

RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Etsuo Yoshino, *Polscy chłopci w XX wieku. Podejście mikro-deskryptywne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1997.

Oto leży przede mną książka — nie waham się użyć tego słowa — doprawdy wyjątkowa. Autorem jest badacz japoński — Etsuo Yoshino — profesor ekonomii uniwersytetu Hokkaido w Sapporo. Książka zaś nosi tytuł *Polscy chłopci w XX wieku* (na razie pominiemy podtytuł). Mamy więc jakby pracę o zacięciu podsumowującym. Przede wszystkim musimy przyznać, że bardzo rzadko zdarza się taka sytuacja, abyśmy to my sami (Polacy) stawali się obiektem badań naukowców z zewnątrz i to pochodzących jednak z innej kultury. A tutaj przyjeżdża japoński badacz i proponuje sumującą pracę o polskich chłopach w XX wieku. I nagle zostaje odwrócona klasyczna sytuacja „my” — „oni”. Teraz możemy spojrzeć na siebie jako na „onych”, czyli obcych. Na to, jak spostrzegają nas inni. I jest to doświadczenie zupełnie zdumiewające. Bo okazuje się, że to, co oczywiste dla nas i proste, staje się zaskakujące dla badacza z innej kultury. Oczywiście, to, że nie rozumie się tak dokładnie obcej kultury, jest konstatacją tyleż prawdziwą, co banalną, ale Yoshino po prostu — poprzez odwrócenie sytuacji badawczej — unaocznia tę prawdę doskonale. Proszę bowiem chociażby spojrzeć na taki cytat: „Sergiusz urodził się w 1864 roku. Po ślubie opuścił dom rodzinny Domańczyków, oddalony 30 km od wsi Toczonek, i zamieszkał u swojej żony, Julianny. W Polsce w przypadku, kiedy mąż zamieszka w domu żony, zachowuje swoje nazwisko, natomiast w Japonii w takiej sytuacji pan młody przeważnie przyjmuje nazwisko żony i staje się zarazem przybrany synem tej rodziny. Julianna Czajkowska, jako że została żoną Sergiusza, zmieniła nazwisko na Domańczyk, co w Polsce jest normalne” (s. 41). Cytat ten pokazuje zarazem, że pewna oczywistość kulturowa w oczach badacza z innej kultury urasta do rangi problemu, a dodatkowo doskonale okazuje się, że wysnute wnioski dalekie są od rzeczywistości. Bo przecież z przytoczonego fragmentu wynika, że w Polsce mężczyzna zachowuje swoje nazwisko, gdy przeprowadza się do domu żony, gdy tymczasem zachowuje je bynajmniej nie z tego powodu. Miejsce zamieszkania nie ma tutaj absolutnie nic do rzeczy.

Tego typu dowodów na nieprzekładalność kultur jest w książce sporo. Są to bardzo ważne doświadczenia, gdyż właśnie w ujęciu „my” jako „oni” możemy zobaczyć, jakie pułapki czyhają na badaczy opisujących obcą kulturę. Nie ma żadnego powodu sądzić, że nasze własne prace opisujące obcych, niekonsekwentnie wyjaśniające i analizujące zjawiska, są tego typu nieporozumień pozbawione.

Interesująca była dla mnie zawsze także sama sytuacja, jaką pozostawia po sobie badacz w obcej kulturze. Możemy użyć tutaj kolokwialnego zwrotu, że wieś, w której robił badania Yoshino, nigdy nie będzie już taka sama jak przed nimi. Japoński badacz, wyglądający przecież inaczej (a więc tym bardziej postrzegany jako obcy) i zamęczający chłopów długimi żmudnymi rozmowami (o metodzie pracy napiszę poniżej), musiał pozostawić ślad po swojej obecności. Oczywiście, taka sytuacja dotyczy każdego badań w obcej kulturze, ale w tym wypadku łatwo wyobrazić sobie badania w tej samej miejscowości na temat tego, co sądzą ci sami chłopci o Japończyku. Jestem pewien, że byłby to niecodzienny materiał.

Wróćmy jednak do samej książki. Powiedzieliśmy już, że tytuł sugeruje pewne całościowe spojrzenie na historię chłopów polskich w XX wieku. Nie wiem, czy którykolwiek z polskich badaczy pokusiłby się obecnie o podobnie zatytułowaną syntezę. Zapewne dużo łatwiej przyszłoby pisać podobne dzieło właśnie o obcych niż o nas samych. I dlatego Ja-

pończyk nie ma żadnych obciążeń w stosunku do tak zarysowanego tematu. Spójrzmy więc, jak to wszystko zostało skonstruowane, a zapewniam — jest nad czym się zastanowić. Wyjdźmy przede wszystkim od tego, że wbrew sugestii tytułu japoński badacz całość wywodu oparł na badaniach jednej polskiej wsi, która według intencji autora miała być „typową” polską wsią. A ta typowość została określona przez poniżej przedstawione warunki: skala gospodarstw indywidualnych tej gminy powinna być zbliżona do średniej krajowej; pod względem klasy gleb i warunków klimatycznych gmina ta nie mogła odbiegać od poziomu przeciętnej gminy polskiej; rodzaj roślin uprawnych powinien być zbliżony do przeciętnej; w pobliżu nie powinno być dużego miasta, ale nie mogła być to również gmina leżąca w całkowitym odosobnieniu; do roku 1918 gmina ta miała znajdować się na terenie zaboru rosyjskiego i w miarę możliwości — w bliskiej odległości od zaboru pruskiego. Już takie, a nie inne warunki wyboru mogłyby wzbudzić długą dyskusję nad ich trafnością, zwłaszcza gdyby wziąć pod uwagę kategorie z różnych dyscyplin.

Rzeczywiście, polscy współpracownicy Japończyków wybrali taką gminę, która najlepiej spełniała te warunki. Z kolei z tej gminy wybrano jedną wieś, w której miały być prowadzone badania. Aż ciśnie się na usta pytanie, która to wieś w Polsce jest najbardziej typowa? Niestety, pytanie to pozostaje bez odpowiedzi. Autor używa co prawda nazwy Toczonek, ale zaznacza, że jest to nazwa celowo zmieniona. Podobnie zostały zmienione nazwy gminy (Gusztowa) i województwa (nazwanego po prostu Anonim!). W tym samym duchu zmienione zostały wszystkie nazwiska informatorów i bohaterów książki (a jest ich sporo). Także w pracy nie podano dokładnych danych statystycznych dla gminy Gusztowa, m.in. odnośnie do ludności i powierzchni. Całe to zamaskowanie danych widoczne jest także w doborze fotografii, na których zasłaniane są wszelkie napisy, a także przy sporządzonej mapie Polski z zaznaczonymi trzema województwami (tym razem z prawdziwymi nazwami), na których to terenie dzieje się cała akcja (są to woj. sieradzkie, kaliskie i częstochowskie — badania prowadzono przed reformą administracyjną kraju, gdy było 49 województw). Z treści książki usunięto wszystkie informacje powalające Czytelnikowi na ewentualne zidentyfikowanie omawianej wsi, dzięki czemu identyfikacja taka stała się zupełnie niemożliwa. Autor nadał pracy anonimowy styl, czując się zobowiązanym wobec mieszkańców wsi do zachowania dyskrecji (s. XII wstępu). Pojawia się więc tutaj — dodatkowo — bardzo ciekawy wątek zawodowej etyki badań terenowych, który stawia Yoshino. Na ile bowiem wolno nam upubliczniać wyniki badań, kiedy często pytamy — jak w tym przypadku — o dość intymne sprawy? Taki problem łatwo zauważyć właśnie wtedy, gdy rzecz dotyczy własnej kultury, ale przecież nikt nie stawia w zasadzie podobnych pytań, gdy idzie o kulturę obcą, np. badając Indian z Amazonii, bezceremonialnie opisujemy ich najbardziej intymne zachowania z podaniem pełnych danych osobistych. Odległość w przestrzeni powoduje, że czujemy się zwolnieni od etycznych konsekwencji. Yoshino zdaje się postrzegać problem całkowicie odmiennie. Może zresztą takie postawienie problemu jest uwarunkowane jego własną sytuacją kulturową? Może kultury Dalekiego Wschodu wykazują większą pokorę wobec badanych „innych”? To jest następny ciekawy wątek badawczy.

Wspomnę jeszcze o ostatecznym momencie wybrania wsi Toczonek. Otóż w gminie najbardziej typowej w Polsce, jaką okazała się Gusztowa, wsi podobnych do Toczonka było kilka. Wybór padł na Toczonek, ponieważ — co autor najzupełniej szczerze przyznaje — leżała ona najbliższym miejscu, w którym zakwaterowany był zespół badawczy we wsi Wika (nazwa oczywiście zmieniona). Czy często badaczom przytrafia się taka szczyrość, pokazująca, ile jest przypadku w prowadzonych badaniach? Yoshino chętnie zaznacza także to, czego nie udało mu się — pomimo prób — wyjaśnić.

Przyjrzyjmy się teraz metodzie pracy autora. W badaniach uczestniczyła cała grupa japońskich badaczy przy współdziałaniu polskich partnerów z SGW (chyba SGGW?). Prowa-

dzone one były w kilku turach przy zmienionej metodzie badań. Początkowo był to kwestionariusz, od lat służący w Japonii do badań ekonomii rolnictwa opartego na założeniach mechanizmów rynkowych gospodarki kapitalistycznej (a więc obowiązującej w Japonii od kilkudziesięciu lat). Badania te w Polsce prowadzono w roku 1990, a więc w momencie, gdy polską wieś obejmowała dopiero początkowa faza przechodzenia do gospodarki kapitalistycznej z socjalistycznej. Pikanterii sprawie dodaje fakt, że cały kwestionariusz japoński oparty jest na podejściu metodologii marksistowskiej, uznającej siły wytwórcze i stosunki produkcji za czynnik determinujący funkcjonowanie gospodarki. Jednak po kilku przeprowadzonych wywiadach japońscy badacze uświadomili sobie nieprzystawalność tego narzędzia badawczego do sytuacji w Polsce i zwrócili się ku innym metodom, preferowanym głównie przez autora niniejszej książki. Ustalono więc, że badania muszą wykazywać cztery cechy: mają to być badania monograficzne, polegające na przeprowadzeniu kompletnego przeglądu wszystkich istniejących gospodarstw jednej wybranej wsi; nacisk ma być położony na ustalenie korelacji rodzinnych poprzez zrekonstruowanie drzewa genealogicznego; oprócz gospodarstw przedmiotem badań są także instytucje z otoczenia wsi, jak spółdzielnie rolnicze, urzędy publiczne, placówki oświatowe i religijne; podejście ma być kompleksowe, uwzględniające aspekty ekonomiczne, historyczne i socjologiczne. Ażeby te wytyczne zrealizować, posłużono się metodą swobodnego wywiadu, który określano jako „historia życia”. Yoshino przywołuje tutaj Oscara Lewisa jako najśłynniejszego badacza korzystającego z takiej metody, i sam na niej się opierając, „z pomocą magnetofonu rejestrował luźno prowadzone rozmowy, głównie na temat osobistych losów, pracy i codziennego życia” (s. 25). Fakt, że rozmówcami byli rolnicy, spowodował, że metoda ta zamieniła się z „historii życia” w „historię rodzinną”, gdyż ważnym elementem stawała się cała historia samego gospodarstwa rolnego. Jak już zaznaczyłem, historie te opierają się na rekonstrukcji drzewa genealogicznego, które japoński badacz nazwał drzewem rodowo-biograficznym, pojmując je szerzej niż Lewis, którego drzewo można nazwać genetyczno-rasowym.

Zanim powiem o efektach tej rekonstrukcji, trzeba wspomnieć jeszcze o bardzo ważnym aspekcie metodologicznym, w jakim chce sytuować swoje dzieło japoński badacz. Otóż opowiada się on — pozostając ciągle w granicach ekonomii jako swej głównej dziedziny — za badaniem raczej jakościowym niż ilościowym. W tym celu wykorzystuje „podejście mikro-deskryptywne, polegające na bardzo szczegółowej i wnikliwej obserwacji mikroświata, np. w rodzaju pojedynczego zakładu przemysłowego czy pojedynczej wsi” (s. 3). Odwołuje się tutaj do dwóch słynnych badaczy, którzy — mimo że należą do innych nauk — często przywoływani są razem. Są to Carlo Ginzburg i Clifford Geertz. Pierwszy jest jednym z głównych twórców tzw. mikrohistorii, drugi opracował sposób antropologicznej interpretacji kultur, nazywając go *thick description* (tutaj muszę zaznaczyć, że dwukrotnie nie popisali się redaktorzy książki — raz tytuł przywoływanej książki Ginzburga *Il formaggio e i vermi* przetłumaczono jako „Ser i larwy”, mimo istniejącego już polskiego przekładu „Ser i robaki”, drugi raz, gdy geertzowski termin tłumaczy się jako „głęboka deskrypcja”, a nie jako „opis zagęszczony”, który od dawna funkcjonuje w polskiej literaturze antropologicznej. Odwołanie się tak bezpośrednie do tych dwóch propozycji jest jak najbardziej uzasadnione, gdyż rzeczywiście efekt ostateczny tych dwóch metodologii jest bardzo zbliżony. Co ciekawe, w polskiej literaturze etnologicznej, jak i historycznej metodologie te ciągle rzadko wykorzystywane są do badań nad konkretnymi zjawiskami kultury. Istnieją tylko liczne ich analizy na płaszczyźnie czysto teoretycznej. A niewątpliwie szersze wykorzystanie tego rodzaju metodologii może przynieść nowe, zaskakujące poznawczo rezultaty. Takim przykładem jest właśnie książka Yoshino, mimo że teorie Geertza i Ginzburga modyfikuje on na swoją modłę. Jego następnymi bowiem przywołanymi inspiracjami są prace socjologa Franciszka Bujaka i japońskiego ekonomisty

Kichiji Nakamury, którzy — oczywiście zupełnie niezależnie — „przeprowadzili wszechstronną analizę wyników intensywnych badań jednej wybranej wsi” (s. 8). Pierwszy z nich stosował badania ilościowe, a drugi z kolei preferował podejście marksistowskie, uważając, że to właśnie gospodarstwo powinno być głównym elementem badań na wsi, a nie np. pojedynczy rolnik czy małżeństwo.

Następną ważną cechą metodologiczną, którą uwypukla Yoshino, jest obiektywizm w badaniach (s. 14–17). Japoński profesor uważa, że w wypadku, gdy tak naprawdę nie zna się przedmiotu badań (tak jak on nie znał chłopów polskich), bardzo ważne jest nierobienie żadnych wstępnych założeń i hipotez. Dlatego badania odbywały się w taki sposób, że przez pierwsze 3–4 godziny badacze nie zadawali żadnych pytań ukierunkowujących na temat badań. Rozmowy były toczone zupełnie swobodnie i prowadzone bardziej przez badanych. Yoshino zauważa jednak, że wtedy właśnie udało się zdobyć wiele ważnych informacji.

Intrygujące i kontrowersyjne jest jeszcze inne sformułowanie autora, który raz próbował badania ukierunkowywać, innym razem próbował patrzeć na nie „obiektywnie”, jakby z zewnątrz — „reprezentował podczas badań w Toczonku dwie postawy. Jednym razem był socjologiem XX wieku, drugim razem — socjologiem XXI wieku. Obie te postawy były przez niego w świadomy sposób ostro rozgraniczone” (s. 16). Jednak według wielu antropologów takie założenie o możliwościach przechodzenia z jednej roli w drugą musi prowadzić do swoistej schizofrenii i w zasadzie wydaje się pięknie brzmiącym założeniem, ale niemożliwym do zrealizowania. Sam Yoshino ma jednak pełną świadomość kontrowersyjności takiego założenia i wręcz zachęca do dyskusji nad tak postawionym problemem (s. 17).

Wszystkie te rozważania są zawarte we Wstępie (część 1. Metodologia badań, część 2. Metoda badania), po czym następuje Część I pracy podzielona na 13 rozdziałów, z których każdy jest analizą życia jednego gospodarstwa. Początek każdego z nich to wydzielone słowa kluczowe, charakteryzujące całość analizy. Są one bardzo zróżnicowane, np.: upadek bogatego gospodarstwa z ubiegłego wieku, pomoc od emigrantów ze Stanów Zjednoczonych, śmierć rodziny, opieka społeczna, wypadek utonięcia, tragiczny koniec miłości, groźba gruźlicy płuc, poród co dwa lata, sprzedaż produktów rolnych w latach pięćdziesiątych (wszystkie dotyczą rozdziału 1.). Następnie jest krótkie podsumowanie, jakby rozwinięcie słów kluczowych, dalej graficzna rekonstrukcja drzewa genealogicznego z dość swobodnie traktowanymi informacjami (raz pojawiają się takie, innym razem zupełnie inne) oraz mapy pól należących do danego gospodarstwa (często z bardzo szczegółowym opisem, którą część kto kiedy kupił i od kogo). Następnie pojawiają się dość dokładne, a więc i długie, opisy historii rodziny od początku XX wieku do czasu badań. Trudno jednak nie zauważyć niekonsekwencji, gdyż nieraz pewien rodzaj informacji przy opisie jednej rodziny się pojawia, gdy przy opisie innej analiza swobodnie toczy się w zupełnie odmiennym kierunku. Trudno więc nawet te historie porównywać. Bardzo dokładnie tylko odtwarza Yoshino historię poszczególnych pól uprawnych, to sprzedawanych, to dziedziczonych, to dzielonych, tak dokładnie, że się to wszystko miesza i, jak mi się wydaje, niewiele to wnosi do przybliżenia życia opisywanych ludzi. Autor opiera się na opowieściach członków rodziny (choć korzystał także z archiwaliów), w zasadzie nie weryfikując ich. A przecież wiadomo, że procesy folkloryzacji i mityzacji rzeczywistości są wśród ludzi powszechne. Yoshino nie bierze tego pod uwagę, więc opowiadane historie są — moim zdaniem — bardziej opowieściami wspomnieniowymi niż obiektywnymi historiami tych gospodarstw i rodzin. Nieraz (zupełnie inaczej niż u Ginzburga i Geertza) pojawia się podczas lektury pytanie — „do czego właściwie to wszystko zmierza?”, zwłaszcza gdy jesteśmy już po lekturze historii kilku rodzin.

A zmierza to oczywiście do podsumowania, które znajduje się w części II książki (rozdziały 14–15.). Jednak być może te wnioski (dość skonwencjonalizowane) mogłyby fun-

kcjonować samodzielnie, bez opisywanych historii rodzin, gdyż wydaje się, że obie części niezupełnie do siebie przystają.

Jakby tego było mało, największa niespodzianka czeka nas na pierwszej stronie przedmowy całego dzieła. Otóż Yoshino proponuje tam czytelnikowi — niczym Julio Cortazar w *Grze w klasy* — inną kolejność czytania rozdziałów, niż wynika to z układu książki. Żeby czytelnik mógł „przenieść się myślami do wydarzeń, jakie miały miejsce w gminie Gusztowa w tym stuleciu”, oraz „identyfikować się z bohaterami”, powinien najpierw przeczytać rozdziały 1–12., a dopiero później wstęp. Trzeba przyznać, że przewrotne to słowa, a sam sposób takiego układu książki także bardzo niecodzienny.

Czy rzeczywiście próba opisanego przez Etsuo Yoshino polskich chłopów w XX wieku powiodła się? Tego nie wiem i odpowiedź na to pytanie nie jest dla mnie istotna. Bardziej ciekawi mnie to, że książka Yoshino jest lekturą fascynującą, ogromnie wciągającą, intrygująco poznawczą i stawiającą bardzo ważne problemy w niecodzienny sposób. Nie wyobrażam sobie lepszej lektury dla studentów zgłębiających tajniki metodologii i metodyki badań terenowych. Polecam gorąco.

Hubert Czechowski

Zrozumieć biednego. O dawnej i obecnej biedzie w Polsce, red. E. Tarkowska, Wyd. Typografia, Warszawa 2000, ss. 275.

„W dawnej Rzeczypospolitej znajdowało się sporo ludzi, których bardzo trudno byłoby zaszeregować do któregośkolwiek z istniejących stanów. W stosunku do nich mieszczenie i chłopci uważali się za uprzywilejowanych i wyżej stojących w społecznej drabinie. Tamci, najczęściej zwani ludźmi luźnymi, pozornie wolni od ciężkiego pańszczyźnianego jarzma, nie posiadający często stałego miejsca zamieszkania, nie mieli jednak zbyt łatwego życia. W zamian za dość iluzoryczną swobodę przypadła im w udziale nędza, głód, poniewierka”. Tak o ludziach gościńca i biedzie w XVII i XVIII wieku napisał Bohdan Baranowski w swej znanej książce pod tytułem *Ludzie gościńca*. Publikacja ta, choć wydana w 1986 roku, była do niedawna jedną z nielicznych pozycji naukowych opisujących i interpretujących problematykę ubóstwa w Polsce z perspektywy historycznej, społecznej i kulturowej. Taki stan badań był przede wszystkim wynikiem ideologicznej cenzury utrzymywanej w czasach PRL-u. Dopiero po roku 1989 nastąpiły istotne zmiany w tej kwestii. Bieda, ubóstwo, żebractwo czy bezrobocie stały się najważniejszymi problemami społecznymi współczesnych nam czasów. Tym bardziej więc na uwagę zasługuje wydana niedawno książka *Zrozumieć biednego* pod redakcją Elżbiety Tarkowskiej.

Zrozumieć biednego to studium z pogranicza socjologii kultury, etnologii i historii. Składa się z trzech zasadniczych części zatytułowanych: *Bieda dawna i obecna*, *Strategie trwania i radzenia sobie z biedą*, *Komentarz metodologiczny*. W obszernym wstępie Elżbieta Tarkowska trafnie wysunęła tezę, że ubóstwo to zjawisko wielokontekstowe i złożone wewnętrznie. Zakorzenione jest ono między innymi w historii. Dobrym tego przykładem może być bieda na obszarach popegeerowskich, omawiana szczegółowo w dalszej części pracy, a która związana jest z przeszłością zarówno komunistyczną, jak i dawniejszą. Ponadto ubóstwo to także proces zmieniający się w czasie, a zatem zróżnicowany pod względem społecznym. Jak pisze Autorka, „zbiorowość biednych jest kategorią bardzo niejednorod-

na". Niemniej istotny jest także kulturowy wymiar ubóstwa. Tutaj Elżbieta Tarkowska przywołuje antropologiczną koncepcję amerykańskiego uczonego Oscara Lewisa, tak zwanej *culture of poverty*. Badacz ten, opierając się na analizach rodzin meksykańskich i portorykańskich, stwierdził, że kultura nędzy to coś więcej niż tylko upośledzenie ekonomiczne, ale nade wszystko pewien niezmienny wzorzec egzystencjalny przekazywany w rodzinie, z pokolenia na pokolenie. Należy tu zaznaczyć, że do podobnych wniosków doszedł również cytowany przeze mnie wcześniej Bohdan Baranowski, pisząc, że znaczna część ludzi luźnych wchodziła do tej warstwy już z urodzenia. Konkluzja ta jest niezwykle ważna w kontekście badań zjawiska nędzy na obszarach polskich. Cennym uzupełnieniem twierdzeń zawartych w całej książce jest omówiona we wstępie charakterystyka metod badawczych.

W części zatytułowanej *Bieda dawna i obecna* mieszczą się trzy teksty Elżbiety Tarkowskiej: *O dawnej i obecnej biedzie w Polsce*; *Bieda dawna i nowa: historie rodzin*; *Bieda popegeerowska* oraz tekst Justyny Laskowskiej-Otwinowskiej *Człowiek stary w ubogiej rodzinie polskiej wsi współczesnej*. Analizy te są retrospekcją biedy w ujęciu historycznym. Pierwsze opracowanie stanowi próbę krótkiego opisu zjawiska od wieków średnich po współczesność, również z uwzględnieniem okresu PRL. Synteza ta została wzbogacona licznymi porównaniami do sytuacji w krajach Europy Zachodniej, jak i do krajów postkomunistycznych. Rozwinięciem tego stanowiska jest przybliżenie w następnym szkicu dziejów rodzin dotkniętych syndromem ubóstwa. Zastosowanie kryteriów socjologicznych pozwoliło na bardzo zróżnicowany dobór rodzin. Tym samym Autorka mogła uwzględnić biedę wiejską, miejską, związaną z bezrobociem, niskopłatną pracą, samotnym rodzicielstwem, wielodzietnością, niepełnosprawnością itp. Wysokim walorem rozdziału pracy, ale również całej książki, są także liczne cytowane wypowiedzi respondentów. Mówiąc o współczesnych wymiarach ubóstwa, nie sposób pominąć biedy na obszarach popegeerowskich. Jak pisze Elżbieta Tarkowska, na tych właśnie terenach rysuje się niebezpieczeństwo powstania polskiej *underclass*. Ludzie, którzy stanowią tę grupę, skazani są nie tylko na trwałą marginalizację społeczną, ale także na „uwiecznienie w lokalnej przestrzeni”. Po upadku gospodarstw państwowych załamał się bowiem cały dotychczasowy sposób ich życia. Tym samym były PGR-y stały się „gettami biedy”, które charakteryzują się osobliwą kulturą. Składają się na nią m.in. tendencje do „dziedziczenia” biedy, izolacjonizm, brak perspektyw w sferze edukacyjnej, nadużywanie alkoholu i inne. Ta część analiz kończy się tekstem Justyny Laskowskiej-Otwinowskiej, która porusza temat osób starszych i ich rolę w ubogiej rodzinie polskiej wsi współczesnej. Autorka odwołuje się do badań Amartya Sena, a w szczególności do problemu dobrobytu i ubóstwa w kontekście funkcjonowania jednostki w rodzinie. Wykazuje także liczne podobieństwa do polskiej literatury socjologicznej. Zupełnie niepotrzebne są jednak odwołania do odległych pod wieloma względami od kultury chłopskiej kultur pozaeuropejskich, tj. roli kobiet w afrykańskiej rodzinie poligamicznej. Ponadto brakuje wyraźnych odwołań do literatury etnologicznej wsi polskiej. Pomimo tych mankamentów opracowanie to zwraca uwagę na istotne elementy, jak: zmiany kulturowe na wsi, rolę tradycji, mechanizmy walki z ubóstwem, rolę więzi rodzinnych i osób starszych w rodzinie dotkniętej ubóstwem.

Druga część, czyli *Strategie trwania i radzenia sobie z biedą*, składa się z opracowania Elżbiety Tarkowskiej *Świat społeczny ludzi żyjących w ubóstwie* i Hanny Palaskiej *Ludzie „w opiece”*. *Przyjmowanie darów i zaciąganie kredytów jako element stylu życia ubogich*. Elżbieta Tarkowska przedstawia świat społeczny ludzi żyjących w ubóstwie, ich partycypację w społeczności lokalnej i instytucjach oraz formy uczestnictwa w życiu zbiorowym. Zwraca też uwagę na zróżnicowanie ról środowiska lokalnego w życiu biednych rodzin. Jest ona inna w środowiskach miejskich, jeszcze inna na wsi i w odizolowanych przestrzennie oraz społecznie osiedlach popegeerowskich. Pomimo tych i wielu innych różnic, Autorka

opowiada się za ogólnym, powtarzającym się, wspólnym wzorem, polegającym na wyłączeniu członków biednych rodzin ze środowiska społecznego zarówno bliższego, jak i dalszego. W wielu wypadkach bowiem jedynym oparciem w trudnej sytuacji jest rodzina poszerzona. Dzieje się tak dlatego, gdyż ubóstwo dotyka najczęściej rodzin wielodzietnych oraz tych, gdzie bieda jest „dziedziczona” z pokolenia na pokolenie. Należy pamiętać, że równolegle następuje degradacja więzi sąsiedzkich, ograniczenie kontaktów rówieśniczych czy częsta samotność ludzi starszych. Ograniczona jest również rola instytucji społecznych. Do wyjątków należą ośrodki pomocy społecznej, szkoła, parafia i sklep.

Z tymi wnioskami koresponduje założenie Hanny Palaskiej, która sformułowała tezę, że dary i pożyczki dla wielu ludzi dotkniętych biedą są integralnym elementem ich stylu życia. Jak zauważa Autorka, są to dwie społecznie akceptowane drogi zdobywania dóbr i pieniędzy poza systemem pracy. Hanna Palaska odwołuje się przy tym do bogatej literatury z zakresu socjologii kultury i częściowo etnologii, m.in. koncepcji Marcela Maussa, Georga Simmla, Claude’a Lévi-Straussa, Zygmunta Baumana i innych. Okazuje się, że takie elementy jak pożyczka i dar odgrywają istotną rolę w społecznościach dotkniętych biedą. Wokół nich koncentrują się podziały na zadłużonych i niezadłużonych, na tych, którzy mogą udzielić pożyczki, i na tych, którzy nie pożyczają. Taka konceptualizacja przypomina kulturowe podziały na swoich i obcych, które warunkują zręby tożsamości grupowej i indywidualnej. Autorka zwraca przy tym uwagę na różne formy zaciągania długów (wymiana koleżeńska, „branie na kreskę”, czyli zadłużenie w lokalnym sklepie, długi opłat czynszowych, dostaw gazu czy energii) i przyjmowania darów (dary przekazywane w rodzinie, pomoc koleżeńska lub sąsiedzka, dary z gminy, Kościoła, prezenty okolicznościowe). Być może więc — jak pisze badaczka — zaciąganie pożyczek i przyjmowanie darów należy traktować jako trwałe element polskiej kultury ubóstwa.

Na uwagę zasługuje *Komentarz metodologiczny*, który napisała Krystyna Lutyńska. Stanowi on wnikliwą analizę metod użytych w badaniach terenowych przez Autorów niniejszego zbioru. Ponadto zawiera on ocenę i opis materiałów empirycznych — wywiadów i kwestionariuszy, a także zachowań emocjonalnych badanych. Krystyna Lutyńska bada również stopień uwikłania ankietowanych w swoją własną kulturę, odmienną od stylu życia ludzi partycypujących w „kulturze ubóstwa”.

Rozprawę zamyka *Zakończenie* oraz *Aneks: wywiady i historie rodzin* opracowane przez Elżbietę Tarkowską.

Adam Pomieciński

Grażyna Ewa Karpínska, *Miejsce wyodrębnione ze świata. Przykład łódzkich kamienic czynszowych*, Łódź 2000, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 38, ss. 200.

Obszarem zainteresowań G. E. Karpínskiej jest miasto, rozumiane jako zjawisko społeczne i kulturowe. Badaczka koncentruje się na środowisku robotniczym, jego historii i współczesności, obowiązujących tu zwyczajach, sposobach życia. Szczególnie interesuje ją stosunek członków badanej grupy do przestrzeni, sposób jej organizacji, wartościowania, znaczenie miejsc takich jak ulica, dom, wnętrza mieszkalne, targowisko, brama.

Najnowsza książka G. E. Karpínskiej składa się ze *Wstępu*, części I, zatytułowanej *Przestrzeń w kulturze*, części II — *Przestrzeń miejskiej kamienicy czynszowej, Zakończenia* oraz wykazu cytowanej literatury, spisu ilustracji i streszczenia w języku angielskim.

Część I poświęcona jest stosunkowi człowieka do przestrzeni, jej waloryzacji, organizacji, kategoryzacji i sposobom zagospodarowania. Autorka prezentuje tu liczne przykłady zaczerpnięte z kultur ludowych, zwłaszcza dawnych, tradycyjnych, oraz z kultury miasta: przedindustrialnego i zmieniającego swoje oblicze wraz z postępem przemysłu, także pod względem stosunku do przestrzeni.

G. E. Karpińska w przekonujący sposób ukazuje podziały przestrzeni na obszary kwalifikowane w różnych kulturach jako „swoje” (wewnętrzne, zorganizowane) i „obce” (zewewnętrzne, kojarzone z chaosem). Trafnie podkreśla, iż sposób kwalifikacji pewnych obszarów przestrzeni w tej samej kulturze może ulegać zmianom. Zauważa też, że niektóre elementy przestrzeni mogą być postrzegane w sposób niejednoznaczny lub cechują się „szczególną intensywnością znaczeń” (s. 28, por. s. 47). Dotyczy to np. obejścia i podwórka.

Należy podkreślić, że omawiając sposoby organizowania i waloryzowania przestrzeni w różnych kulturach świata i w różnych środowiskach, Autorka sięgnęła do prac mało znanych polskiemu czytelnikowi, jak też do literatury historycznej oraz należącej do dziedziny określanej jako „geografia humanistyczna”. To wyjście poza etnologię jest niewątpliwie jednym z walorów recenzowanej tu książki.

Walorem pracy jest także ukazanie przestrzeni w szerszym kontekście kulturowym. Karpińska uczyniła to, wykorzystując materiały ilustrujące poszczególne tezy, pochodzące z różnych kultur świata, jak też omawiając związki między przestrzenią i czasem, rytmem pracy w cyklu dobowym i rocznym, codziennym i świątecznym, między „swojskością”, dniem powszednim, a „obcością”, czasem nieludzkim (nocą).

Autorka zwraca szczególną uwagę na miejsce i rolę centrum oraz granic wyznaczonych w przestrzeni, na ich funkcjonowanie w życiu codziennym i w obrzędowości. Przypomina też, że pewne elementy krajobrazu (np. kopce, miedze, drogi, łąki) stają się znakiem granicy. Noszą cechy *orbis exterior* i *orbis interior*; nie przynależą jednak do żadnego z tych światów. Karpińska słusznie podkreśliła, że granice, podobnie jak obszary kwalifikowane jako centrum, są częścią systemu porządkującego przestrzeń wartościowaną kulturowo, organizują także określone działania człowieka. Granice funkcjonują w ludzkiej świadomości, człowiek próbuje je oswoić, czynić bezpiecznymi, przyjaznymi (s. 65). Myśl ta jest dobrze ilustrowana przykładami zaczerpniętymi z różnych kultur świata.

Bardzo ciekawe są podane w I części książki informacje o zasadach planowania miast w różnych okresach, np. w średniowieczu, ich socjotopografii, o związkach między architekturą, środowiskiem naturalnym, funkcjami poszczególnych ośrodków i organizacją przestrzeni miejskiej (s. 34–40). Kwestie te stosunkowo rzadko poruszane są przez etnologów. Autorka porównała także przestrzeń miasta przedindustrialnego i z okresu rozwoju przemysłu, wskazując na odmienne sposoby jej organizacji, zmiany związane z powstawaniem nowych zakładów pracy, tworzeniem infrastruktury, rozwojem budownictwa mieszkalnego, przemianami w sferze stosunków własnościowych.

W pierwszej części omawianej tu pracy zabrakło mi informacji o specyficznym stosunku do przestrzeni cechującym osoby, które — często w dramatycznych okolicznościach — zostały zmuszone do opuszczenia rodzinnych stron, miejsca, gdzie upłynęło ich dzieciństwo i młodość: ekspatriantów, zesłańców, emigrantów, przymusowych robotników z okresu II wojny światowej. W ostatnich latach ukazała się bogata literatura pamiętnikarska obrazująca tę kwestię. Powstały też opracowania naukowe oparte np. na wynikach badań przeprowadzonych wśród ekspatriantów z Kresów Wschodnich, prezentujące różnego rodzaju więzi łączące członków tej grupy z rodzinną ziemią, miejscem urodzenia, miastem, miasteczkiem, wioską¹. Myślę, że informacje o stosunku ekspatriantów, oraz innych wymienionych tu kategorii osób (niezwykle rzadko obejmowanych badaniami przez etnologów) do przestrzeni i wyodrębnionych z niej miejsc wzbogaciłyby znacznie I część pracy.

Mam jednak zastrzeżenie do tytułu tej części. Moim zdaniem, jest on zbyt szeroki. Przestrzeni w kulturze dotyczy bowiem także część II, w której — na przykładzie łódzkich kamienic czynszowych — ukazana została przestrzeń miasta. Tak więc problem przestrzeni w kulturze jest motywem przewodnim całej omawianej tu książki. Różne są tylko źródła wykorzystane przez Autorkę w poszczególnych częściach.

Jednym z efektów XIX-wiecznych procesów industrializacyjnych jest powstanie kamienic czynszowych, wznoszonych na niewielkich działkach z przeznaczeniem dla dużej liczby rodzin. Tym właśnie formom budownictwa, określanym przez Karpińską (według mnie — niezbyt szczęśliwie) terminem „architektonicznego tworu” (s. 9, 21) poświęcona jest, jak wspomniałam, II część recenzowanej tutaj pracy. Autorka zwraca m.in. uwagę na takie cechy kamienicy czynszowej jak: pionowa stratyfikacja społeczna mieszkańców, hierarchizacja przestrzeni, podział na obszary zajmowane głównie przez kobiety i przynależne mężczyznom (s. 40–41). Wskazuje jednocześnie na przemiany, jakim podlega przestrzeń kamienicy: „była [ona] tak zaprojektowana i uporządkowana, by uwzględnić hierarchię społeczną. Dziś nie ma to żadnego znaczenia, często nie odpowiada nawet zamożności lokatorów” (s. 79).

W II części prezentowane są wyniki badań terenowych przeprowadzonych w latach 1997–1999 na terenie Łodzi przez Autorkę i współpracujących z nią studentów etnologii Uniwersytetu Łódzkiego. Autorka zaznacza, iż „polscy etnologowie nie interesowali się taką formą przestrzenną, jaką jest kamienica czynszowa. Badania i publikacje na temat kamienicy mają za sobą etnologowie czescy, ale dotyczą one «kamienicy historycznej». Również polscy socjologowie omijali to zjawisko, zajmując się przede wszystkim odczuwaniem i poznawaniem świata manifestującym się w zachowaniach przestrzennych mieszkańców osiedli mieszkaniowych, składających się z wielkich bloków” (s. 79). Istotnie, w polskiej etnologii, a także — na ile mi wiadomo — socjologii brakowało dotychczas prac poświęconych mieszkańcom kamienic czynszowych, ich stosunkowi do przestrzeni i sposobom jej organizowania, tworzenia przestrzeni społecznej w tym specyficznym miejscu zamieszkania.

Podstawę II części pracy stanowi 77 wywiadów. Prezentując wyniki badań terenowych Autorka posłużyła się zabiegiem meganarracji, polegającym na połączeniu zebranych materiałów w jedno opowiadanie, „deklarację zbiorową”. Uczyniła to, jak wyjaśnia, by odzwierciedlić „treść i specyfikę kamienicznego [??? — I.K.] świata” i odtworzyć „jego wspólne przeżywanie” (s. 22). Przyjęta metoda została zrealizowana z dobrym skutkiem. Uściślenia wymagają natomiast kryteria doboru rozmówców. Jednym z nich jest „zasiedzialość” (s. 23). Kryterium to jest zrozumiałe w świetle przyjętej metody i celów pracy, nasuwa się jednak pytanie: od jakiego momentu można mówić o zasiedzialości? Co to znaczy, iż „do rozmów wybierano osoby długo mieszkające w kamienicy” (s. 23)? Autorka pisze też, iż „każda z osób wybrana do badań musiała [...] mieć fizyczny kontakt z przestrzenią kamienicy, czyli być obecna na podwórku, chodzić na strych czy do piwnicy, a nie jedynie przechodzić wydeptaną ścieżką z mieszkania poza bramę i z powrotem. Kontakt ten musiał być stały, codzienny, trwający wiele lat, a nie przypadkowy” (s. 23). Istotny był także osobisty stosunek osób wybranych do badań do przestrzeni, która „musiała być przez nie zaakceptowana i uznana za swoją” (s. 23). Oczywiście, Autorka miała prawo zawężenia badanej grupy do osób spełniających powyższe kryteria. Nie wiadomo jednak, ile osób pozostało poza tak określoną grupą i jaką część mieszkańców badanych kamienic stanowią. Nasuwa się też pytanie, jak wygląda świat kamienicy, jej przestrzeni, z perspektywy osób reprezentujących grupę nie objętą badaniami? Wydaje się, że porównanie wypowiedzi członków badanej grupy i tych, którzy znaleźli się poza nią, umożliwiłoby pełniejsze poznanie świata łódzkich „czynszówek”, ukazanie innych stron ich oblicza, innych rodzajów więzi, relacji międzyludzkich, odmiennego stosunku do przestrzeni.

Badania przeprowadzone przez G. E. Karpińską pozwoliły na wydzielenie w przestrzeni kamienicy czynszowej miejsc o szczególnym znaczeniu dla jej mieszkańców, budzą-

cych — mimo upływu lat — emocje i oceny. Ukazały też wpływ relacji między osobami mieszkającymi w kamienicach i miejscami wyodrębnionymi z przestrzeni na kształt tożsamości i więzi międzyludzkich oraz na odkrycie sensu wielu miejsc, często głęboko ukrytego. Przykładem są wypowiedzi pozwalające interpretować schody, korytarze czy klatki schodowe jako drogi, mające zarazem status granicy. Strychy i piwnice przeniknięte są natomiast atmosferą tajemniczości. Potwierdzają to znakomicie wypowiedzi badanych osób. Wskazują one również, że miejsca te funkcjonują jako „odmienne światy”, „państwa w państwie”, należąc jednak do tego, co „swoje”, wspólnotowe (s. 92–94). Są też specyficznym zapisem pamięci, wywołują emocje, lęki, ale i ciekawość.

Cytowane w książce wypowiedzi mieszkańców kamienic sprawiają, że poszczególne miejsca ożywają, funkcjonując nie tylko w świadomości związanych z nimi osób, lecz także czytelnika. Miejsca te żyją dzięki ludzkiej obecności i zdarzeniom, jakie się z nimi wiążą, dzięki wspomnieniom i emocjonalnemu przeżywaniu teraźniejszości. Autorka podkreśla np., jak ważne znaczenie dla istnienia poszczególnych miejsc w przestrzeni kamienic ma zjawisko tak wydawałoby się ulotne, jak zapachy, a jednak zostające w pamięci, powracające nieoczekiwanie w różnych sytuacjach, zawsze identyfikowane z określonym miejscem w kamienicy (s. 89–90, 147). Ukazuje też specyficzną organizację przestrzeni w domu, którego „okna wychodzą na podwórko” zamknięte ze wszystkich stron ścianami budynku, umożliwiając podpatrywanie życia mieszkających naprzeciw siebie sąsiadów i tworzenie specyficznych więzi między nimi.

Bardzo ciekawa jest koncepcja, zgodnie z którą okno „z widokiem na podwórko” staje się „wewnątrzświatem”, „prześciem w granicy między różnymi sferami” (s. 123). Znajduje ona potwierdzenie w cytowanym materiale.

Karpińska znakomicie ukazuje mechanizm przekształcania się przestrzeni (w sensie fizycznym) w przestrzeń społeczną (miejsca). Należy podkreślić, że pisząc o miejscach wyodrębnionych z przestrzeni, Autorka wykorzystała nie tylko bardzo często cytowane przez etnologów dzieło Yi-Fu Tuana, lecz przywołała także mniej znane w naszym środowisku nazwiska, m.in. Martina Heideggera, Edwarda Relpha, Hanny Libury i Marca Auge.

Ukazani w książce mieszkańcy czynszowych kamienic żyją w świecie specyficznych więzi, tworzą wspólnotę opartą na bezpośredniej, często wymuszonej bliskości, a także na słowie. Cytaty z wywiadów oraz fotografie zamieszczone w książce doskonale ukazują funkcjonowanie owej podwórkowej wspólnoty, pozwalają określić jej specyfikę. Dowodzą też, jak trwałe są więzi nawiązywane na podwórku przez najmłodsze pokolenie. W przytoczonych wypowiedziach wyczuwalna jest również nostalgia dorosłych już osób za magiczno-mitycznym miejscem, jakim jest podwórko z czasów dzieciństwa.

Wspólne podwórko, o wyraźnych granicach, które stanowią ściany domu, jest szczególnym łącznikiem dla mieszkańców czynszowych kamienic. Z badań wynika przy tym, że jest ono pojmowane odmiennie niż podwórka na terenie tzw. blokowisk. Autorka znakomicie uchwyciła zmienność i zróżnicowanie sensu terminów, jakimi posługiwali się Jej rozmówcy, np. właśnie owego 'podwórka'. Zdaniem badanych osób, w przypadku bloków można mówić jedynie o „wychodzeniu na powietrze”, przed blok, na dwór. Nie ma tu — w przeciwieństwie do kamienic — zamkniętej przestrzeni, wyraźnie wyodrębnionych granic „swojskości”. Badania wykazują, że granice te muszą być jednoznaczne, nieprzenikalne dla wzroku. Dlatego też nie stanowi ich np. płot z siatki (s. 129).

Karpińska podkreśla, że podwórko jest obszarem przynależnym przede wszystkim dzieciom i dzieciństwu (s. 137). W innym miejscu wskazuje jednak, iż miejsce to ma duże znaczenie także dla wielu osób dorosłych, zwłaszcza starszych (s. 142–143, 150). Młodzież natomiast znacznie częściej niż w przeszłości korzysta „z propozycji przedstawianych jej przez miasto”. W związku z tym, rzadko można ją spotkać na podwórku (s. 142). Zdaniem Autorki, „struktura miejskiego podwórka nie jest stała — każdorazowo wyzna-

czana jest przez uczestników określonego typu kultury” (s. 155). W pracy brak jednak wyjaśnień, o jakie typy kultury chodzi. Czy reprezentują je mieszkańcy łódzkich „czynszówek”? W przekonujący sposób natomiast Autorka pisze o ogródkach, stanowiących część podwórka, a zarazem „przedłużenie domu”. Ogródki są też — Jej zdaniem — dowodem ludzkiej aktywności „w kontakcie z przestrzenią” (s. 153) i specyficzną formą własności.

Cytowane w książce materiały z badań terenowych doskonale ukazują funkcje bramy, jej związki z granicą, oddzielającą różne światy — „swój”, własny oraz należący do nieoswojonej przestrzeni miasta (występującej poza domem). Rozmówcy Karpińskiej nadają bramie cechy ludzkie, personifikują ją (s. 174). Ich wypowiedzi świadczą o tym, że miejsce to staje się ważną częścią życia mieszkańców kamienicy. Tu przecinają się drogi wszystkich lokatorów, tu koncentruje się życie towarzyskie niektórych spośród nich. Autorka znakomicie przedstawia zróżnicowanie stosunku badanych osób do bram, wskazuje również na zmiany, wynikające m.in. z coraz częstszego pojawiania się „obcych”, ludzi nieznanymi mieszkańcom kamienicy, w ich obszarze — pijących tu alkohol, nieletnich prostytutek i ich klientów. Ich obecność sprawia, że brama przestaje być obszarem „swoim”, zaczyna budzić niechęć, strach. Należałoby zastanowić się, czy powtarzająca się obecność „obcych” w bramach kamienic nie narusza dotychczasowych funkcji tego miejsca, zwłaszcza sposobu postrzegania go jako granicy?

W *Zakończeniu* pracy G. E. Karpińska wraca m.in. do kwestii wyznaczania centrum i granic w przestrzeni. Jej zdaniem, stanowi to „naturalną skłonność człowieka, jest [ponadto] swoistą kreacją kosmosu, w którego centrum chce on żyć zawsze” (s. 184). Ta kilkakrotnie przytaczana w pracy teza o odwzorowywaniu koncepcji budowy kosmosu, wszechświata, w mikrokosmosie domu, zagrody, wsi i miasta (np. s. 13, 15, 19) — spopularyzowana w literaturze głównie przez Mirceę Eliadego — została zilustrowana przez Autorkę jedynie w I części książki, nie znalazłam natomiast jej potwierdzenia w części II, poświęconej przestrzeni kamienic czynszowych. Zabrakło mi też podsumowania łączącego obydwie części pracy, w którym ukazane by zostały najważniejsze podobieństwa i różnice w sposobie organizacji przestrzeni w rozmaitych kulturach i środowiskach, o których pisze Autorka.

Niektóre sformułowania zamieszczone w książce nie wydają mi się trafne. Brak również krytycznego komentarza do wielu publikacji przytaczanych przez Autorkę; dotyczy to zwłaszcza *Wstępu*. Można się np. zastanawiać, czy codzienność jest zawsze światem uporządkowanym. Czy — jak twierdzi Karpińska, za Peterem L. Bergerem i Thomasem Luckmannem — jest ona istotnie nieuświadomiana i „przyjmowana bez zastrzeżeń przez zwykłych członków społeczeństwa w ich życiowym, subiektywnie znaczącym postępowaniu” (s. 7)? Z pewnością nie. Wskazują na to zresztą m.in. niektóre wypowiedzi mieszkańców łódzkich kamienic przytaczane w książce (np. na s. 156). Co to znaczy, że codzienność jest światem „podstawowej i normalnej [...] rzeczywistości” (s. 7)? Czy to, co istnieje poza nią, nie jest ani podstawowe, ani — co ważniejsze — normalne? Co to znaczy wreszcie, że codzienność jest „światem ukonstytuowanym wcześniej w konstrukcjach kulturowych, który wyznacza style przeżyciowego doświadczenia” (s. 7)? Czym jest owo „przeżyciowe doświadczenie” i czy w działaniach człowieka nie ma miejsca na inwencje, na odstępstwo od „ukonstytuowanych wcześniej konstrukcji kulturowych”?

Autorka nie ustrzegła się też zbitek pojęciowych takich np. jak „patrzenie na kulturę oczyma” mieszkańców kamienic, domowników, badanych osób, rozmówców (np. s. 9, 23). Kwestia ta była już wielokrotnie poruszana przez etnologów i antropologów. Jest rzeczą wiadomą, że nie istnieje mechanizm pozwalający badaczowi na wcielanie się w badane osoby, na zamianę ról, która umożliwiłaby mu ogląd badanych zjawisk „oczyma innych”. Możemy wnioskować o rzeczywistości wyłącznie na podstawie subiektywnych informacji, patrząc na nią nie cudzymi oczyma, lecz przez pryzmat wypowiedzi zanotowanych

podczas badań, prowadzonych tu i teraz, często niemożliwych do zweryfikowania. Badań, na których zawsze odciska piętno osobowość badacza i badanych (z czego Autorka dobrze sobie zdaje sprawę).

W pracy znalazłam błędy polegające np. na pominięciu w spisie literatury niektórych prac cytowanych przez Autorkę (np. Nurek 1985; cyt. s. 111; Samsonowicz 1983; cyt. s. 129 i in.). Kilkakrotnie występują także rozbieżności między datami prac cytowanych w tekście i w ich zapisie bibliograficznym. Na s. 24 cytowana jest np. praca K. Kaźmierskiej z 1997 roku, w „Literaturze” natomiast widnieje data 1996. Na s. 12 i 16 Autorka cytuje pracę M. Auge z 1995 roku, w spisie publikacji natomiast podano datę 1997. Książka E. Hałas (cyt. s. 111, 112) z 1988 roku widnieje w wykazie prac pod datą 1998, książka P. Peachey z 1986 (s. 115) podana jest tam jako dzieło wydane w roku 1980. Kolejnym przykładem jest praca J. Maisonneuve, cytowana m.in. na s. 160, 171, przyp. 23, 176, pod datą wydania 1995, w spisie literatury natomiast podana jest data 1996. Należałoby też zwrócić uwagę o konsekwentne uszeregowanie „Literatury cytowanej” w kolejności alfabetycznej. Na przykład praca E. Dardela występuje przed pracą Z. Dalewskiego (s. 187), praca J. Maisonneuve — po B. Malinowskim (s. 191), a artykuł E. Nowickiej znalazł się przed książką autorstwa Ch. Norberg-Schulza.

Wielkim walorem książki są natomiast znakomite fotografie, wykonane w latach 1999–2000 przez G. E. Karpińską i jej męża, Marka. Ukazują one stosunkowo aktualny stan łódzkich kamienic czynszowych (nie tylko tych, które objęto badaniami), rejestrują sceny z życia ich mieszkańców, świetnie korespondują z tekstem cytowanych wypowiedzi. Uzupełnieniem bogatego materiału ilustracyjnego, będącego szczególnym dokumentem epoki, jest fotografia pochodząca ze zbiorów Archiwum Państwowego w Łodzi. Według spisu ilustracji, przedstawia ona plan sytuacyjny i orientacyjny posesji przy ul. Piotrkowskiej 135, z 1901 roku, według podpisu pod ryciną natomiast jest to „sposób zabudowania działki i kwartału ulicznego” (s. 78). Szkoda, że Autorka nie wspomniała o zasobach łódzkich archiwów oraz o możliwościach wykorzystania ich zbiorów w pracach poświęconych kamienicom czynszowym miasta i organizacji ich przestrzeni.

Książka G. E. Karpińskiej jest — moim zdaniem — ważną pozycją w polskiej etnologii. Pozwala zrozumieć szczególne związki między człowiekiem — jednostką i grupą — a przestrzenią i wyodrębnionymi w niej miejscami, w ciekawy sposób ukazuje przestrzeń jako element codzienności. Nasuwające się uwagi krytyczne dotyczą głównie kwestii technicznych, sposobu formułowania pewnych myśli, zbitek pojęciowych oraz zagadnień mogących być przedmiotem dyskusji. Nie umniejszają one merytorycznej wartości książki, zwłaszcza jej walorów dokumentacyjnych. Omawiana tu praca — mieszcząca się w nurcie badań określanych jako etnologia miasta — znakomicie uzupełnia naszą wiedzę o Łodzi i jej mieszkańcach. Przedstawiona w niej koncepcja stanowi dobry przykład badania relacji między człowiekiem, miejscem i przestrzenią. Może też być wzorem do realizowania w innych aglomeracjach i grupach społecznych.

Iwona Kabzińska

¹ Patrz np.: K. Kaźmierska, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*, Warszawa 1999; I. Kabzińska, *Przestrzeń — Pamięć — Tożsamość. Elementy przestrzeni (miejsca) we wspomnieniach ekspatriantów z byłych Kresów Wschodnich*, „Literatura Ludowa”, nr 2: 2000, ss. 3–23.

Przestrzeń kulturowego współlistnienia, red. Irena Bukowska–Florenska, Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 4. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, ss. 178.

Kolejny, czwarty już tom śląskich Studiów Etnologicznych i Antropologicznych przynosi szereg interesujących szkiców na temat rozumienia przestrzeni we współczesnej kulturze — czym jest przestrzeń w wyobrażeniach zamieszkujących dany teren ludzi, jaki jest sposób jej odczuwania i wartościowania? Przestrzeń pojmowana jest tu nie jako zbiór izolowanych faktów (jak w badaniach atlasowych), lecz jako system kulturowy, składający się z elementów wzajemnie powiązanych i od siebie zależnych. Przestrzeń pojmowana jest tu jako miejsce kulturowego współlistnienia ludzi, jako przestrzeń kreująca ich zachowania i postawy (I. Bukowska–Florenska, *Wstęp*, s. 9).

Szkice zawarte w recenzowanym tomie wskazują na interesujące zjawisko, świadczące o tym, że w obliczu globalizacji i unifikacji kultury europejskiej nie przestaje maleć, a nawet wzrasta przywiązanie do tradycji rodzimych, religijnych i regionalnych, które dają ludziom poczucie tożsamości i oparcia psychicznego. Przestrzenie ideowa, mityczna i symboliczna odgrywają wciąż ważną rolę w życiu ludzi, czemu dają niekiedy symboliczny wyraz, np. upiększając ogrodzenia dawnym sprzętem gospodarstwa domowego, drobnymi narzędziami rolniczymi czy częściami uprzęży koni, które to przedmioty mają podkreślać kultywowanie miejscowych tradycji, są wyrazem aprobaty wspólnego miejsca zamieszkania i wiążących się z nim tradycji i wartości. Jest to wyrazem nieprzemijającej tendencji do wyróżniania się, do zachowania odrębności, która nie znika wraz z procesami globalizacji i unifikacji kultury. Źródłem wspólnoty jest zasada odrębności — tworzy ją nie tylko to, co nas łączy, ale i to, co nas rozdziela. Ożywienie regionalizmów w dobie współczesnej jest bez wątpienia wyrazem obawy czy lęku przed nadmiernym ujednoceniem i przejawem zdrowej tendencji natury ludzkiej.

Tak jak integracja psychiczna jednostek może nastąpić jedynie wówczas, gdy ma ona poczucie odrębności od innych, ale także świadomość swojego z innymi podobieństwa, tak samo współwystępowanie tych dwóch momentów niezbędne jest dla normalnego funkcjonowania społeczeństw ludzkich (B. Olszewska–Dyoniziak, *Zarys antropologii kulturowej*. Zachodnie Centrum Organizacji, Zielona Góra 2000, s. 156).

Całość tomu podzielona jest na trzy części: 1. Przestrzeń ideowa, 2. Przestrzeń miejska a tożsamość, 3. Przestrzeń pogranicza.

Część pierwszą rozpoczyna szkic Krzysztofa Wieczorka *Przestrzeń w nowej jaskini Platona. O wielospójności wyobrażeń przestrzeni w kulturze współczesnej*. Autor wskazuje na znamienity fakt, że w każdej kulturze przestrzeń jest inaczej zorganizowana i w jej obrębie człowiek może się inaczej zachowywać (s. 18). Podkreśla także, że we współczesnym świecie wzrasta zainteresowanie najbliższym otoczeniem, że potęguje się tendencja do dostrzegania w tym otoczeniu specyficznych wartości — zarówno pozytywnych, tych, które cieszą, jak też negatywnych, budzących niechęć i tendencję do poszukiwania zmian na lepsze. Takie zjawisko ma wiele pozytywnych skutków: sprzyja odkrywaniu wartości znajdujących się w najbliższym zasięgu, zarówno przyrodniczych, jak i kulturowych, uczy odpowiedzialności za wartości przestrzenne, sprzyja odradzaniu się samorządności terytorialnej (s. 18).

Z drugiej jednak strony zamykanie się we „własnym podwórku” niesie za sobą niebezpieczeństwa partykularyzmów (będących niejednokrotnie zarzewiem krwawych wojen), utraty zainteresowania szerszymi przestrzeniami — kraju, kontynentu czy nawet planety, które winny być przecież źródłem głębszego współczesnego człowieka. Autor przywołuje rozróżnienie Platona, który wyróżnił w siódmej księdze *Państwa* dwie różne postawy: tych, którzy tkwią w „podziemnym pomieszczeniu” na kształt jaskini i obserwują grę cieni na

ścianach grotty w zadowoleniu z własnego losu, oraz postawę filozofa, który pokonuje liczne przeszkody, by z owej jaskini się wydostać na światło słońca i napawać oczy widokiem świata Bożego (s. 20). Model wszechświata przepojonego Duchem Bożym obowiązywał przez kilkadziesiąt lat. Odkrycia geograficzne i astronomiczne spowodowały jego zanik i nowoczesny model świata przestał już odwoływać się do bezpośrednich związków z rzeczywistością nadprzyrodzoną; miejsce jego zajęło myślenie scjentystyczne, które powołało do życia matematyczno-mechanistyczny model wszechświata; świat stał się podobny do wielkiego mechanizmu, w którym zjawiska czasoprzestrzenne wyrażane są w języku matematyki. I ten model świata nie wytrzymał jednak próby czasu. Zakaz przekraczania prędkości światła oraz zakaz równoczesnego pomiaru pędu położenia cząsteczki i spowodował przejście od oświeceniowego modelu praw ściśle deterministycznych do opisu probabilistycznego (s. 23). Stąd już tylko jeden krok do przekonania, że wszystkie nasze sądy są nieuchronnie subiektywne, co znalazło wyraz w postmodernizmie, określającym klimat naszej epoki i wyrażającym się w pesymizmie, sceptycyzmie i minimalizmie, jeśli chodzi o pojmowanie prawdy. Dziś można już, jak wskazuje autor, głosić, że prawdy w ogóle nie ma (s. 25). Istnieją tylko prawdy partykularne — moje prawdy wypływające z wiary i osobistego zaangażowania. Obserwować można zjawisko świadomego zacierania różnic pomiędzy rzeczywistością a fikcją; przeżywamy ulotne, bezwymiarowe chwile; w coraz większym stopniu tracimy z pola widzenia potrzebę zintegrowanej wizji całości.

Ks. Józef Budniak w artykule *Ekumenizm w przestrzeni religijnej na Śląsku Cieszyńskim* wskazuje na religijny wymiar przestrzeni, w jakiej żyją mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego. Różnorodność religijna (luteranie, rzymscy katolicy, baptyści, metodyści i inni) znajduje swój wymiar przestrzenno-terytorialny. Autor omawia przejawy życia religijnego tych grup, tworzenie miejsc kultu i modlitwy, reperkusje przemian społeczno-politycznych w środkowej i wschodniej Europie dla życia religijnego na Śląsku Cieszyńskim, a także wpływ ekumenizmu Śląska Cieszyńskiego na ruch ekumeniczny w całym kraju.

Ryszard Kantor w szkicu *Kulturowe aspekty sporu o przestrzeń ideową* wskazuje na symboliczny wymiar czasu i przestrzeni w życiu ludzi. Wiąże się z nią emocje, uczucia, wartości, które mogą się kształtować spontanicznie, bądź mogą być narzucone odgórnie. Nazwy ulic, placów, zakładów pracy, szkół, uczelni, klubów sportowych wiązały się najczęściej z „szatą ideologiczną”, której były wyrazem. Taka „szata ideologiczna” jest zwykle czymś narzuconym (przez nazistów, faszystów, komunistów czy obce mocarstwo); np. pomnik cara Aleksandra II został po odzyskaniu niepodległości przez Polaków zburzony, współcześnie burzy się pomniki Stalina, zmienia nazwy ulic na dawne (np. Bohaterów Stalingradu w Krakowie na Starowiślaną etc.). Nazwy te miały przypominać Polakom, w ramach jakiego ustroju żyją, podobnie jak napisy obcojęzyczne w zaborze rosyjskim miały uświadamiać Polakom, że ich obszar kulturowy nie należy do nich. Wraz z upadkiem komunizmu jednym z pierwszych zadań nowych władz była zmiana szaty ideologicznej polskiego miasta. Spór o przestrzeń ideologiczną trwa jednak po dziś dzień i proces odideologizowania przestrzeni publicznej na pewno się jeszcze nie zakończył.

Kolejny szkic Dariusza Rotta *Ikonosfera Leszna w latach 1628–1656 jako przestrzeń kulturowego współistnienia. Zarys problematyki* ukazuje ikonosferę Leszna: fortyfikacje, ratusz, pałac, budynki mieszkalne, kościoły, obiekty sztuki sakralnej, które stanowiły symboliczny wyraz, niestety, dawno i bezpowrotnie minionej świetności tego miasta.

Część drugą pracy rozpoczyna artykuł Konrada Górnego i Mirosława Marczyka *Obraz miasta jako przestrzeni kreowanej i przestrzeni kreującej tożsamość kulturową jej mieszkańców. Przyczynek do antropologii Wrocławia*. Przesuwając się po ulicach i placach miasta, wśród domów, pomników i kościołów ocieramy się o przeszłość, o historię, o przestrzeń, której zazwyczaj nie znamy, ale której wagę odczuwamy. Po okupacji przystąpiono do powtórnego kształtowania przestrzeni społecznej Wrocławia, co polegało na wysiłkach

w kierunku przywrócenia temu miastu piastowskiego charakteru. Niemcy świadomie niszczyli przejawy polskości na terenie miasta, toteż nawet w okresie indoktrynacji komunistycznej zaczęto pieczołowicie odbudowywać kościoły i budynki w stylu gotyckim i romańskim, uznając je za świadectwo polskości. Nowy obraz miasta, jego historię i mitologię tworzyli ludzie, którzy stali się wrocławianami z przypadku. Byli to ludzie z różnorodnym bagażem kulturowym, niekiedy prymitywni, którzy zrywali parkiety, by uzyskać materiał na opał do zainstalowanych na przedce piecyków (s. 78). Przez miasto przetoczyła się niezliczona rzesza szabrowników, którzy bogacili się, ogałając ocalałe domostwa. Mimo to, dzięki zaangażowaniu mieszkańców, wykształcił się z czasem specyficzny etos miasta, właściwy mu sposób zachowania, rodzaj humoru, mądrości życiowej, mody, etc. Dzisiejszy Wrocław nie jest już więc tym, czym był dawniej — Breslau, ani też tym, czym nigdy nie był, tzn. Lwowem. O specyficznej atmosferze miasta decydują nie tylko ludzie, ale też symbole, które wiążą się z mitami określającymi tożsamość miasta.

Izabella Bukraba-Rylska w szkicu *Lokalne zasoby kulturowe w świadomości mieszkańców gminy — przypadek Białowieży* wskazuje na współczesną rewitalizację idei lokalności i pojęcia lokalizmu, podważa częste obecnie twierdzenie o wytworzeniu się „sfery pustej” czy „próżni ideologicznej” pomiędzy obszarami zagospodarowanymi przez rodziny, a obszarami identyfikacji narodowej. Źródłem renesansu lokalności upatruje autorka w ogólnych przemianach ustrojowych, jakie nastąpiły po upadku komunizmu: poddanie kultury oddziaływaniu mechanizmów rynkowych, wycofanie się państwa z roli jedyne go mecenasa kultury (pluralizm życia kulturalnego), ograniczenie centralnie planowanej polityki kulturalnej i ustanowienie kilku poziomów uprawnionych do zarządzania kulturą — szczebla lokalnego, wojewódzkiego, ogólnokrajowego. Odpowiedzialność za znaczną część życia kulturalnego przekazano samorządom lokalnym, co przyczyniło się bez wątpienia do odrodzenia się konkretnych wspólnot lokalnych. Autorka wskazuje, że przy opisie wszelkiego typu rzeczywistości powinno się uwzględniać następujące elementy:

- treści miejscowe (tradycje kultury ludowej, ważne wydarzenia i zabytki danego terenu);
- treści kultury masowej, popularnej;
- treści zaczerpnięte z tzw. kultury wysokiej, elitarnej (z kanonu narodowego i światowego).

W oparciu o ten postulat autorka przeprowadziła badania ankietowe wśród młodzieży i jej rodziców w gminie Białowieża w województwie białostockim. Ogólny wynik jej dociekań okazał się sprzeczny z pierwotnie podniesionym założeniem o rewitalizacji lokalności. Badania wykazały, że wśród respondentów maleje wiedza na temat własnej miejscowości, w każdym zaś razie na temat związanych z nią wydarzeń historyczno-kulturowych. Dominującą rolę w wyposażeniu pojęciowym młodzieży w Białowieży odgrywa uniwersalna kultura młodzieżowa oraz pojęcia związane z funkcjonowaniem w nowoczesnym świecie (Internet, bankomat, *fast food*, etc.). Młodzież zna doskonale nazwy obcojęzycznych zespołów i modnych solistów. Poziom znajomości kanonu narodowego sytuuje się na przedostatnim miejscu, zdecydowanie najgorzej wypada wiedza na temat własnego, wiejskiego świata, wydawałoby się najbliższego respondentom. Na zjawisko to wskazywał George Simmel, pisząc, że w miarę rozwoju kulturalnego współczesny człowiek coraz bardziej dystansuje się od tego, co mu bliskie, natomiast zaczyna ciążyć ku temu, co znajduje się najdalej. Rezultatem jest rozrywanie więzi symbolicznych — z żadnym bowiem z tych światów — i z tym bliskim, i z dalekim — człowiek nie może czuć się w pełni zintegrowany.

Maria Z. Pulinowa w artykule *O kształtowaniu tożsamości kulturowej młodzieży w przestrzeni miejskiej* omawia wyniki badań, jakie przeprowadziła wśród młodzieży Sosnowca. Dochodzi do podobnych wniosków co autorka poprzedniego szkicu, że przestrzeń codzienna

— rodzinne miasto, region, zaczyna być niedoceniane i gubi się niejako w powodzi informacji, jakie otrzymują uczniowie, i że brak jest ogniwa spajającego wiedzę ucznia o dalekich obszarach z wiedzą o własnej przestrzeni doświadczaną na co dzień. Prowadzony przez autorkę Zakład Dydaktyki Geografii przy Wydziale Nauki o Ziemi Uniwersytetu Śląskiego realizuje specjalny program nauczania młodzieży w zakresie edukacji regionalnej — ma on kształtować świadomość historyczną w postaci wiedzy o własnym środowisku geograficznym i kulturowym, o przeszłości regionu, miasta. Ta świadomość jest zbyt mała z punktu widzenia postulatu rewitalizacji regionalizmu.

Z kolei Anna Brzozowska-Krajka w szkicu *Przestrzenie tradycji etnicznej w strukturze amerykańskiej metropolii (na przykładzie regionalizmu podhalańskiego)* omawia problem utrzymywania się fenomenu góralszczyzny w centrum chicagowskiej metropolii i czynniki, które sprawiają, że procesy asymilacyjne postępują tam powoli. Jest to wynik aprobowanej w USA wolności etnicznej ekspresji — akceptacji różnorodności i prawa do utrzymywania przez ludzi własnej etniczności. Autorka wskazuje na pewne tradycyjne cechy i wartości kultury góralskiej (cechy architektury i wystroju wnętrz, trójpokoleniowy model rodziny, silna religijność), które sprzyjają utrzymywaniu się odrębności. Podtrzymują ją także wydawane w Ameryce pisma regionalne, takie jak np. „Tatrzański orzeł”, „Podhalanin w Ameryce” itp.

Bronisława Kopczyńska-Jaworska w szkicu *Ewangelicy łódzcy w przestrzeni miasta* wskazuje na odrębność kulturową tej grupy religijnej, która znajduje także swój przestrzenny wyraz w samym mieście. Ewangelicy łódzcy rekrutowali się przeważnie z cudzoziemców — Niemców, rządzonych Czechów, sporadycznie Francuzów, Anglików (w 1850 r. stanowili oni aż 41,8% ogółu mieszkańców Łodzi — potem proporcje te nieco się zmieniły na rzecz katolickiej ludności polskiej). Z czasem grupa ewangelików łódzkich powiększyła się o ludzi polskiego pochodzenia i nasiliły się też dążenia do polonizacji życia kościelnego, które spotkały się z oporem ewangelickiej, niemieckiej ludności Łodzi.

Część trzecią tomu zatytułowaną „Przestrzeń pogranicza” otwiera szkic Haliny Rusek *Pogranicze etniczne — wielokulturowa przestrzeń*, w którym autorka omawia dotychczasowe koncepcje pogranicza (G. Babiński, A. Sadowski, T. Popławski). Podkreśla rolę religii jako podstawowego czynnika identyfikacji narodowej na terenach pogranicznych (Polak–katolik, Ruski–prawosławny). Pogranicze to przestrzeń wielokulturowa, ale w ostatnim ćwierćwieczu obserwować można odradzanie się więzi etnicznych nawet na tych pogranicznych obszarach — w stosunkach wielokulturowych wyraża się to w nieporozumieniach, antagonizmach, często konfliktach. Wszędzie tam obserwujemy ścieranie się różnic na różnych płaszczyznach życia — politycznej, ekonomicznej, religijnej, oświatowej, kulturalnej, przy czym kryterium stanowi przynależność etniczna, innym razem religia, ugrupowanie polityczne etc. Każdy człowiek pogranicza żyjący na styku co najmniej dwóch kultur nosi znamiona podwójnej tożsamości. Na koniec więc autorka określa pogranicze jako „niespokojną wielokulturową przestrzeń” (s. 153).

Urszula Swadźba w szkicu *Przestrzeń pogranicza a wartości w życiu młodzieży. Próba porównania* ukazuje, jak sytuacja wielokulturowego pogranicza odbija się w świadomości młodzieży, tym razem Opolszczyzny (przykład Głogówka), a więc pogranicza polsko–niemieckiego. Przywołuje, podobnie jak poprzednia autorka, ustalenia A. Sadowskiego, J. Mariańskiego i M. Miszta, że życie na pograniczu i przynależność do różnych grup lokalnych różnicuje system wartości młodzieży i w jakimś stopniu je zmienia (s. 158). Młodzież, która wyrastała w autochtonicznym środowisku, wykazywała duże przywiązanie do tradycyjnych wartości, dotyczących życia rodzinnego, stosunku do pracy, poczucia obowiązku. Konfrontacja z Niemcami, którzy reprezentują i kultuwują inne wzorce zachowania, w zasadzie umacniała ich przywiązanie do wyznawanego systemu norm moralnych, choć rodziła też podatność na zachowania negatywne i patologiczne — jak dążenie do łatwego zarob-

ku, szybkiego bogacenia się, niekoniecznie w legalny sposób i z pominięciem norm moralnych.

Barbara Kołodziejska w szkicu *Region lubuski — nowy obszar kulturowy* omawia tworzenie się nowej rzeczywistości kulturowej na Ziemi Lubuskiej, które to miano, przywrócone po II wojnie światowej (dawniej obejmujące terytorium pomiędzy Śląskiem a Pomorzem oraz Wielkopolską a Brandenburgią), zaczęło obejmować województwo zielonogórskie. Ta nowa jednostka administracyjna stała się z czasem punktem wyjścia dla kształtowania się nowego regionu kulturowego, który tworzył się na podłożu kultur wniesionych przez powojennych przybyszów (osadników z obecnego terenu Polski, repatriantów z byłego Związku Radzieckiego i reemigrantów). Wszystkie te grupy ludnościowe reprezentowały odmienne dziedzictwo kulturowe, różne wzory zachowań i postaw. Kształtowanie się nowej przestrzeni kulturowej okazało się procesem długotrwałym — ludzie nie czuli się u siebie — mieszkali w poniemieckich domach, gospodarowali na cudzej ziemi, mieli poczucie niepewności. Mimo to autorka ukazuje narastanie procesów integracyjnych, wyciszanie konfliktów międzygrupowych, z czym łączył się wzrost tolerancji dla odmienności kulturowych. Do kształtowania się nowego oblicza regionu przyczyniła się twórczość artystów ludowych i rzemieślników (garncarstwo, tokarstwo ręczne, niektóre techniki plecionkarskie, pisankarstwo, wielobarwna wycinanka etc.). Nie wszystkie te wytwory akceptowano od razu, niektóre z nich wręcz odrzucano. Wzrastanie młodego pokolenia, któremu obce były dawne konflikty międzygrupowe, przyczyniło się do szybszej integracji mieszkańców Ziemi Lubuskiej — zaczęło wzrastać zjawisko identyfikacji z nowym miejscem zamieszkania, powstała nowa twórczość folklorystyczna wynikająca z poczucia więzi z nowym regionem (pieśni o własnej wsi i regionie, stroje własnego pomysłu, zwyczaje i obrzędy i tym podobne przejawy nowej kultury ludowej). Nowa kultura nie jest tylko wypadkową dawnych kultur wniesionych przez ludność napływową, ale stanowi nową rzeczywistość — tradycyjne elementy są wzbogacane nowymi treściami, które niesie dzień dzisiejszy (s. 176).

Kolejny tom śląskich Studiów Etnologicznych i Antropologicznych przynosi opracowania, których walor stanowi silne oparcie w realiach, niepoprzestawanie na gołosłownych ustaleniach teoretycznych, lecz zaprezentowanie ciekawego i bogatego materiału faktograficznego i ukazanie ważkich procesów związanych z kształtowaniem się przestrzeni kulturowej i społecznej na różnych terenach. Z przestrzenią wiązą się określone ludzkie wartości i przekonania, jest ona równie wartościowana i przewartościowywana, dając ludziom poczucie zakorzenienia i tożsamości, a także poczucie odrębności niezbędne (wobec coraz silniejszych procesów unifikacyjnych) dla zachowania pełnej integracji społecznej i psychicznej.

Barbara Olszewska-Dyoniziak

Śląsk, Schlesien, Slesko. Przenikanie kultur, red. Zygmunt Kłodnicki, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Wrocław 2000, ss. 167.

Przedstawianemu wydawnictwu towarzyszyła wystawa zorganizowana przez Muzeum Etnograficzne (Oddział Muzeum Narodowego) we Wrocławiu. Poszczególne artykuły tomu poszerzają prezentowaną na wystawie problematykę, bądź w sposób syntetyczny wskazując na ważne problemy, bądź aktualizując szczegółowe źródła.

Nie pierwszy raz muzeum to podejmuje ważną tematykę, że przypomnę *Polskie opisanie świata* z lat 1995–1996, (również z publikacją). Tym razem wystawa i tom dotyczy obszaru pozornie wąskiego, ale jakże ważnego dla całościowego obrazu kultury Polski. Zajmuje się Dolnym Śląskiem jako obszarem poddanym przez wieki różnorodnym wpływom, zasiedlanym przez różne nacje. Problem przenikania się i współzycia kultur stanowi główny leitmotiv u wszystkich autorów.

Artykuły–eseje można podzielić na dwie grupy: mówiące o losach kultury tradycyjnej (w poszczególnych aspektach) pióra autorów polskich i dwa szkice dotyczące losów grupy niemieckiej i czeskiej.

Wprowadzenie do tomu Mariusza Hermandorfera (dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu) oraz wstęp Elżbiety Berendt (Muzeum Etnograficzne) zapowiadają tematykę tomu, podkreślając „przechodność” i pograniczność obszaru Dolnego Śląska i ważność wskazania na zbieżności i podobieństwa w zakresie kultury wysokiej i rustykalnej z sąsiadującymi krajami oraz innymi ziemiami Polski. Dolny Śląsk bowiem był ze względu na swe położenie i historię najlepszą drogą oddziaływań prądów cywilizacyjnych i kulturowych z Zachodu. Autor wprowadzenia podkreśla ponadto konieczność oparcia się o dokumentację kultury, znajdującą się w muzeach (korzystano również ze zbiorów muzeów niemieckich i czeskich — stąd połączenie wystawy i publikacji).

We wstępie Elżbieta Berendt (Muzeum Etnograficzne, Oddział Muzeum Narodowego we Wrocławiu) uzasadnia ważność obszaru leżącego na styku kultur oraz przedstawia zagadnienia z kultury tradycyjnej, które znalazły się na wystawie (choć nie zawsze w tomie).

Cztery kolejne artykuły, różne w charakterze, dotyczą dokumentacji kultury ludowej. Henryka Wesołowska (Katedra Etnologii, Uniwersytet Wrocławski), przedstawiając *Dolny Śląsk jako region etnograficzny*, wskazuje na duże bogactwo treści i form, uzasadniając to uwarunkowaniami geograficznymi i historycznymi (teren nizinny i górski, losy historyczne). Trzon artykułu zajmuje charakterystyka poszczególnych działów kultury, tak materialnej, jak i mentalnej oraz sztuki. Na szczegółowych przykładach autorka pokazuje pochodzenie, drogi zapożyczeń, obecny obraz.

Zygmunt Kłodnicki (Zakład Etnologii, Uniwersytet Śląski, filia w Cieszynie) jest autorem dwu tekstów: *Kultura duchowa i społeczna wsi dolnośląskiej w świetle map „Atlas der deutschen Volkskunde” — ADV* oraz *Dolny Śląsk na tle ziem Polski w świetle tradycyjnej kultury materialnej*. Łączy je typ źródła — mapy z atlasów etnograficznych. Zmapowane, a więc umiejscowione w przestrzeni i czasie fakty kulturowe. Pozwala to na wyciąganie wniosków i uogólnienia, oraz porównania przestrzennego występowania zjawisk.

W pierwszym artykule, dotyczącym kultury duchowej i społecznej, autor opiera się głównie na atlasie niemieckim, którego pierwsza część powstała w latach 1936–1939, a po II wojnie w latach 1958–1979 druga. Atlas ten poza obszarami Niemiec i Austrii obejmuje ludność niemiecką, zamieszkującą wsie czeskie, węgierskie, rumuńskie i polskie (grupom mniejszościowym rozesłano ankiety), w tym z kilkuset miejscowości dolnośląskich. Dostarczają nam one unikatowego materiału sprzed II wojny. Materiał zebrany na terenie Polski dotyczy głównie ziem byłego zaboru pruskiego.

Zmapowany materiał odnoszący się do wielu elementów kultury duchowej i społecznej dotyczy I poł. XX wieku i pozwala Zygmuntowi Kłodnickiemu na wyciągnięcie wniosków o heterogeniczności kulturowej terenu, licznych podobieństwach do terenu Europy i dużych zbieżnościach z krajami ościennymi.

Artykuł drugi tego autora (tylko czemu rozdzielony innym), również oparty jest o materiał atlasowy — tylko że tym razem dotyczy zjawisk z kultury materialnej i służy porównaniu Dolnego Śląska z innymi regionami Polski. Podstawą jest *Polski Atlas Etnograficzny*. Podstawowe pytania dotyczą specyfiki kulturowej Dolnego Śląska, podobieństw z ziemiami Polski i relikdami słowiańskimi oraz sąsiednimi państwami. Synteza (i analiza) wielu

elementów kultury materialnej pokazana jest na ciekawej mapie (na konturze map *PAE*) i daje odpowiedzi na główne pytania.

Autorka wstępu Elżbieta Berendt zajmuje się ponadto dwoma zagadnieniami (w dwu tekstach). W artykule *Sztuka ludowa jako wyraz etnicznego zróżnicowania regionu* wskazuje na wieloetniczne pochodzenie form sztuki ludowej tego regionu. Wiążąc sztukę ludową z formami ludowej religijności, wędrówkę wzorów ściśle wiąże z tradycją pielgrzymowania i licznymi ważnymi ośrodkami kultowymi Dolnego Śląska. Bardzo interesująca jest np. informacja dotycząca Barda Śląskiego o osobnych drogach pielgrzymowania nazywanych „czeską”, „polską” i „białą”, czyli niemiecką, pątników tych nacji. Widać tu przenikanie się pograniczy.

W artykule zamykającym tom *Powojenny kształt dolnośląskiej tradycji ludowej* zajmuje się autorka współczesnością regionu. W części historycznej charakteryzuje powojenne fale osadnicze, podkreślając znaczenie „przetrwania zakorzenienia” w przekazie i trwałości „bagażu kulturowego”.

W artykule znajdują się ponadto typowe opisy procesu adaptacji i integracji kulturowej, ze zwróceniem uwagi na rolę stroju i języka jako wyróżników pochodzenia we wczesnych latach. Poruszane w tekście zagadnienie ilustruje mapa pokazująca zasięg dolnośląskiej, a więc specyficznej „mieszanki” tradycji kulturowych.

Osobną jakby część stanowią artykuły autorów obcych. Martin Dohnal (Instytut Etnologiczny Czeskiej Akademii Nauk w Pradze), zajmuje się mniejszością czeską na Ziemi Kłodzkiej i jej związkiem z krajem. Zbieżności i różnice, jak i powiązania, pokazuje na przykładach bogatego folkloru tej grupy, a głównie — opowiadań historycznych i wierzeniowych. Polemizuje też z teorią wątków „wędrownych” i znaczeniem migracji. Bernd Schone w artykule *Śląska tożsamość w Saksonii* (Saski Instytut Historyczno-Ludoznawczy w Dreźnie) wysuwa tezę, że ludność północnej Saksonii bardziej jest związana kulturowo i tożsamościowo ze Śląskiem niż z Saksonią Łużyce, gdyż o nich tu mowa, z racji słowiańskiego pochodzenia miały swoją specyfikację, oscylując między słowiańskim a niemieckim etnosem. Autor wskazuje na dawność badań nad tą problematyką (od XVIII wieku) i konieczność jej kontynuowania.

Kończąc omówienie treści poszczególnych artykułów, chciałam zwrócić uwagę na jeden, w moim mniemaniu, mankament. Każdy tekst stanowi autonomiczną całość, nawet te, które mają tego samego autora, a więc rys historyczny i charakterystyka regionu powtarza się kilkakrotnie. Czy nie można by tego uniknąć, tworząc osobny artykuł. Z pewnością można było chociaż tak postąpić z tekstami Z. Kłodnickiego.

Książka przygotowana jest niezwykle starannie graficznie. Zawiera wiele interesujących fotografii oraz spis ilustracji, nazw geograficznych i etnicznych. Można sądzić, że dobrze się przysłuży poznaniu problemów kulturowych regionu Dolnego Śląska.

Anna Szyfer

Jerzy Czajkowski, *Studia nad Łemkowszczyzną*, Wydawca — Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Sanok 1999, ss. 227.

Studia nad początkami poszczególnych ludów i narodów wciąż przyciągają uwagę badaczy reprezentujących różne dyscypliny, głównie jednak historyków, językoznawców, a także archeologów. Do grona tych badaczy od dawna już należy Jerzy Czajkowski — etnograf i etnolog, znawca tradycyjnego budownictwa w Europie i tradycyjnej kultury wiejskiej

w południowo-wschodniej Polsce. Tym razem daje się nam poznać jako historyk i po trochu językoznawca. Operując materiałami i metodami charakterystycznymi dla obu tych dyscyplin, J. Czajkowski podjął kolejną próbę zarysowania genezy Łemków na północnych stokach polskich Karpat, a w szczególności „czasu i pochodzenia różnych grup ludzkich, przechodzących przez obszary Beskidów, koczujących tu niekiedy lub przybywających z określonymi celami zasiedlenia, ludzi opierających swój byt na pasterstwie i hodowli zwierząt domowych i zdających sobie sprawę z konieczności wykonania ciężkiej pracy przy trzebieży pierwotnych puszczy od momentu, gdy podejmą decyzję osiedlenia się w wybranym miejscu. Były to decyzje swobodne, nie wymuszone przez właścicieli ziemskich” (s. 5–6).

Autor omówił dokładnie zasiedlenie Beskidu Niskiego i Sądeckiego, zwracając baczną uwagę na przekroje chronologiczne. W rozdziałach II i III zajął się pograniczem lemkowski od strony zachodniej i północnej, i ukształtowaniem się granicy lemkowskiej. Rozdziały IV i V J. Czajkowski poświęcił kolejno etnogenezie Łemków oraz obszarowi i zaludnieniu Łemkowszczyzny.

Nader cenna jest mapa pierwsza, na której autor ukazał proces zasiedlania Łemkowszczyzny i przyległej części Słowacji. Okazuje się, że obszary górskie są zasiedlane dopiero od XVI wieku, podczas gdy tereny podgórskie (poza granicami Łemkowszczyzny) były zasiedlone już od połowy XIV wieku. Mapa byłaby jeszcze lepsza, gdyby nie pewne niekonsekwencje; otóż wsie słowackie są opisane, natomiast polskie tylko ponumerowane. W legendzie mapy przydałby się odsyłacz do s. 12–16, gdzie czytelnik znajdzie wykaz wsi lemkowych ze stosownymi numerami (wsi polskich w tym wykazie nie ma, choć na mapie naliczyłem ich 55). Na mapie tej po polskiej stronie zaznaczono rzeki (ułatwia to orientację), po słowackiej natomiast tylko drogi.

Szukając analogii dla niektórych nazw, wzorem F. Miklosicha (brak w pracy) i K. Dobrowolskiego, autor sięga na Półwysep Bałkański. I tak np. dla Sopotnicy (dopływ Grajcarka) odnajduje analogie w nazwach tego typu określających tu i ówdzie mniejsze ciekiki, częściej nazwy miejscowości, od wsi Sopotnice koło Usti n. Orlicą w Czechach i potoku Sopotnica (dopływ Hronu blisko Banskéj Bystrzycy) poczynając, aż po Sopot (nazwa dwóch wsi) w Albanii i Sopotón — miejscowość na Peloponezie (s. 48).

Na mapie drugiej (po s. 100) autor pokazał „pogranicze wyznaniowe Łemkowszczyzny w końcu XVIII wieku”. Okazuje się, że na odcinku od Popradu do Wisłoka pogranicze wyznaniowe pokrywa się z późniejszymi granicami etnicznymi Łemkowszczyzny. Jerzy Czajkowski przypomina, że „granice polsko-rusnacką przed półtora wiekiem omówił Dionizy Zubrzycki, opracował pod względem etnograficznym przed drugą wojną światową Roman Reinfuss i powtórzył to w 1990 roku. Zupełnie inną drogą poszedł Zdzisław Budzyński, który oparł się o źródła kościelne i przyjął wyznacznik wyznaniowy: „z jednej strony wyznawcy obrządku rzymsko-katolickiego, z drugiej obrządku wschodniego” (s. 103).

W rozdziale IV poświęconym etnogenezie autor zaznacza, że pierwszymi osadnikami na interesującym nas obszarze byli przybysze z Powiśla (s. 112). Od końca XI wieku obszary na wschód od Jasiolki były terenem osadnictwa ruskiego, natomiast przyległy od zachodu obszar Beskidu Niskiego stanowił wówczas pustkę osadniczą.

Z mapy trzeciej (po s. 112) wynika, że najstarsze fale osadnictwa wołoskiego napływały od strony Karpat Wschodnich i terenów przyległych (Maramuresz, Zakarpacie, Ruś Halicka), gdzie stwierdzono Wołochów od schyłku XIII wieku. W Karpatach Północnych stwierdzono ich w drugiej połowie XIV wieku: w 1359 roku właścicielem Rybotycz jest Szczepan (Stefan) Wołoszyn (Węgrzyn) Rybotycki, w źródle z 1373 roku wspomniana jest wieś Wołosz(e) (Wołodź) koło Dynowa, w 1377 roku założono już na prawie wołoskim Hodle Pole, a jego właścicielem był Ładomir Wołoszyn. Od pierwszej połowy XV wieku ślady wołoskie na Łemkowszczyźnie są już częste.

Istnieją jednak toponomastyczne przesłanki o wcześniejszym pojawieniu się żywołu wołoskiego na terenach lemkowskiach, trudno jednak je jednoznacznie zinterpretować — np. nazwa *alpes Beschad* na byłej granicy węgiersko-polskiej w dokumencie z 1269 roku i niewiele później zanotowana nazwa góry i wsi Cergowa.

Jerzy Czajkowski bada nie tylko najstarsze wiadomości o wsiach i ich ludności, ale także nazwiska i toponimy, zwłaszcza typu Wołoch, Vlach, Olah (mapa 4.), Orosz, Rusk (mapa 5.), Uther (mapa 6.) i (I)zwor (mapa 7.).

W zakończeniu autor zwraca uwagę na wielki wkład wołoski (pasterski, po części też rycerski) w kolonizację tego obszaru. Kolonizacja pasterska przesuwana się wzdłuż pasma gór i połonin aż po Bieszczady. Dalej pasterze weszli w lasy Beskidu Niskiego i Sądeckiego, dochodząc aż na polską Orawę i Żywiecczynę, a ich coroczne wędrówki odbywały się raczej na linii północ-południe. „W XV wieku zwiększył się napływ Wołochów, i to pasterzy z silną domieszką żywołu ruskiego. Oprócz możliwości wypasu ważne stało się pozyskiwanie ziemi pod uprawy rolne i zakładanie wsi. Oczywiście, nie wyklucza to dalszego istnienia i peregrynowania grup czysto wołoskich, które w lasach żywieckich latami koczowały ze swoimi stadami, wypalając polany na potrzeby zwierząt. (...) Członkowie grup wołosko-ruskich w Beskidzie Niskim i na Słowacji — zauważa J. Czajkowski — noszą niekiedy imiona wołoskie, ale najczęściej mają imiona ruskie. Być może powodowało to, że w otoczeniu obcym zacierała się różnica między Wołochami i Rusinami, którzy sami zwali się «Rusnakami». Odrębność etniczna Wołochów z czasem musiała zanikać, czemu sprzyjała jedna religia” (s. 194–195). W konkluzji autor stwierdza: „bez osadnictwa wołoskiego, później wołosko-ruskiego, nie byłoby Łemków jako grupy etnograficznej. Tak samo nie byłoby Bojków i Huculów” (s. 196). I dalej: „Przodkowie Łemków wnieśli cechy wiełoetniczne do ukształtowania się kultury całej grupy, że wszyscy przyszli w Beskidy i osiedlili się przede wszystkim w dolinach, co rzutowało na charakter osadnictwa. W drugiej połowie XVII wieku, po stopniowej stabilizacji gospodarczej, zaczął się masowy rozrost rodów i wsi. Grupa rozciągnięta wzdłuż długiego jezora Beskidów musiała dojrzewać, musiała kształtować wspólną mowę i inne ogólne cechy. Nic nie wskazuje na to, aby przed XIX wiekiem doszło do ustalenia jednolitych cech etnograficznych, stanowiących wyróżniki grupy” (s. 197).

Dodajmy na koniec, że oprócz imponującej ilościowo literatury polskojęzycznej autor uwzględnił w niewielkim stopniu prace badaczy ukraińskich, słowackich i czeskich. Nie wszyscy cytowani autorzy znaleźli się w bibliografii i czytelnik musi się niekiedy nabiezdzić, aby odnaleźć interesującą go pracę w przypisach (zapisu bibliograficznego pracy L. Wyrostka nie udało mi się znaleźć). Książka zaś K. Moszyńskiego *O sposobach badania kultury materialnej Prastłowian* ukazała się nie w 1952, a w 1962 roku.

Autor nie ustrzegł się drobnych nieścisłości: oto o wsi Jasionka raz pisze, że pojawia się w źródłach dopiero w 1665 roku (s. 14, tak samo na mapie nr 1.), gdzie indziej zaś, że już w roku 1386 (s. 100). Zapewne chodzi o dwie różne wsie tej nazwy, bowiem podaje autor stan ludności grekokatolickiej w Jasionce w 1785 — 210, w 1928 — 249 (s. 178). Nie może to być Jasionka koło Dukli, bo ta, o ile pamiętam, jest polska. W rzeczy samej na reprodukowanych w książce mapach znajdujemy raz Jasionkę koło Gładyszowa (il. 8 na s. 42), drugi raz pod Duklą (Jasiąka, il. 1 na s. 8). Frycowa, którą autor odnajduje po raz pierwszy w źródłach już w roku 1379 (s. 97), nie trafiła do wykazu ani na mapę zapewne z tego powodu, że była (i jest) wsią polską; na próżno jednak szukać informacji o niej na s. 83, do czego zachęca indeks geograficzny (ukłony od chochlika drukarskiego!).

Recenzja historyka i językoznawcy byłaby z pewnością po części odmienna, może bardziej krytyczna. Z pewnością też usłyszelibyśmy zarzut o braku krytycznego podsumowania prac historyków zajmujących się tym zagadnieniem, zwłaszcza czeskich i słowackich, np. J. Macúrek, V. Prasek, V. Chaloupecký (dawniejsze prace na ten temat omawia skróto-

wo w swej recenzji A. Nyrek w 46. t. „Ludu”). Jednak ani historycy, ani językoznawcy takiej wyczerpującej pracy nie napisali, chociaż wciąż jej brakowało.

Etnolog podniesie tu kwestię innej natury: w recenzowanej pracy są zaznaczone powiązania między procesami historycznymi i językowymi, brakuje natomiast poważniejszych odniesień do materiałów etnograficznych. Zaskakuje to u autora, który często, chętnie i z dużym wyczuciem posługuje się w swych pracach etnologicznych materiałem historycznym. Tym bardziej, że literatura etnologiczna jest nader bogata. Warto tu przypomnieć pracę zbiorową *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*, red. L. Földes, Budapest 1969. Zabrakło znaczącej książki B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, *Tradycyjna gospodarka sezonowa w Karpatach Polskich*, Biblioteka Etnografii Polskiej nr 20, Wrocław 1969, oraz kilku publikacji A. Kowalskiej-Lewickiej, zwłaszcza *Hodowla i pasterstwo w Beskidzie Sądeckim*, Wrocław 1980, książki W. Jostowej *Pasterstwo na Polskiej Orawie*, Biblioteka Etnografii Polskiej nr 26, Wrocław 1972, W. Kubijowicza, *Życie pasterskie w Beskidach wschodnich*, Kraków 1926 i cennych artykułów L. Sawickiego, dotyczących szałaśnictwa na Wołoszczyźnie Morawskiej, Śląsku Cieszyńskim i w górach żywieckich („Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 14, 1919).

Nie można jednak zrzucić na barki autora obowiązku napisania wszystkiego na ten temat. Otrzymaliśmy cenne i nader interesujące studium traktujące o genezie Łemkowszczyzny. To dużo.

Zygmunt Kłodnicki

Justyna Kurczak, *Historiozofia nadziei. Romantyczne słowianofilstwo polskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000.

Książka Justyny Kurczak, będąca pewnego rodzaju syntezą polskiej, romantycznej myśli słowianofilskiej, jest publikacją niezwykle istotną, gdyż od roku 1926, tj. od czasu ukazania się pracy Zofii Klarnerówny pt. *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848* (Warszawa), temat ten nie doczekał się kompleksowego opracowania. Nie należy jednakże traktować *Historiozofii nadziei* jako podręcznika, kompendium słowianofilstwa polskiego, zbioru dat, nazwisk i faktów, lecz jako próbę — uważam, iż udaną — charakterystyki epoki, a przynajmniej jej wycinka, w której Polakom pozostała jedynie nadzieja.

„Wiek XIX był wiekiem słowiańskiego odrodzenia narodowego” (s. 3) — tymi słowami Autorka rozpoczyna książkę. We *Wstępie* do swojej pracy kreśli tło filozoficzno-historyczne słowianofilstwa polskiego, odwołując się także do innych słowiańskich narodów, które od początku wieku XIX poszukiwały własnej tożsamości narodowej i kulturowej.

Cechą charakterystyczną słowianofilstwa jest brak jedności ideologicznej pośród różnych słowiańskich *szczępów*. Jednakże Autorka wskazuje na szerokie kontakty między słowianofilami, np. jeden z czołowych czeskich „budzicieli”, Josef Dobrovský, odbywał podróże do Rosji, był recenzentem słownika Lindego, członkiem Warszawskiego i Krakowskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, itd. Justyna Kurczak mnoży przykłady podobnych związków. We *Wstępie* przytacza również kilka koncepcji pochodzenia nazwy *Słowianin*, od lingwistycznej do historyczno-eschatologicznej (s. 13–17). Nie brakuje tutaj również refleksji nad samym terminem słowianofilstwo.

Dla rozprawy naukowej — a taką niewątpliwie jest książka J. Kurczak — bardzo ważne jest przedstawienie dotychczasowego stanu badań, a także uwag natury metodologicznej, a takich punktów we *Wstępie* niestety brakuje. Brak zdefiniowania podstawowych pojęć,

jakimi Autorka się posługuje (historia, historiozofia, historiografia — te pojęcia omawiane są dopiero w części III), a także brak wyznaczenia granic chronologicznych, powoduje nie-spójność całego tekstu. Należy zadać pytania: kiedy rozpoczyna się tytułowy Romantyzm, a co ważniejsze, kiedy się kończy? Justyna Kurczak chronologicznie kończy swoją pracę na latach 30. XIX wieku lub na roku 1848, natomiast Romantyzm w Polsce trwał dłużej. Jeśli tak, to podany w tytule termin wprowadza trochę niejasności do tekstu i wydaje się, iż cezura wprowadzona przez Z. Klarnę równie we wspomnianej już wyżej pracy wydaje się bardziej odpowiadać omawianemu zagadnieniu.

W części pierwszej J. Kurczak przedstawia tezy takich autorów jak Brodziński, Mickiewicz, Maciejowski czy Dołęga Chodakowski. Wymienieni autorzy, będący słowianofilami, chętnie sięgali do wspólnoty prasłowiańskiej, przedchrześcijańskiej, wskazując na pierwotną jedność, myśleli o współczesności i odrodzeniu się owej wspólnoty. Uważali, za Herderem, iż Słowianie są ludem ze swej natury pokojowo nastawionym do innych, zakorzenionym głęboko w „glebie”, tak przyrodniczo, jak i kulturowo — w tradycji.

W nie istniejącym państwie — Rzeczypospolitej — słowiańska utopia miała za zadanie natchnąć nadzieją społeczeństwo pod zaborami, dlatego też dopuszczano się różnorodnych niedomówień, przemilczeń itp. Twórcy tego okresu dopuszczali się nawet fałszerstw (por. w Czechach *Rękopis królowodworski*, *Rękopis zielonogórski* V. Hanka), by osiągnąć swój cel, wymyślali fantastyczne teorie, chyba nie tylko z powodu niewiedzy, lecz kierowani „wyższymi pobudkami”, odrodzeniem narodu, odzyskaniem wolności państwa.

J. Kurczak porównuje sytuację społeczeństw słowiańskich na początku XIX wieku ze schyłkiem wieku XX i zagrożeniami takimi jak: „cywilizacja przemysłowo-techniczna, zacieraająca granice odrębności kulturowych, homogenizująca społeczeństwa dotąd wyraźnie odróżniające się od siebie” (s. 55). Dziś moglibyśmy nazwać ów proces modnym terminem — globalizacja.

Sięgnięcie do historii prawodawstwa (Maciejowski, Rakowiecki), powiązanie historii z prawodawstwem, pozwoliło Autorce pokazać istotę zmian na różnych płaszczyznach: etycznej, politycznej, społecznej.

Uważam, iż cała filozofia słowianofilstwa graniczyła z mitologią, częstokroć ją przekraczając. Owa mitologizacja (pra-)historii, własnych dziejów, przodków, mitologizacja cech narodowych, osiągnięć itd., tak charakterystyczna dla okresu romantyzmu, była nieodłączną cechą słowianofilstwa nie tylko polskiego (np. por. J. Rapacka, *Spory o kształt tradycji chorwackiej*, [w:] *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995, s. 52–72). J. Kurczak doskonale tę cechę uchwyciła. Przedstawia koncepcje autorów — poza wspomnianymi już — takich jak: Woronicz, Surowiecki, Šafařík, które częstokroć były wyrażane w tekstach literackich, pretendujących do literatury naukowej.

Ślusznie Autorka zauważa, iż upadek powstania listopadowego, terror, który zapanował tuż po tym, doprowadziły do zachwiania wiary w braterstwo słowiańskie. W myśli słowianofilskiej następuje zmiana: od wspólnoty kulturowej narodów słowiańskich, do idei federacyjnej, która pojawia się w latach 30. XIX wieku. Owa idea federacyjna nawiązuje do pomysłu H. Dąbrowskiego z 1797 roku, utworzenia wspólnoty Polaków, Słowaków, Węgrów i Chorwatów pod berłem Napoleona. Podobne postulaty wysuwał K. Libelt na zjeździe słowiańskim w Pradze w 1848 roku.

J. Kurczak kończy swoją pracę spojrzeniem z perspektywy końca XX wieku, zastanawiając się, jaki ślad słowianofilstwo pozostawiło w Europie, w szczególności zaś w Polsce.

W omawianej tu pracy można zauważyć, iż niektóre analizy i interpretacje tekstów źródłowych zupełnie wydają się nie uwzględniać aspektu pozatekstowego, dlatego też bywają zbyt jednostronne. Wynika to być może z niedookreślenia przez Autorkę jasnych metod postępowania badawczego. Bibliografia jest stosunkowo obszerna, jednakże brakuje w niej

np. prac Andrzeja Walickiego pt. *Aleksander Hercen. Kwestia polska i geneza pewnych stereotypów* (Warszawa 1991) oraz Leszka Kuca *Orientacja słowiańska w myśli politycznej Wielkiej Emigracji* (do wybuchu wojny krymskiej), Toruń 1996, który porusza wybrane zagadnienia z tej tematyki. Pewną niedogodnością jest również brak indeksu nazwisk.

Historiozofia nadziei, pomimo iż może sprawiać w niektórych miejscach wrażenie fikcyjnej opowieści z XIX wieku, tak naprawdę okazuje się doskonałym opisem i komentarzem całego zjawiska słowianofilstwa polskiego, ze wszystkimi jego koncepcjami, nurtami itd. Justyna Kurczak niejako „oddaje głos” autorom tamtej epoki, przemawia ich słowami, co ważne, ich językiem, by przybliżyć nam „historiozofię nadziei”. Historiozofię pisaną pod zaborami, także intelektualnymi. Duch nadziei, który towarzyszył pracom Lelewela i Maciejowskiego, Dołęgi Chodakowskiego i Rakowieckiego, obecny jest na stronach omawianej książki i jest to mocna strona tej publikacji.

Adam Kola

Riepriessirowanyje etnografy, praca zbiorowa pod red. D. D. Tumarkina, Wostocznaia Litieratura RAN, Moskwa 1999, ss. 344.

W XX wieku w Rosji najpierw czerwony terror w czasie rewolucji, a potem reżym stalinowski zebrały obfite krwawe żniwo wśród inteligencji. Żadna dziedzina nauki nie została pominięta — etnografia nie była wyjątkiem. Nauce wyznaczono rolę narzędzia mającego wzmocnić ideę socjalizmu—komunizmu w Związku Radzieckim. Miała udowodnić, że przejście od stosunków rodowych lub feudalnych do socjalizmu stanowi wielką szansę dla opóźnionych w rozwoju ludów ZSRR. Podjęte badania nad etnicznością miały wskazać, że narodowe kultury można rozwijać w ramach wielonarodowego państwa. Szukano cech łączących ludy Związku Radzieckiego, aby pokazać zarówno całemu światu, jak i wszystkim obywatelom radzieckim, że to państwo nie jest sztucznym tworem, a powstało w sposób naturalny — wołą wszystkich ludów ZSRR. Tych uczonych, którzy nie zamierzali realizować wyznaczonych im przez państwo komunistyczne zadań, karano na różne sposoby: pozbawiano możliwości pracy, więziono, rozstrzeliwano, zsyłano na Syberię. Wiele projektów i idei naukowych nie zrealizowano, a ich twórców zapomniano. Poddanych represjom badaczy wymazywano z literatury, niszczone ich zdjęcia i usuwano ich postacie z fotografii zbiorowych, aby na zawsze zginęła o nich pamięć.

Po rozpadzie ZSRR zainteresowano się ofiarami komunizmu. Ludzie zaczęli opowiadać o swoich represjonowanych krewnych, w archiwach udostępniono tajne dokumenty śledcze. Masowo pojawiły się publikacje i dzieła zapomnianych naukowców. W końcu i etnografia doczekała się książki o poddanych represjom badaczach. *Riepriessirowanyje etnografy* to pierwsza publikacja zbiorowa dotycząca pracy naukowej i losu rosyjskich etnografów. Zawiera ona 12 opracowań, z których każde opowiada o jednej postaci. Wszystkie opracowania bardzo się różnią stylistyką i stosunkiem autora do osoby opisywanej, ale ukazują w jasny sposób życie i twórczość etnografów. Co ważne, w opracowaniach i załączonych do nich bibliografiach podane są wszystkie prace omawianych naukowców, a także informacje o archiwach, gdzie można znaleźć ich nie wydrukowane pozycje oraz notatki z badań terenowych. Teraz chciałabym przedstawić bliżej postacie naukowców z tej książki opracowane kolejno przez M. A. Dewleta, A. A. Siriną, A. M. Rieszetową, N. G. Wolkową i G. A. Siergiejewą, Ju. D. Anczabadze, B. Ch. Karmyszewą, M. M. Kie-

rimową, O. B. Naumową, R. Sz. Dżarylgasinową i M. Ju. Sorokina, Ju. W. Iwanową, N. S. Polisiuk, S. I. Wajnsztejna, G. Ju. Gagien-Torn.

Aleksander Wasyljewicz Adrianow (1854–1920). Zajmował się obszarem Syberii. Interesował się folklorem, szamanizmem i obrzędami u takich ludów jak Telengici, Czelkańczycy, Selkupowie, Ewenkowie i Szorowie. Uczestniczył w kilku wyprawach terenowych na terenie Chakasji i Tuwy. W 1902 wydał książkę *Rosyjskie bajki i pieśni Syberii*. Ponadto opublikował pracę *Ornament u ludów syberyjskich* i jeszcze kilka innych artykułów o szamanizmie Altaju. Niestety inne dzieła zostały albo zniszczone, albo nie dokończone. W marcu 1920 roku A.W. Adrianow został stracony za drukowanie w gazecie „Syberyjskie Życie” antybolszewickich artykułów;

Berngard Eduardowicz Pietri (1884–1937). Przedmiotem zainteresowania Pietriego były przede wszystkim Buriaci. Zaczynał pracę jako pracownik Muzeum Antropologii i Etnografii w Sankt-Petersburgu i później objął stanowisko profesora na Uniwersytecie Irkuckim. Prowadził badania na terenie Wschodniej Syberii. Zajmował się Buriatami, Tunguzami (Ewenkami), Sojotami (Tuwinczykami), Tofalarami. Podczas badań terenowych wykonywał antropologiczne pomiary, zbierał eksponaty, zajmował się wykopaliskami archeologicznymi. Największe jego dzieła to *Szkola szamanów u północnych Buriatów* i *Stopnie poświęcenia szamanów mongolsko-buriackich*. Został rozstrzelany w listopadzie 1937 roku jako domniemany szpieg niemiecko-angielski;

Nikołaj Nikołajewicz Kozmin (1872–1938). Zasłużył się rosyjskiej nauce raczej jako historyk. Badał Chakasów, głównie ze strony ustroju ekonomicznego i społecznego. Jego najważniejszą pracą, jedyną budzącą zainteresowania etnologów, jest książka *Chakasowie* z 1925 roku, w której to opisuje m.in. etnogenezę tego ludu. Aresztowany w sierpniu 1937 roku jako szpieg japoński, rok później zmarł w szpitalu więziennym;

Anatolij Niestorowicz Gienko (1896–1941). Jest to zasłużony językoznawca. Pracował w Muzeum Azjatyckim, a także w Instytucie Wschodoznawstwa w Moskwie, w którym prowadził Gabinet Kaukaski. Gienko jako pierwszy badał Abazynów, Ubychów, Cachturów, Chinalusów. Także jako pierwszy opisał kubiński dialekt języka lezgińskiego. Prowadził intensywne badania terenowe na całym Kaukazie, na podstawie których wydał kolejne prace: *O języku Ubychów, Z kulturowej przeszłości Inguszy, Język arabski i kaukazoznawstwo*. W 1941 roku aresztowany pod zarzutem działalności antyradyzieckiej. W styczniu tego samego roku zmarł w szpitalu więziennym;

Georgij Aleksandrowicz Kokijew (1896–1955). Badał tereny Osetji i Kabardii na Kaukazie. Wykładał na Uniwersytecie Moskiewskim etnografię i historię Osetyjczyków i Kabardyjczyków. Napisał takie dzieła jak *Szkice z historii Osetyjczyków, Historia osetyjska na przełomie I–II tys. n.e., Domki pogrzebowe Osetyjczyków*. W 1949 roku aresztowany i wysłany do łagru za działalność antyradycką. W 1955 roku zmarł w łagrze;

Fiodor Arturowicz Fijelstrup (1889–1933). Domeną tego etnografa była Azja Środkowa, a konkretnie Kazachowie i Kirgizi. Zajmował się kulturą materialną, obrzędami rodzinnymi, hodowlą bydła u tych ludów. Uczestniczył także przed rewolucją październikową w wyprawie do Południowej Ameryki, gdzie prowadził badania pośród Indian Brazylii. Niestety, nie wydał żadnej pracy, zachowały się tylko notatki z badań terenowych. W listopadzie 1933 roku Fijelstrup został aresztowany i kilka dni później podczas przesłuchania, jak informowano, zachłyśnął się wrzątkiem;

Aleksiej Nikołajewicz Charuzin (1864–1932). Był etnografem i antropologiem fizycznym, specjalizował się w badaniach ludów tureckojęzycznych. W tym zakresie wydał monografię *Kirgizi (Kazachowie) Bukiejewskiej ordy*; napisał kilka artykułów o etnogenezie Kazachów i typach antropologicznych Tatarów. W późniejszych latach swojej działalności Charuzin zainteresował się południowymi Słowianami. Uczestniczył w wielu wyprawach

badawczych. W jego dorobku znalazły się artykuły porównawcze na temat budownictwa austriackiego, bośniackiego, morawskiego, halickiego, litewskiego. Jego ostatnim dziełem jest *Słowiańskie budownictwo w Kraju Północno-Zachodnim*, które poprzedzały 6-letnie badania terenowe wśród Białorusinów, Wielkorusinów, Małorusinów i Polaków. Aresztowany w 1932 roku za działalność antyradziecką. Dwa miesiące później Charuzin zmarł w więzieniu;

Nikołaj Josificz Konrad (1891–1970). Jest uważany za największego japonistę Rosji. W zasadzie nie zajmował się etnografią. Jedyne jego dzieło, które może zainteresować etnologów, to *Szkice o organizacji społecznej i kulturze duchowej Koreańczyków na przełomie XIX–XX wieku*. Opisał w tej monografii system pokrewieństwa, obrzędowość rodzinna, religię i zabawy Koreańczyków. W 1939 roku został skazany na pięć lat łagrów za zdradę ojczyzny. W 1941 roku został zwolniony i wrócił do pracy naukowej;

Piotr Fiodorowicz Prieobrażenski (1894–1941). Był znaczącą postacią etnografii rosyjskiej. Próbował patrzeć na historię całego świata przez pryzmat etnografii. Sformułował pojęcie areału techniczno-gospodarczego — jednostki badawczej kultury związanej z jednym zwartym obszarem. Zajmował się także wczesnymi formami religii. Był profesorem Wydziału Etnografii Uniwersytetu Moskiewskiego. Jako pierwszy w Rosji napisał podręcznik dla studentów — *Kurs etnologii*. W 1937 roku został skazany na osiem lat łagrów za działalność kontrrewolucyjną, a w 1941 roku rozstrzelany w łagrze za działalność antyradziecką;

Natalia Iwanowna Lebediewa (1894–1978). Specjalista w dziedzinie kultury materialnej Słowian wschodnich, zajmowała się także folklorem, obrzędami, wierzeniami. Na podstawie badań terenowych wydała monografię obwołu rizańskiego i Polesia. Najbardziej interesowała się strojem ludowym Rosjan. Opublikowała następujące prace — *Strój ludowy obwołu rizańskiego*, *Przędzenie i tkanie Słowian wschodnich* i inne. Osądzona w 1933 roku za członkostwo w nie istniejącej Rosyjskiej Partii Nacjonalistycznej na trzy lata zesłania. Pod koniec 1934 roku została zwolniona z powodu choroby, ale niestety już nigdy nie wróciła do pracy naukowej;

Borys Osipowicz Dołgich (1904–1971). Zajmował się ludami północnej Syberii. Pierwszy jego wyjazd w tundrę Tajmyru związany był ze spisem ludności w latach 1926–1927. Później niejednokrotnie uczestniczył w badaniach terenowych na Tajmyrze, w Kraju Ewenków. Badał kulturę materialną i duchową takich ludów jak Ketowie, Nganasanie, Eńcy, Dołganie, Jakuci, Ewenkowie. Został aresztowany w 1929 roku za krytykę kolektywizacji i zesłany na cztery lata nad rzekę Lenę. W 1933 roku wrócił do pracy naukowej. Wydał takie opracowania jak *Ketowie*, *Skład rodowy i plemienny ludności północy Syberii Środkowej* i swoje największe dzieło — monografię *Skład rodowy i plemienny ludów Syberii w XVII wieku*;

Nina Iwanowna Gagien-Torn (1900–1986). Zainteresowania tego etnografa były szerokie, ale najwięcej uwagi badaczka poświęcała kulturze materialnej ludów nadwołżańskich. Zajmowała się także strojami i obrzędami Wielkorusinów. Uczestniczyła w wielu wyprawach terenowych na obszarach rosyjskiej północy, Republiki Czuwaskiej, rzeki Angary. Była pracownikiem Instytutu Antropologii i Etnografii ZSRR. W 1937 roku osądzona na pięć lat zesłania w łagrze nad rzeką Kołymą, w 1942 roku wróciła do pracy naukowej, ale w 1948 roku znów zesłano ją na pięć lat do łagru w Mordowii za działalność antyradziecką. W 1954 roku wróciła do nauki. Spod jej pióra wyszły opracowania na temat znaczenia ludów i czapek w obrzędach i życiu ludów Europy Wschodniej, opisywała stroje badanych ludów, ornamenty, ozdoby. Napisała kilka artykułów o L. Ja. Szternbergu, D. K. Zielenie, którzy byli jej nauczycielami.

Oczywiście, jak to często bywa w pracach zbiorowych, poziom poszczególnych artykułów jest bardzo różny. Chciałabym zwrócić uwagę na to, że dwie osoby — Konrad

i Kozmin, nie były etnografami. W swojej działalności pośrednio związani byli z etnologią, byłoby zatem lepiej, gdyby miejsce tych dwóch, bez wątplenia zasłużonych w swoich dziedzinach naukowców, zajęli zapomniani etnografowie. Na tle innych gorzej prezentują się, moim zdaniem, opracowania dotyczące Adrianowa, Fijelstrupa i Charuzina. Zawierają zbyt wiele niepotrzebnych informacji, materiał nie jest uporządkowany chronologicznie. Pozostałe szkice zawierają wiele faktów, dobrze jest w nich przedstawiona twórczość etnografów — streszczenia ich prac, co pomaga czytającemu wybrać odpowiednie dzieła, a także w niektórych przypadkach umieszczone są wskazówki, gdzie można znaleźć materiały pozostawione przez poddanych represjom etnografów. Są też dwa artykuły, które wyróżniają się spośród pozostałych. Są to eseje o B. O. Dołgichu i N. I. Gagien-Torn umieszczone na końcu książki. Autorzy tych dwóch opracowań znali osobiście i cenili omawiane przez siebie postacie. W tych dwóch artykułach nie zapomniano między innymi o tym, że każdy naukowiec jest przede wszystkim po prostu człowiekiem ze swoimi radościami i tragediami.

Książka *Riepriessirowanyje etnografy* pełni bardzo ważną rolę. Przypomina 12 spośród około 500 etnografów w ZSRR, którzy poddani zostali represjom. Ujawnia zapomniane teorie i dzieła etnografów, pomaga dotrzeć do ukrytych z powodów politycznych i ideologicznych materiałów. Wskazuje na losy nauki i mechanizmy postępowania z nauką w państwie totalitarnym. My, współcześni etnologowie, mamy obowiązek pamiętać zarówno o zagrożeniach dla nauki w warunkach totalitarnego państwa, jak i o postaciach represjonowanych badaczy.

Veronika Beliaeva

The Small Indigenous Nations of Northern Russia. A Guide for Researchers, Ed. by Dmitriy A. Funk, Lennard Sillanpää, Abo Akademi University: Social Science Research Unit, Publication No. 29, Vaasa 1999, ss. 184.

Коренные малочисленные народы Севера и Сибири. Руководство для исследователей, ред. Дмитрий А. Функ, Леннард Силланпяя, Университет Академии Або: Секция Социологических Исследований, Выпуск 29, Вааса 1999, с. 173.

Odśloniła się żelazna kurtyna, etnologowie ze świata zachodniego ruszyli na Wschód. Zamknięte do tej pory państwa byłego ZSRR stanęły przed nimi otworem, kusząc obrazem tubylczych kultur nie zmienionych przez globalizację, za to z piętnem polityki kulturowej okresu radzieckiego. Tematyka to bardzo zachęcająca, gdyż aktualna sytuacja niestabilności politycznej i gospodarczej w Rosji i innych krajach postradzieckich stawia te kultury w obliczu nowych przemian, czyniąc je naturalnym laboratorium dla badań etnologicznych. Jednocześnie naukowcy rosyjscy coraz chętniej nawiązują współpracę z kolegami po fachu z Zachodu. Otwarcie Rosji na świat zachodni zaczyna przynosić pierwsze efekty także na polu etnologii, takie jak wspólne publikacje i projekty badawcze. Owocem takiej właśnie współpracy jest opisywany przewodnik dla badaczy — napisany głównie przez Rosjan, wydany w Finlandii, przeznaczony dla etnologów z całego świata zainteresowanych tematyką rosyjskiej Północy.

Autorami pracy są przede wszystkim etnologowie rosyjscy ze specjalizującej się w opisywanej tematyce jednostki badawczej, Oddziału Ludów Północy i Syberii Instytutu Etnologii i Antropologii Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie, instytucji o wielkiej tradycji i kluczo-

wym znaczeniu dla etnologii w Rosji. Pierwszy z redaktorów, Dmitrij A. Funk, kieruje tym właśnie Oddziałem. Drugi, Lennard Sillanpää, jest docentem nauk politycznych na Wydziale Nauk Społecznych na uniwersytecie w Vaasa w Finlandii. Poszczególne rozdziały dotyczące konkretnych ludów napisali etnolodzy specjalizujący się w badaniu kultury tych właśnie ludów, z których można wymienić np. T. W. Łukjanczenko (Saamowie), M. I. Nowikową (Chantowie i Mansowie) czy samego D. A. Funka (Teleuci).

Przewodnik dla badaczy wydany został jako wydawnictwo dwujęzyczne, w języku rosyjskim i angielskim. Tekst obu wersji biegnie z przeciwnych kierunków i w środku rozdzielony jest rozkładanymi arkuszami map. Ponieważ mamy do czynienia z publikacją dwujęzyczną, autorzy zdecydowali się na zamieszczenie streszczeń aż w pięciu wersjach: angielskiej, rosyjskiej, fińskiej, szwedzkiej i francuskiej.

Już okładka książki, identyczna dla obu wersji językowych, sugeruje nam, co będzie jej tematem. Fotografia przedstawia rodzinę syberyjskich autochtonów w strojach europejskich, siedzących z niewesołymi minami wewnątrz domostwa. A więc — współczesna trudna sytuacja ludów Syberii. Tytuł publikacji: *Małe tubylcze ludy Północy i Syberii* nawiązuje do pewnej prawnej kategorii ludów stworzonej w czasach ZSRR, obejmującej niewielkie autochtoniczne grupy, nie przekraczające swą liczebnością 35 tysięcy, które zamieszkują olbrzymie obszary Syberii, niegdyś stanowiące ich terytorium, dziś będące na nim mniejszością w wyniku intensywnej kolonizacji rosyjskiej. Mottem książki jest wiersz poetki Mansi, A. F. Kopiewej, przeciwstawiający dawne życie autochtonów Północy w ich bogatym środowisku naturalnym sytuacji obecnej, zniszczonej przyrodzie i odejściu młodych pokoleń od tubylczej kultury, której nie sposób podtrzymywać w warunkach katastrofy ekologicznej. Celem tego przewodnika jest, według autorów, ocena współczesnej sytuacji tubylczych narodów Syberii i Północy i ich praw jako grup mniejszościowych na swoich terytoriach. Drugim jego zadaniem jest dostarczenie szerokiej perspektywy dla spojrzenia na historię ekspansji i kolonizacji rosyjskiej na terenach ludów tubylczych i polityki narodowościowej okresu radzieckiego.

Przed przejściem do właściwego tekstu przewodnika możemy zapoznać się wstępnie z bohaterami całego wydarzenia. Umożliwia nam to tablica przedstawiająca liczebność wszystkich dwudziestu sześciu „małych tubylczych ludów Północy i Syberii” na przestrzeni ostatniego półwiecza. Na końcu publikacji znajdujemy natomiast krótką charakterystykę dokonań naukowych autorów i redaktorów publikacji oraz mapę obrazującą rozmieszczenie opisywanych ludów.

Pierwszy rozdział jest ujęciem ogólnym, dotyczącym całej rosyjskiej Północy. Autorzy (E. P. Batjanowa, T. W. Łukjanczenko, A. N. Kałabanow) przedstawiają historię polityki państwa rosyjskiego i radzieckiego wobec ludów tubylczych Północy, Syberii i Dalekiego Wschodu od XVII do XX wieku. W jego zakończeniu opisany jest aktualny status prawny ludów rosyjskiej Północy, które w ostatnich latach zaczynają walczyć o swoje prawa, tworząc różne organizacje, domagające się adekwatnego dla autochtonów prawodawstwa oraz przestrzegania międzynarodowych konwencji dotyczących ludów tubylczych, a także rekompensaty poniesionych w wyniku zniszczenia środowiska szkód.

Kolejne rozdziały poświęcone są poszczególnym rodzinom językowym: uralskiej, altajskiej, paleoazjatyckiej i eskimosko-aleuckiej. Ponieważ w ramach danej rodziny językowej narody uszeregowane są geograficznie, a klasyfikacja językowa w przypadku Syberii odpowiada w przybliżeniu także regionalizacji geograficznej, układ książki pozwala nam na podróż z zachodu na wschód: od ludów żyjących na półwyspie Kolskim aż do autochtonów wschodnich krańców Półwyspu Czukockiego oraz Wyp Komanadorskich. Drugi rozdział dotyczy ludów uralskich, a wśród nich kolejno: Saamów, Chantów, Mansów, Nieńców, Eńców, Nganasan i Selkupów. W kolejnym, trzecim rozdziale możemy się zapoznać z charakterystyką i bibliografią dotyczącą ludów altajskich: Ewenków, Ewenów, Nanajów, Ulczów,

Udehejczyków, Oroczan, Negidalczyków, Oroków, Dołgan, Teleutów i Czuwańczyków. W czwartym rozdziale omówione zostały ludy paleoazjatyckie: Ketowie, Jukagirzy, Czuczkie, Koriacy, Itelmeni i Niwchowcie. Ostatnia, piąta część poświęcona jest Eskimosom i Aleutom¹.

Każdemu z dwudziestu sześciu „małych tubylczych ludów Północy” odpowiada jeden podrozdział składający się z krótkiej charakterystyki oraz z wykazu bibliografii dotyczącej przedmiotu. Charakterystyki ludów przedstawione są w powtarzającym się porządku: etnonimy, liczebność, rozmieszczenie, język, tradycyjna i współczesna gospodarka. Dalej pojawia się miejsce na historię badań etnograficznych w okresie rosyjskim, radzieckim do II wojny światowej, radzieckim po II wojnie światowej oraz współczesnym — lata 80. i 90. Omówienie kończy się opisaniem współczesnych procesów etnicznych oraz regulacji prawnych związanych z danym ludem. W bibliografii, obok typowych publikacji etnologicznych, znalazło się, w formie oddzielnego akapitu, miejsce dla aktów legislacyjnych, dotyczących opisywanej grupy, od prawodawstwa państwowego aż po rozporządzenia na poziomie lokalnym. Bibliografia w wersji angielskiej oprócz tłumaczenia tytułu zawiera także transliterację łańciską tytułu rosyjskiego.

Wszystkie charakterystyki poszczególnych ludów napisane są w sposób jasny i czytelny, według opisanego powyżej schematu, co ułatwia porównywanie. Wyłamują się z niego jedynie niektórzy autorzy, w tym paradoksalnie redaktor publikacji D. A. Funk w rozdziale dotyczącym Selkupów. Te drobne odstępstwa nie psują jednak wrażenia dobrej organizacji tekstu i przydatności do porównań.

Dwujęzyczność publikacji dobrze koresponduje z rolą przewodnika bibliograficznego. Wersja angielska ułatwia poruszanie się w literaturze badaczom znającym słabo język rosyjski, wersja rosyjska ułatwia ostateczne dotarcie do źródeł, napisanych przecież w tym właśnie języku (i alfabecie, co nie jest bez znaczenia przy poszukiwaniach literatury).

Forma książki dwujęzycznej łączącej syntetyczne omówienia poszczególnych narodów z obszerną bibliografią wydaje się pomysłem nowym w piśmiennictwie dotyczącym etnologii Syberii. *Przewodnik dla badaczy* zawiera może mniej informacji o kulturze poszczególnych ludów niż na przykład encyklopedia *Narody Rossii* (1994) czy przewodnik encyklopedyczny *Krasnaja kniga jazykov narodov Rossii* (1994), ale za to przedstawia znacznie bogatszą bibliografię. W przeciwieństwie zaś do zwykłego wykazu bibliografii, daje możliwość zapoznania się z ogólnym zarysem wiedzy na temat danego ludu i z krótką historią powstawania przedstawianej literatury.

Ciekawostką ułatwiającą poruszanie się po bibliografii może być wydzielenie w odrębny blok prac zbiorowych. I byłoby to rzeczywiście korzystne posunięcie, gdyby nie fakt, że pojawia się tylko w wersji angielskiej, co nieco zmniejsza równorzędność obu wersji.

Zastosowana w pracy klasyfikacja według kryteriów językowych jest jak najbardziej odpowiednia w stosunku do ludów Syberii. Podział przeprowadzony według typu gospodarki byłby tu raczej trudny do zastosowania ze względu na znaczne przemiany w tradycyjnej gospodarce, zaś klasyfikacja językowa powiązana jest także z regionalizacją geograficzną — ludy należące do tej samej rodziny zamieszkują w większości sąsiadujące ze sobą obszary.

Ważną zaletą książki jest położenie nacisku na zagadnienia prawne. Dla zachowania kultury ludów Syberii odpowiednie regulacje prawne są kwestią kluczową. Jedynie odpowiednie prawa tubylców do ich ziemi i zasobów środowiska naturalnego mogą zapewnić

¹ Polskie nazewnictwo podaje za: A. Furier, Z. Jasiewicz, *Europa Wschodnia oraz Azja Północna i Zachodnia*, w: *Wielka Encyklopedia Geografii Świata*, t. 17. *Świat grup etnicznych*; red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2000, s. 65–68.

podstawy kulturze syberyjskich autochtonów. Istotne jest też przestrzeganie tych praw, o co w Rosji dzisiaj niełatwo. Dlatego zwrócenie uwagi świata naukowego, a przez to całej światowej opinii publicznej, na to zagadnienie wydaje się bardzo ważnym i godnym podkreślenia pomysłem.

Niestety, publikacja nie jest wolna od błędów i niedopowiedzeń. Pierwsze wątpliwości nasuwają się już, gdy oglądamy obie strony okładki. W wersji rosyjskiej dowiadujemy się, że książka dotyczy małych tubylczych ludów Północy i Syberii, a w wersji angielskiej — małych tubylczych narodów północnej Rosji. Tytuł powinien być raczej jednolity, choćby dla porządku bibliograficznego. Pojawiają się też niekonsekwencje w stosowaniu klasyfikacji językowej. I tak na przykład w rozdziale dotyczącym rodziny uralskiej Saamowie zostają zaliczeni do rodziny ugrofińskiej, a Nieńcy do rodziny samojezdkiej, które musiałyby być sklasyfikowane raczej jako podrodziny lub grupy. Można by też zadać pytanie, dlaczego zabrakło w zestawieniu grup zaliczonych oficjalnie do „małych ludów tubylczych” w latach 90.: Kumandyńczyków, Szorów i Tuwińczyków–Todżyńczyków, podczas gdy znaleźli się w nim na przykład Teleuci, również uwzględnieni w spisach tych ludów dopiero w 1993 roku². Szkoda, że w wykazach bibliografii prawie wcale nie znalazły się wyniki nowych badań etnologów zachodnich oraz Rosjan publikowane na Zachodzie. Jest ich w ostatnich latach coraz więcej, a niewątpliwie odmienne spojrzenie w nich zawarte mogłoby wzbogacić przewodnik. W książce cytowane są właściwie tylko dwie pozycje, w tym *In the Soviet House of Culture* (1995) B. Granta. A przecież powinno znaleźć się miejsce dla tak istotnej publikacji jak *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North* Y. Slezkine'a (1994). Być może autorzy uznali, że badacze zachodni mają do nich łatwy dostęp i dlatego skoncentrowali się na publikacjach rosyjskojęzycznych? Tym niemniej zubożyło to wartość książki jako szczegółowego i aktualnego przewodnika po bibliografii.

Zastanawiać mogą także różnice w obu wersjach językowych. Obok wspomnianego już tytułu można by tu wymienić podkreślanie tytułów w tekście, samo w sobie korzystne dla przejrzystości tekstu, ale występujące nie wiadomo czemu tylko w części angielskojęzycznej. Dziwi skrócenie streszczenia rosyjskiego w stosunku do pozostałych, jak gdyby czytelnicy rosyjskojęzyczni nie potrzebowali wszystkich informacji. Drobne różnice pojawiają się niestety także w samej treści niektórych rozdziałów. I tak na przykład w tekście angielskim dotyczącym Teleutów brakuje około pół strony informacji zawartych w wersji rosyjskiej.

Układ tekstu (fakt, że poszczególne wersje językowe rozpoczynają się z przeciwnych stron) może nieco utrudniać porównywanie obu wersji, gdyż książkę trzeba nieustannie odwracać. Ale być może to kłopot tylko dla recenzenta... Myślę jednak, że każdy zainteresowany tą tematyką naukowiec z Zachodu będzie znał lub starał się poznać język kraju badań i dlatego będzie zaglądał również do wersji rosyjskiej. Stąd lepszy byłby chyba układ tekstu w jednym kierunku.

Wszystkie opisane powyżej cechy *Przewodnika dla badaczy* pozwalają ocenić książkę jako pozycję o wysokiej wartości merytorycznej, której nie obniżają pewne drobne błędy i różnice pomiędzy obiema wersjami językowymi. Na pewno chętnie skorzystają z niej wszyscy zainteresowani tematyką rosyjskiej Północy. Książka ma dużą szansę spełnić swoją rolę informatora dla naukowców oraz tych wszystkich, którzy chcą pogłębić swoją wiedzę na temat ludów Syberii.

Tomasz Biela

² A. Furier, Z. Jasiewicz, op. cit., s. 68.

Wanderer und Wanderinnen zwischen zwei Welten? Zur kulturellen Integration russland-deutscher Aussiedlerinnen und Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland. Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde vom 7/8 November 1996, hrsg. Hans-Werner Retterath, Freiburg 1998.

Omawiana książka zawiera teksty 12 referatów, dotyczących przesiedlania się do RFN i integrowania z niemieckim społeczeństwem ludności niemieckiej z terenów Rosji azjatyckiej (Syberii) i Kazachstanu w drugiej połowie XX wieku, zwłaszcza zaś w latach 1989–1996. Przedstawione zostały te referaty wcześniej na konferencji, zorganizowanej przez Instytut Ludoznawstwa Wschodnio-niemieckiego im. J. Künziga we Freiburgu Bryzgowijskim. Prawie wszystkie oparte zostały w całości lub głównie na własnych badaniach terenowych (wywiadach, obserwacjach) ich autorów, bądź na badaniach zespołowych, a także, w różnym stopniu, na dość bogatej już literaturze przedmiotu. Osiem z tych referatów opracowali badacze niemieccy z RFN, dwa Rosjanie, jeden Polka (z Uniwersytetu Warszawskiego) i jeden zamieszkała we Freiburgu od blisko 30 lat Ślązaczka, absolwentka Uniwersytetu Wrocławskiego (etnograf), pracująca w Instytucie J. Künziga.

Losy ludności niemieckiej w Rosji i potem w ZSRR były w pewnej mierze podobne do losów polskiej ludności, która się tam znalazła, pod pewnymi zaś względami różne. Ze względu więc na to, jak i na (prawdopodobną) aktualność sprawy przesiedlenia się do Polski części Polaków z Kazachstanu, przedstawione w tej książce fakty i problemy zasługują na uwagę tak ze względów ściśle poznawczych, jak i ze względu na możliwość i nawet potrzebę wyprowadzenia z nich praktycznych wniosków ważnych dla spraw przesiedlania, rozmieszczenia na terenie Polski, adaptacji i przyszłej integracji naszych rodaków z głębi Azji. Podkreślić tu wypada, że tamtejsi Polacy to faktycznie prawie tylko potomkowie polskich chłopów (wyjątkowo też drobnej szlachty), osiedlonych głównie w pierwszej połowie XVIII wieku w licznych wsiach oraz osadach śródleśnych (tzw. rudniach) wschodniego Wołynia oraz Podola. Znaczna ich część wysiedlona została stamtąd przez władzę sowiecką w latach 30. do Kazachstanu, podobnie jak znaczna większość potomków niemieckich osadników, która wywieziona została z początkiem wojny w 1941 roku z europejskiej części Rosji do środkowej Syberii i Kazachstanu. Liczba wysiedlonych do Kazachstanu Polaków była wielokrotnie mniejsza od liczby wysiedlonych wkrótce potem Niemców, liczba zaś branych pod uwagę polskich potencjalnych repatriantów stanowi niewiele ponad 2% dotychczasowych niemieckich repatriantów z Rosji i Kazachstanu do RFN*.

Autor wstępu do omawianej książki, H. W. Retterath przypomniał, że pojęcie integracji kulturowej jest komplementarne w stosunku do pojęcia asymilacji i oznacza w tym przypadku wzajemne oddziaływanie zbliżających się ku sobie, scalających się zbiorowości ludzkich. Zasadnicze znaczenie ma tu obustronne zainteresowanie się partnerów integracji „światem tych drugich”, powstawanie między nimi styczności kulturowych, wymiana myśli, zbliżanie poglądów i upodobań, przystosowywanie zachowań. Integracja kulturowa odnosi się w analizowanym tu przypadku zwłaszcza do podstawowego zasobu kultury, a więc do zasad życia codziennego, umiejętności w zakresie pracy i zdobywania środków do życia, organizacji domu i życia rodzinnego, ujawnianych zasad światopoglądowych, upodobań i zachowań towarzyskich, świętowania, ubierania się itp. W tym przypadku mamy problem integrowania się ludzi wyrosłych w dwu różnych systemach kulturowych — gospodarzy określonego terenu oraz jakby gości, dalekich rodaków wyrosłych w bardzo odmiennych

* O Polakach w Kazachstanie patrz zwłaszcza: Z. Jasiewicz, *Polacy z Ukrainy w Kazachstanie. Etniczność a historia*, „Lud”, t. 75, 1992, ss. 11–53 oraz: *Apel w sprawie ludności polskiej w Kazachstanie*, red. S. Ciesielski i N. Kaczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, ss. 625.

w warunkach geograficznych i cywilizacyjnych, z których większość nie zna nawet języka swych gospodarzy — rodaków, najwyżej posługuje się zapomnianą tu już gwarą swych dawnych przodków. Dla ogółu przesiedleńców z Rosji i Kazachstanu niezbędne jest więc stosunkowo szybkie, choćby częściowe przetworzenie wcześniej nabytych zasad, nawyków i upodobań, wyzbycie się wielu z nich, opanowanie nowych, a to nie może przebiegać łatwo. Podobne „zderzenie kultur” nastąpiłoby w przypadku osiedlenia u nas potomków polskich wychodźców sprzed 2–3 stuleci, dziś Polaków „rosyjskich” względnie „ukraińskich” lub „kazachskich”.

Określenie „Niemcy rosyjscy” pochodzi jeszcze z czasów Rosji carskiej, później powstało określenie „Niemcy sowieccy”, które zanikło po rozwiązaniu ZSRR, zaś „Niemcy kazachscy” rzadko bywa używane. Inne możliwe określenie: „Niemcy syberyjscy” jakby nie zaistniało, nie zostało w tej książce wymienione. To pierwsze określenie używane jest nadal, w tym przez przesiedlonych Niemców w odniesieniu do samych siebie, choć ogromna większość z nich przybywa z syberyjskiej części Rosji lub z Kazachstanu. W jego ogólności zatarte zostaje ich bardzo duże zróżnicowanie, wynikłe z odmiennego już pochodzenia regionalnego i wyznaniowego ich przodków, z dużych różnic gwarowych między nimi, jakie przetrwały do drugiej połowy XX wieku, z geograficznego zróżnicowania ich późniejszych siedzib, wykonywania różnych zawodów itp. Ogółem było Niemców rosyjskich w ostatniej ćwierci XX wieku ponad 2 miliony. Ich przodkowie, niemal wyłącznie ludność wiejska, osiedlali się w Rosji (wcześniej nad środkową Wołgą, później na Ukrainie i w Besarabii) w ciągu ponad stu lat, do końca XIX wieku, nakłonieni do tego rozległymi udogodnieniami, z jakich mogli korzystać tam niemal do wybuchu I wojny światowej.

Niektóre aspekty życia rosyjskich Niemców na Syberii i w Kazachstanie w 3 i 4 ćwierci XX wieku przedstawione zostały przez dwójkę badaczy rosyjskich. Lew W. Malinowski przedstawił referat pt. *Poziom życia i jego ludoznawcze aspekty u Niemców rosyjskich*. Ten dziennikarz i socjolog przeżył w zachodniej i środkowej Syberii swe dorosłe życie, a zainteresował się tamtejszymi Niemcami jeszcze w latach 60. Po chwilowej odwilży i pewnym rozkwicie nauk społecznych, w tym etnografii i socjologii za czasów Chruszczowa (tj. do 1965 r.), nasiliły się ograniczenia w zakresie tematów badawczych i publikowania ich wyników. Nie mógł więc Malinowski ogłosić swej dysertacji kandydackiej o Niemcach syberyjskich, a pewne fragmenty wyników swych badań ogłaszać mógł tylko w lokalnej prasie niemieckiej. Swe studia nad Niemcami prowadził w ramach ogólnych badań nad ludami Syberii, w tym nad codziennym używaniem języka niemieckiego w różnych wsiach syberyjskich; obejmowało ono od 1/3 do 2/3 rodzin, pozostałe zaś były już zasymilowane językowo. Co najmniej 90% rodzin Niemców syberyjskich tworzyli deportowani tam na Syberię od 1940 roku i ich potomkowie, a nieco ponad 8% stanowili potomkowie Niemców osiadłych tam do 1914 roku, przybyłych zwłaszcza z Ukrainy. W badaniach swych porównywał M. sytuację materialną Niemców z sytuacją zamieszkałych w ich sąsiedztwie Ukraińców, Tatarów i Czuwaszów. Między innymi w nowych domach, zbudowanych po roku 1955, mieszkało pod koniec lat 60. 70,5% Ukraińców i 67% Niemców. Wśród starych ludzi sporo jeszcze znalazło się analfabetów, w tym 11,6% wśród Niemców, 20% Ukraińców, 21% Tatarów, 36% Czuwaszów. Szkołę średnią ukończyło 7,7% badanych przez M. Ukraińców, 4,6% Tatarów i tylko 3% Niemców.

Po 1969 roku poziom życia, wykształcenia i zatrudnienia zawodowego zmieniły się znacznie na lepsze, wielu Niemców przeniosło się do miast. Autor podkreślił ich duże nadal zróżnicowanie kulturowe, wyznaniowe, także językowe, które tworzyło z nich słabo zintegrowaną, rozproszoną w setkach miejscowości swoistą masę etniczną. Wyniki tych badań przedstawił L. W. Malinowski w Niemczech po raz pierwszy przed kilku laty.

Larysa Moskaluk, *Tradycja i zmienność w leksyce dialektów rosyjsko-niemieckich*. Temat ten przedstawiła autorka na podstawie badań przeprowadzonych przez siebie wśród

trzech pokoleń mieszkańców w trzech typach niemieckich wsi dwujęzycznych, leżących u podnóża gór Altajskich. Okolice tamta już od ponad stu lat była wielojęzyczna, gdyż chłopcy ze wsi niemieckich mówili po niemiecku, gdy w innych wsiach dominował rosyjski. Od 1890 roku przeniosło się tu wielu Niemców z ich starych osiedli nad Wołgą i w południowej Ukrainie, gdzie żyli względnie izolowani od wpływów zewnętrznych. Na Syberii zachowali oni swą dawną zasadę — różne wyznania osobno zakładały swe wsie, a z tym wiązała się też odrębność dialektów: północnobawarskiego katolików, górnofrankońskiego protestantów i mieszanego dialektu dolnoniemieckiego menonitów. Dialekty te utrzymywały się w życiu codziennym we wsiach jednorodnych, o nie zmienionym składzie mieszkańców. Literackiego języka niemieckiego i rosyjskiego uczono w szkole, ale na co dzień używany był w domu i we wsi stary dialekt. Jego znajomość słabła w ostatnim półwieczu wśród młodej generacji, która doskonaliła znajomość języka rosyjskiego.

Do wsi pod Altajem wysiedleni zostali w 1941 roku liczni Niemcy z nad Wołgi, a później, do końca lat 60., likwidacji uległy liczne małe wsie, których mieszkańców połączono z innymi w większych wsiach. Tam rolę języka kontaktowego przejął jeden z ich niemieckich dialektów lub język rosyjski. Były też miejscowości dawniej jednolicie niemieckie, do których później przybyli Niemcy z Kazachstanu, którzy słabo już znali język niemiecki lub wcale, a w niektórych osiedlali się także Rosjanie. Dominować tam zaczął język rosyjski. W tych trzech typach społeczności dialekty niemieckie odgrywały różną rolę w życiu tamtejszych Niemców aż do ostatniej ćwierci XX wieku. Były to społeczności jednolite językowo, bądź o różnych dialektach lub językach, tj. posługujące się językiem niemieckim i rosyjskim. Wewnątrz każdej z nich wytworzyła się swoista homogeniczność społeczno-kulturowa, a język rosyjski był postrzegany jako nadrzędnie użyteczny i posiadający większy prestiż. Kontakt z nim wpływał na tworzenie się w języku niemieckim odchyień od podstawowej normy językowej. Niemieccy członkowie tych społeczności byli przecież przywiązani do swej niemieckiej warstwy kultury i cenili ją. Ostatecznie prawie wszyscy Niemcy altajscy stali się dwujęzyczni, przy czym u kolejnych pokoleń ta dwujęzyczność różnie była zaawansowana. Niewielu już zostało jednojęzycznych, głównie starszych, którzy posługiwali się jednak licznymi zapożyczeniami z rosyjskiego. Na poziomie rozmów wewnątrz społeczności wioskowych najliczniejsi posługiwali się jeszcze jakimś dialektem niemieckim i literackim językiem rosyjskim, natomiast prawie wszyscy umieli przynajmniej czytać w jakiejś mierze po niemiecku. W dostępnych tam mediach (prasa, radio, TV) spotykali się Niemcy z językiem rosyjskim i niemieckim, w szkole z rosyjskim i niemieckim, w kościele z niemieckim, ale i z rosyjskim, w lecznictwie z rosyjskim głównie, lecz używali tam również dialektu. Do wyrażania pojęć naukowych, technicznych używano z reguły języka rosyjskiego.

Większa część owych Niemców rosyjskich zdołała przenieść się do połowy lat 90. do Niemiec, z całym swym zasobem umiejętności i nawyków kulturowych i językowych.

Ulrike Kleinknecht–Strahle, *Niemcy z byłego ZSRR. Trzy fazy migracji i integracji w RFN w ujęciu porównawczym*. Otwarcie granic byłych państw komunistycznych spowodowało gwałtowny wzrost chętnych pośród Niemców do ich opuszczenia, którzy liczyli na przyjęcie w RFN i odpowiednie przy tym wsparcie finansowe. Od 1991 roku przybywało do RFN ponad 220 tys. przesiedleńców rocznie, w tym ponad 95% z byłego ZSRR. Z uwagi na postępujące demokratyzowanie się tamtych państw oraz problemy gospodarcze RFN zrewidowano od stycznia 1993 roku dotychczasowe podstawy prawne tych przemieszczeń. Pomoc finansowa została mocno zredukowana, a krąg osób chętnych do przeniesienia się tak zdefiniowany, że imigracja ich ze wschodu do RFN może się przeciągnąć jeszcze na okres 20 lat.

Dokonana przez autorkę analiza oparta została na 70 wywiadach biograficznych z Niemcami rosyjskimi, którzy w latach od 1944 do 1995 osiedlili się w Badenii Wirtembergii. Były to głównie kobiety, urodzone między rokiem 1902 i 1985, przybyłe z różnych regio-

nów ZSRR. Na podstawie ich losów opisała autorka sposoby integrowania się różnych grup przesiedleńców w Niemczech. Przodkowie tych informatorów osiedlili się niegdyś nad Wołgą, Morzem Czarnym i pod Kaukazem. Gdy nad Wołgą postępowało ubożenie gospodarstw rolniczych, nad Morzem Czarnym prosperowały one dobrze. W 1924 roku została przez władze ZSRR utworzona nad Wołgą Niemiecka Autonomiczna Republika Socjalistyczna, którą tamtejsi Niemcy zaakceptowali. Po 22 czerwca 1941 roku około 600–700 tys. Niemców zostało deportowanych z nad Wołgi i spod Kaukazu do Kazachstanu i na Syberię; z nich ok. 1/4 poddana została różnym represjom. Blisko 1/2 miliona Niemców, którzy już wcześniej osiedlili się na Syberii, nie uległo deportacjom. Niemców z Ukrainy nie zdążyły władze sowieckie deportować i pod koniec 1943 roku zostali oni w liczbie ok. 350 tysięcy przesiedleni przez władze III Rzeszy do polskich miejscowości w Wielkopolsce, później zaś ewakuowani zostali dalej w głąb Niemiec. Na mocy wcześniejszej decyzji zwyciężskich mocarstw prawie wszyscy zostali oni w 1945 roku odszukani i „repatriowani”, jako obywatele radzieccy, do ZSRR, lecz nie do dawnych swych wsi, lecz na Syberię, jako „zdradcy”. W 1956 roku dano tym Niemcom możliwość osiedlenia się tam, gdzie znajdują miejsce, lecz nie tam, gdzie żyli dawniej, tj. na Ukrainie. Ich sytuacja poprawiła się stopniowo i w latach 80. mieli podobne szanse jak inni w zakresie pracy i wykształcenia, choć na wyższych uczelniach było Niemców proporcjonalnie mniej niż Rosjan i Kazachów. Po 1991 roku pogorszyła się znacznie sytuacja ogółu Niemców w Kazachstanie jako „obcych”, więc z obawy o przyszłość swą i swych dzieci masowo zwrócili się ku emigracji do Niemiec, ojczyzny swych przodków.

Pierwsza faza migracji do Niemiec, jak określa autorka, miała miejsce jeszcze w 1945 roku, gdy około 50 tysięcy przesiedleńców z Ukrainy udało się ukryć w zachodnich prowincjach niemieckich i uchronić przed przymusową repatriacją do ZSRR. Druga faza trwała przez ok. 30 lat, od 1956 roku, gdy w ramach łączenia bliskich krewnych wyjechało do Niemiec 93300 osób. Około 2/3 z nich stanowili Niemcy niegdyś ukraińscy lub ich potomkowie. Podejmowano decyzję wyjazdu głównie przez wzgląd na przyszłość dzieci, starania trwały nawet do 8 lat. Wyjeżdżający spotykali się z dezaprobatą znajomych, nie tylko Rosjan, lecz także krewnych, wymyślano im nawet od faszystów. W 1987 roku zaczęła się trzecia, masowa faza migracji, która objęła do 1995 roku 1,4 miliona osób, w tym nie tylko Niemców, lecz także nieniemieckich członków ich rodzin, jak małżonkowie czy teściowie Rosjanie. Wielu Niemców uważało się wcześniej przede wszystkim za obywateli ZSRR, a skłoniło ich do wyjazdu znaczne pogorszenie warunków życia. O RFN wielu nie wiedziało prawie nic; do 1990 roku dominowały w mediach negatywne informacje o tym państwie. Emigrowanie z Rosji wiązało się czasem z rozrywaniem rodzin, rozwodami, gdy np. mąż był Rosjaninem i nie chciał opuścić swej ojczyzny. Upowszechniła się teraz pozytywna identyfikacja z Niemcami.

Omawiając sprawy integracji rosyjskich Niemców w RFN, skupiła się autorka na gospodarczym i społecznym jej aspekcie. Ci, co przybyli w I fazie, stanowili niewielką część spośród ośmiu milionów uchodźców i wypędzonych, którzy znaleźli się w trzech zachodnich strefach okupowanych do 1948 roku Niemiec. Niektórzy z nich wyemigrowali dalej za Ocean. W II fazie przybywało niewielu, ok. 3000 osób rocznie, znajdujących wsparcie ze strony tutejszych swych krewnych. Asymilowali się oni indywidualnie, uzyskiwali pracę, mieszkania socjalne, dorabiali się mieszkań własnościowych. W III fazie masowo zaczęły przybywać rodziny nie mające na ogół w Niemczech żadnego oparcia wśród krewnych, nie znające panujących tu stosunków, bez znajomości aktualnie obiegowego języka ani zwyczajów. Dla opanowania podstaw języka miały posłużyć organizowane masowo 6–miesięczne kursy. Przygotowano im pomieszczenia przejściowe na ogół w większych skupiskach, np. w blokach mieszkalnych zajmowanych poprzednio przez wojsko, w starych hotelach, po kilka nawet rodzin razem — 1 rodzina w 1 pokoju, wspólna kuchnia, łazienka.

Między owymi przesiedleńcami a miejscową ludnością niemiecką ujawniały się już od lat powojennych postawy niechętnie, dystans, a także widoczna też w II fazie krytyczna postawa przybyszy wobec nadmiernej ich zdaniem swobody, wygodnego, konsumpcyjnego życia tubylców. Wobec zaś najnowszych przybyszy powszechne jest nazywanie ich „Ruski”, co podkreśla ich inność, nawet obcość. Wielu traktuje ich nawet jako nie-Niemców — „Przecież ci wszyscy są zmieszani”. Nawet niektórzy starsi, przybyli znacznie wcześniej, w II fazie, uważają, że i oni będą tu długo jeszcze uważani za imigrantów, a swobodniej czują się w towarzystwie tych nowych Niemców z Rosji, których uważają za „swoich”. Ujawniły się niechętnie, konfliktowe postawy między Niemcami z Rosji a licznymi w RFN Turkami. Co najmniej połowa Turków jest niechętna, przeciwna tym imigrantom z Rosji, czując zagrożenie z ich strony w walce o miejsca pracy.

Autorka określa jako ogólnie pozytywną obecną ocenę swego życia tych Niemców z Rosji, którzy przybyli do RFN w I i II fazie, a ich samych jako zadowolonych z tego, „że się tu trafiło we właściwym czasie”. Wśród przybyszy najnowszych panuje raczej postawa, że musi się być zadowolonym, a „grzechem byłoby nie”. Umacniały to zadowolenie zdarzające się niekiedy wyjazdy do Rosji tych, co mieli wątpliwości. „Gdy się zobaczy to, co się tam teraz dzieje, to tu jest się całkiem zadowolonym”. Trzeba tylko oswoić się z nowymi warunkami życia i z językiem.

Postulaty w zakresie nauczania języka dla przesiedleńców omówiła Nina Berend. Przesiedleńcy mają swoisty dla nich, niemiecki zasób językowy, określający ich możliwości myślenia w tym języku i poznawania zewnętrznego świata wynikłe z dawniejszych doświadczeń w innych całkiem środowiskach. Trzeba to uwzględnić przy wdrażaniu tych ludzi do poprawnego posługiwania się językiem niemieckim, a także rozumienia i nazywania rzeczy i zjawisk w nowym dla nich świecie. W omawianym tomie zostało zamieszczone tylko streszczenie referatu N. Berend, który ogłoszony został w „Studien zur deutschen Sprache”, Bd 14, Tübingen 1998.

Jako ciekawostkę metodologiczną można określić referat Klausea Brake, *Opowiadanie jako katharsis. Funkcjonalny typ opowieści biograficznych*. Obrazuje on wartość poznawczą biograficznych badań ludoznawczych, jak je określa, dla wydobywania swoistych postaw ludzkich wobec szczególnych wydarzeń przeżytych i przeżywanych przez opowiadającą osobę. „Działanie oczyszczające oznacza, ...że (wydobyty zostaje) poziom opowiadania o tym, co codzienne i co dotyczy pewnej historii, a ulega zatarcu (...). Opowiadanie funkcjonalne odbija nie tylko świadomość opowiadającego, lecz także słuchającego. Opowiadania biograficzne rosyjskich Niemców przedstawiają różne ich typy, gatunki i topoty, które znamy nawet wtedy, gdy ich nie nazwaliśmy”. Jedno z takich opowiadań, przytoczone tu przez autora, odnosi się do przeżyć opowiadającej Niemki jako młodej dziewczyny, osadzonej z siostrą i matką w obozie pracy w 1947 roku.

Na szczególną uwagę zasługuje referat Anny Wróblewskiej, *Integracja Niemców rosyjskich z oglądu badaczki z innej, trzeciej kultury*. Badania swe nad integracją niemieckich przesiedleńców z Rosji w RFN prowadziła autorka w lipcu 1994 roku i w lutym 1996 roku, drogą obserwacji i wywiadów z 34 przesiedleńcami i 2 pracownikami socjalnymi, łącząc w nich formę rozmowy sterowanej, swobodnej i zapis magnetofonowy najważniejszych stwierdzeń informatora. Prowadziła je w czterech skupiskach dla przesiedleńców na południu RFN. Uwzględniła 3 generacje rozmówców: powyżej 65 roku życia, od 40 do 60 roku życia i poniżej 35 roku życia.

Ludzie z najstarszej generacji, pytani o swą małą ojczyznę (*Heimat*), wskazywali na tę, gdzie się urodzili i spędzili dzieciństwo, np. nad Wołgą. Ludzie średniej generacji deportowani byli jako dzieci. Przeżywane ograniczenia i szykany wzmocniły ich poczucie narodowe, choć brak im było szkolnej nauki niemieckiego. Ich dzieci, pod wpływem szkoły, przechodziły na język rosyjski, a narodowość nie była już dla nich tak ważna. Dla ich rodzi-

ców Syberia i Kazachstan były miejscem zesłania, lecz dla nich, ich dzieci, to była ich mała ojczyzna.

Dla generacji młodej liczą się głównie lata 70. i 80., stabilizacji i względnego dobrobytu, przeżyte w ZSRR; ten wielki kraj traktowali jako swą ojczyznę. Mówią: „Nie miałem problemów jako Niemiec”; „Dumny jestem, że jestem Rosjaninem”; „W paszporcie jestem Rosjaninem i czuję to, choć ojciec i dziadek to byli Niemcy”. Mają teraz problemy językowe, trudne kontakty z tubylcami. Lepiej mówią po rosyjsku, odważają się mówić po rosyjsku także na ulicy, choć niektórzy tutejsi zwracają na to uwagę, przygadują: „Du, Russe” — ty Rosjaninie. „Ale co, Turcy mówią po turecku, a my tu nie możemy po swojemu?”. Rozmawiają więc po swojemu, zachowują swe zwyczaje i obrzędy religijne, świętują nawet dzień 8 marca i 9 maja. Młodzi przybysze uważają zwykle, a podobnie i starzy, że tutejsi ludzie nie są zdolni do szczerzej przyjaźni. Mężczyzna 25-letni, od 6 lat w Niemczech: „Nie mam niemieckich przyjaciół, nie lubię i nie rozumiem Niemców. Są nieprzyjemni. Oni myślą chyba podobnie o nas”. Mężczyzna 18-letni, od 6 lat w Niemczech. Rozczarowany niemieckimi przyjaciółmi: „Nie są dobrzy, są wygodni, w razie potrzeby nie ma ich, inaczej nasi, zawsze są blisko”. Kobieta lat 79, od 2 lat w Niemczech: „Dzieci nasze są znacznie lepiej wychowane, tu są bezczelne i grubiańskie, głośnie. Także Kazachowie są lepsi, oni nikogo nie obrażają”. Przybyszy starszych zwłaszcza razi sposób życia i moralność tubylców, którzy „są wyrachowani, powierzchowni, zimni, liczy się dla nich forsa”. „U nas gość był zawsze mile widziany, ale nie tu”. Kim są, jak się określają ci przybysze? Raczej jako Niemcy z Rosji lub jako Rosjanie, także jako Niemcy ze Związku Radzieckiego.

Autorka podkreśliła, że w uzyskiwaniu szczerych wypowiedzi indagowanych pomocna była wydatnie jej socjokulturowa bliskość wobec nich, znajomość realiów ustroju, w którym żyli przedtem. Stawali się odprężeni, dowiadując się, że nie jest Niemką, że tak samo nie jest tutejsza, jak oni, a wzajemne rozumienie ułatwiała jej także znajomość języka rosyjskiego.

Poczucie bliskiej ojczyzny (Heimat) u późnych przesiedleńców badała Ortun Irene Martini; w omawianym tomie przedstawiła wyciąg ze swej wcześniejszej pracy magisterskiej na ten temat. Gdy kilka lat wcześniej rozpoczynała swe badania, niewiele jeszcze napotkała publikacji na temat integracji kulturowej i integrujących się zbiorowości. Do badań swych dobrała 16 osób z ZSRR i z Rumunii w wieku powyżej 60 lat. Uwydatnia znamienne wypowiedzi: „Gdyby tam zostało tak, jak było przed wojną, to żaden z nas by tu nie był”. Kraj dzieciennych lat, mimo ówczesnych wstrząsów, pozostał nie tylko dla tej osoby czymś bliskim. „Tutaj znaleźliśmy dom, ale nie swą ojczyznę”. Ktoś inny dodał: „Nie czuję bólu za swoją tamtą bliską ojczyzną, lecz czasem jakąś tęsknotę”. Tylko niektórzy młodzi odczuwają pojęcie swej bliskiej ojczyzny za nieistotne, mówiąc: „Ważne, że jest mi dobrze tu, gdzie żyję”. Na tle tych rozmów rozwinęła autorka swe rozważania nad znaczeniem bliskiej ojczyzny (niem. *Heimat*), oznaczającej oswojoną dla człowieka przestrzeń i ludzi w niej, jasne stosunki międzyludzkie, kulturę opartą na tradycji, bezpieczeństwo.

Młodych niemieckich przesiedleńców z Rosji w opinii ich starszej generacji przedstawił H. W. Retterath, ukazując na wstępie zróżnicowanie tej zbiorowości i zróżnicowanie jej otoczenia. Ci młodzi ludzie mogli się usamodzielnic i osobno zamieszkać tylko po zawarciu małżeństwa, stosownie do obowiązujących zasad w ich środowiskach rodzinnych, a małżeństwa ich były na ogół wczesne. Obowiązywało tam wychowanie religijne, szacunek młodych dla starszych, poważne, zdyscyplinowane traktowanie nauki szkolnej, solidne traktowanie obowiązku pracy, zakaz palenia i picia, ekstrawagancji. Zachowanie się natomiast młodzieży miejscowej w RFN uważają starsi za nazbyt swobodne, egoistyczne, nieobyczajne, kryminalne, więc swoją wniesioną tu kulturę ze Związku Radzieckiego mają za lepszą, wyższą, bardziej obyczajną. Tymczasem sytuacja wrastania w tutejsze środowiska wymaga, aby się nie wyróżniać od nich, być takimi jak inni. Towarzyszy temu

nadzieja, że młodzi przybysze będą dobrymi Niemcami i mimo wszystko nie stracą swych dobrych zasad. Integracja będzie wymagać szeregu lat, aż się wszyscy staną „Niemcami jak my”.

Dwa teksty dotyczą szczególnych sytuacji i roli rosyjskich Niemek w scalaniu się obu społeczności niemieckich. *Sprawy przesiedlonej młodzieży żeńskiej na przykładzie jednego z powiatów* przedstawiła Teresa Jacobi. W 1994 roku aż 26,3 % przesiedlonych stanowiła młodzież w wieku szkolnym, ogółem zaś w wieku do 25 lat znajdowało się 45,4% przybyszy. Autorka oparła się głównie na wywiadach z przedstawicielami instytucji opiekujących się przesiedlonymi, nauczycielami i paru młodymi dziewczynami. Stwierdziła, że miejscowych partii politycznych temat przesiedleńców nie interesował.

We wrześniu 1996 roku przebywało w badanym przez autorkę okręgu około 1000 przesiedleńców, umieszczonych w starych hotelach oraz w domach w kilku miejscowościach; czuwało nad nimi 3 opiekunów socjalnych. W tych przepelnionych pomieszczeniach żyli oni w swoim środowisku. Do 1988 roku pobyt w takich warunkach trwał do pół roku, później przeciągnął się do 3–4 lat. Dzieci zapisywano do szkół stosownie do kryterium wieku, z reguły po parę dzieci przesiedleńczych w jednej klasie. Nauczyciele i miejscowe dzieci mało wiedzą o historii Niemców rosyjskich. Na lekcjach, odbywanych oczywiście w języku niemieckim, dzieci z Rosji milczały, na pauzach rozmawiały ze sobą po rosyjsku. Dzieci te były przyzwyczajone do tradycyjnych form uczenia się, przy tym bardziej zdyscyplinowane. Dziewczeta zwłaszcza źle odczuwały swobodne zachowanie się tutejszych, wyśmiewanie ich jako „ruskich”. Rosyjski jest tu uznawany jako egzotyczny w szkole, obowiązkowy jest angielski, bez znajomości którego nie można zdać matury. Część dzieci mieszka już w normalnych mieszkaniach, te mają lepsze warunki do nauki. Badane dziewczeta nie mają tu w szkole przyjaciółek, tylko koleżanki w klasie, z którymi kontakt po szkole urywa się. Korespondencji z dawnymi koleżankami w Rosji już zwykle nie utrzymują. W języku niemieckim nadal nie czują się dość pewnie, lecz po 3–4 latach opanowały go dość dobrze. Myślą czasem o dawnej ojczyźnie, lecz nie czują tęsknoty, bo tam się już wszystko bardzo zmieniło, ale chciałyby kiedyś udać się tam w odwiedziny. Są w M. kluby młodzieżowe przeznaczone dla przybyszy, pozostające pod honorową opieką studentek z pobliskiego uniwersytetu; wyjątkowo zajdzie tam ktoś z miejscowych.

Wedle miejscowego urzędu pracy oczekiwania zawodowe dziewcząt rosyjsko–niemieckich są podobne jak miejscowych, preferują one jeden z 15 popularnych tu zawodów, jak sprzedawca, kosmetyczka, fryzjerka, przedszkolanka, pomoc w aptece lub lekarska itp. Wzrastają jednak wymogi rynku pracy, kreatywności, elastyczności, wytrwałości, umiejętności współpracy, które nie każda potrafi spełnić. Wykształcenie i posiadane umiejętności uzupełniają kursy zawodowe, z których przybysze nie bardzo umieją i chcą korzystać, tym bardziej, że widoki odpowiedniej pracy nie są optymistyczne. Stąd częste bywają psychosomatyczne dolegliwości uczennic. Chętnie bywają przyjmowane jako praktykantki, ale bywa to nieraz wybór między marną pracą a bezrobociem. Dorastające dziewczeta po szkole zawierały małżeństwa tylko wśród swoich, zamykając się w swym domowym otoczeniu.

Role kobiet w procesie integracji przedstawiła Felicitas Drobek na podstawie materiałów zebranych w ramach projektu badawczego Instytutu Künziga w rejonie Freiburga. Wykorzystała 40 wywiadów przeprowadzonych głównie z kobietami, które przybyły do RFN ze swymi rodzinami po roku 1990 i mieszkają nadal w przejściowych mieszkaniach. Większość z nich pochodziła ze wsi i pracowała dawniej w rolnictwie. Przybysze dosadnie kreślili obraz zmian, jakie się dokonały z upadkiem ZSRR, stwierdzając np.: „Dla Niemców i innych Europejczyków nie ma tam miejsca”; cenna dla Niemców wartość pracy uległa tam deprecjacji na rzecz spekulacji i oszustw, pogorszyły się bardzo stosunki międzyludzkie.

Jeśli chodzi o tryb życia w domach zamieszkiwanych przez przesiedleńców, to utrzymał się w nich porządek życia rodzinnego i sąsiedzkiego podobny do tego, jaki istniał na

wsi północnego Kazachstanu. Przybysze mniej się już wyróżniają zewnętrznym wyglądem od tubylców, zdążyli się wyzbyć niektórych dawnych elementów ubioru, lecz nosili się nadal tradycyjnie, wyraźnie rozróżniając ubiór codzienny od świątecznego. Ostoją życia rodzinnego były tu, tak jak dawniej w ZSRR, kobiety matki. Znamienne, że kobiety szybciej opanowały język niemiecki, rozmawiając z uczącymi się w szkole dziećmi i wykorzystując codzienne kontakty związane z zakupami itp. Mniej wstydyły się słabo mówić po niemiecku od swych mężczyzn. Wiele kobiet zaczęło szukać prostej pracy dla siebie i możliwości zarobku, zwłaszcza w roli sprzątaczek. Podejmowały się tej pracy nawet kobiety z wyższym wykształceniem i zawodem takim, jak lekarki, nauczycielki. Cenione są jako dokładne, sumienne. Bywając choćby w tej roli w tutejszych domach, nauczyły się wykorzystywać pewne poczynione tam spostrzeżenia u siebie.

gorzej znajdują się w tej całkiem nowej sytuacji mężczyźni, którzy nie mogą wykonywać swej pracy wyuczony lub podobnej, tracąc możliwość stałego zarabiania na utrzymanie rodziny, stają się często bezradni, tracą swą pozycję w rodzinie i społeczności, a stąd częste są wśród nich przypadki alkoholizmu, samobójstwa. Kobiety, nie mając stałej pracy zarobkowej, bardziej angażują się w utrzymanie domu, pomoc dzieciom. Okazują się bardziej elastyczne i wielostronne od mężczyzn w tej trudnej dla wielu rodzin sytuacji.

Szczególnie wyróżniającą się zbiorowość niemieckich emigrantów przedstawiła Elisabeth Wisotzki w tekście *Rosyjsko-niemieccy menonici — swoistość ich integracji*.

Menonici byli najbardziej wyróżniającą się grupą wyznaniową i kulturową wśród osiadłych w Rosji kolonistów niemieckich. Stanowią oni odłam baptystów, utworzony około połowy XVI wieku przez kaznodzieję Menno Simonsa. Nie mają oni wyodrębnionego statusu kapłańskiego. Ich podstawowe zasady to bezwzględna wierność prawdomówności, a stąd nie składanie żadnych przysięg, wyrzeczenie się służby wojskowej i jakiegokolwiek udziału w wojnach. Unikając prześladowań, przenieśli się już w XVI wieku nad ujście Wisły, gdzie uzyskali zapewnienie od królów polskich swobodnego bytu. Zagospodarowali Żuławy, znani byli jako doskonali rzemieślnicy. Po zagarnięciu Pomorza przez Prusy, źle widziani przez Fryderyka II jako antymilitaryści, skorzystali z możliwości osiedlenia się na Ukrainie, gdzie od Katarzyny II uzyskali podobne swobody, jak dawniej w Polsce, mieli swój własny samorząd, szkoły. Posługiwali się od dawna dolnoniemieckim dialektem *plattdeutsch* w ich swoistej adaptacji, znali też literacki język niemiecki. W Rosji byli lojalnymi obywatelami tego państwa, ale w przededniu I wojny światowej wydano im zakaz posługiwania się językiem niemieckim w publikacjach i zgromadzeniach, a w 1915 roku ograniczono swobodę w dysponowaniu posiadaną ziemią. Część z nich przeniosła się już wcześniej, w 2 poł. XIX wieku, do Kanady i do Paragwaju. Pod panowaniem sowieckim spadły na nich nowe represje, w 1927 roku wysiedlono dużą ich część na Syberię, gdzie musieli karczować lasy, budować drogi. Pozostali na Ukrainie zostali w liczbie ok. 35 tysięcy przesiedleni przez władze niemieckie w 1943 roku do Rzeszy, skąd ok. 2/3 z nich „repatriowano” do ZSRR i osiedlono na Syberii. Po 1955 roku uzyskali możliwość zmiany swych siedzib, więc osiedlili się w Azji środkowej w licznych małych osiedlach.

Od 1972 roku przeniosło się do RFN około 125 tysięcy, w tym 11000 do 1990 roku. Przybywający w ostatnich latach krytycznie oceniają tych współziomków, którzy się wcześniej tu przenieśli, podobnie jak całe niemieckie społeczeństwo w RFN, wytykając im złe wychowanie młodzieży, nieprzyzwoitość, zanik przyjaźni, biurokratyczną oschłość. Bardzo pracowici i aktywni menonici przywykli do samodzielności i współdziałania wśród swoich, łatwiej przy tym uzyskują pracę w RFN, ale tylko mężczyźni. Pomagają sobie w ramach swych gmin. Prowadzą życie pracowite, zdyscyplinowane, napotykać prostolinijni menonici w RFN inne wzory życia, postawy konsumpcyjne, swobodę moralną, a te stają się ważną przeszkodą w integrowaniu się ich z tutejszymi Niemcami; młodzi jednak ulegają nowym wzorom postępowania. Starsi z goryczą przyjmują osłabianie swych więzi

grupowych i krewniaczych na skutek rozproszenia ich miejsc zamieszkania w RFN. W Rosji wytworzyły społeczności menonitów swoiste zasady współżycia zbiorowego, gdzie zasady religijne, społeczne i kulturalne przenikały się i silnie oddziaływały na kształtowanie się jednostek. Trwają one w RFN, można je rozpoznać w funkcjonowaniu menonickich rodzin, gmin, grup wiernych. Ich wiara ma siłę zobowiązującą ludzi do tego, by mieć swą godność, być rzetelnym, sprawiedliwym, pilnym, godnym zaufania. Młodym wpajano podstawowe wskazanie: być cichszym od (spokojnej) wody i mniejszym od trawy, ale pozostać sobą. Nie są rozrzutni, ich podstawowa inwestycja to własny dom. Możliwość kontynuowania w RFN życia w oparciu o swe dawne zasady oceniają pesymistycznie.

E. Wisotzki badała przez dłuższy czas dzieje menonitów, napisała wcześniej rozprawę doktorską o strategiach przeżycia ich rosyjsko-niemieckiej zbiorowości; referowana praca ukazuje ostatnią fazę ich wędrówek, adaptację do życia we współczesnym państwie niemieckim i w nowoczesnym społeczeństwie europejskim.

Nieco zbliżony jest temat artykułu Reginy Loneke: „*Spraw Panie, aby nikt nie opuścił tego świata nie zbawiony*”. *Przekazywanie wartości przez ewangelizację*. Dotyczy on praktykowanych w Kościołach protestanckich w XX wieku akcji misyjnych, rozwijanych również przez menonitów. W czasie I wojny światowej menonicy sanitariusze utworzyli w Rosji „Chrześcijański Związek Żołnierski”, prowadząc ewangelizację wśród żołnierzy i także wśród ludności rosyjskiej, kontynuując ją też krótki czas po wojnie. W czasie niepogody wykorzystywali w tym celu duże namioty, skąd wzięło się określenie „misje namiotowe”. W drugiej połowie lat 20. zakazały ich ostro władze sowieckie, więc odąd zorganizowano takie ewangelizacyjne spotkania tylko w swym wąskim kręgu.

Autorka przedstawiła tego rodzaju akcje, prowadzone obecnie w RFN we wschodniej części Westfalii dla niemieckich przybyszy ze Wschodu, lecz dostępne dla wszystkich: dwie misje namiotowe i dwie ewangelizacje w gminach menonickich. Źródłem są tu zapisy magnetofonowe z przebiegu kilku takich spotkań misyjnych oraz wywiad z przełożonym jednej z gmin menonickich. Misje namiotowe trwały od 7 do 10 dni, ewangelizacje 4–5 dni, przez mniej więcej półtorej godziny co wieczór. Zaczyna się od powitania przybyłych przez przedstawiciela gminy, potem następuje chóralne odśpiewanie paru pieśni religijnych, krótkie informacje o sobie osób pozyskanych dla wiary (czasem po rosyjsku), a potem kazanie trwające od ok. 40 do 70 minut, z fragmentami powtarzanymi przez niektórych kaznodziejów po rosyjsku. Całość kończy śpiew chóralny i końcowa modlitwa kaznodziei. Po spotkaniu mają miejsce indywidualne rozmowy z kaznodzieją.

Kaznodzieje ci nie mają specjalnego wykształcenia, studiów, decydujące są ich osobiste predyspozycje, „jakiś dar Boży”. Jest ich na tym terenie około dziesięciu, wyjeżdżają w sprawach misyjnych także do innych krajów niemieckich. Znają oni różne środowiska i wielu ludzi osobście. Niektórzy wygłosili już po parę tysięcy kazań. Zwracają się oni przede wszystkim do uczuć słuchaczy, „z sercem do Boga”. W kazaniach są także wskazania dla Niemców przybyłych z Rosji, jak żyć tutaj właściwie, w zgodzie z nauką Jezusa.

Całość kończy *Sprawozdanie z wycieczki proseminaryjnej* pięciu studentów ludoznawstwa pod kierunkiem H. W. Retteratha do M. Lahr w Badenii, w lipcu 1996 roku, gdzie zapoznawali się z warunkami życia osiedlonych tam przybyszy z Rosji i Kazachstanu. Osadzono tych przybyszy głównie w opuszczonym przez Kanadyjczyków osiedlu wojskowym na obrzeżu miasta. Na blisko 42 000 mieszkańców było w Lahr 6–7000 imigrantów z Niemiec. Połowę z nich stanowili tzw. późni przesiedleńcy, wśród których blisko 1/3 stanowiły osoby innej narodowości niż Niemcy. Wiele z nich nie znało języka niemieckiego. Stosownie do tego, jak się obie strony nazwały, byli teraz w Lahr Reichsdeutsche (Niemcy z Rzeszy) i Russdeutsche (Niemcy z Rosji). Jest (1996) tam paru pracowników socjalnych oraz nauczycieli łączników, tj. znających oba języki, którzy udzielają młodzieży z Rosji pomocy w nauce, w rozumieniu języka niemieckiego oraz odmienności systemu naucza-

nia. Okazuje się, że zasób wiadomości niektórych uczniów przybyszy był nawet większy niż tutejszych. W rodzinach przybyszy jest około 1/3 dzieci więcej niż w rodzinach miejscowych. Młodzież przesiedlona ma na osiedlu swój klub czynny 3 razy w tygodniu; rozmawiano tam głównie po rosyjsku. Jest na osiedlu też minimarket „Bieriozka”, z którego korzysta ludność rosyjsko-niemiecka. Miejscowi na ogół źle oceniają przybyszy, wymieniają wszystkie możliwe ich wady. „Pracujemy, aby ci Ruscy mogli lepiej żyć. Inni wyrzucają takie śmiecie”. Ich zdaniem ci przybysze są niedbali, kradną, są „leniwi lub głupi” i wszędzie słychać „ich rosyjskie gadanie”. Trzeba więc zmieniać ich postawy i zachowania, skoro już muszą zostać.

Z przedstawionych tu opracowań wynika m.in. ten istotny fakt, że kategorię „swoich”, rodaków stanowią tak dla Niemców z RFN, jak dla Niemców z byłego ZSRR, takie osoby z obu tych zbiorowości, które akceptują i posiadają wspólny im zespół podstawowych wartości, wzorów myślenia i postępowania, więc posługują się też mniej więcej sprawnie tym samym językiem (odpowiednio niemieckim lub rosyjskim!) i posiadają świadomość tego, kto jest dla nich swój, a kto obcy. Istniała (i zapewne nadal istnieje) u tych zbiorowości stopniowalność obu tych cech w odniesieniu do różnych osób, ale wśród jednych i drugich przeważało raczej poczucie wzajemnego dystansu, co najmniej półobcości. Bliska ojczyzna to dla starszego i średniego pokolenia głównie „kraj lat dzieciennych” i młodzieńczych, jeśli zwłaszcza jest on kojarzony z jego pozytywną oceną. Jest to widoczne zwłaszcza u przesiedleńców z ZSRR, co wydać się może swoistym paradoksem. Tam jednak żyli oni w warunkach, które bardziej przypominały tradycyjną organizację życia społecznego, jaka istniała kiedyś i w Niemczech, niż tę radykalnie zmienioną w społeczeństwach zachodnioeuropejskich pod wpływem zglobalizowanej kultury masowej. Wzrasta przecież nieuchronnie liczba takich wśród masy niemieckich „repatriantów” z Rosji, u których owo tradycyjne rozumienie ich bliskiej ojczyzny (*Heimat*) oraz związanych z nią, tradycyjnych, bliższych ludziom norm życia społecznego zaciera się i coraz mniej znaczy, zwłaszcza wśród młodszych, wypierane przez aktualnie użyteczne wzory życia we współczesnym, zmodernizowanym świecie.

Podobne „zderzenie kultur” wystąpić może i w Polsce, choć na mniejszą skalę, w wypadku przesiedlenia tu choćby kilkunastu tysięcy potomków polskich emigrantów z Kazachstanu. Wydaje się, że państwo nasze (zwłaszcza jego zbiurokratyzowane władze administracyjne) jest dziś niestety gorzej przygotowane do przyjęcia swych repatriantów ze Wschodu niż Niemcy i gorzej nawet, niż przed pół wiekiem administracyjne władze w PRL. W każdym razie niemieckie doświadczenia w zakresie adaptowania ich repatriantów z Rosji i Kazachstanu dostarczyć mogą nam niewątpliwie sporo wniosków cennych poznawczo i praktycznie.

Edward Pietraszek

Alice G a b o r j à n, *Cifraszürök*, Budapest 2000, ss. 175.

Otwarta w lecie od 24 czerwca do 24 września 2000 roku wystawa *A cifraszür* w Neprajzi Muzeum w Budapeszcie prezentowała formy i bogactwo dekoracyjnych elementów tego tak charakterystycznego dla Węgrów tradycyjnego męskiego okrycia. Jego genezę, historię oraz regionalne odmiany ukazała również w swym obszernym katalogu Alice Ga-

borján, długoletnia pracownica tegoż muzeum, a równocześnie znana autorka wielu opracowań na temat ludowych strojów i ich historii. Wspomniana publikacja jest piątą z kolei w serii katalogowych wydawnictw muzeum, jak zwykle starannie przygotowana i bogato ilustrowana (poprzednie: T. Horvath, *Gyűrűk*, 1999).

Cifraszür używane jako wierzchnie okrycie, szyte jest z grubego sukna–fryzu i bogato zdobione haftem z wełnianych nici i aplikacją ze skóry. Służył wieśniakom i pasterzom, nie był natomiast okryciem mężczyzn innych grup społecznych. Jego prostokątny krój (podobny do łemkowskiej czuhanii) warunkował bieg nici wątku i osnowy, i przypomina niektóre starożytne formy okryć wierzchnich i koszul występujące na terenie Środkowo–wschodniej Europy, Afryki Północnej, Małej Azji, przechodząc swym zasięgiem daleko na wschód. Nie należy jednak mylić tego kroju okrycia z innym podobnym, stosowanym od czasu renesansu jako peleryna, a określanym przez Węgrów mianem szuba. Wyróżnia się dwa rodzaje *cifraszür*. Jeden, starszy — z odchylonymi prostymi rewersami sięgającymi do dołu po obydwu stronach rozcięcia przodu, z kwadratowym kołnierzem opadającym na plecy i ozdobiony haftami; drugi, który przyjął się pod koniec XIX wieku, ma rewersy również szerokie, lecz zwężające się ku dołowi, szwy na ramionach i mały stojący kołnier, łączący się z kwadratowym kołnierzem opadającym na plecy, zdobiony jest przede wszystkim aplikacjami o motywach kwiatów i bukietów. Motywy roślinne charakterystyczne są także dla haftów stanowiących dekorację starszego typu *cifraszür*.

Szycie i zdobienie jest wyłącznym zajęciem męskim i tylko wyjątkowo, w rejonie Hajdusag, pomagają im w tym kobiety. Wyróżniającymi się tutaj kolorami jest zielony i czerwony, a kompozycje kwiatowe nie układają się w bukiety. Taką kompozycję w narożnikach przodów i kołnierza mają natomiast *cifraszür* z regionu Kanság. Tutaj też głównymi motywami zdobin są: róża, tulipan i liść rozmarynu. Najstarsze przykłady z regionu Bihar i Transylwanii odznaczają się drobnymi haftami, a po 1870 roku zaczęły się pojawiać bukietowe aplikacje. *Cifraszür* z Górnych Węgier i Wielkiej Niziny jest długi i szeroki, a z Transdanubii raczej krótszy i z krótkimi, zaszytymi, sterczącymi rękawami, natomiast duży kołnier ma podszycie tak jak krawędzie przodów i dołu — czerwonym sukniem. W regionie Jaskunsági–Alföld dominuje *cifraszür* z białego sukna o przewadze ozdób w kolorze czerwonym, w Kiskunság — z sukna ciemnego z czerwonymi i lila ozdobami, w Békés — z sukna białego i ozdobami czerwonymi, w Szeged — z sukna białego i ozdobami w zielonym i czerwonym kolorze. W regionie Debreczyn *cifraszür* jest biały z czerwonymi ornamentami, ale też z brązowymi i żółtymi, a w okolicy Hajdu ozdoby o drobnych motywach pokrywają mniejsze powierzchnie, natomiast w Hajdúböszörmény same okrycia są ciemne, obszyte żółtym sukniem i żółto–czerwonymi ornamentami. W tych strojach nie brak też połączeń z zielonym sukniem lub z sukniem czarnym. Okazuje się więc, że kombinacji co do ozdób i obszyć jest bardzo dużo, przy czym swą ciemną kolorystyką sukna i szarymi ozdobami wyróżnia się *cifraszür* z okolic Bihar, a czerwonym sukniem o bardzo krótkich zamkniętych rękawach i czerwono–biało–czarnymi ozdobami — krótki *cifraszür* z Veszprem w regionie Felföld. W katalogu, tak jak na wystawie, ukazano specyfikę około 80 okazów wyróżniających poszczególne regiony, tj. Jaskunság–Alföld, Debreczyn–Hajdúság, Bihar–Erdély, Felföld i Dunantul. Najstarsze pochodzą z drugiej połowy XIX wieku, a najnowsze z drugiej połowy XX wieku. Wszystkie zasługują na uwagę ze względu na charakterystyczne motywy zdobnicze i kompozycję oraz niepowtarzalność formy.

Barbara Bazielićh

Jozefas Perkovskis; *Žemaičių liaudies meno ornamentas: forma ir simbolika*, red. naukowa Auksole Čepaitienė, Vilianus Dailes Akademios Leidykla, Vilnius 1999, ss. 287, ilustracje.

W 1999 roku Litewska Akademia Nauk postanowiła przypomnieć, poprzez wydanie pracy o ornamentach oraz sztuce ludowej Żmudzi, postać zapomnianego grafika, malarza i etnografa Józefa Perkowskiego. Józef Perkowski urodził się i wychował w wybitnej polskiej rodzinie. Jego ojciec, Seweryn, był słynnym chirurgiem urologiem, członkiem wielu naukowych towarzystw medycznych. Z racji aktywnego uczestnictwa w powstaniu styczniowym w oddziale gen. Antoniego Jeziorańskiego w 1863 roku zmuszony został do opuszczenia kraju i wyemigrowania do Francji, gdzie na Sorbonie kontynuował rozpoczęte już wcześniej w Polsce studia medyczne. W 1869 roku uzyskał tam dyplom doktora nauk medycznych. Jak wielu współczesnych mu emigrantów, w czasie wojny francusko-pruskiej zaangażował się w konflikt po stronie francuskiej — był lekarzem ambulatorium ruchomego. Za zasługi wojenne przyznane mu zostało obywatelstwo francuskie. Jednakże po ogłoszeniu amnestii w 1874 roku powrócił do Polski. Matka Józefa — Wanda Górską, pomagała słynnemu archeologowi Tadasowi Daugirdasowi, który podróżował przez Żmudź, gdzie zbierał materiały do pracy o wzgórzach zamkowych. W. Górską, jako znawczyni terenu, przekazała archeologowi wiele żmudzkich podań i legend. Niektóre z tych opowieści publikowane były w „Wiśle”. Perkowsy pobrali się w 1890 roku.

Józef Perkowski urodził się 23 listopada 1896 roku jako jeden z bliźniaków w rodzinnej posiadłości w Dżuginianach na Żmudzi. Ich dzieciństwo nie było łatwe. Gdy mieli jedenaście lat, zmarł im ojciec, a siedem lat później matka. J. Perkowski wraz z bratem bliźniakiem (Tadeuszem) podjął naukę w Warszawie w Gimnazjum Emiliana Konopczyńskiego. W czasie pobytu w Polsce bardzo tęsknił do żmudzkiego rodzinnego krajobrazu. Wówczas to właśnie zainteresował się żmudzką sztuką ludową i następnie zaczął ją kolekcjonować. Pierwszy jego list dotyczący sztuki ludowej Litwy ukazał się w „Tygodniku Ilustrowanym” w 1901 roku. Jego zainteresowanie Litwą oraz jej kulturą było wieloaspektowe. Poznawał oraz obserwował ludzi zarówno przy ich codziennej pracy, jak i w czasie dni świątecznych. Wędrując z notesem, zapisywał swe spostrzeżenia, jednocześnie robił wiele zdjęć, które stały się załącznikiem niezwykle cennej kolekcji przedstawiającej życie Żmudziaków w początkach XX wieku. Jego zainteresowaniu nie umknęła niezwykła przyroda rodzinnych okolic. Aby lepiej zrozumieć kulturę, sztukę oraz aby poznać mentalność okolicznych mieszkańców, podjął się nauki języka litewskiego.

W 1922 roku rozpoczął studia w Warszawskiej Szkole Sztuk Pięknych, gdzie studiował grafikę w klasie wybitnego polskiego grafika — Władysława Skoczylasa. Wówczas to wstąpił do Stowarzyszenia Polskich Artystów Grafików „Ryt”, którego jednocześnie, wraz ze Skoczylasem, był założycielem. Był również członkiem Związku Polskich Artystów Plastyków. Po powrocie w 1928 roku na Żmudź do rodzinnego majątku w Dżuginianach, J. Perkowski nadal utrzymywał ścisły kontakt z polskimi artystami, czego dowodem było wzięcie udziału w Pierwszej Międzynarodowej Wystawie Drzeworytu Współczesnego, która odbyła się w 1933 roku w Warszawie. W owym czasie grafiki Perkowskiego ukazywały się w wielu czasopiśmie ówczesnej Europy. Wymownym tego przykładem jest „La Revue moderne illustrée des arts et de la vie”, czy też „Gazeta Polska”. Również prace jego autorstwa ilustrowały książki, między innymi tomik poezji Pranaso Genysa *Dzwony Dziugas*. Józef Perkowski jako grafik uprawiał różne techniki: suchą igłę, litografię, lecz najczęściej drzeworyt.

Nie zapominał on o swym młodzieńczym zainteresowaniu twórczością ludową. Jako etnograf debiutował w 1922 roku w czasopiśmie „Przemysł — Rzemiosło — Sztuka” artykułem pod tytułem *Uwagi o malarstwie ludowym w północno-zachodnim skrawku Żmudzi*. W 1929 roku ukazują się dwa cykle artykułów w „Dniu Kowieńskim”, w których Per-

kowski omawia architekturę i rzeźbę ludową Żmudzi. W 1930 roku, w liście do profesora Galaune, Perkowski czyni aluzję, iż posiada jeszcze nie ukończony manuskrypt pracy *Ornament w żmudzkiej sztuce ludowej, w rzeźbie i wyrobach kowalskich*. Manuskrypt został ukończony rok później, lecz mimo licznych starań Perkowskiego nigdy nie ukazał się drukiem.

W 1933 roku ukazują się w „Ziemi” jego niezwykle cenne artykuły uwypuklające podobieństwa istniejące pomiędzy polską a żmudzką sztuką ludową. Wskazywał w nich wówczas na jej europejski charakter, co było ewenementem w tamtych czasach, bowiem jeśli pisano o litewskiej czy żmudzkiej sztuce ludowej, to jedynie wskazywano na jej archaiczność. Dwa lata później ukazał się cykl artykułów w żmudzkim czasopiśmie „Mosy Tautosaka” dotyczących tego samego zagadnienia. W sumie, od czasu powrotu na Żmudź, Perkowski ogłosił około 20 artykułów omawiających zagadnienia związane ze sztuką ludową Litwy i Żmudzi. Zajmował się również krytyką artystyczną. Przede wszystkim publikował w „Żemaičių Prietelis”, „Tygodniku Ilustrowanym”, „Ziemi” oraz w „Pionie”. Ostatnie lata życia Józefa Perkowskiego były pełne pracy i kreatywnych pomysłów. 24 lipca 1940 roku Perkowski, nie zgadzając się na sowiecką okupację, odebrał sobie życie.

Józef Perkowski pozostawił po sobie imponującą, jak na owe czasy, kolekcję zdjęć (około 400), przedstawiających życie codzienne na Żmudzi. Prace jego znajdują się w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie, w Bibliotece Jagiellońskiej oraz w Muzeum Krajoznawczym w Auśra w Szawlach. Również Muzeum w Teleszach jest w posiadaniu bogatego zbioru dzieł Perkowskiego. Pozostawił również po sobie kolekcję rysunków, z czego ok. 700 zostało zamieszczonych w omawianej pracy. *Žemaičių liaudies meno ornamentas: forma ir simbolika* jest niezwykle starannie wydanym albumem, poprzedzonym obszernym wstępem dr Vacysa Valvada, w którym przypomina on zarówno osobę oraz dorobek naukowy i artystyczny Józefa Perkowskiego. Praca niniejsza składa się z dwóch, wzajemnie uzupełniających się części. Pierwsza część przedstawia bogactwo żmudzkich ludowych ornamentów, usystematyzowanych wedle formy na geometryczne, kwiatowe, figuratywne czy religijne. Druga część pracy stanowi komplementarny komentarz do prezentowanego materiału ikonograficznego. Przedstawiając niezwykle bogactwo ornamentyki żmudzkiej, Perkowski wykazał się dużym zmysłem obserwacyjnym, zauważał zarówno wzory znajdujące się na łyżnikach, na ceramice, jak i ozdobne detale architektoniczne. Nie ominął w swych dociekaniach barwnych krzyży przydrożnych znanych z pracy Bronisława Piłsudskiego czy Michała Bernsteina, sprzętów gospodarstwa domowego czy też mebli. Z taką samą wnikliwością przyglądał się pazdurom, szparogom, nadokiennikom, kominom domów, jak i zawiasom przytrzymującym drzwi wiejskich chat. Jego rysunki zachwycają starannością wykonania oraz dbałością o szczegóły. Praca Perkowskiego jest cennym zbiorem przedstawiającym zaginiony świat żmudzkich ornamentów. Ukazanie się niniejszej pracy wskazuje również na coraz silniej uwidaczniającą się na Litwie tendencję do podkreślania polsko-litewskich związków kulturowych.

Katarzyna Marciniak

Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej, red. Henryk Zimoń SVD, „Studia Religiológiczne” 1, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, ss. 653.

Prowadząc od wielu lat zajęcia z antropologii religii dla studentów etnologii, ze zrozumiałych powodów przeglądam wszelkie nowości wydawnicze dotyczące religii. A zatem sięgnąłem także po obszerną pracę zbiorową, zredagowaną przez Henryka Zimonia, pod

tytułem *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, która stanowi inicjalny tom planowanych „Studiów Religiologicznych”. Zapoznając się z nią, zastanawiałem się oczywiście, czy polecić ją swoim studentom. A w takim razie, jakim celem dydaktycznym mogłaby ona służyć.

Pierwsza refleksja, jaka mi przyszła do głowy podczas wertowania tego tomu, ma związek z dziejami nauk o religii w Polsce. Ta książka bezsprzecznie jest wynikiem takiego, a nie innego rozwoju tychże nauk, a uprawianie ich nigdy w tym kraju nie należało do zajęć łatwych. Działo się tak z powodu rozmaitych uwikłań ideologicznych, w jakich się one znajdowały. Szczególnie dotkliwe były one w okresie peerelowskiego czterdziestopięcioletnia. Wówczas to badania nad religią zazwyczaj tkwiły korzeniami w jednej z dwóch konkurencyjnych ideologii: marksistowskiej bądź katolickiej. W związku z tym ukonstytuowało się religioznawstwo marksistowskie oraz katolickie. To pierwsze *de facto* było lub przynajmniej miało być krytyką religii, drugie zaś jednym z nurtów tematycznych teologii fundamentalnej (apologetyki) czy też jej nauką pomocniczą. Między jednym a drugim działało bardzo wielu badaczy, którzy poznanie religii starali się nie uzależniać od jakichkolwiek ideologii. Wśród nich znajdowało się niemało zajmujących się religią etnologów.

Dziś po religioznawstwie marksistowskim nie ma śladu. Za to jego adwersarz z czasów PRL-u nie przestał się rozwijać, o czym świadczy omawiane dzieło. Mógłbym więc pokazać studentom niektóre numery „Euhemera” i podręczniki religioznawstwa dla uczniów szkół średnich z połowy lat osiemdziesiątych, a ponadto — będące reakcją na nie — podręczniki pisane przez katolickich autorów. I wreszcie *Religię w świecie współczesnym* będącą dojrzałym owocem konsekwentnych badań prowadzonych przez katolickich specjalistów.

Książkę tę wypełniają prace czołowych badaczy religii związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Czytelnik znający działalność naukową tego środowiska nie znajdzie w niej wiele nowego, lecz nie służy ona prezentacji najnowszych osiągnięć tych uczonych, a stanowi — jak można przeczytać we „wprowadzeniu” — „obszerny i tematycznie zróżnicowany podręcznik problematyki religiologicznej”.

Co to jest zatem religiologia? — mógłby zapytać dociekliwy student. Otóż mianem religiologii badacze KUL-u opatrują złożony kompleks nauk zajmujących się religią, w skład którego wchodzi humanistyczne nauki o religii, filozofia religii i teologiczne nauki o religii. Najbardziej zróżnicowane są te pierwsze, które łącznie określa się jako religioznawstwo. Wyróżnia się religioznawstwo — dość bliskie filozofii religii, a poza tym religioznawstwo szczegółowe, dzielące się na cały szereg dyscyplin: historię religii, socjologię religii, psychologię religii, etnoreligioznawstwo, fenomenologię religii oraz geografę i ekologię religii. *Pro domo mea* wytknąć tutaj muszę brak antropologii religii, która rozpatruje religię jako zjawisko kulturowe. Pewnie ta stosunkowo młoda dyscyplina jeszcze nie znalazła sobie miejsca pośród pozostałych.

Omawiana praca składa się z trzech części. Pierwsza, zatytułowana „Z problematyki badań nad religią” (autorzy: A. Bronk, Z. Zdybicka, M. Rusecki, Z. Chlewiński, J. Mariański, Z. Krzyszowski), ujmuje religię w aspekcie ogólnym. Odmienny charakter ma część druga, pod tytułem „Religie pozachrześcijańskie” (H. Zimoń, M. Zięba, Z. Wesołowski, R. Małek, M. Melanowicz, R. Rubinkiewicz, S. Grodź, W. Kowalik, S. Wargacki). Składające się na nią artykuły prezentują głównie wielkie systemy religijne: ich historię, doktrynę, kult oraz strukturę społeczną. Wreszcie trzecia, „Wybrane zagadnienia z teologii religii” (M. Rusecki, K. Kaucha, I. Lewoń, Z. Pawłowicz, J. Urban, A. Bronk). Jej autorzy zastanawiają się nad swoistością chrześcijaństwa, a poza tym nad relacjami łączącymi je z innymi wyznaniem.

Niewątpliwie ta ostatnia partia książki jest najważniejsza. Nic w tym dziwnego, skoro, jak napisano we „Wprowadzeniu”, książka jest podręcznikiem przeznaczonym między innymi czy wręcz przede wszystkim dla „alumnów wyższych seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, studentów teologii, duszpasterzy, katechetów”, a więc dla osób,

których zadaniem jest lub niedługo będzie nawracanie na wiarę katolicką albo też jej utrwalanie. Na pewno potrzebują oni narzędzi, za pomocą których będą mogli intelektualnie ustosunkować się do pluralizmu religijnego w świecie i wykazać tezę, że pełnia prawdy objawionej znajduje się w chrześcijaństwie, zwłaszcza w jego wersji katolickiej.

Adept etnologii natomiast ma tylko zapoznać się z owym pluralizmem, gdyż jest on istotnym aspektem kultury. Musi przyswoić sobie wiedzę zawartą w drugiej, religioznawczej części tej pracy. Czy w takiej sytuacji część trzecia jest mu zupełnie niepotrzebna? Na to pytanie trudno dać jednoznaczną odpowiedź. Na pierwszych zajęciach mówię studentom, że jeśli mają jakieś wątpliwości dotyczące ich własnej wiary, nie powinni zbyt wiele spodziewać się po religioznawstwie. Żadna ze składających się nań dyscyplin, z antropologią religii włącznie, nie zastanawia się, czy istnieje Bóg. Każda jedynie przyjmuje za fakt obiektywny, że ludzie w Niego wierzą i bada rozliczne przejawy owej wiary. Poczyniwszy takie zastrzeżenie, bynajmniej nie eliminuję na dalszych zajęciach ostrych niekiedy dyskusji właśnie na tematy wierzeniowe. Spierają się studenci o poglądach katolickich z antykatolickimi, do głosu dochodzą też sympatycy *new age* i buddyzmu. A zatem, choć próbuję ograniczyć dyskurs do ram religioznawstwa, uczestnicy zajęć sami wprowadzają w nie kwestie teologiczne. Być może uznać to należy za argument proreligiologiczny: filozoficzno-humanistyczna i w dodatku teologiczna religiolgia zdaje się najpełniejszym ujęciem zjawiska religii. Być może z podręcznikiem pod redakcją Zimonia powinni się zapoznać również studenci etnologii.

Grzegorz Pełczyński

Anna Zadrożyńska, *Targowisko różności. Spojrzenie na kulturę współczesną*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2001.

Czytelnik książki zostaje zabrany w dociekliwą podróż po świecie współczesnej kultury. Za pośrednictwem autorki ma możliwość skonfrontowania swoich poglądów i odczuć dotyczących najbardziej aktualnych spraw i problemów życia codziennego, a więc wyzwań, z którymi musi sobie poradzić każdy z nas. Z całej różnorodnej masy zjawisk kultury popularnej Anna Zadrożyńska zwraca uwagę na takie zagadnienia jak: wpływ gier komputerowych na mentalność i psychikę graczy, uniseks — jako przejaw zacierania się różnic pomiędzy płciami, problemy równouprawnienia płci i związane z tym faktem zagadnienia coraz szerszej emancypacji kobiet przy jednoczesnym zagubieniu w nowej sytuacji mężczyzn, problem cielesności ciała — jego wyglądu i związanej z tym mody na młodość i zarazem desperackie bronienie się przed starością, udawanie, że ona nie istnieje — czyli zaburzenie normalnego, biologicznego rytmu życia: dzieciństwa, młodości, dorosłości i starości, która dawniej kojarzyła się z rozważą, mądrością i szacunkiem.

Kolejnym zagadnieniem jest pustka emocjonalna przejawiająca się w kontaktach międzyludzkich, opartych nie na dogłębnych, mocnych fundamentach porozumienia i wzajemnej akceptacji, lecz na powierzchowności, pośpiechu, często niskich pobudkach wykorzystania znajomości w celu załatwienia swoich interesów. Konsekwencją tego jest pokaźna ilość anonosów informujących o chęci znalezienia partnera bądź partnerki, połączonych jednocześnie ze strachem przed stałymi związkami. Prostsze i łatwiejsze wydaje się czytanie książek o miłości lub oglądanie seriali o tej tematyce niż obdarzanie uczuciami ludzi, z którymi spotykamy się w codziennym życiu.

W drugiej części swojej książki autorka wywodzi tradycję chamstwa od zdarzenia biblijnego, zapisanego w Księdze Genesis, mianowicie od przewinienia Chama wobec swo-

jego ojca — Noego. Zobaczywszy nagość swojego rodzica upojonego alkoholem, Cham opowiedział o tym swoim braciom, tym samym nie uszanował słabości i wykorzystał bezbronność swojego ojca. Tak postępując, Cham naruszył społeczne normy postępowania. Również dzisiaj chamstwo to sprzeniewierzenie się normom kulturowym. Współczesne społeczeństwa otwarte, pozbawione więzi, rodzin, religii są szczególnie narażone na powstanie dogodnych warunków dla rozwoju nieodpowiedzialności, wręcz poczucia bezkarności za swoje postępowanie. Kolejnym zjawiskiem bardzo widocznym, a zarazem niepokojącym we współczesnej kulturze, jest narastająca agresja. Autorka wspomina o dawnym sposobie godzenia zważnionych stron konfliktu, jakim była wróżda, która stanowiła kodeks karny dla wielu społeczeństw. Niemożliwość rozładowania napięć i frustracji prowadzi do działań wojennych, które sygnalizują kryzys norm wypracowanych przez cywilizację. Przyczyn obecnego stanu kultury autorka szuka w przeszłości. Analizując historię zjawisk poprzedzających wydarzenia aktualne, wywodzi z nich obecny stan kultury popularnej.

Anna Torobińska — ODIE PTL

Monika Sznajderman, *Współczesna Biblia pauperum. Szkice o wideo i kulturze popularnej (Current Biblia Pauperum. The Outlines of Video and Popular Culture)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, ss. 117.

Praca jest próbą namysłu nad istotą treści kultury popularnej, postrzeganej w obszarze przestrzeni obyczajowej i świadomościowej mieszkańców polskiej wsi końca XX wieku. Empirycznym punktem odniesienia autorki są amerykańskie filmy wideo, które nazwane są „trzecim wymiarem kina”, to jest kina bez przypisanej mu szczególnej atmosfery sali kinowej, pozbawionego także krytycznej oceny treści ze strony widzów tworzących jedynie specyficzne wspólnoty wideomanów, przeżywających ekranowe historie w wymiarze życia domowego i wiejskich prywatek.

Ow trzeci wymiar kina nabiera kolorytu właśnie w kontekście polskiej prowincji, gdzie na początku lat dziewięćdziesiątych objawiła się nowa filozofia życia związana z rynkiem wiejskich sklepików i wypożyczalni kaset wideo. Monika Sznajderman prowadziła swoje etnograficzne obserwacje tworzenia się nowej formy kulturowej na terenie wiosek i osad Beskidu Niskiego. Mieszkając w jednej z górskich wsi, była świadkiem niezmiernie szybkiego wzrostu popularności sposobu spędzania czasu polegającego na grupowym oglądaniu filmów na kasetach wideo. Główny repertuar tych ostatnich zawierał się przy tym głównie w trzeciorzędnych pod względem artystycznym produkcjach obejmujących takie gatunki filmowe jak: horrory, s.f., fantasy, thrillery czy filmy akcji.

Zastanawiając się nad postawieniem poprawnej tezy tłumaczącej fenomen popularności, a więc także akceptowalności treści eksponowanych na wideokasetach, autorka uznała, iż świat budowany podług amerykańskich wzorców wyobrażeniowych, dopuszczających istnienie fantastycznych postaci i akcesoriów, bliski jest, na pewnym poziomie, rzeczywistości polskiej kultury ludowej. Przywołać można tutaj bogaty w znaczenia dawny folklor z ważnym dla niego przykładem bajki ludowej.

Wielka popularność filmowych opowieści o wspomnianej proveniencji ma również inne źródła. Otóż w składające się na nie egzotyczne obrazy ich twórcy włączyli stare, rzecz można, odwieczne tematy i motywy stałe obecne w kulturze europejskiej. Dziś uważny obserwator—egzegeta napotyka je choćby w filmach wideo. Monika Sznajderman, odwołując się do szeregu z nich, zestawia listę tytułów, wybierając grupy filmów reprezentatyw-

nych dla danego gatunku, aby następnie przystąpić do ich analizy, przyjmując za punkt wyjścia organizujące je tematy. We wszystkich tych filmach autorka odnajduje wielkie motywy raju, eschatologiczne, apokaliptyczne i angelologiczne. Wszystkie one, rozwijane na przestrzeni wieków przez literaturę i sztukę tzw. kultury wysokiej, aktualnie stanowią swoisty opad treści przynależny kulturze popularnej (ludowej). Odkrywając i poddając interpretacji wspomniane wyżej tematy i motywy, przypisuje się filmom wideo rolę specyficznej *Biblii pauperum* dla współczesnych odbiorców.

Marcin Andrzej Kafar — *ODIE PTL*

Dominika Jaźwiecka-Bujalska, *Między magią a religią, czyli zabobony i przesady wśród duchowieństwa katolickiego we współczesnej Polsce*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2000, ss. 123.

Celem pracy jest poznanie mechanizmu myślenia współczesnych duchownych katolickich na temat magii i zabobonów. Autorka zbierała materiał w połowie lat 90., ale z powodu szczególnie trudnej pozycji polskiego duchowieństwa na forum społecznym w tym czasie (okres transformacji kulturowo-ekonomicznej), opublikowała go dopiero po upływie kilku lat. Nie chciała — jak sama podkreśla to we wstępie — by jej książka została wpisana w nurt antyklerykalny.

Zgromadzony materiał obejmuje 10 wywiadów z księżmi w różnym wieku (od 25 do 75 lat) pełniącymi różne funkcje w Kościele (np. wikary, wiejski proboszcz, biskup). Autorka podczas opracowywania wywiadów posługiwała się metodami jakościowymi. Wynikało to z charakteru przeprowadzonych rozmów — swobodnych i pogłębionych. We wstępie odkryła także „tajemnicę” swojego warsztatu: jak udało się jej nakłonić księży do zabrania głosu na tak drażliwy dla nich temat jak Kościół a przesady. Posługiwała się kwestionariuszem problemowym dotyczącym zagadnień z historii Kościoła i jego współczesnego stanowiska wobec zjawisk magii, parapsychologii, jasnowidzenia, wróżbiarstwa, opętania, wydarzeń cudownych, uzdrowień itp. Starła się wtedy sprowokować rozmówców do bardziej osobistych wynurzeń i ocen, a to było dla niej najważniejszym celem tych rozmów. Autorkę najbardziej interesowało zderzenie ze sobą oficjalnego podejścia Kościoła do szeroko rozumianej sfery nadprzyrodzonej oraz to, jaki efekt przynosi ono na poziomie świadomości i zachowań jednostkowych. Na ile księża utożsamiają się faktycznie z oficjalną doktryną kościelną, a na ile jednak hołdują pewnym przesadom potępianym przez Kościół.

Autorka podzieliła materiał na siedem części, poświęconych: pojmowaniu magii i religii w antropologii kulturowej, mentalności pierwszych chrześcijan w świecie pogańskim, Świętej Inkwizycji, zabobonom i magii, egzorcyzmom, talizmanom i medalikom oraz cudom i energeterapii.

Każdy rozdział zawiera na początku rys historyczny danego zjawiska, jego interpretację kościelną oraz naukową i charakterystykę kontekstu społecznego, w jakim dane zjawisko rodziło się i z jakim odbiorem spotkało. Następnie autorka konfrontuje to z wypowiedziami indywidualnymi. Komentuje i interpretuje wypowiedzi księży na poruszany temat, a dzięki metodzie jakościowej udaje się jej wydobyć sprzeczności w wypowiedziach i sądach swoich rozmówców. Pragnie dotrzeć do motywów ich poglądów, bardzo zróżnicowanych ze względu na wiek, funkcję i osobowość. Opisany przez nią na początku każdego rozdziału obiektywny kształt danego zjawiska zderza się z indywidualnym sądem każdego z księży i z jego osobistym rozumieniem danego fenomenu.

Autorka dochodzi do konkluzji, że zajęcie wybrane przez jej rozmówców niewiele wpływa na racjonalizację i unikanie przez nich „zabobonnego” sposobu myślenia. Księża nie są od niego wolni, ale zdobyta przez nich wiedza teologiczna pozwala na podejście krytyczne i oczyszczanie swojej świadomości z przesądów. Zauważa, że ambicją duchownych jest pogodzenie głębokiej wiary z wiedzą teoretyczną na poziomie osobistych poglądów. Ich wypowiedzi są jednak pełne sprzeczności, tym bardziej, że wielu rozmówców wychowało się na wsi, gdzie myślenie magiczne wolniej się dewaluuje. Dlatego autorka stawia tezę, że dla kształtowania się naszego typu myślenia najważniejszą rolę spełniają nawyki nabyte w domu rodzinnym, choć każdy z nas ma skłonności do myślenia mitycznego i racjonalnego.

Zadanie, które próbowała przeprowadzić, to znaczy zaklasyfikować poglądy księży (jako szczególnej grupy zawodowej) do pewnego specyficznego typu myślenia o religii i przesądach, nie powiodło się. Konkluduje, że można tylko próbować odtworzyć pewne mechanizmy myślenia ludzi i koleje ich umysłowości. Żaden typ zajęcia nie eliminuje całkowicie uprzednio nabytych nawyków i poglądów.

Inga Kuźma — ODIE PTL

Dorota Ś w i t a ł a – T r y b e k, *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2000.

Praca dotyczy różnych sposobów świętowania odpustów obchodzonych na cześć patronów danej parafii na Górnym Śląsku. Autorka, opierając się na swoich badaniach terenowych, omawia formy obchodów tej uroczystości w dwóch aspektach: jako wydarzenia kościelnego (tutaj koncentruje się na czynnościach mających na celu oddawanie czci świętym i błogosławionym patronom, które przejawiają się w uczestniczeniu w nabożeństwach odpustowych, śpiewaniu pieśni, w których parafianie zwracają się bezpośrednio do swoich patronów z określonymi prośbami, jednocześnie oddając im cześć. Zwraca uwagę na odświętny strój osób uczestniczących w uroczystych mszach i towarzyszących im procesjach, opisuje charakter odpustowych kazań, które nawołują wiernych do naśladowania patronów).

Drugi aspekt pracy związany jest z ludowymi tradycjami odpustowymi. Podstawowym jego elementem jest biesiadowanie i związane z nim spotkania rodzinne, goszczenie gości specjalnie na tę okazję przygotowanymi posiłkami, tworzenie miłej, radosnej atmosfery, dającej poczucie bezpieczeństwa i odprężenia. Drugim motywem przewodnim tradycji ludowej, związanej z odpustami, jest nieodzowna obecność kramów (tzw. bud) z różnymi, przypisanymi zwyczajowo do tych okoliczności towarami. Badania autorki wykazały, iż 64% stanowią stoiska z zabawkami, 16% — stoiska ze słodyczkami, 20% zarezerwowane jest dla innych artykułów, takich jak: kasety i płyty kompaktowe, artykuły szkolne, owoce sezonowe, dewocjonalia. Autorka zwróciła również uwagę na formy hasel reklamowych i okrzyków zachwalających sprzedawane produkty i zachęcających do ich kupna. Obowiązkowymi elementami odpustów były niegdyś karuzele, strzelnice, zabawy taneczne oraz festyny. Autorka zwraca uwagę na fakt, iż te formy zabawy towarzyszące odpustom nie zawsze są obecne w dzisiejszej rzeczywistości świąt związanych z patronami danej parafii.

Anna Torobińska — ODIE PTL

PRL z pamięci, red. Czesław Robotycki, „Prace Etnograficzne”, z. 36, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, ss. 214.

PRL jest już okresem zamkniętym, ale budzącym ciągle żywe spory, ocenianym niejednoznacznie, zdaje się, że nierzadko, wraz z upływem lat, idealizowanym. Przytoczone we *Wstępie* tomu *PRL z pamięci*, przez jego redaktora Czesława Robotyckiego, słowa Piotra Wojciechowskiego trafnie chyba ujmują istotę rzeczy: „Każdy, kto choćby kawałkiem świadomego życiorysu zahaczył o tę przedziwną hybrydalną międzyepokę, do końca życia będzie miał z nią rachunki, będzie wspominał jej krzywdy, będzie nosił w pamięci jej łatwe słoďdycze”. Z jednej strony wiadomo, i pamiętamy to dobrze (czy wszyscy?), że życie w PRL nie było sielanką, a z drugiej strony jakże trudno nieraz przyznać, że zmarnowało się aż tyle lat. I nie chodzi tu o zasadnicze kwestie, jak np. zakres autonomii PRL-u w stosunku do ZSRR, które są przedmiotem polemik historyków i również polityków, i długo pewnie jeszcze pozostaną. Te w gruncie rzeczy należą do wielkiej historii, która niekoniecznie musi budzić emocje u zwykłych obywateli. Minioną epokę oceniamy przede wszystkim przez pryzmat tego, jak się nam w niej żyło.

I właśnie odpowiedzieć na to pytanie chcą autorzy poszczególnych artykułów, składających się na omawianą tu pracę. Przedmiotem ich zainteresowania jest więc życie codzienne w Polsce Ludowej — to utrwalone w pamięci samych piszących, jak i w pamiętnikach i wspomnieniach innych. Sądę, że zrozumienie PRL najlepiej można, przyglądając się jego codzienności.

Już pierwszy artykuł, Andrzeja Delorme'a pt. *Szarosć komunistycznej codzienności. Percepcja jakości życia w PRL-u*, przynosi tegoż życia wiele interesujący opis. Autor sięga po dzienniki Tyrmanda, Kisielewskiego, Dąbrowskiej, Proroka i innych pisarzy, których okres twórczości przypada na lata Polski Ludowej. Z wszystkich jednoznacznie wynika, że ich autorzy mieli przygnębiające poczucie mieszkania w kraju zapaści cywilizacyjnej.

Drugi tekst, Leszka Dziegla *Miasta w filozofii władzy PRL-u i społecznej praktyce. Wyzwania dla badacza kultury*, podnosi jeden z najbardziej aktualnych do dziś problemów w Polsce. Jak żyło się (i żyje) w miastach, w domach z wielkiej płyty? Jaki wpływ ma życie w blokach na psychikę człowieka? Na marginesie wspomnieć można, że postulat poświęcenia temu zagadnieniu odrębnych studiów znalazł, przynajmniej częściowe, spełnienie w wydanej niedawno pracy Andrzeja Basisty, *Betonowe dziedzictwo. Architektura w Polsce czasów komunizmu*.

Nie mniej interesujące są kolejne artykuły poświęcone zagadnieniom bardziej szczegółowym. Jacek Chrobaczyński odtwarza, sięgając do własnej pamięci, atmosferę panującą w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w Sanoku, w niewielkim mieście, ale szczególnie ciekawym, bo „uwikłanym w historię”, pamiętającym „polsko-ukraińską wojnę”. Helena Duć-Fajfer i Anna Skalik w swoich artykułach przedstawiają losy Łemków i grekokatolików w PRL-u. Teksty te uzmysławiają, jak mało znany jest to fragment naszych dziejów najnowszych, a przecież i bolesny, i wstydlivy. Obie autorki udowadniają, że Polska Ludowa nie była zainteresowana rozwojem kultury mniejszości narodowych, często wręcz zaprzeczając istnieniu takowych.

Janusz Goćkowski, ks. Tadeusz Ślipko SJ i Kazimierz Bujak piszą o edukacji w PRL-u, poświęcając swoją uwagę kolejno: życiu codziennemu uczonych w realnym socjalizmie, możliwości odbywania studiów uniwersyteckich przez jezuitów i wychowaniu w szkole socjalistycznej. Wyjątkowo ciekawy jest tekst Goćkowskiego — zwłaszcza dla pracownika uniwersytetu — skłania on do refleksji nad współczesnym stanem nauki polskiej.

Ostatni artykuł, Aleksandra Matyukhina, *Uśmiech Peerelu. O micie Polski w sowieckim Lwowie (1944–1990)*, stanowi optymistyczny akcent na zakończenie tego tomu. Optymistyczny, bo okazuje się, że PRL była postrzegana przez Ukraińców ze Lwowa jako kraj cieszący się znaczną swobodą i relatywnym dobrobytem.

PRL z pamięci należy do najciekawszych pozycji poświęconych Polsce Ludowej, jakich zresztą sporo ukazuje się w ostatnich latach. Stanowi ambitną próbę odpowiedzi na pytanie: jak się wówczas żyło? Taki właśnie, w gruncie rzeczy antropologiczny opis życia w PRL-u, ma niepoślednie walory. Z upływem lat zdobędziemy być może pewien dystans do tej epoki, ale teraz mamy wciąż jeszcze do dyspozycji jej naocznych świadków. Potem badacz tamtych czasów będzie skazany już tylko na materiały źródłowe.

Dorota Skotarczak — ODIE PTL

Ludwik Stomma, *Słownik polskich wyzwisk, inwektyw i określeń pejoratywnych*, Oficyna Wydawnicza Graf-Punkt, Warszawa 2000, ss. 260.

Ludwik Stomma to etnolog i antropolog kultury, uczestnik europejskich forum naukowych, a od 1983 roku profesor *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Sorbona). Czytelnikom dał się poznać jako autor 14 książek — historycznych, biograficznych i innych, ale także dwóch pozycji dla dzieci.

Pracując nad *Słownikiem...*, autor przewertował kilkaset książek. Prezentując poszczególne hasła, powołuje się na ich konkretne użycie w tekście przez takich autorów jak: Marian Hemar, Stefan Kisielewski, Waldemar Łysiak, Józef Piłsudski, Mikołaj Rej, Julian Tuwim i Tadeusz Żeleński-Boy. Autor posługuje się cytatami ze słowników języka polskiego, polskich przekleństw i wulgaryzmów, słownika pijackiego, gwar przestępczych; zagląda też do księgi przysłów polskich oraz do jednej ze swych wcześniejszych prac — *Antropologii kultury wsi polskiej*. O źródle cytatu czytelnik informowany jest odpowiednim skrótem literowym umieszczonym przy hasle.

Autor w swej pracy zawarł wyłącznie określenia pejoratywne występujące w formie rzeczownikowej. Słownik zawiera określenia używane dziś powszechnie — dlatego pominięto tu na przykład regionalne wyzwiska ludowe czy obraźliwe określenia staropolskie.

Warto wspomnieć, że przystępujących do lektury *Słownika...* Ludwik Stomma ostrzega we wstępie: „Niniejszy słownik nie jest dziełem filologicznym. Uczeni w piśmie znajdą w nim dość luk i braków, żeby nie pozostawić na autorze suchej nitki...”.

Robert Kornacki — ODIE PTL

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000, ss. 420. Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Seria humanistyczna.

Praca składa się z trzech części. Pierwsza poświęcona jest analizie macierzyństwa, traktowanego jako podstawowa rola kobiety. W części tej autorka uwzględnia stanowiska nurtów feministycznych, zawierających zarówno krytykę macierzyństwa, jak i jego aprobatę.

Druga część prezentuje społeczno-kulturowe wzorce macierzyństwa. Autorka omawia wzorce funkcjonujące w kulturze zachodniej (amerykańskiej), jak również uwzględnia specyfikę polską.

W trzeciej części, najobszerniejszej, autorka stara się pokazać, co dzieje się w życiu kobiety, gdy zostaje matką. Podstawowym pytaniem, na które poszukuje odpowiedzi, jest

to, czy macierzyństwo w życiu kobiety jest punktem zwrotnym przynoszącym jakieś zmiany, czy może nie?

Dla uzyskania materiału badawczego Bogusława Budrowska posłużyła się kwestionariuszem oraz wywiadem. Badaniem zostały objęte kobiety, które urodziły pierwsze dziecko i w chwili badania było ono w przedziale wiekowym między 6 a 12 miesiącem. Głównym założeniem badania było dotarcie do indywidualnego postrzegania przez kobiety doświadczenia macierzyństwa. Badania zostały przeprowadzone w dwóch środowiskach: wielkiego i małego miasta — w Warszawie i Sokółce — miejscowości w b. woj. białostockim.

Przy omawianiu zebranego materiału autorka wzięła pod uwagę polską sytuację społeczno-demograficzną.

Do tej pory w polskiej literaturze przedmiotu nie zajmowano się macierzyństwem postrzeganym z perspektywy kobiety. Pod tym względem jest to praca nowatorska.

Katarzyna Chojnacka — ODIE PTL

Adam Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000, ss. 280.

Przedstawione i zinterpretowane w książce fakty dotyczą okresu od tworzenia się zrębów państwowości Polski (koniec X w.) po początek wieku XVI.

Powodem powstania książki jest brak w zagranicznych publikacjach naukowych dotyczących seksualności odniesienia do kultury polskiej, a w rodzimych pracach — pozycji, które obejmowałyby w sposób całościowy życie seksualne w Polsce. Celem pracy jest więc próba holistycznego ukazania ewoluujących społecznych i kulturowych form, w jakich manifestowały się zachowania seksualne Polaków. Autor przedstawia je w poszczególnych rozdziałach, którym nadaje tytuły łacińsko-polskie. Są nimi: *fornicatio* — stosunki seksualne osoby niezamężnej; *matrimonium* — małżeństwo; *concupinatus* — konkubinaty; *adulterium* — cudzołóstwo; *stuprum/raptus virginiae* — zgwałcenie, uprowadzenie panny; *castitas laicorum* — czystość (abstynencja osób świeckich); *meretricia* — nierząd; *superstitiones* — przesady (magia miłosna, płodnościowa itp.); *peccatum contra naturam* — grzech przeciw naturze (wszelkie stosunki uniemożliwiające prokreację).

Bazą pracy są cztery rodzaje źródeł pisanych: narracyjne — kroniki i roczniki (np. Kronika Anonima zwanego Gallem, kronika Jana Długosza, kronika Thietmara); prawne — przepisy prawa zwyczajowego, miejskiego (np. księgi proskrybowanych), ziemskiego, kościelnego (np. księgi sądów kościelnych); moralizatorskie — przede wszystkim kazania, a także literatura świecka (np. wiersze miłosne); etnograficzne — prace naukowe opisujące kulturę ludową (autor wyraźnie podkreśla, że są zapisem faktów z przełomu XIX/XX w.). Ze względu na skąpą ilość i rozproszenie zachowanych do dziś źródeł ikonograficznych autor świadomie z nich rezygnuje.

Większa część pracy (dotycząca przestępstw seksualnych) podporządkowana jest jednej z dwóch głównych metod badawczych stosowanych w historii. Autor pomija, z racji fragmentaryczności i nieciągłości zapisów źródłowych, metodę statystyczną na rzecz „impresjonistycznej”, przy czym modyfikuje ją na potrzeby pracy — obok zdarzeń nietypowych bierze również pod uwagę przeciętne.

Wśród tych, od których autor czerpie inspiracje i myśli, znajdują się osoby reprezentujące różne dziedziny naukowe: religioznawstwo, teologię, etnologię, filozofię, socjologię, seksuologię, językoznawstwo itd. Są to między innymi: Michael Foucault, James Brundage,

Hubertus Lutterbach, Jean Delumeau, Fritz Keren, Eve Levin, Kazimierz Moszyński, Ludwik Stomma, Ryszard Tomicki, Anna Zadrożyńska, Roman Jakimowicz, Jacek Banaszekiewicz i inni.

Ogólne konkluzje autora dotyczą rosnącego wraz z upływem czasu wpływu Kościoła katolickiego na sferę seksualną społeczeństwa polskiego, wyrażającego się w zawłaszczaniu coraz większej ilości praw do egzekwowania zasad życia seksualnego zgodnych z doktryną religii. Tendencja do rozszerzania obszaru zachowań seksualnych, poddanych np. kontroli miast, widoczna też jest w prawie miejskim schyłku średniowiecza.

W zakończeniu autor zwraca również uwagę, iż: „przeprowadzona analiza dostępnych źródeł nie potwierdziła pierwotnych przypuszczeń, dotyczących znikomej liczby pochodzących z polskiego średniowiecza informacji na temat zagadnienia seksualności. Na stan taki mógł wskazywać wcześniejszy brak zainteresowania tą tematyką ze strony polskich historyków. W rzeczywistości w niemal każdej kategorii źródeł: dziejopisarstwie, moralistyce, źródłach z dziedziny prawa świeckiego oraz kościelnego itp., można odnaleźć informacje pozwalające odtworzyć obraz seksualizmu mieszkańców państwa polskiego w wiekach średnich, w jego poszczególnych aspektach”.

Piotr Polewski — ODIE PTL

Marek Budziarek, *Łodzianie*, Wydawnictwo Literatura, Łódź 2000, s. 269, il. 53, bibliogr. Seria: Łodziana.

Książka Marka Budziarka daleka jest od naukowego obiektywizmu, o czym autor informuje nas już we wstępie: „Chcę zabarwić ją moim osobistym postrzeganiem tego miasta. Wydobyłem więc z niego to, co sam uważam za właściwe, słuszne i reprezentatywne. To jest moje oglądanie tego miasta”.

Czytelnik otrzymuje zatem historię Łodzi — miasta w centralnej Polsce; zapis dwóch ostatnich stuleci widzianych oczami Marka Budziarka, a ukazanych przez pryzmat jej mieszkańców — przedstawicieli różnych warstw społecznych, narodowości i religii. To lokalna historia, dzieje tworzenia miasta — jego potęgi przemysłowej, intelektualnej i artystycznej — przez ludzi dziś określanych często mianem *Lodzermensche*, Polaków i Niemców, katolików, żydów i protestantów.

Autor prezentuje 55 biografii zgrupowanych w trzech działach charakteryzujących pole działania opisywanych osób: są to duchowni łódzcy różnych wyznań, burmistrzowie i prezydenci, czyli lokalne władze, oraz przedstawiciele przemysłu.

Autor próbuje zbadać, w jaki sposób działalność tytułowych „Łodzian” wpływała na rozwój społeczny, duchowy czy też polityczny mieszkańców miasta, jak kształtowała się ich mentalność i zmieniały warunki bytowania.

Początkowym zamysłem Budziarka były szkice o Łodzi i łodzianach prezentowane w dzienniku „Gazeta Wyborcza”, jednak materiał zebrany w trakcie prac okazał się duży i zaowocował prezentowaną książką.

Autor korzystał w pracy ze źródeł znajdujących się w archiwum Archidiecezji Łódzkiej i Muzeum Historii Miasta, relacji ustnych oraz szeregu prac drukowanych, traktujących o Łodzi i jej mieszkańcach.

Robert Kornacki — ODIE PTL

Zofia Traciewicz, *Oświata a procesy asymilacyjne wśród mniejszości ukraińskiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, 2000, ss. 227.

Tematem pracy autorki jest badanie procesów asymilacji mniejszości ukraińskiej na gruncie polskim, a w szczególności wpływu szkolnictwa na tenże proces. Książka jest skróconą i poprawioną wersją pracy doktorskiej obronionej przez nią w styczniu 1998 roku. Tere-
nem, na którym przeprowadzono badania były ziemie zachodnie i północne Polski, a w szczególności istniejące tam trzy licea z ukraińskim językiem nauczania: w Legnicy, Białym Borze, Górowie Iławieckim oraz liceum z polskim językiem nauczania w Lidzbar-
ku Warmińskim. Badania prowadzono na przestrzeni lat 90. XX wieku. Autorka podkreśla, iż dotychczas sprawa procesów asymilacji i desymilacji (desymilacja — proces hamowa-
nia asymilacji) na gruncie polskim nie doczekała się wystarczających opracowań, mimo iż społeczeństwo polskie jest w swej istocie wielonarodowe. Praca ta jest próbą prześledze-
nia wpływu szkolnictwa na procesy asymilacji mniejszości ukraińskiej, która aktywnie uczestniczy w życiu społecznym, kulturalnym i gospodarczym Polski, a jednocześnie wciąż kształtuje poczucie własnej, narodowej tożsamości. Celem pracy jest odpowiedź na pyta-
nie, w jakim stopniu zorganizowana oświata dla mniejszości wpływa na procesy asymila-
cji wśród młodzieży ukraińskiej. Tezę, którą próbuje udowodnić autorka na podstawie swych badań, jest przekonanie o hamującym, niekorzystnym wpływie zorganizowanej działalno-
ści oświatowej na procesy asymilacji. Proces ów rozumie się tu jako proces wzajemnego przenikania i zlewania się wartości, wzorów społeczno-kulturowych dwóch sąsiadujących grup społecznych. W konkluzji, do jakiej dochodzi, prócz podtrzymania tezy o desymila-
cyjnym wpływie działalności liceów ogólnokształcących na zachowania i postawy mło-
dzieży, pojawia się refleksja natury ogólniejszej nad asymilacją w ogóle. Autorka postulu-
je, by na to zjawisko spojrzeć z szerszej perspektywy, nie tylko w wymiarze akulturacji i integracji. Podkreśla, że asymilacja jest zjawiskiem wieloaspektowym i jako wielowy-
miarowe winno być traktowane szczegółowiej zwłaszcza w kontekście badań empirycz-
nych. Autorka w swych badaniach posłużyła się metodą sondażu diagnostycznego, wyko-
rzystując trzy techniki badawcze: ankietę, wywiad i analizę dokumentów. W części empi-
rycznej przyjęła koncepcję amerykańskiego antropologa i socjologa J. V. Vander Zan-
dena. Ważnymi odniesieniami teoretycznymi były prace Pierre'a Bourdieu, R. Collinsa i M. S. Archera. Najważniejszymi źródłami, na których oparła pracę, to materiały z prze-
prowadzonych osobiście badań.

Justyna Tomaszewska — ODIE PTL

„Orbis Interior”, Pismo Muzealno-Humanistyczne, Muzeum Miejskie w Zabrze, 2/2000 r., ss. 210.

Spośród 12 artykułów składających się na ten zeszyt szczególnie cztery zasługują na omówienie ze względu na poruszane przez nie kwestie, analizowane z punktu widzenia antropologii społecznej oraz kulturowej. Są to następujące artykuły:

1. Dorota Simonides, *Przeobrażenia kulturowe w śląskim środowisku wielkoprzemysłowym*, ss. 7–35.

Artykuł dotyczy przemian zachodzących na przestrzeni ostatnich 50 lat XX wieku w sferze obyczajów na Górnym Śląsku. Autorka charakteryzuje wspólnotę kulturową Gór-
nego Śląska, która wyrasta z odrębnej kultury zawodowej górniczo-hutniczej. Przywołuje

nazwiska najwybitniejszych polskich badaczy kultur grup zawodowych: M. Żywirskiej, J. Ligęzy, A. Dygacza i M. G. Gerlicha. Definiując pojęcie obyczaju, powołuje się na J. S. Bystronia, którego teorie ocenia jako najprzydatniejsze do analizy kultury środowisk wielkoprzemysłowych. Opisuje, na czym bazował dawny typ więzi lokalnych i pod wpływem jakich czynników zanika i wykształca się nowy. Podkreśla rolę systemu wartości i podzielaną wizję świata. Opisowi dawnych form życia wspólnotowego (rytuały, ceremonie rodzinne, zachowania sąsiedzkie, kamrackie, w pracy, wobec obcych itp.) towarzyszą przykłady zmian i wysuwane są hipotezy dotyczące przyczyn tych zmian.

2. Marian Grzegorz Gerlich, *„Ludowa historiografia”*, czyli *potoczna wizja losu własnej grupy w czasie. Przypadek Zabrza*, ss. 36–70.

Autor wykorzystuje relacje mieszkańców Zabrza, pochodzące z lat: 1988, 1992 i 1998. Podaje zasadnicze cechy budujące postrzeganie od wewnątrz historii własnej grupy (rozumienie własnej specyfiki, kondycji, pozycji, roli i funkcji w dziejach). Podkreśla wagę historii żywej, często interpretowanej na sposób mityczny, spotykanej najczęściej na pograniczych lub na tych terenach, na których dochodziło do licznych konfrontacji etnicznych, wyznaniowych i politycznych, między innymi takich jak Górny Śląsk. Centralnym pojęciem pamięci zbiorowej mieszkańców Zabrza jest tzw. śląska krzywda, nad której genezą zastanawia się autor, przywołując wydarzenia sprzed I wojny światowej aż po zakończenie II wojny. Takie rozumienia dziejów własnej grupy, jaką prezentują wypowiedzi zabrzańców, autor ocenia jako przyczynek do historii typu oralnego, bazującej przede wszystkim na emocjach i wnioskach wyciąganych z doświadczeń osobistych.

3. Adam Regiewicz, *O średniowiecznym rodowodzie estetyki i wyobraźni ludowej w podaniach i legendach Górnego Śląska*, ss. 163–168.

Analiza najpopularniejszych wątków mitologii górnośląskiej. Autor wpisuje odnawiające się zainteresowanie tą mitologią w nurt poszukiwań swoich korzeni i „małej ojczyzny”. Szuka paraleli między umoralniającymi historiami średniowiecznymi, posługującymi się często alegorią i efektywną fantastyką, a legendami, również stawiającymi sobie za cel sprowokowanie przemiany wewnętrznej. Na tym poziomie wyróżnia dwie główne cechy folkloru: jest on szczególnie wizytówką „małej ojczyzny”, z drugiej strony przekazuje uniwersalne prawdy o dobru i złu.

4. Ewa Szczotka, *Przyczynek do badań nad społecznością Romów w Zabrze*, ss. 169–181.

Artykuł ma na celu przybliżenie teorii i hipotez dotyczących kształtowania się narodu, jego cech, mniejszości narodowych i grup etnicznych. Autorka prowadziła badania w latach 1997–1998. Poświęcone były one sytuacji społeczno-kulturalnej Romów w Nowym Sączu, a ostatnio także w Zabrze. W tym opracowaniu powołuje się na nazwiska takich teoretyków wyżej wymienionych zagadnień, jak między innymi: Florian Znaniecki, Zygmunt Bauman, Stanisław Ossowski, Antonina Kłoskowska, Clifford Geertz.

Pozostałe artykuły dotyczą problematyki historycznej. Opisują zdarzenia, które miały miejsce w Zabrze od drugiej połowy XIX wieku do czasów współczesnych, np.: strajk górników, losy Muzeum Miejskiego w Zabrze czy zabytki architektury przemysłowej zabrzańskiej oraz przedstawiają szkice biograficzne o wybitnych działaczach politycznych i kulturalnych Górnego Śląska, jak Wojciech Korfanty i ksiądz Andrzej Hauptman.