie można spostrzec, że obserwowany w XIX wieku eksport litewskich produktów hodowlanych był zjawiskiem o dawnej tradycji, choć oczywiście zmieniała się jego skala.

Pomyślny rozwój hodowli na Litwie przerwała I wojna światowa. Jednak już w pierwszej połowie lat dwudziestych przedwojenny poziom produkcji hodowlanej nie tylko został ponownie osiągnięty, ale i przekroczony. Do ówczesnego rozwoju hodowli w istotnej mierze przyczyniła się, jak podkreślono w pracy (s. 99), reforma rolna. Autorka przypominała imponujące osiągnięcia hodowli litewskiej w latach dwudziestych i trzydziestych, zwracając uwagę m.in. na dokonujący się w niej postęp techniczny.

¹² W regionach z rozwiniętym owczarstwem, np. w Wielkopolsce, po kilkadziesiąt sztuk owiec spotykamy często w gospodarstwach chłopskich, a w trzodach dworskich po kilkaset i więcej sztuk, zob. W. Sobisiak, *Owczarstwo*, w: *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. II, Poznań 1964, s. 185-213 (odpowiednie dane na s. 186-189).

¹³ Pierwsze bliższe informacje o strzyżeniu owiec na Litwie, do których dotarła Autorka, pochodzą z XVIII wieku. Do tego też czasu odnosi się spostrzeżenie o dwukrotnej strzyży w ciągu roku. W późniejszym czasie na części terytorium Litwy upowszechniło się trzykrotnie w ciągu roku strzyżenie owiec.

¹⁴ Wskazuje m.in. na uzupełnianie przez szlachtę konsumpcji mięsa w drodze ściągania danin zwierzęcych (s. 82). Jednak daniny te już w XVI wieku nie odgrywały istotnej roli. Warto wspomnieć, że świnie (żywiec i mięso wieprzowe) były popularnym artykułem handlu. M. Sickerski, s. 228, spostrzega w oparciu o dane z folwarków radziwiłłowskich, że w odróżnieniu od innych zwierząt gospodarczych świnie były często sprzedawane.

¹⁵ Autorka omówiła m.in. wyrób i konserwację kumpii (szynki) i skłładzi (można je określić jako specyficzny rodzaj salcesonów). W zgodzie z dość powszechną w literaturze przedmiotu opinią uznaje skłładzie za potrawę miejscowego (litewskiego) pochodzenia.

¹⁶ L. Truska, R. Jąs, *Wnieśniznia torgowla Wielikogo Kniażestwa Litowskogo w poslednije gody jego suszczestwowanija* (1785-1792), w: *Lietuos TSR Mokslu akademijos darbai*, seria A, t. 1(32), Vilnius 1970, s. 46, tab. nr 2.

¹⁷ Na ten temat nie brak bezpośrednich danych źródłowych, zob. np. *Instrukcijos feodalinij valdy administracijai Lietuvoje XVII-XIX a.*, wyd. Z. Kiaupa i J. Kiapienė, Vilnius 1985, s. 25 („Poddani na włości cokolwiek bydła, lnów, siemienia, wosków, lojów, skór do Rygi albo gdzie indziej przedawać i wyprowadzać będą, wtedy wprzód arendarzowi zapłacić powinni (...)”; Birże, 1764 r.).

Rozprawa R. Merkienė dostarcza wielu nowych danych o stanie gospodarki chłopskiej i dworskiej na Litwie. Pozwala lepiej poznać dyferencjację majątkową dawnej wsi, przynosi cenne spostrzeżenia o strukturze konsumpcji, przedstawia zajęcia związane z hodowlą (zwłaszcza przetwórstwo mleka i mięsa), odsłaniając w ten sposób przed czytelnikiem codzienność życia wiejskiego. Sporo można się z niej dowiedzieć nawet o warunkach mieszkaniowych litewskiego włościanina. Odpowiednie informacje przynosi rozdział trzeci, poświęcony – jak wspomniałem – pomieszczeniom dla zwierząt hodowlanych. Rzecz w tym, iż owe pomieszczenia pospolicie służyły również za mieszkania dla ludzi.

Charakterystycznym budynkiem łączącym funkcje domu mieszkalnego i pomieszczenia dla zwierząt był „nom” („nam”, „nams”, „num”, „noma”, „numa”). Z czasem tracił on swe funkcje mieszkalne, stając się typowym budynkiem gospodarczym. Ta zmiana w przeznaczeniu „nomu” najszybciej dokonała się w dworach. Jednak jeszcze w XVIII wieku w dworach i plebaniach występowały „nomy” będące jednocześnie oborą dla bydła i mieszkaniem dla czeladzi. R. Merkienė wnikliwie prześledziła zmiany jakim ulegały funkcje „nomu”, jego rozplanowanie, wyposażenie itd. (s. 187-191). Podobnie szczegółową obserwacją objęła inne – występujące w gospodarstwach dworskich i chłopskich budynki, służące za pomieszczenia dla zwierząt hodowlanych. Przeprowadzając ich klasyfikację wyjaśniła jednocześnie wiele zawiłości terminologicznych.

Lekturę pracy, zwłaszcza zaś wywodów na temat zabudowań gospodarczych, istotnie ułatwia zamieszczony w niej materiał ikonograficzny: plany i przekroje budynków, ryciny i fotografie. Niezmiernie pomocne dla czytelnika są również zamieszczone w tekście mapki, obrazujące geograficzny zasięg różnego rodzaju zjawisk z dziedziny hodowli. To kartograficzne przedstawienie wspomnianych zjawisk dopomogło Autorce w wyodrębnieniu na badanym terytorium czterech regionów „gospodarczo-kulturowych”: żmudzkiego, auksztockiego (obejmującego jednak tylko północno-zachodnią część Auksztoty jako historyczno-geograficznej krainy), dzukijskiego i zaniemeńskiego.

Autorka przekonująco uzasadnia wyodrębnienie poszczególnych stref. Należy jednak zauważyć, że podkreślając odrębność gospodarczą Żmudzi nietrafnie uznała, że w XVI w. specyficzną cechą temtejszej hodowli było znacznie liczniejsze pogłowie wołów niż koni (s. 41-45). Rejestry dochodów gospodarskich z włości żmudzkiej z lat 1537-1538, na których się oparła, wymieniają konie w posiadaniu włościan tylko w tych wypadkach, gdy liczby tych zwierząt nie można było przeliczyć na pełną liczbę soch wołowych¹⁸. Odstępstwa od tej reguły były niezmiernie rzadkie, co wskazuje na ich przypadkowy charakter¹⁹. Autorka przyjmując, że w rejestrach miano „socha wołowa” oznacza zawsze parę wołów, znacznie zawiążyła liczbę tych zwierząt. W istocie relacje liczbowe między pogłowiem wołów a koni były na Żmudzi w XVI wieku zapewne podobne, jak na innych terenach Wielkiego Księstwa, na co wskazują m.in. dane inwentarza Cytowian z 1555 roku²⁰.

W wielu miejscach pracy Autorka z uwagą docieka, w jakiej mierze gospodarka hodowlana na Litwie korzystała z obcych wzorów, w jakiej zaś z rodzimych doświadczeń. Dostrzega, że różne innowacje w dziedzinie hodowli trafiły na Litwę z Zachodu i z ziem łotewskich²¹. Zdaje się

¹⁸ Konie (sochy końskie) przeliczano w rejestrach na sochy wołowe w stosunku 2:1. Stąd np. przy włościaninie posiadającym parę wołów i trzy konie zapisywano dwie sochy wołowe i jednego konia itp. Oryginały rejestrów znajdują się w Bibliotece Akademii Nauk Republiki Litewskiej. B2 124.

¹⁹ Rejestr z 1538 roku odnotowuje konie przy ponad 1050 gospodarzach, lecz tylko przy kilku wymienia więcej niż jednego konia. Podobnie rejestr z 1537 roku wymieniając konie przy ponad tysiącu gospodarzy tylko przy kilku wymienia więcej niż jedną sztukę tych zwierząt.

²⁰ *Akty izdawajemyje Wilenskoju Archiograficzekoju Kommissijeju dla razhora driennich aktow* (dalej cyt.: AWK), t. XIV, Wilno 1887, nr 2, s. 12-17. W Cytowianach w ogólnej liczbie zwierząt roboczych należących do chłopów woly stanowiły 59% a konie 41%. W dobrach stołowych biskupa wileńskiego w 1539 roku odpowiednio 57% i 43%, zob. J. Ochmański, *Powstanie i rozwój latyfundiów biskupstwa wileńskiego (1387-1550)*, Poznań 1963, s. 132.

²¹ Przyszłe badania winny pełniej uwzględniać przenikanie na Litwę innowacji (organizacyjnych, technicznych itp.) w dziedzinie hodowli z ziem polskich. Prawdopodobny wydaje się np. wpływ na ewolucję litewskiego budownictwa gospodarczego wzorów podlaskich, co wyraźnie sugeruje instrukcja J. Łaszewskiego dla włości korszowskiej z 1562 roku, zob.: AWK, t. XXV, Wilno 1898, s. 92.

natomiast prawie nie uwzględniać możliwości oddziaływania na gospodarkę hodowlaną ziem litewskich wpływów z sąsiedniej Białorusi.

Za bardzo konstruktywny element badań R. Merkienė uważam konsekwentne stosowanie rozróżnienia między hodowlą dworską (elitarną) a prowadzoną przez włościan, przy jednoczesnym, stałym dostrzeganiu jego umowności. Autorka często podkreśla ściśle związki w dziedzinie hodowli między dworem a wsią. Nieraz można tu mówić nawet o swoistej symbiozie. Tak np. dworskie zwierzęta robocze często zasilały — w formie załogi — chłopski inwentarz żywy. Warto też przypomnieć, iż w ramach powinności na rzecz dworu chłopci zobowiązani byli nieraz trzymać w swych zagrodach pańskie konie „putne”, tuczyć woły i wieprze²². Tego rodzaju kooperacja między dworem a wsią ułatwiała rozpowszechnianie się umiejętności hodowlanych. Nie ulega wątpliwości akcentowany w pracy fakt, że dwory zwykle przodowały w modernizacji hodowli, stanowiąc pod tym względem wzór dla włościan. Można jednak przypuszczać, że z drugiej strony dwór nieraz wprowadzał innowacje w swej gospodarce hodowlanej korzystając z doświadczeń wsi.

Do zagadnień wymagających dalszej dyskusji należy kwestia granic chronologicznych w dziejach hodowli na Litwie. Autorka na ogół nie wytycza ich dość wyraźnie. Zdaje się wyodrębniać cały wiek XVII i pierwszą połowę XVIII stulecia jako okres regresu w gospodarce hodowlanej; w każdym razie podkreśla spadek pogłowia zwierząt roboczych już w pierwszej połowie XVII wieku.

Z lektury pracy można wnioskować, że jakościowe przemiany w dziedzinie hodowli do końca XVIII wieku nie były zbyt głębokie. Czytamy np., iż wyrób i sposób konserwacji produktów mleczarskich w ciągu XVI-XVIII wieku niewiele się zmieniły (s. 107), co wzbudza zastrzeżenia w zestawieniu z innymi uwagami zawartymi w rozprawie²³.

Zastrzec muszę, że generalnie skłaniam się do przyjęcia tezy o dużej sile tendencji konserwatywnych zarówno w hodowli, jak i w całej gospodarce rolnej dawnej Litwy. Przykładem oddziaływania tych tendencji (wspomnianych też w pracy, s. 11), może być długotrwałe utrzymywanie się na Żmudzi zwyczaju zaprzęgania wołów do jarzma za rogi. Ta praktyka, wzbudzająca zdziwienie już XVI-wiecznych obserwatorów stosunków żmudzkich, a za jawny anachronizm uchodząca w XVIII wieku utrzymująca się jeszcze w XIX stuleciu²⁴. Ten przykład zastanawiający jest szczególnie z tej racji, iż pochodzi z terenu Żmudzi, która pod względem gospodarczym była przodującym regionem Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Rozprawa R. Merkienė oparta jest na obszernej i różnorodnej podstawie materiałowej. Znaczną jej część stanowią źródła rękopiśmienne, wyszukane przez Autorkę w archiwach Wilna, Kowna i Petersburga. Dostrzec można wprawdzie pewne braki w wykorzystaniu literatury przedmiotu i publikacji źródłowych, ale nie zaważyły one istotnie na ostatecznych wynikach pracy²⁵. Autorka wydobyła ze źródeł obfity materiał statystyczny, starannie go opracowała i przedstawiła w postaci 33 tabel. Odnosi się do niego z godnym podkreślenia krytycyzmem; tak np. podkreśla, iż zaczerpnięte z XVI-XVIII-wiecznych źródeł dane o liczbie inwentarza żywego w gospodarstwach chłopskich są z reguły zaniżone. Bacząc na względną wartość informacji źródłowych poddaje je wnikliwej analizie i ostrożnie formułuje wnioski.

²² Tuczenie wieprzy dworskich było częstym obowiązkiem młynarzy. O „karmieniu” („wychowywaniu”) wołów pańskich zob.: K. Jablonskis, *Lietuviški žodžiai senosios raštinii kalboje, I dalis: Tekstai*, Kaunas 1941, s. 22, 41. O hodowaniu przez włościan koni „putnych” na potrzeby dworu (i z pewnością też dla niego należących) zob. np.: *Istorijos Archyvas*, t. I: *XVI amžius Lietuvos inventoriai*, wyd. K. Jablonskis, Kaunas 1934, nr 3, s. 22.

²³ Np. z uwaga (s. 105-106) o stosunkowo późnym (w XVII wieku?) pojawieniu się na Litwie tłuczek do masła (maśnic).

²⁴ *Z Kroniki Sarmacyi Europejskiej Alexandra Gwagnina z Werony...*, wyd. K. J. Turowski, Kraków 1860, s. 214; *Źródła do dziejów powstania chłopów szawelskich w 1769 roku*, wyd. W. Kula i J. Leskiewiczowa, „Teki Archiwalne”, t. 5, Warszawa 1957; M. G[adon], *Opisanie powiatu telszewskiego...*, Wilno 1846, s. 101.

²⁵ Zwraca uwagę pominięcie *Instrukcji gospodarczych dla dóbr magnackich i szlacheckich z XVII-XIX wieku*, t. I, Wrocław 1958; t. II, Wrocław 1963, Z prac poruszających zagadnienia hodowli na Litwie pominięta została m.in. rozprawa S. Kasperczaka, *Rozwój gospodarki folwarcznej na Litwie i Białorusi do połowy XVI wieku*, Poznań 1965.

O szerokości horyzontów badawczych R. Merkiené świadczy już sam zakres chronologiczny jej rozprawy. Dzięki zakreśleniu swym badaniami szerokich granic czasowych zdołała Autorka zarówno oświetlić genezę wielu zjawisk w dziedzinie hodowli, jak i przedstawić ich rozwój w ciągu paru stuleci – niekiedy prawie aż po dzień dzisiejszy. W swej pracy obok zagadnień będących z dawną przedmiotem dyskusji w literaturze naukowej, podjęła również i takie, które były dotąd niedoceniane przez badaczy mimo swego istotnego znaczenia (np. kwestia przetwórstwa produktów pochodzenia zwierzęcego).

R. Merkiené zastosowała nowoczesną, interdyscyplinarną metodę badań. Z jednej strony ukazuje hodowlę w powiązaniu z innymi działami gospodarki, a zwłaszcza rolniczą produkcją roślinną. Z drugiej, dając pierwszeństwo spojrzeniu etnografa, przedstawia ją w kontekście dziejów litewskiej kultury materialnej. Rozprawa jest swoistą wyprawą tropami tej kultury ku jej odległym źródłom.

Swego rodzaju oś wytyczającą kierunek badań Autorki stanowi kwestia rozpowszechniania się doświadczeń z dziedziny życia gospodarczego. Nadanie temu zagadnieniu centralnego, choć nie eksponowanego przesadnie miejsca w pracy, okazało się naukowo pożyteczne, odsłaniając nowe perspektywy badawcze i pozwalając na sformułowanie generalizujących wniosków. Uogólniając wyniki swych szczegółowych spostrzeżeń Autorka widzi przemiany w hodowli jako rezultat przenikania się i kumulowania wspomnianych doświadczeń.

Recenzowana rozprawa jest najpełniejszym do tej pory opracowaniem dziejów hodowli zwierząt gospodarczych na Litwie, przedstawia je w nowym oświetleniu i wytycza kierunki dalszych badań. Oczekiwać należy, że wśród badaczy dziejów gospodarczych i kultury ludowej Litwy wywoła ożywioną dyskusję, na którą w pełni zasługuje.

Jan Jurkiewicz

Adrian Kaszczenko, Opowiadania pro sławne wijs'ko zaporoz'ke nizowe, Weselka, Kiew 1992, ss. 271, il.

W popularno-naukowej serii pt. „Zołoti worota”, omawiającej najslawniejsze historyczne wydarzenia na Ukrainie, pojawiła się praca autorstwa Adriana Kaszczenki, która jest wznowieniem z 1933 roku. Adrian Feofanowicz Kaszczenko w swoim czasie był jednym z najpopularniejszych pisarzy i jego utwory były znane prawie tak jak prace akademika Dimitria Jawornickiego. Od lat trzydziestych do ostatnich A. Kaszczenki nie drukowano. Prace jego zawierają bardzo ciekawe spostrzeżenia z życia kozactwa. Wykorzystywał w nich bogate materiały zarówno historyczne jak i etnograficzne, odzwierciedlające życie kozackie w bardzo interesujący sposób. Duży zbiór materiałów folklorystycznych i etnograficznych: ludowe pieśni, fotografie i rysunki dają enografom możliwość prześledzenia procesu kształtowania się „mitu kozactwa”, który miał i ma bardzo silny wpływ na kulturę i życie polityczne Ukraińców.

Książka Adriana Kaszczenki *Opowiadania o sławnym wojsku zaporoskim kozackim nizowym*, poświęcona została głównie historii Sicz Zaporoskiej w szerokich ramach, poczynając od 1483 roku i kończąc na roku 1828. Celem było wskazanie i wyjaśnienie działania czynników, które sprawiły, że w 1483 roku powstała Sicz Zaporoska i powiązanie tego wydarzenia z genezą narodu ukraińskiego. Zdaniem A. Kaszczenki Sicz Zaporoska powstała jako wojskowe ugrupowanie wolnej ludności ukraińskiej, walczącej przeciwko najeźdźcom. Tymi najeźdźcami byli na początku wyłącznie Tatarzy i Turcy. Proces rozwoju kozactwa przedstawiony został jako równoległy z procesem wykształcenia świadomości ukraińskiej a kozactwo jako czynnik aktywnej walki o niezależność Ukrainy, które zostało zaktywizowane pojawieniem się nowych silnych militarnie i politycznie państw, takich jak Polska i Rosja. Całą swoją koncepcję Kaszczenko podbudowuje bardzo bogatym materiałem historycznym i folklorystycznym. Autor uważa, że

wraz z rozwiązaniem niżowego wojska zaporoskiego przestały istnieć tradycje zbrojnej walki o wolność Ukrainy, która pozostawiła swój ślad w ukraińskim folklorze.

Pracę swoją autor zaczyna od wyjaśnienia genezy narodu ukraińskiego i roli kozactwa w tym procesie. Wywodząc początki narodu ukraińskiego z czasów Rusi Kijowskiej A. Kaszczenko próbuje uzasadnić tezę wyodrębnienia się narodu ukraińskiego powiązaną z warunkami środowiska geograficznego i możliwościami komunikacji, które spowodowały formowanie się odrębnych wschodniosłowiańskich grup etnicznych. Uzupełniając materiał historyczny folklorystycznym autor próbuje pokazać także codzienne życie kozackie w Siczy, rekonstruując je na podstawie również swoich własnych spostrzeżeń i materiałów etnograficznych. Wprowadzając terminologię kozacką ułatwia czytelnikowi poznanie i zrozumienie ówczesnego życia na Zaporozżu.

W następnym rozdziale A. Kaszczenko dużo uwagi poświęca roli kozactwa w czasach I Rzeczypospolitej. Skierowawszy wiele uwagi na udział Kozaków w powstaniach chłopskich ukraińskich autor nie zapomina jednak odnotować i innych wydarzeń w życiu kozactwa, takich jak walka z Imperium Turckim, itp. Zdaniem Kaszczenki Kozacy zaporoscy byli główną siłą sprawczą powstania Rady Perejaśławskiej i odegrali poważną rolę w ruchu Bohdana Chmielnickiego. Bardzo interesująco dokonano w tym rozdziale próby analizy kozactwa jako zbiorowości, przedstawiono typowe przydomki i określenia różnych grup kozackich, takich jak: kozak rejestrowy, wypiszczyk, itp.

Kolejne rozdziały pracy poświęca A. Kaszczenko walce o niezależność i przywileje wojska zaporoskiego w latach 1681-1709 i upadkowi kozactwa w latach 1710-1734. Na szerokim tle historycznym bardzo wyraziście przedstawił fenomen hajdamactwa. Interesująco opisuje A. Kaszczenko uroczystość złożenia hołdu wierności państwu rosyjskiemu, dostrzegając w niej cechy charakterystyczne tradycji kozackiej.

W przedostatnim i ostatnim rozdziale A. Kaszczenko pisze o dziejach kozactwa w ramach państwa rosyjskiego. Wygląd Kozaków, ich broń, konie a także wiadomości o dawnych zwyczajach i przywilejach, ujęte na szerokim tle historycznym, dają dobre możliwości rekonstrukcji życia kozackiego w tym okresie.

Autor dzieli rozwój i upadek kozactwa na 7 okresów uznając, że w każdym okresie istniał odmienny typ wydarzeń i życia kozackiego. Rok 1828 postrzega jako datę, która wskazuje na kres zaporoskiego kozactwa niżowego i powstanie nowego kozactwa państwa rosyjskiego.

Bogata ikonografia w połączeniu z nadzwyczaj interesującym materiałem z folkloru dały A. Kaszczence nowe możliwości rekonstrukcji życia kozacka. Słabością pracy jest brak wskazania źródeł, zresztą dopuszczalny w pracy popularno-naukowej, który jednak uniemożliwia sięgnięcie po materiały wykorzystane przez autora. Warto podkreślić, że powtórne wydanie pracy A. Kaszczenki teraz, kiedy Ukraina uzyskała niepodległy byt państwowy, nie jest przypadkiem. Zaistniała bowiem konieczność odmiennego spojrzenia na historię Ukrainy i narodu ukraińskiego.

Władysław Bielecki

Г. А. Παδιωτη, *Cântiți Armânești di-Aminciū. Βλάχικα τραγούδια του Μετσόβου (Pieśni Aromunów z Aminciū, Metsovo), Τοπικοί Πολιτισμοί*, t. 1, Εκδοσεις Γερου, Αθήνα 1988, ss. 158.

Г. А. Παδιωτη, *Cântiți Fărserotesti. Τραγούδια φαρσαρωτών — Αρβανιτοβλάχων (Pieśni Faraerotów — Arwanitowolochów), Τοπικοί Πολιτισμοί*, t. 2, Εταιρεία Αρωμανικού (Βλαχικού) Πολιτισμού, Αθήνα 1991, ss. 166.

Do rąk naszych trafiły ostatnio dwa zbiory pieśni Aromunów z Półwyspu Bałkańskiego, opracowane przez Georgiu Padioti, opatrzone przezeń komentarzem, słowniczkiem i fotografiami. Tom pierwszy zawiera przede wszystkim przykłady folkloru grupy Aromunów z położonego

w górach Pindos miasteczka Metsowo (arom. *Aminciu*), drugi zaś to wybór tekstów folklorystycznych mikroetnosu Farserotów, zwanych również Aromunami albańskimi (gr. Αρβανιτοβλαχοι).

Obie publikacje zasługują na szczególną uwagę ze względu na swoje nowatorstwo i wyjątkową szczerłość dotychczasowych informacji o etnicznej grupie Aromunów, ich historii i kulturze. Mogą one stanowić istotny przyczynek do badań w zakresie etnografii, etnolingwistyki, etnomuzykologii, folklorystyki, studiów nad mniejszościami etnicznymi (tzw. *minority studies*), oraz szeroko rozumianej bałkanistyki.

Autor opracowań zaopatrzył je w wyczerpujące przedmowy w językach greckim, aromuńskim i francuskim. Zawierają one podstawowe informacje o Aromunach, ich historii, pochodzeniu, rozmieszczeniu, języku, muzyce, folklorze i tradycjach z nim związanych. W tekstach widać doskonale emocjonalne zaangażowanie autora – Aromuna pragnącego ocalić od zapomnienia fragment tożsamości własnego ludu. Opinie autora dotyczące pochodzenia i historii Aromunów nie są wolne od subiektywizmu, tak właściwego przedstawicielom małych grup etnicznych stojących na krawędzi zagłady kulturowej, dla których pamięć o wielkich momentach własnej historii i niegdyśjszej świetności stanowi ostatni często bastion świadomości etnicznej odrębności.

Aromuni, zwani po polsku również Wołochami, są jedną z wielu grup etnicznych zamieszkujących Półwysep Bałkański, przede wszystkim Grecję (góry Pindos, Gramos, Epir, Tesalia i Meglen), południowo-wschodnią Albanie, południową Macedonię, południowo-zachodnią Bułgarię, oraz jako emigranci (czy też repatrianci) – Rumunię. Liczebność Aromunów (użytkowników języka aromuńskiego) szacuje się obecnie od 50 tysięcy (Winniffrith, 1987, s. 7), 100 tysięcy (Gunnemark, 1991), 110 tysięcy (Rikman, 1988), do ponad 350 tysięcy (Mańczak, 1988). W recenzowanych pracach Padioti'ego brak danych liczbowych dotyczących ludności aromuńskiej. Dyskusyjna jest również kwestia statusu i przynależności genetycznej etnofakru (bądź etnolektów) używanych przez poszczególne grupy Aromunów. Aromuński klasyfikowany bywa jako odrębny język (Gunnemark, 1991). Padioti nazywa język Aromunów dialektem proto-rumuńskim, wywodzącym się z łaciny ludowej, ze znacznymi wpływami z języka illiryjskiego (który dał początek współczesnemu albańskiemu). Inne źródła jako ojczysty dla Aromunów podają macedorumuński dialekt języka rumuńskiego (Rikman, 1988; Majewicz, 1989). Mańczak (1988) oprócz tego ostatniego podaje również meglenorumuński, jako dialekt rumuńskiego używany przez Wołochów w okolicach Salonik (z kilkunastoma tysiącami użytkowników). W innych opracowaniach meglenski wymieniany jest jako jeden z dialektów aromuńskiego (Winniffrith, 1988, s. 22). Prawie wszyscy Aromuni są dwu- lub trójjęzyczni, posługując się prócz własnego etnolektu również greckim w Grecji, albańskim w Albanii, rumuńskim w Rumunii, czy macedońskim i serbochorwackim w Macedonii.

W zakłopotanie sprawiać może również wielość etnonimów nadawanych ludności aromuńskiej. Najczęściej jako synonimy stosowane są nazwy Aromunów i Wołochów (ang. *Aromounes*, *Vlachs*; franc. *Aroumaines*, *Valaques*), czasem również Kucowołochów. Rikman (1988) wymienia następujące etnonimy: *македонские румыны*, *цишцары*, *куцовлахи*, *фаршероты*. We wstępie do drugiej z recenzowanych prac Padioti wyjaśnia, że nazwa *Farseroci* (arom. *fârșeroti*) obejmuje tylko jedną z grup Aromunów zamieszkujących Półwysep Bałkański, zwaną inaczej *Arvanito-Vlahi* (albańscy Wołosi), *Caraguni* (zhellenizowani); Albańczycy zaś zwą ich *Ramani* (Rzymianie) lub *Ciobani* (alb. „pasterz, owczarz”).

Literatura dotycząca Aromunów i ich języków, choć stosunkowo bogata, ciągle nie znana jest szerszym kręgom badaczy. Wśród opracowań historycznych na największą uwagę zasługują opracowania Weiganda z 1888 oraz Winniffritha z 1987 roku.

W recenzowanych pracach autor traktuje historię tylko jako tło powstawania bogatego folkloru Aromunów. Dość szczegółowo omawia jednak historię i etymologię ludową wyjaśniającą pochodzenie i nazwę tego etnosu. Jak już jednak wspomniano, szczególnej wartości nabierają omawiane prace przede wszystkim ze względu na zawarty materiał językowy i folklorystyczny. Oba tomy zaopatrzone są na wstępie w szczegółowe omówienie zastosowanego zapisu ortograficznego.

Ponadto tom pierwszy zawiera obejmujący około 1300 haseł słowniczek aromuńsko-grecki, szczególnie przydatny przy analizie tekstów. Jego wartość podnosi brak ogólnodostępnego słownika i gramatyki aromuńskiej.

Główny trzon tomów stanowią teksty pieśni aromuńskich wykonywanych przy rozmaitych okazjach. Tom pierwszy zawiera następujące gatunki pieśni: bożonarodzeniowo-noworoczne (gr. *καλαντα*, arom. *kolinde*), kołysanki, wielkanocne, heroiczne i historyczne, weselno-zaręczynowe, miłosne, pieśni śpiewane „na obczyźnie”, satyryczne dwuwiersze epigramatyczne, pieśni pasterskie, góralskie, żałobne oraz opis obrzędów pogrzebowych i żałobnych. Znakomita większość tekstów w tym tomie wyposażona jest w tłumaczenia na język grecki. Tom drugi, niestety, jest wyłącznie jednojęzyczny. Brak już tłumaczeń pieśni; zaopatrzone są one jednak w krótkie uwagi słownikowe i merytoryczne po grecku, umieszczone po każdym z utworów. Tom ten zawiera pieśni: dziecięce, miłosne, wojenne, wędrownie, żałobne oraz liryczne. Istotną wadą obu tomów jest brak zapisu nutowego zamieszczonych pieśni; dla badań etnomuzykologicznych jednak wielce pomocny może okazać się komentarz muzykologiczny zamieszczony przez autora we wstępie do tomu drugiego.

Istotną wartość poznawczą mają również zamieszczone fotografie (około 30), przede wszystkim osób, o charakterze etnograficznym i w kilku wypadkach archiwalnym.

Publikacja obu zbiorów ma niewątpliwie charakter apelu o przestrzeganie praw mniejszości etnicznych w Grecji. Świadczy o tym opublikowany jako aneks do drugiego tomu fragment „Resolution sur les langues et cultures des minorités régionales et ethniques de la Communauté européenne” w językach francuskim i greckim. Charakter ten poświadczony jest również we wstępach do obu tomów, gdzie mowa o nieocenionej roli, jaką odegrały niegreckie grupy etniczne w kształtowaniu współczesnej kultury i historii politycznej państwa greckiego, a o której to roli tak często zapominają Grecy i ich władze¹.

Tomasz Wicherkiewicz

Publikacje Koła Zainteresowań Kulturą Ormian (3).

Koło Zainteresowań Kulturą Ormian (KZKO) przy warszawskim oddziale PTL już od lat dziesięciu prowadzi godną najwyższej pochwały działalność wydawniczą. Pisałem już o niej w poprzednich dwóch tomach „Ludu”, piszę też w niniejszym, gdyż działalność ta nie ustaje. W roku 1991 i 1992, a więc w okresie, gdy prezesem KZKO pozostawała Małgorzata Axentowicz-Sokołowska, a jego opiekunem z ramienia PTL Leon Ter-Oganian, ukazało się znów kilka publikacji poświęconych Armenii i Ormianom. Te skromnie wydane i o niskim nakładzie broszury i książki są pilnie poszukiwane przez coraz liczniejszych w naszym kraju armenofilów.

Najpierw chciałbym zwrócić uwagę na książkę Aleksandra Chećki, *Armenia na własne oczy*. Jest to reportaż ukazujący Armenię i jej mieszkańców po trzęsieniu ziemi, które nastąpiło 7 grudnia 1988 roku. Daje on nam okazję poznania Ormian podczas kolejnej w ich dziejach tragedii.

Jeszcze smutniejszych faktów z ich historii dotyczy mikropowieść Bohdana Gębarskiego, *Morituri. Opowieść o 1915 r.* Jej podtytuł tłumaczy wszystko, w roku 1915 rozpoczęły się bowiem w Turcji masowe mordy na ludności ormiańskiej, w efekcie których według najostrożniejszych szacunków zginęło półtora miliona ludzi. Gębarski, wybitny znawca spraw ormiańskich, nie ogranicza się do samego przedstawienia wydarzeń, które mogły zaistnieć w owym 1915 roku, stara się także wniknąć głęboko w psychikę swych bohaterów, ukazać najskrytsze motywy ich działania.

¹ Publikacje cytowane: E. V. Gunnemark, *Aromanian*, w: *Countries, peoples and their languages. The geolinguistic handbook*, Geolingua, Gothenburg 1991; A. F. Majewicz, *Języki świata i ich klasyfikowanie*, PWN, Warszawa 1989; W. Mańczak, *Język rumuński*, w: *Języki indoeuropejskie*, pod red. L. Bednarczuka, t. 2, PWN, Warszawa 1988; E. A. Rikman, *Aromuny*, w: *Narody mira. Istoriko-etnograficeskij spravocznik*, pod red. Ju. W. Bromleja, Sowietkaja Enciklopedija, Moskwa 1988; G. Weigand *Die Aromunen*, t. 1-2, Leipzig 1888; T. J. Winnifith, *The Vlachs: The History of a Balkan People*, Duckworth, London 1987.

Proza Gębarskiego to nie jedyny przykład zainteresowania literatury polskiej Ormianami. O innych czytamy w jednym ze szkiców zamieszczonych w *Rozmaitościach polsko-ormiańskich* Zbigniewa Kościowa. W tym zbiorze przeczytać można poza tym o dwóch polskich kompozytorach ormiańskiego pochodzenia: Józefie Nikorowiczu i Karolu Mikulim, a także o znanym fotografiku Stanisławie Boberze.

Zbigniew Kościów, autor niejednokrotnie już wydawany przez warszawskie KZKO, przyczynił się nadto do wydania *Zapisków podróżnych* Symeona Lehacy (Szymona z Polski). Ówże Symeon żył na przełomie wieku XVI i XVII w Polsce, aczkolwiek młodość spędził na pielgrzymkach do miejsc świętych. Osiadłszy wreszcie we Lwowie jął spisywać swoje wspomnienia z podróży po krajach śródziemnomorskich i po Bliskim Wschodzie. Kościów wybrał i spolszczył tylko pewne fragmenty dzieła Symeona, które dotyczą Ormian. Otrzymaliśmy bardzo ciekawe przyczynki etnograficzne, dotąd nieznanne w Polsce, choć w kraju tym napisane.

W ostatniej kolejności omówię *Słownik pisarzy radzieckiej Armenii*, napisany przez Andrzeja Pisowicza. Zawiera on biogramy około 100 pisarzy i krytyków literackich, którzy tworzyli w Związku Radzieckim. Książka ta bardzo rozszerza naszą wiedzę o mało znanej literaturze ormiańskiej (także dzięki *Posłowi* Jerzego Szokalskiego). Zachwyca w niej ogromna crudycja autora, wybitnego wszak armenisty z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Czytając zamieszczone w *Słowniku*... życiorysy pisarzy, żałuje się, że tak mało jest polskich przekładów z literatury ormiańskiej. Być może ukaza się one kiedyś jako kolejne publikacje warszawskiego KZKO.

Grzegorz Pelczyński