

III. RECENZJE

Andrzej Zaporowski, *Wittgenstein a kultura*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora. Poznań 1996, ss. 106.

Ludwig Wittgenstein miał zwyczaj wyklądać bez posługiwania się notatkami. Ale chyba nie tylko z tego powodu jego wywody były tak niespójne, choć jednocześnie niewątpliwie inspirujące. Oto widocznym było jego zmaganie się z własnymi myślami, z natłokiem skojarzeń i rozmaitych wątpliwości, mozolenie się z artykulacją idei. Wykłady jego zamieniały się, podobno, czasami w rodzaj intelektualnych happeningów, gejerów eksplodujących najróżniejszymi pomysłami, paradoksami i pytaniami. Wittgenstein mawiał zresztą, że można napisać książkę filozoficzną, lecz taką jedynie, która zawierałaby bądź to same dowcipy, bądź pytania pozostawione bez odpowiedzi. Będąc świadom owej tendencji w swoim myśleniu – tendencji nietatwej przecie w odbiorze – dyktował uczniom treść notatek, aby mogli „zabrać coś do domu, jeśli nie w głowach, to przynajmniej w rękach”.

Potęgowanie się skłonności do, jak można dziś powiedzieć, „rozlepiania” sensów, wyraźnie da się prześledzić w najważniejszych dziełach austriackiego myśliciela. *Tractatus Logico-Philosophicus* wypełnia dbałość o logikę, o tok myślenia, któremu wytycza się dokładne granice oddzielające prawdę od fałszu. *Dociekania filozoficzne* natomiast, a więc tzw. „późna” twórczość, to potoki zdań niemal aforystycznych, pełne metaforycznego obrazowania, niezwykle wrażliwości i poetyckiej pasji.

Książka Andrzeja Zaporowskiego *Wittgenstein a kultura* ma rozwijać wątki zaczerpnięte z myśli „późnego” (po 1929 roku) Wittgensteina. Ale próżno doszukiwać się w niej stylu właściwego *Dociekaniom*. Jest to prosty, lakoniczny, powściągliwy wywód. Czytanie bez łapania tchu. Myśl skondensowana tak, by ledwie poczuć zapach i smak. Przykłady niewyszukane, brak rozległych dygresji, zamysłów, odległych skojarzeń. Jediną przeszkodą w jego wartkim biegu jest nadmierna mnogość nawiasów (nie tylko okrągłych, [ale i kwadratowych]). Lecz to przecie wola autora i zamysł jego. Przejdź zatem od treści formy do treści samej.

Andrzej Zaporowski już na samym początku, we wstępie – lapidarnie i radykalnie rzecz jasna – przedstawia tezy najistotniejsze dla swej książki. Powiada więc, że człowiek kształtowany jest przede wszystkim przez uczestniczenie w rozmaitych grach językowych. Nie można wskazać żadnej stałej jego cechy, gdyż mówić da się o cechach owych wyłącznie w odniesieniu do konkretnej gry językowej. Zmiana gry, zmiana formy życia, wyposaża w nowe, często bardzo odmienne, atrybuty. Kultura jest w takim ujęciu „określonym sposobem bycia”. Ale jest również, co autor do znużenia powtarza, stanem zrozumienia, możliwością przewidywania zachowań nie tylko własnych, ale i cudzych. Nade wszystko zaś można mówić o kulturze jako o wzajemnym komunikowaniu się. I w tym miejscu kultura łączy się z językiem.

Zaporowski przyjmuje za własne przekonanie Wittgensteina o tym, że język nie jest niczym więcej niż relacją między ludźmi. Nie jest język odwzorowaniem struktury społecznej, funkcji ludzkiego umysłu czy też świata; najpoważniej traktowane przez nas słowa, których używamy do opisu samych siebie, są jedynie wytworem konkretnych okoliczności. Język jest raczej zbiorem „przedmiotów porównania”, lokalnych kontekstów, zaulków, ciemnych korytarzy pełnych subtelnej dynamiki i płynności.

Autor omawianej pracy zestawia zasadnicze tezy Wittgensteina z praktyką badawczą charakteryzującą antropologię kultury. Mówi, że rozumieć inność, czyli bywać antropologiem właśnie, to przyglądać się inności owej przez pryzmat jej regul. James Frazer, który w kanonicznej już *Złotej gałęzi* określił zachowania członków społeczności plemiennych w kategoriach magii (a więc jako przednaukowe, znajdujące się na wcześniejszym, czyli po prostu niższym od za-

chodniego etapie rozwoju myśli) nie znał reguł rządzących życiem łowców czy zbieraczy. Próbuje je opisać i zrozumieć nie wydosłał się poza granice własnej gry językowej, własnej formy życia. „A nasza reakcja na czyjeś zachowanie – czytam – nie mówi nam o nim zgola nic. Mówi nam natomiast wiele o nas samych, a dokładniej o tym, co wiemy” (s. 63).

W jaki zatem sposób możliwe jest zrozumienie innych? Zaporowski odwołuje się w kontekście powyższego pytania do ustaleń kontynuatora myśli swego głównego bohatera, do Petera Wincha. Winch utrzymuje, że rozumieć to uchwycić sens, pojmować zdarzenie kulturowe tak, jak czynią to jego sprawcy. Tłumaczenie kultury „z zewnątrz” jest niedopuszczalne i poznańczo kompletnie jałowe. Wszakże w jaki sposób zneutralizować, wyeliminować ową „zewnątrność”? Jak możliwe jest pełne przejście do nowej gry językowej? O powodzeniu w tym względzie możemy mówić wyłącznie w przypadku osiągnięcia stanu, w którym wszelkie zachowania kulturowe innych są dla mnie zrozumiałe, a moje postępowanie zgodne jest z lokalną regułą.

Badanie inności jawi się w takim ujęciu jako proces mozolny, długotrwały, wymagający drobiazgowych analiz i niezliczonych prób. A więc ideału, którego nie spełnili do końca nawet najwięksi i najbardziej oddani sprawie antropologiczni badacze terenowi. Zaporowski powiada nadto, że przedmiot badań zawsze jest wielowymiarowy, objawia się w kontekście stale ulegającym przemianom. Jeśli zatem kultura może być kreowana wciąż na nowo, konkluduje, to i wszelkie jej dociekanie jest zawsze *in statu nascendi*. Skazane zatem na wieczną nieostateczność i błędzenie.

Nie najweselszy to wniosek. Okazuje się, iż badacz inności musi się pogodzić ze znojnym trudem odszukiwania migocących sensów, bez pewności czy znaczenie tego, co właśnie uchwycił, jest właściwe albo czy za chwilę nie ulegnie zmianie.

Czytając ową książkę próbowałem najważniejsze jej tezy odnieść do stanu inności, który w dobie zaawansowanej westernizacji świata wydaje się być – również dla antropologa kultury – nader ciekawy: idzie o inność w obrębie humanistyki, o rozmaite sposoby mówienia o świecie, różne rodzaje narracji naukowych, konstruowania przedstawień ujmowania zjawisk, ustawiania ich na tle odmiennych kontekstów. Czy i w tym przypadku proces rozumienia tych jakże różnych gier językowych miałby przebiegać podobnie do procesu badania inności „społecznej”? Polegałby więc na przewidywaniu tego, co w ramach pewnych narracji może zostać powiedziane, i ustaleniu, w rezultacie, sposobu przedstawienia własnych racji tak, by nienaruszoną pozostała rządząca nim reguła? Lecz przecież wielu współczesnych myślicieli broni się przed tym, aby ich myślenie składać w jakąkolwiek całość. Inni powiadają (naśladując forpocząty awangardy), że dopiero pisząc poszukują reguł. Całe style filozofowania, jeżeli takie jeszcze się ostały, za swą zasadę naczelną uznają niezdeteterminowanie, adogmatyczność, postępowanie „przeciw metodzie”. Gdyby ponadto dojść do stwierdzenia, że niektóre z języków humanistyki, wbrew powątpiewaniom Wittgensteina w taką możliwość, są językami prywatnymi (casus Heideggera), to pał licho wzajemną komunikację. Wypada zamknąć się we własnej skorupie i nie czekać na pukanie.

Sądzę jednak, że pragniemy się porozumiewać. Dowodem na to choćby niniejsza recenzja. A już Davidson przestrzegał przed redukcjonizmem z jednej czy też ekspansjonizmem z drugiej strony, które to cechy często są językowi przypisywane. Pragniemy się porozumiewać, gdyż pewne problemy są nam wspólne (zadane? – zapytałby Gadamer), bliskie. Można oczywiście zakładać, że pełne zrozumienie jest nieosiągalne. Ale przecież, skoro sam język jest tylko historyczną przygodnością, wytworem niezmiennie kalekiego ludzkiego umysłu (a mimo to nie najgorzej służy komunikacji), to może warto przystać na to, iż podobnie jest ze wzajemnym rozumieniem. Byłoby więc ono nieciągle, niejednoznaczne, przygodne. Jak zresztą marzyć o zrozumieniu innych, skoro w sporej części sami jesteśmy dla siebie niedocieczoną tajemnicą?

Ostatnie zdanie książki brzmi: „Antropolog musi jednocześnie uświadamiać sobie, że sam, będąc istotą kulturową, jest w równym stopniu tubylem jak ci, których sensu zachowań docieka”. Piękne to i mądre zarazem stwierdzenie. Oto lokalność przygląda się lokalności, krajowej z centrum obserwują krajowców z peryferii (i odwrotnie). Słowa, sensy, konteksty... A jednak dźwięczy w uszach Dewey'owski apel o potrzebie nieustannego „kruszenia skorupy konwencji”. Pierwsza skorupa – mam nadzieję, że już strzaskana – wzięła chęć zrozumienia innych.

Za kolejną skorupą skrywa się możliwość ich zrozumienia. Czyż najtrwalszym jej elementem nie jest właśnie Wittgensteina koncepcja gier językowych? Która przecie ledwie przygodna, zależna od czasu, okoliczności i kto wie czego jeszcze... Dlaczegoż więc aż tak krepująca?

Winch, którego Andrzej Zaporowski dość surowo krytykuje, w szkicu *Integralność moralna* (nie przywołanym w książce) mówił o pewnych „punktach stycznych”, jakie kryją się, lepiej – drzemia – w każdej kulturze: punktach umożliwiających wzajemne zrozumienie. I sugeruje, że są one czymś gotowym, danym, czymś, co czeka jedynie na odkrycie. Nie sądzę, by tak było. To, czy dostrzemy owe punkty, zależy od tego, czy przyjmimy za możliwe samo ich istnienie. Przyjęcie takiego przeświadczenia, zaryzykuje, przesądza o pojawieniu się „styczności”. Przeświadczenie powyższe łączy się nierozzerwalnie z tym, kim jestem: z prywatnym spojrzeniem na wielogłowość kultury, z chęcią dostrzeżenia w „odległych” opowieściach tych samych wątków, co w opowieściach mi bliższych, z konstatacją, że w istocie zajmuje nas to samo. To samo być może przeraża i bawi. W tym sensie rozumienia nie da się wtoczyć w gorset jednej formuły czy zatrzasnąć ciężkim wickiem metody. „Myśli bowiem płyną w korycie tej rzeki, gdzie mądrość bywa szara – pisał Wittgenstein – natomiast życie i religie nienią się bogactwem kolorów”. Są momenty, kiedy przed umysłem ląknącym poznania rozblyskuje wielka jasność, są momenty mgieł (one pewnie przeważają). I to jest, myślę, uniwersalna cecha ludzi. Bez względu na to w jakiej akurat uczestniczą grze.

Waldemar Kuligowski

Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk nr 6, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, ss. 197.

Wiele trudności dzisiejszej etnologii wyrasta z faktu, iż oprócz zmagania się z powstającymi wciąż nowymi zjawiskami kulturowymi jest ona pochłonięta refleksją nad swoją własną tożsamością i kondycją. Powiększa się bowiem jej dorobek, co wymaga ciągłego zastanawiania się nad zakresem przedmiotowym, miejscem wśród innych nauk, podbudową teoretyczną i wyposażeniem metodologicznym, tym bardziej, że zdaje się ona obierać pewien kierunek na najbliższe lata... ku antropologii. Problemy dyscypliny znajdującej się właśnie w trakcie istotnych i interesujących przekształceń, tworzącej się niejako w marszu, na nowo, znalazły się pod lupą badaczy, którzy stworzyli dzieło pod charakterystycznym i adekwatnym tytułem – *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (17 autorów).

Są publikacje, które nie mogą minąć bez echa, o których dyskutować należy, gdyż niejako w tym celu powstały, a także opracowania, którym wypada się bacznie przyglądać, ponieważ autorzy wypowiadają się poniekąd w imieniu nieobecnych i za nich starają się decydować. W konferencji poznańskiej (1994 rok), której pokłosiem jest niniejszy tom, nie uczestniczyłem głównie z tego powodu, iż w interesującej mnie dziedzinie, to jest w studiach nad kulturowym kształtem Europy, nie wyczuwało się jeszcze (przynajmniej w naszym kraju) obecności perspektywy antropologicznej, a dominowała raczej klasyczna metodyka etnograficzna. Jednak nie zabieram w tym miejscu głosu z pozycji swoich głównych zainteresowań, lecz jedynie jako zwykły reprezentant dyscypliny, zainteresowany sprawami teoretycznymi i zatroskany o kondycję nauki, w której przed laty przyszło mi się znaleźć.

Jak to zwykle we współczesnych pracach zbiorowych bywa, omawiany tom zawiera partie różnorodne – dobre i liche, ważne i mniej istotne, ujęcia tradycyjne, jak też bardziej nowoczesne. Spora część artykułów rozumia się bezsprzecznie z tematem przewodnim, dlatego je pomijam; paru innych też nie dotykam, gdyż nie są wystarczająco interesujące w kontekście zamierzonego profilu opracowania. Uwagę moją zwróciło kilka artykułów, których autorzy energicznie zmierzli się z tak trudną materią – nadając jednocześnie klimat całemu tomowi – gdyż właśnie w nich zdają się tkwić cząstkowe odpowiedzi na pytania, gdzie się znajdujemy i w jakim jesteśmy stanie.

Od razu też muszę wyprzedzić końcową konkluzję, stan ten wydaje mi się bowiem niezbyt jasny i obiecujący.

Trudno nie zgodzić się z główną tezą książki, iż etnologia powinna się antropologizować (w znaczeniu przejmowania perspektyw i wzorców). Jednakże powinno się to odbywać w sposób sensowny, raczej łagodny i w różnym tempie dla poszczególnych jej dziedzin, przy zachowaniu większej jej samodzielności w obrębie i wobec antropologii, niż to ma miejsce w środowisku anglosaskim. Sensowne wydają się być w związku z tym doświadczenia „Volkskunde” krajów niemieckojęzycznych. Zasadne wydaje mi się przypomnienie kilku dość powszechnych oczekiwań wobec etnologii, zyskujących na znaczeniu w okresie jej transformacji, a sprowadzających się do takich oto reguł:

1. Nie powinno się skupiać głównie na własnej kondycji – chociaż refleksja taka bywa usprawiedliwiona, a niekiedy nawet konieczna, lecz zdecydowanie koncentrować się na przedmiocie badań;
2. Należałoby bronić trzonu własnych zainteresowań, przenosząc zarazem część dotychczasowej problematyki do tworzącej się właśnie antropologii;
3. Wkomponowanie jej w obręb antropologii powinno ją wzmocnić pod względem teoretycznym i metodologicznym, nie zaś odwrotnie;
4. Nie powinno się poprzestać jedynie na tworzeniu coraz to nowych pytań i promocji terminów, jak to dość często bywa.

Publikacja *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* jest w całości bezsprzecznie sensowna, konstruktywna i niewątpliwie okaże się przydatna dla naszej dyscypliny. Jej zalety zaś są na tyle liczne – widoczne np. w artykułach A. Posern-Zielińskiego, E. Tarkowskiej, J. Goćkowskiego, iż nie chciałbym, i nie mógłbym ich w zasadniczej liczbie przedstawić. Wspomnę jednak, że do najważniejszych z nich należą głównie: pojawienie się tego tomu we właściwym czasie, uczestnictwo w dyskusji reprezentantów socjologii, uwzględnienie również ujęć bardziej tradycyjnych, obecność szerokiego „spektrum” problemów, uporządkowany charakter argumentacji większości autorów, dość znaczna swoboda w stawianiu nowych pytań, wreszcie czytelny w wielu artykułach klimat dyskusji.

Jednakże nie sposób nie dostrzec dość licznych i wcale poważnych niedostatków i słabości tej książki, widocznych nie tyle w całościowym jej układzie (rozumianie się z istotą tematu, pojawianie się sprzecznych sądów, np. w sprawie relacji socjologia – etnologia lub na temat istoty teorii, charakteru wyjaśnień i paru podobnych spraw), ale przede wszystkim na poziomie pojedynczych artykułów. Należą do nich w szczególności:

1. Przyczynkarski charakter niektórych opracowań;
2. Słaba niekiedy konstrukcja artykułów – nie mogą o niej stanowić trzy komentarze do pojedynczych prac zagranicznych;
3. Nierzadko uboga i przypadkowa literatura (niekiedy nawet zestawiane mechanicznie pozycje, które dzielą dziesięciolecia);
4. Uciekanie się do cytatów zbyt długich (kilka przykładów), niekiedy raczej przypadkowych, które utrudniają, a nie ułatwiają zrozumienie wyводу;
5. Posługiwanie się przykładami, które tracą aktualność na gruncie polskim – nie wszystkie bowiem rozterki zachodniej antropologii nas obowiązują, niektóre są i będą nam obce (w tym sensie skoncentrowanie uwagi na środowiskach pozapolskich jest zarazem dostrzegalnym rozmiękaniem się z głównym tematem książki);
6. Dość częste uciekanie się do ogólników, wizji, postulatów.

Mocne i słabe cechy różnych wypowiedzi zawartych w tej pracy przeplatają się wzajemnie, co jest zrozumiałe i nie wymaga komentarza. Niekiedy jednak utłomność sformułowań i argumentacji staje się już rażąca, m.in. wtedy, gdy czytamy, iż „słabość antropologii rodzi się z kryzysu pojęcia prawdy w filozofii” (s. 62), „przyszłość antropologii nie leży w sferze nauk społecznych, jedynie na pograniczu humanistyki i nauk przyrodniczych” (s. 97), „ponowoczesność i postkomunizm to prawie to samo” (s. 99), „pojęcia takie, jak np. akulturacja, asymilacja, tubylec, hybrydyzacja... wyrastają(ce) z dynamicznych porównań” (s. 122). „Innowację możemy

interpretować jako przechodzenie do nowej kultury społecznej” (s. 125), „powstanie dyscypliny wiąże się z globalnym procesem integracji różnych kultur i przypada na połowę zeszłego stulecia” (s. 127). „Istotna i decydująca jest przede wszystkim tzw. moc eksplanacyjna, predytywistyczna i interpretacyjna danej hipotezy teoretycznej i metodologicznej” (s. 128), „kontakt kulturowy przyczynił się do zrodzenia nacjonalizmu i rasizmu, będących odpowiednikami dawnych prowincjonalnych uprzedzeń grupowych” (s. 130). Wiele przykładów podobnej bez troski i braku precyzji w posługiwaniu się językiem naukowym można jeszcze znaleźć w różnych fragmentach książki. Biorąc się one przypuszczalnie z tendencji do skrótowego ujmowania zbyt poważnych i złożonych kwestii, lecz na szczęście nie przeszkadzają w zasadzie w odczytywaniu argumentacji autorów.

Wiele sformułowań zawartych w niniejszej pracy budzi jednakże nadzieję na doskonalenie się młodego, krzepnącego w siłach środowiska rodzinnych antropologów. Nadchodzi bowiem era krytyki wczesnych dokonań, wylukiwania błędów i potknięć młodości, podkreślania własnych słabości i pomyłek bliźnich. Pojawiają się bowiem opinie o ograniczonym wpływie antropologii na inne dyscypliny (K. Kaniowska), o „eskapizmie poznawczym” (niejednokrotnie nazywa się to zjawisko „defensywną taktyką poznania”), o pustosłowności niektórych wypowiedzi, o ograniczaniu się orientacji postmodernistycznej do postulatów (Cz. Robotycki), o braku perspektywy kulturowej w socjologii (E. Tarkowska), o społecznych korzeniach niechęci do pozytywistycznego modelu nauk społecznych (M. Kempny), o szczególnym znaczeniu problematyki ciągłości i trwania w antropologii (J. Mucha), jak również inne cenne wypowiedzi, które są dobrym prognozą na przyszłość.

Niejaką symboliczną wymowę posiada w tym tomie artykuł *Lud ludoznawców*, ukazujący meandry, trudności i przeszkody w postrzeganiu i opisywaniu chłopstwa w dziewiętnastowiecznej publicystyce, piętrzące się nawet na poziomie charakterystyki jego cech morfologicznych. Jeżeli tak prosta, jak może się nam wydawać, sprawa nastroczała tyle kłopotów, to jak można się dziwić ogromowi problemów stojących przed współczesną antropologią, wprawdzie nieźle uzbrojoną, ale stojącą wobec wielokrotnie trudniejszych zadań.

Pozytywnie odbieram natomiast zawarty w tomie artykuł A. Posern-Zielińskiego *Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki*, kreślący drogi tworzenia się antropologii kulturowej w warunkach polskich, przypominający złożony zakres tej dyscypliny i rozrzut jej zainteresowań, jak też zawierający pewne prognozy na przyszłość (ten aspekt opracowania wydaje mi się szczególnie istotny). Wprawdzie nie mógłbym się zgodzić z autorem w kilku raczej drugorzędnych sprawach (skala wpływu antropologii w kilku krajach europejskich, wchłaniania przez nią innych nauk), ale nie jest to akurat najistotniejsze. Martwić może jedynie to, że autor dopuszcza właściwie jedyną szansę dla etnologii – pośpieszną jej „antropologizację”, a przeraża go natomiast „etnografia ariergarda” (to raczej trzon środowiska etnologicznego). Na tym etapie rozważań zasadne by było dokładne i rzeczowe przedstawienie wszelkich „za i przeciw”, w tym szczególnie merytorycznych korzyści, które mogą płynąć dla etnologii w przypadku zdecydowanego przechodzenia przez nią na pozycje antropologiczne. Wymaga to jednak wyraźnej, agresywnej i niekoniunkturalnej strategii ze strony czołowych reprezentantów naszego środowiska.

Dość konkretny zarzut wiąże się natomiast z redakcją całości pracy. Nie ma w niej bowiem, jak to ostatnio zaczyna się sprawdzać w najbardziej wartościowych ujęciach zbiorowych, podsumowania całości konferencji, przedstawienia realnej wartości poszczególnych artykułów i udziału ich autorów we współreformowaniu dyscypliny. Inny mankament to zdecydowanie duża liczba błędów literowych, szczególnie w wykazach literatury, ale także w tekstach.

Recenzowana książka jest zatem pozycją ze wszech miar godną uwagi i swoistego rodzaju zagajeniem do dyskusji nad problemami, nad którymi jeszcze niejednokrotnie przyjdzie się zastanawiać. Te zaś skromne uwagi to tylko szczyt góry lodowej, jakimi są moje spostrzeżenia na marginesie lektury tej konstruktywnej w istocie pozycji.

Pisanie miasta – czytanie miasta, red. A. Zeidler-Janiszewska, „Studia Kulturoznawcze”, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 252.

Tematyka tzw. antropologii wielkiego miasta w polskiej etnologii zajmuje pozycję dość „peryferyjną” względem tematów eksplorowanych w tradycyjnie wytyczonym areale badań etnologicznych. Jednak przelom w antropologii mający swoje szerokie reperkusje w całej dziedzinie humanistyki (wszak mówi się o „antropologizacji współczesnej humanistyki”!), a początki w filozoficznej refleksji postmodernizmu, dokonany w obliczu zmiany tradycyjnych paradygmatów etnologicznych zmusił poniekąd badaczy-etnologów do przorientowania swojej praktyki poznawczej i sklonienia się ku tym obszarom praktyki społeczno-kulturowej, które do niedawna stanowiły wyłączną domenę socjologii lub kulturoznawstwa. Co więcej, okazuje się, iż antropologia kulturowa transplantuje swoje metody badawcze na grunt wielkomięjski z powodzeniem rozwija refleksję antropologiczną na polu badawczym dotychczas nieznanym i często pomijanym w konstrukcji, by przywołać Wojciecha J. Burszę, „antropologicznych opowieści”.

Ósmy już zeszyt z serii „Studia Kulturoznawcze” pod redakcją A. Zeidler-Janiszewskiej traktuje w całości o problematyce wielkiego miasta.

Tom rozpoczyna artykuł T. Sławka *Akro/ nekro/ polis: wyobrażenia miejskich przestrzeni*, który stanowi niejako wprowadzenie do, jak określiła A. Zeidler-Janiszewska już we wstępie i tytule całej pracy idąc tropem Wittgensteinowskiej metafory, „czytania miasta”. T. Sławek, kierując się ideą całej serii „Studiów Kulturoznawczych” zasadzającej się na „pogłębionym filozoficzną pasją (pragnieniu – przyp. M. J. D.) poznawania kultury współczesnej”, stylem pisania i sposobem konceptualizacji problemu określa, już na wstępie, stylistyczno-treściowy areal poszukiwań zakrojony w tomie. T. Sławek powiada zatem metaforycznie, iż miasto jest „kryształem przestrzeni” (s. 12), czyli, jak wyjaśnia chwilę później, „triumfem cywilizacji”. Miasto, według Sławka, odróżnia się tym od „nie-miasta” iż „krystalizuje myśli” wokół swojego centrum. Autor kreśląc swój artykuł w dających się zasadniczo wyróżnić płaszczyznach: (1) historycznej oraz (2) współczesnej próbuje dociec, poprzez postawienie historiozoficznego pytania „dlaczego?” oraz „jak?” powstało miasto, przyczyn dzisiejszych transformacji miasta. Zderza zatem owe dwie płaszczyzny, rzecz by można „działające się” diachronicznie i synchronicznie, uzyskując odpowiedź, iż w mieście współczesnym dochodzi do trywializacji. Owa „trywializacja miejskiej przestrzeni”, jak określa T. Sławek, to zanik Centrum miasta, jego roli Eliadowskiego *axis mundi* oraz przeniesienie akcentu z funkcji miasta, jako „miejsca do mieszkania” na „miejsce do przebywania”, w którym najistotniejsze stają się rozpoznane schematy „przebiegów i traktów komunikacyjnych” (s. 40).

E. Rewers w *Ekranie miejskim* daje krótki szkic współczesnego miasta porównując je z greckim mitem o Narcyzie. „Miasto (...) kontemplujące swe odbicie, jako centrum świata, staje się figuratywnym odpowiednikiem poszukiwania scentralizowanej prawdy” (s. 42). Autorka pisze dalej, iż miasto posiada przynajmniej jedną oś symetrii, w której staje się czytelne. Miasto jest zatem ekranem, który „tworząc szereg iluzji rozpada się na szereg mniejszych ekranów, na których „wyświetla się” samo miasto” (s. 46). Przyczyn tego zjawiska E. Rewers upatruje w skutkach zabiegów architektury modernistycznej dążącej, między innymi, do nasylenia przestrzeni miejskiej dużą ilością szkła, które w „naturalny” sposób tworzą wielopłaszczyznowe i wielopoziomowe ekrany, a miasto wyświetla się i jest odczytywane. W ten sposób tworzą się dwie zasadnicze płaszczyzny miejskiej ekspresji: „miasto i quasi miasto” (s. 49), w których „często nie zauważamy granicy” pomiędzy nimi. Sytuacja taka, powiada dalej za Simmlem, powoduje, iż mieszkaniec miasta jest równocześnie „aktorem oraz widzem” spostrzegającym swoje odbicie w przeszklonych miejskich ekranach. Konstatując E. Rewers przypomina słynne określenie W. Benjamina *flaneur*, czyli „przechodzień”, który przede wszystkim „uprząwia patrzeć i czytać” miejskiej przestrzeni (s. 50).

Kolejny autor, N. Leśniewski w artykule *Miasto i jego miejsca* zwraca uwagę na to, iż miasto jest przede wszystkim miejscem spotkania, wokół którego miasto się organizuje. Specyfika „miejsca” Leśniewskiego polega jednak nie na miejscach jako pewnych stałych i w pewnym sensie

obiektywnych punktach rozsianych po obszarze miasta, lecz na „miejscach wspólnej pamięci, wspólnych przechadzek i wspólnego rodowodu” (s. 58). Wspólnotowość miasta, czy też jego miejsce, zdradza hermeneutyczne aspiracje autora – stąd podtytuł artykułu *Próba ujęcia radykalno-hermeneutycznego*. Powiada dalej Leśniewski, iż miasto, jako suma miejsc, jest przepojone Heglowskim Duchem miejsca, który nadaje wyjątkowość, specyfikę i niepowtarzalność miejsc, a poprzez nie – miasta.

Kontynuacją idei Leśniewskiego jest artykuł autorstwa F. V. Tanner zatytułowany *Plac latynoamerykański w horyzoncie utopii*, gdzie Tanner szkicuje „rdzeń kulturowy” miast zakładanych przez Hiszpanów w Ameryce Środkowej i Południowej w czasie epoki kolonialnej. Owym „rdzeniem kulturowym” miasta latynoamerykańskiego, według Tanner, jest plac usytuowany w centrum miasta. Jeśli więc „screem miasta” jest jego centrum, to – jak pisze autorka – plac jest jego „uszczegółowieniem”. Plac latynoamerykański jest miejscem spotkania różnorodności kulturowej, które ze względu na światopoglądowe przesłanki swych twórców, odczytywane jest przez Tanner w „horyzoncie utopii”, która wynika – jak rozumiem – właśnie z owych światopoglądowych uwarunkowań Hiszpanów realizujących projekt Nowego Świata na kontynencie amerykańskim. Plac ów będąc miejscem spotkania (stąd wspomniana przeze mnie korespondencja z artykułem Leśniewskiego) daje równocześnie możliwość „ucieczki i schronienia” w obliczu zagrożenia.

Z kolei w artykule *Antropologia pustych przestrzeni* autorzy J. Kociatkiewicz oraz M. Kostera zwracają uwagę na „puste przestrzenie miasta”, które – ich zdaniem – są tak równorzędnym konstytuującym specyfiki miasta, jak przestrzenie wypełnione. Miejskie przestrzenie są według autorów wypełnione pustką, która – jak przekornie stwierdzają w konkluzji – w kontekście miasta „nie istnieje” (s. 81).

Artykuł A. Zeidler-Janiszewskiej *Berlińskie loggie – paryskie pasaże* zamykający pierwszą część książki zatytułowaną „J.ektury miejskich przestrzeni” skupia się wokół sygnalizowanej już przez E. Rewers twórczości W. Benjamin, a mówiąc dokładniej, wokół Benjaminowskich terminów: loggia, pasaż oraz *flaneur*. Loggie i pasaże to terminy, które według autorki podającej je za Benjaminem, są: „przestrzeniami «przejścia» ujętego jako obraz losu (...) indywidualnego i zbiorowego portretu” (s. 92). Owym „przestrzeniom przejścia” towarzyszy *flaneur* – przechodzień i „ogłądacz” – biernie przechadzający się przez miasto. Janiszewska zdaje się zwracać uwagę na paralelę pomiędzy życiorysami (tu – Benjamin – M.J.D.), a wyobrazeniami o mieście. Uchwycenie tej subtelnej relacji – to wpisanie ludzkich biografii w strukturę architektoniczną, której jednymi z najistotniejszych elementów są owe Benjaminowskie loggie i pasaże.

Drugą część książki *Pisanie miasta – czytanie miasta* rozpoczyna artykuł W. J. Burszty pt. *Miasto i wieś – opozycja mitycznych nostalgii*, w którym autor przypomina zapomnianą już – jak sądzę – koncepcję *folk society* R. Redfielda, czolowego prekursora *urban anthropology*, powiadającą, iż jest to „typ małej, idealnej nieliterackiej, homogenicznej (...) społeczności pierwotnej, którą może stanowić zarówno klasyczna kultura prymitywna (...) jak również i społeczność wiejska” (s. 97-98). Tak sformułowanej koncepcji *folk society* autor przeciwstawia kulturę kreowaną w warunkach miejskich, w której technologia wiodąca bezsprzeczny prym „«upodrzednia» moralność” (s. 98). Sytuacja, w której – idąc za G. Simmlem – powiada Burszta: „stosunki oparte na intelekcie posługują się ludźmi jak liczbami (do których – M.J.D) (...) mieszkańiec wielkiego miasta odnosi się jak do swych dostawców, klientów, służących” (s. 100), która w konsekwencji prowadzi do „pozbawienia piętna indywidualizmu” – i dalej – „Niełatwo jest dowieść wartości własnej osoby (...) coraz bardziej liczyć się zaczyna sama ich forma. W cenę idzie każda ekstrawagancja, pretensjonalność i manieryczność” (s. 102). W artykule W. J. Burszta przeciwstawia sobie dwie „opozycje miasta i wsi jako autonomicznych znaków dwóch krańcowo odmiennych warunków kształtowania się osobowości człowieka” (s. 97). Porównanie takie daje wynik w postaci rodzącej się nostalgii za wspólnotą, tą tradycyjną *folk society*. Burszta zdaje się konkludować, iż dzisiejsze społeczności miejskie „cierpią” na chorobę przeszłości „odczuwając potrzebę powrotu do przeszłości wyobrażonej” (s. 102).

Waganci, wagabundy, mistrale i wszelka inna miejska halastra to tytuł eseju autorstwa R. Kolarzowej, w którym autorka zwraca pilną uwagę na kulturotwórczą rolę środowisk miejskich w kształtowaniu tzw. kultury wysokiej. Na podstawie utworów muzycznych, które przytacza jako przykłady, autorka dowodzi, iż miasto średniowieczne i wczesnorennesansowe zawsze było przyczyną kulturotwórczego buntu i rewolty (s. 108), a w konkluzji dodaje, że miasto było czynnikiem dekonstruującym ład doskonały (s. 108).

Z kolei R. Różanowski w pracy *Szok i przeżycie, albo odrażające doświadczenie epoki* podaje refleksji teorię doświadczenia W. Benjamina, która – według autora – jest przede wszystkim „historią upadku doświadczenia” (s. 118), owym doświadczeniem miasta, czy też jego ekstremalnej egzemplifikacją, którą R. Różanowski określił właśnie mianem «odrażającego doświadczenia epoki» postrzegającym oczami *flanera*. Ów „człowiek przechadzający się” (*flaneur*) jest motywem spinającym Benjaminowską koncepcję doświadczenia, ponieważ to właśnie przez niego owo doświadczenie dokonuje się. *Flaneur* – XIX-wieczny człowiek głęboko zindywidualizowany, „mający własne ścieżki”, fascynujący się tłumem jest przeciwstawiany przez autora współczesnemu „człowiekowi tłumu” – anonimowemu, który będąc elementem tłumu jest przede wszystkim anonimowy, nijaki i niewyodrębnialny, ponieważ jest z tłumem tożsamy. Dlatego – smutno konstatuje Różanowski – „im więcej jednego („człowieka tłumu” – M.J.D.) tym mniej drugiego (*flaneura* – przyp. aut.)” (s. 128).

„Kto siedzi w budce suflerskiej i ustawia dekoracje? Kto jednak pociąga za sznury, gdy kurtyna iść w górę?” – zadaje pytanie B. Czarniawska-Joerges w artykule *Kto pisze miasto?* (s. 129). Miasto nowoczesne, powiada autorka analizując przykład Warszawy jako miasta nowoczesnego, ulega „hybrydyzacji” (s. 139), co znaczy, iż miasto staje się gigantycznym *shopping mall*, czyli jak metaforycznie ujmuje autorka „kombinatem usługowym” (s. 141). Taki „kombinat” stwarza swoim klientom złudzenie pełnej rzeczywistości: „są tam elementy natury (...) dba się o wszelkie potrzeby klienta (...) a również o duchowe potrzeby i rozrywki” (s. 141). Na pytanie postawione na wstępie swojego artykułu Czarniawska-Joerges odpowiada niedwuznacznie: „Teoretycy piszą o mieście, praktycy piszą miasto” (s. 141).

„Ja i lnni w dzisiejszym mieście” to tytuł trzeciej części tego tomu który rozpoczyna wnikliwy artykuł Z. Bauman pt. *Wśród nas nieznanym w (po) nowoczesnym mieście*. Autor *Etyki ponowoczesnej* kolejny raz prezentuje „obnażając” wizerunek ponowoczesnej kultury zachodniej przejawiającej się w mieście. „Obcym jest każdy z nas, gdy wychodzi na ulicę” – powiada Bauman cytując D. Lee (s. 146). Posługując się koncepcją „obcego” autor ukazuje niespełnione marzenie planistów miejskich miasta harmonijnego, pozbawionego przygodności i nielogicznie irracjonalnych konstrukcji architektonicznych (s. 147). Bauman ujawnia, iż po pierwszym zachłyśnięciu się głęboko zindywidualizowaną wolnością pojawia się pustka i rozpoczyna się gorączkowa próba poszukiwania tożsamości: „spokojnej, wolnej od ryzyka przystani”, którą Bauman nazywa po prostu „domem” (s. 154). Konkluzją Baumanowskiego szkicu o mieście ponowoczesnym wydają być się słowa cytowane już na wstępie: „Życie miejskie przyciąga i odstrasza. Jest pełne uroków i strachów. Obiecuje i grozi. Upaja wolnością nigdzie indziej nie doświadczaną i przeraża perspektywą ubezwłasnowolnienia i bezsily” (s. 157).

A. Kuczyńska w *Agorze naszej powszedniej* rozwija jakby myśl Baumana skupiając się na ulicy, która jest „kanałem komunikacyjnym miasta”. Kontakt na ulicy jest zawsze „przypadkowy i ulotny, nieuważny, anonimowy, przygodny (...)” (s. 161). Kuczyńska stwierdza, iż wychodząc na ulicę stajemy się jedynie „widzialnymi odbiciami nas samych”. W mieście dzisiejszym starogrecka *agora*, czyli plac będący niekwestionowanym centrum kulturalno-społecznym ulega rozbięciu i fragmentaryzacji, „zostaje poszatowane, rozczłonkowane na wiele cząstek” (s. 165). Anonimowość i wzajemna nieznajomość nadają „przypadkowym” spotkaniom charakter „milczenia, błysku, momentu” (s. 165).

Miasto współczesne jest również, jak pisze M. Golka w artykule *Wielokulturowość miasta*, miejscem współwystępowania wielu kultur. Przykłady takich miast jak Los Angeles, Paryż, czy Nowy Jork wskazywane przez Golkę dowodzą, iż problem wielokulturowości w wielkim mieście staje się praktycznym zadaniem do zrealizowania w społeczno-kulturowej polityce

miasta. Golka podkreśla, iż wielokulturowość nie jest zagadnieniem charakterystycznym jedynie dla współczesności, ale obecna była również chociażby w średniowieczu. Golka konstatuje, iż „miasta były często tworamii wielokulturowymi i bardzo wcześnie nauczyły się w tej wielokulturowości funkcjonować” (s. 180).

„Wychylenie się, luz i brak zaangażowania” oraz „hybrydyzacja wszelkiej oryginalności” to cechy „przeciętnej” manhattańczyka – pisze J. Tyszka w artykule *Manhattan: walka o własną „ja”*. Owa „hybrydyzacja oryginalności” (s. 183) prowadzi na Manhattanie do tego, że staje się niezauważalna przez samych manhattańczyków. Postawa „luzu i braku zaangażowania” jest jednak „pozorem wyluzowanego «ja» rozmytego w milionach wcieleń” (s. 186) odgrywanych codziennie przed samym sobą i dla innych. „Prawdziwym manhattańczykiem” Tyszka przeciwstawia bezdomnych, których nazywa „prawdziwymi bohaterami”, ponieważ to właśnie owi bezdomni „świadomie wybrali swoją drogę życia” (s. 190).

Ostatnią część zatytułowaną „Formy krytycznej «estetyki zaangażowania»” rozpoczyna artykuł H. Paetzolda *Architektura i urbanistyka. Zarys krytycznej filozofii miasta*. Paetzold zwraca uwagę iż wszelka filozofia jest pochodzenia miejskiego (s. 197). Poprzez analizę filozofii urbanistycznych Lemaire’a, Rousseau, Morris’a i Thoreau autor dochodzi do wniosku iż awangardowa architektura zawiodła i zderza ją następnie z architektonicznym programem krytycznego regionalizmu „jako koncepcji (...) najnowszej moderny i postmoderny” (s. 200). Ów „krytyczny regionalizm chce ocalić specyfikę miejsca, nie odzegnując się od modernizacji (...)” (s. 207), stając się, jak sądzę, urzeczywistnieniem postmodernistycznej filozofii w sferze architektury.

„Najbardziej znaczące dla rozwoju rzeźby publicznej w ostatnich trzydziestu latach było zniknięcie samej rzeźby” – pisze M. North w artykule *Sfera publiczna jako rzeźba. Od civitas dei do ornamentu = ludzkiej masy*. North daje krytyczny przegląd koncepcji rzeźby skupiając się na „rzeźbie z ludzkiej masy”, która jest chronologicznie najmłodszym trendem w sztuce uprawiania rzeźby. Z kolei E. Milkina w *Mieście, którego nie ma* ukazuje, iż wiek XVIII jest początkiem „nowocześnieństwa” architektury, jej „intymnienia”: „rodzi się bowiem przestrzeń zakreślana promieniem domowego ogniska, czterech ścian mieszkania” (s. 228). M. Milkina synchronizuje kształtowanie się, powstawanie nowoczesnej architektury miejskiej z momentem rodzenia się takich „megapojęć” współczesności jak: „Państwo, Lud, Naród” (s. 229).

„Popularność instalacji jako środka wypowiedzi artystycznej najlepiej wyraża transgresyjną naturę współczesnej sztuki, pozbawionej trwałych definicji i ściśle określonych granic” – pisze G. Dziamski w artykule *Instalacje – miejsca transgresji* (s. 235) zaznaczając, iż instalacje są symptomatycznym przejawem działalności artystycznej dnia dzisiejszego nie dającej się ująć ściśle kategorizującymi regułami tworzenia.

Przesunięcie funkcji zespołów architektonicznych z industrialnych na kulturalno-edukacyjne sugeruje W. Filipek w kończącym książkę artykule *Miasto postindustrialne. Przykład Westergasfabriek w Amsterdamie*. Na przykładzie XIX-wiecznego zespołu fabryk, dziś mieszczącego się w centrum Amsterdamu, Filipek ukazuje sposób przewartościowywania się elementów charakteryzujących epoki: symbol epoki industrialnej – kompleks fabryczny – staje się współcześnie symbolem kultury i jej propagowania.

Książka *Pisanie miasta – czytanie miasta* pod redakcją A. Zeidler-Janiszewskiej składa się z czterech części ukazujących obraz miasta współczesnego, nie napawającego optymizmem, stanowi jednak jego pewną diagnozę. Filozoficzna pasja poznawania kultury współczesnej łącząca autorów, w wielu przypadkach również tekstualna refleksja nad własnym tekstem przydaje całości książki również walorów literackich, które czasem wklajają jej sens i główny wątek, jednak książka jako całość będąca interdyscyplinarnym dokonaniem zapewnia sobie poczytność nie tylko w wąskich kręgach specjalistów, ale również wśród czytelnika nie związanego zawodo-wo z problematyką antropologii wielkiego miasta.

Warszawa-Bratysława. Etniczne i społeczne zróżnicowanie miasta (do 1939 r.), red. P. Salner, A. Stawarz. PTL, Oddział w Warszawie, Warszawa 1997, ss. 177.

Niedawno ukazał się ładnie wydany tom inaugurujący serię „Miasto i Kultura”. Przedstawia on materiały z polsko-słowackiego seminarium dotyczącego etnologii miasta, które odbyło się w Warszawie w październiku ubiegłego roku. Temat seminarium, który stał się równocześnie podtytułem tego tomu, określono następująco: „Etniczne i społeczne zróżnicowanie miasta na przykładzie Warszawy i Bratysławy (do 1939 roku)”. Tematyka etnologii miasta gości rzadko, zbyt rzadko na łamach wydawnictw naukowych i w salach konferencyjnych w Polsce, inaczej niż ma to miejsce w krajach Europy Zachodniej. Miałem szansę przekonać się o tym tego lata w trakcie szkoły letniej zorganizowanej w Berlinie przez tamtejszy Institut für Europäische Ethnologie. Uczestniczyłem w jej zajęciach wraz ze studentami z siedmiu krajów europejskich, w tym również z Polski. Zajmowaliśmy się tam głównie problemami społeczno-przestrzennymi ciągle jednoczącego się Berlina, ale mieliśmy również okazję wysłuchać prezentacji osiągnięć poszczególnych ośrodków europejskich w dziedzinie etnologii i antropologii miasta. Nasza grupa warszawsko-poznańska nie mogła poszczycić się tak rozwiniętą bazą metodologiczną i wydawniczą jak inne kraje. Tym cenniejsza jest dla mnie ta publikacja, gdyż podejmuje problematykę, która jest bardzo potrzebna, dotąd należycie nie doceniona, a która, jak mi nie mam, wkrótce stanie się bardzo popularna wśród polskich etnologów i antropologów.

Przy omawianiu treści tomu chciałbym zwrócić uwagę na pewien rysujący się w nim wewnętrzny podział na części. Pierwsza z nich obejmuje cztery początkowe rozdziały pisane na przemian przez autorów polskich i słowackich. Dotyczą one dwóch tematów z historii Warszawy i Bratysławy okresu XIX i początku XX wieku: grup narodowo-wyznaniowych (w opracowaniu J. Wiśniewskiej i Z. Beńskowej) oraz dorocznego cyklu świąt i uroczystości (autorstwa W. Głębockiego i K. Mórańskiego oraz V. Fegłowej). Układ tekstów skłania czytelnika do czynienia porównań między tymi miastami. Sprzyja również głębszej analizie treści, bogatej w fakty i opisy dające obraz tych aspektów życia i historii. Jest to obraz wycinkowy, ale myślę, że bardzo cenny.

Do grupy tekstów porównujących życie obu stolic można chyba jeszcze zaliczyć referaty E. Mannovej i A. Stawarza dotyczące działalności stowarzyszeniowej. Różnią się one jednak dość znacznie zakresem podejmowanego tematu. Praca E. Mannovej zawężona jest w treści do opisu przemian i przewartościowań w działalności niemieckiego stowarzyszenia śpiewaczego – Liedertafel, które w okresie od drugiej połowy XIX wieku aż do 1939 roku było głównym organizatorem balów i zabaw w Bratysławie. Natomiast A. Stawarz w tekście *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne Warszawy w latach 1880-1939* w sposób bardziej obszerny stara się wprowadzić nas w tematykę badań nad stowarzyszeniami, które działały w tamtym okresie w Warszawie z uwzględnieniem ich charakteru, zakresu działania i roli jaką spełniały.

Jako drugą część tego tomu wyróżniłbym artykuły ukazujące losy i znaczenie niektórych grup wyznaniowych w historii Warszawy i Bratysławy.

T. Stegner w artykule *Protestanci w życiu XIX-wiecznej Warszawy* przedstawia wizerunki wybitnych protestantów, którzy przez swą różnorodną działalność kulturalną i społeczną wzbogacali życie ówczesnej stolicy. Odnaleźć tu możemy galerię znanych osobowości, takich jak pisarze – Walery Przyborowski, Ferdynand Hoësick, malarze – Chrystian Breslauer, fabrykanci – Edward Nepros, Wincenty Ludwik Norblin, ludzie nauki – językoznawca Samuel Bogumił Linde czy ojciec polskiej etnografii – Oskar Kolberg.

Teksty P. Salnera *Wspólnota żydowska w Bratysławie (1900-1939)* i A. Kołodziejczyka *Musulmanie w Warszawie w XVIII-XX w.* dotyczą problematyki integracji i dostosowywania się tych społeczności do historycznie zmieniających się warunków życia w obu stolicach.

Ostatnią z wyróżnianych przeze mnie grup tematycznych, stanowią artykuły już luźniej powiązane ze sobą, aczkolwiek bardzo ciekawe. Wskazują one na różnorodność zainteresowań naukowców i badaczy z obu ośrodków. Mam na myśli artykuły B. Petrozolin-Skowrońskiej *Życie towarzyskie inteligencji warszawskiej w XIX w.*, M. Ajchman *Ogrody w kulturze Warszawy*

w latach 1880-1939. L. Faltanovej *Ogłoszenia jako obraz zróżnicowania etnicznego w bratysławskim handlu*, D. Luthera *Nacjonalizm w życiu społecznym Bratysławy (1900-1939)* oraz E. Mazur *Życie codzienne w osiedlach Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej*. Moją uwagę zwróciły szczególnie dwa. autorstwa L. Faltanovej i E. Mazur. Pierwszy jest próbą przedstawienia, poprzez treści prasowych i ulicznych reklam handlowych, różnic etnicznych jakie występowały w Bratysławie. Wieloetniczność powodowała, że bratysławscy kupcy w trosce o klientów musieli odwoływać się do ich różnorodnych sentymentów i upodobań. Drugi, to opis realizacji niezwykłego eksperymentu w dziedzinie budownictwa mieszkaniowego, jakim było budowanie w Warszawie w latach 1928-1939 mieszkań dla ludności najmniej zarabiającej. Niezwykłość eksperymentu polegała m.in. na tym, że starano się uwzględnić różnorodne potrzeby i przyzwyczajenia tej grupy ludności, ale z drugiej strony również oddziaływać na jej gusta i nawyki. Autorka tekstu stara się odpowiedzieć na pytanie: „jak dalece program urbanistyczno-edukacyjny, a więc struktura mieszkań, rozplanowanie wnętrza i wyposażenie, a także powołanie określonych instytucji wychowawczych, kulturalnych i zdrowotnych, mających służyć mieszkańcom, wpłynęły na ich codzienne życie”.

W treści wszystkich zebranych w tomie artykułów (pomimo niewielkich ich rozmiarów) można znaleźć coś interesującego czy nawet nowatorskiego. Miejmy nadzieję, że doczekają się szerszych opracowań naukowych. Teksty skłaniają nas również do refleksji, w jakim miejscu się znajduje i dokąd zmierza polska etnologia miasta. Mamy w tej materii, a zwłaszcza w etnologii dużego miasta, pewne zaległości. Żyjemy w czasach wielu przeobrażeń, które oddziałują na życie miast i ich mieszkańców. Pojawiają się nowe problemy i pytania (dotyczące np. konsumpcji, imigrantów, grup miejskich, przebudowy i rozbudowy miast, zmiany nazw ulic i wielu innych procesów symboliczno-przestrzennych, które obejmują nasze miasta), na które warto aby odpowiedzieli etnologowie i antropologowie. Również historia kryje jeszcze wiele zagadek i nie podjętych tematów. O niej również można pisać w różnorodny sposób. Widać to w treści tomu, w ujmowaniu tematów czasami bardzo podobnych i w podejmowaniu innych. Można pisać podchodząc do tematu wieloaspektowo, ukazując jego wewnętrzne oraz zewnętrzne zależności i uwarunkowania, albo wycinkowo, skupiając się tylko na pewnym problemie, którego oryginalne ujęcie daje możliwość ujrzenia całości w nowym świetle. Pisanie o historii miasta jest według mnie bardzo ważne, gdyż bez jej znajomości nie można badać teraźniejszości ani myśleć o przyszłości.

Dużą zaletą publikacji jest wielość nagromadzonych w niej rycin oraz zdjęć, które ilustrują poruszane tematy i ułatwiają tę niezwykłą podróż w czasie, jaką jest jej lektura. Szkoda tylko, że brak jakiegokolwiek sumującego, czy nawet próbującego dokonać porównań między Warszawą a Bratysławą, gdyż zgodnie z tym co czytamy we wstępie do tomu, dokonywano takich prób w trakcie trwania seminarium. Cennym zatem byłoby umieszczenie zapisu choć części dyskusji temu poświęconej. Najważniejsze jednak jest to, że doszło do tak owocnego spotkania naukowców z obu ośrodków, do wzajemnej wymiany doświadczeń, a w rezultacie do powstania omawianego tomu. Z niecierpliwością czekam na kolejne tomy serii „Miasto i Kultura”.

Marek Fertig

Historyczne i współczesne problemy miasta i jego mieszkańców. Materiały z II Seminarium Naukowego „Kędzierzyn-Koźle. Rodowód – Współczesność – Przyszłość” (12-13 października 1995 r.), red. E. Nycz, Opole 1996, ss. 434, il.

W 1975 roku została powołana do życia aglomeracja kędzierzyńsko-kozielska. To połączenie tysiącletniego Koźla z młodym miastem przemysłowym – Kędzierzyna, stworzyło nową, interesującą jakość, zaowocowało zarówno zjawiskami pozytywnymi, jak i negatywnymi. Po roku 1989, w większym zakresie i w zasadzie bez ograniczeń pozanaukowych, Kędzierzyn-Koźle

i jego zbiorowość stały się przedmiotem badań i refleksji naukowych. W 1994 roku odbyło się I Seminarium Naukowe zatytułowane „Kędzierzyn-Koźle. Miasto w procesie transformacji”. Rezultaty w formie tomu referatów ukazały się drukiem a ich wartość oraz zainteresowanie, jakie wywołało seminarium i publikacja, skłoniły organizatorów do kontynuowania inicjatywy. Drugie spotkanie zostało opatrzone tytułem „Kędzierzyn-Koźle. Rodowód – Współczesność – Przyszłość”, a bardzo obszerny tom materiałów z nim związanych ukazał się już na rynku wydawniczym.

Ze względu na objętość tomu (zawiera on ponad 40 referatów, komunikatów z badań naukowych i refleksji z pogranicza nauki i publicystyki naukowej) nie jest możliwe, a może nawet konieczne, zaprezentowanie wszystkich składających się nań pozycji. Dokonam tu jedynie ogólnej charakterystyki pięciu działów, na które tom został podzielony i zwrócę uwagę na najbardziej inspirujące lub szczególnie dyskusyjne.

W części zatytułowanej „Rodowód miasta” znalazły się referaty dotyczące problematyki miejskiej w ogóle oraz miast śląskich w szczególności. T. Tylewski rozważa kwestie miasta jako źródła cywilizacyjnego ucłowieczenia, ale również sprawy ograniczeń jego mieszkańców. o. L. Dyczewski analizuje symboliczność jako podstawę więzi mieszkańców z miastem, a E. Nycz prezentuje wizję miasta i jego roli w rozwoju cywilizacji tzw. miejskiej. O życiu w miastach śląskich w wiekach XIV-XVIII pisze J. Drabina, a ich egzystencję „w czasie i przestrzeni”, w tym także ewentualną przyszłość, próbowała nakreślić I. Kowal. Część ta, jakkolwiek interesująca sama w sobie, stanowi jednak tylko rodzaj wstępu do kolejnych fragmentów tomu, w pewnym sensie centralnych, choć również mocno zróżnicowanych wewnętrznie.

Kolejny dział, zatytułowany „Rodowód Ziemi Kozielskiej” (nawiasem mówiąc termin ten jest mylący, gdyż nawiązuje bezpodstawnie do podziału administracyjnego obszaru I Rzeczypospolitej) zawiera prace typu historycznego (o piastowskich ksiądzetach Koźla, o genezie i anatomii wsiędlen na Górnym Śląsku w końcowym stadium i po zakończeniu II wojny światowej oraz – co oczywiste – o dziejach Koźla do 1945 roku i po II wojnie) i z zakresu historii sztuki (tu m.in. dzieje gotyckiej rzeźby św. Anny Samotrzeciej z Góry św. Anny i opis kościółków drewnianych Kędzierzyna i okolic) oraz dotyczące – i na nie chciałbym zwrócić uwagę – tradycji kultury śląskiej i tożsamości kulturowej mieszkańców regionu. W tym zespole referatów mamy rozważania D. Simonides pt. *Nasza «mała ojczyzna» na Śląsku Opolskim*, L. Kozoluba *Tradycje ludowe a mieszkańcy miast o rodowodzie wiejskim* oraz M. Śmielowskiej *Urbanizacyjne i industrialne wymiary przemian kultury śląskiej*. Prace te niosą interesujące treści, spostrzeżenia i refleksje, stanowiąc głos w szerszej dyskusji na temat przemian kultury w ogóle, a na styku miasto – wieś w szczególności.

Centralnym bez wątpienia fragmentem tomu, nie tylko zresztą ze względu na liczbę zamieszczonych tu prac, jest część zatytułowana „Kulturowe, edukacyjne i wychowawcze aspekty procesów urbanizacji”. Poruszane są tu m.in. zagadnienia przemocy i innych negatywnych zjawisk w rodzinie (J. Brągiel, E. Jarosz, E. Holona), kwestie socjalizacji w kontekście zmian społeczno-kulturowych i przemian stylów życia młodzieży (E. Wysocka, E. Bonsunowska-Kuśka), problemy doświadczenia religijnego młodzieży Kędzierzyna-Koźla i wychowawczy aspekt funkcjonujących w tym mieście parafii rzymskokatolickich (M. Korzeniowski, K. Złoty). Nie pominięto również kwestii społeczno-zawodowych zagrożeń młodzieży (I. Gniazdowska) oraz zapobiegania przestępczości nieletnich (D. Dramska). O młodzieży, jej systemie wartości w świetle zmian transformacyjnych oraz o uniwersum narodowym w świadomości młodzieży akademickiej piszą J. Kosowska-Rataj i J. Pająk. Szczególną uwagę, moim zdaniem, należy zwrócić na wystąpienia S. Sławińskiego (*Projektowana reforma szkolna na poziomie lokalnym*) i Z. Jasińskiego (*Szkoły samorządowe – między nadziejami a rzeczywistością*). Wszystkie opracowania zamieszczone w tym dziale, także i te, które nie zostały tu wymienione, oparte są na najnowszych badaniach, co niewątpliwie zwiększa ich diagnostyczną wartość.

Czwarty dział, zatytułowany „Miasto jako przestrzeń życia społecznego”, zawiera interesujące dane na temat przestępczości w Kędzierzynie-Koźlu oraz sposobów badania tego zjawiska (T. Michalczyk, T. Wilk, W. Uksik), a także prace o doświadczeniach samorządu lokalnego

w kreowaniu przyszłości miasta (K. Falinec, M. Juda), animacji kulturalnej (A. Nobis) oraz o problemach ekologicznych województwa opolskiego (K. Dubiel) i o obrazie Kędzierzyna-Koźła w świadomości jego mieszkańców (T. Soldra-Gwiżdż).

Ostatni dział opatrzony tytułem „Kędzierzyn-Koźle u progu XXI wieku” dał autorom wielkie pole do popisu, do snucia refleksji futurologicznych, nie tylko dotyczących bezpośrednio Kędzierzyna-Koźła, ale i wykraczających znacznie poza problemy i nadzieje tego miasta. Autorzy, m.in. M. S. Szczepeński, W. Jacher, K. Wódcz, J. Wódcz, wypowiadają się zarówno na temat, czym jest nowoczesność, nowoczesne miasto, jak winna przebiegać restrukturyzacja miejskich aglomeracji, jaka rolę winny spełniać regiony pograniczne w nowej strukturze Europy, jak i na temat konkretnych problemów Kędzierzyna-Koźła, aspiracji jego mieszkańców i władz miejskich, na tle ogólniejszych przemian zachodzących współcześnie na Śląsku. Wywody te, najczęściej rzeczowe i konkretne, czasem dość emocjonalne, w pewnych przypadkach równie śmiałe co dyskusyjne, w konsekwentny sposób wieniec omawiane dzieło. Jest ono nie tylko bogate w treści, urozmaicone tematycznie, nie tylko prezentuje wywody przedstawicieli różnych dyscyplin i orientacji badawczych; jest także dowodem konkretnej i znaczącej obecności nauki w śledzeniu i ocenianiu zachodzących aktualnie zmian społecznych i kulturowych. Choć poglądy zawarte w omawianym tomie niejednokrotnie mogą budzić wątpliwości a nawet sprzeczności, to przecież tym samym zachęcają do dyskusji, do wymiany zdań. Choć tom jest zbudowany wokół problemów i badań naukowych konkretnego regionu, to refleksje autorów krąg ten wielokrotnie przekraczają w poszukiwaniu szerszej perspektywy. Nadaje mu to, bez wątplenia, dodatkowego waloru.

Tom jest wyrazem aspiracji Kędzierzyna-Koźła, zarówno władz miejskich, jak i zapewne znacznej części jego mieszkańców, w tym przede wszystkim członków Towarzystwa Ziemi Kozieleckiej, które było współorganizatorem seminarium i współwydawcą cennej publikacji.

Ryszard Kantor

Izabella Burkra-ba-Ry l s k a . *Samowiedza kulturowa i artystyczna twórców ludowych. Studium pewnej korespondencji*. Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 1994, ss. 242.

Za przedmiot swoich zainteresowań Izabella Burkra-ba-Ry l s k a wzięła zbiorowość twórców ludowych, a więc przedstawicieli kultury chłopskiej, wiejskiej. Analizuje pojęcie ludowości i jego losy w zmieniającej się rzeczywistości społecznej półwiecza po drugiej wojnie światowej. Kultura ludowa bywała traktowana jako żywy relikwiarz przeszłości, skazany na zagładę, lub wręcz przeciwnie – jako żywe źródło inspiracji kulturowej i artystycznej. Chłopstwo, wieś i kultura wiążące się z nimi były wprawdzie traktowane jako zbiorowość wymierająca, ale zarazem kult ludu, tego co naturalne, proste i nie zepsute burżuazyjną myślą, także charakteryzowały okres „miniony”, stwarzając ogromną szansę zachowania się jakiejś wersji ludowości.

Przedmiotem analiz autorki jest materiał przez nią samą stworzony: listy i odpowiedzi na ankietę członków Stowarzyszenia Twórców Ludowych. Do realizacji swojego zasadniczego zamierzenia, którym jest analiza „samowiedzy” twórców ludowych w Polsce końca XX wieku, Burkra-ba-Ry l s k a buduje sieć subtelnych narzędzi badawczych. Temu służą obszernie – moim zdaniem, nadto obszernie – rozważania teoretyczne i pojęciowe.

Recenzowana rozprawa dostarcza natomiast interesującego obrazu kultury ludowej jako kultury alternatywnej. Autorka mówi o „azylu”, jakim dla niektórych jest ludowość. Jest ona kulturową niszą, ale także pretekstem do ukazania krytyki niektórych elementów cywilizacji współczesnej, w tym przede wszystkim kultury masowej. Powstaje w związku z tym wrażenie populistycznej wizji ludowości, reprezentowanej przez ludowych twórców, w której to wizji człowiek „zdrowy moralnie”, silny, czuły, dobry, szlachetny, a przy tym wrażliwy na „prawdziwe piękno”, z tradycji czerpie inspiracje, a nowoczesność jest jego wrogiem – zabija najbardziej cenne

wartości. Przedstawia się prostego, zdrowego człowieka, nie zepsutego przez wzory telewizji, prasy i radia, znającego i pielęgnującego tradycję przodków. Inny element tej wizji to swojskość kontaktów w ramach kultury ludowej i obcość w ramach nowoczesnych stosunków wyzwalanych przez kulturę masową.

W wypowiedziach twórców ludowych, stanowiących materiał badawczy autorki, w interesujący sposób dają o sobie znać frustracje i niepokoje autorów, jak również wizja świata zmierzającego do moralnej deprawacji i zagłady autentycznych wartości humanistycznych. Właśnie w kulturze ludowej dostrzegane są wartości „prawdziwe”, „autentyczne”, które mogą stanowić oparcie dla utrwalenia się, a nawet odnowy moralnej świata zmienianego przez cywilizację.

Bardzo ważnym składnikiem badanej samoświadomości jest stosunek kultury ludowej i narodowej.

Autorka pisze: „Z porównania przeciwstawnych opinii na temat miejsca kultury ludowej w kulturze ogólnonarodowej widać wyraźnie, że za odmiennymi odpowiedziami na tak sformułowane pytania kryją się odmienne wizje samej kultury ludowej. Inaczej oceniają jej znaczenie w rozwoju kultury narodowej i w życiu społecznym ci respondenci, którzy widzą w niej przede wszystkim treść folkloru i traktują ją w zasadzie jako luźny zbiór elementów sztuki i malowniczych obyczajów, a inaczej ci, dla których kultura ludowa stanowi całościowy zespół wartości i wzorów życia. Dla tych drugich nieobecność głębszych sensów i wartości, organizujących niegdyś tradycyjną kulturę ludową w spójną wizję świata i wyznaczających w nim miejsce człowiekowi, jest wystarczającą przyczyną dyskwalifikacji wszelkich zabiegów, mających na celu wykorzystanie treści kultury ludowej jedynie jako ornamentu współczesności.

Na tle powyższych stwierdzeń znamienne wydaje się niewielka liczba głosów opowiadających się za kulturą narodową poświadczającą wewnętrzne zróżnicowanie społeczeństwa. Dominuje raczej zgeneralizowany punkt widzenia i solidaryzm, akcentujący spójność dorobku kulturalnego narodu. Co więcej, w wielu przypadkach ma to być dorobek postrzegany nie jako relikw prz przeszłości, lecz jako żywa wartość, współtworząca teraźniejszość i przyszłość” (s. 101-102).

Trzeba podkreślić wiele zalet recenzowanej książki, zdradzającej czytanie autorki w literaturze socjologicznej, jej wysoką świadomość teoretyczną, a także precyzję i wnikliwość analizy. Interesujący materiał badawczy Burkraba analizuje w sposób trafny i wnikliwy.

Ciekawą partię recenzowanej rozprawy stanowi jej trzecia część, w której Burkraba analizuje niuanse emocjonalne i poznawcze stosunku badacz – badany. Tę część uznałabym za najbardziej bodaj oryginalną część rozprawy. Autorka porusza fundamentalny problem etyczny uprawiania socjologii: dylemat badacza – chłodnego obserwatora i badacza – uczestnika osobowej relacji. Zobowiązania, które najprościej można określić jako ludzkie, są trudne do pogodzenia ze stosunkami badawczymi. Badanie z natury niejako prowadzi do odrzucenia emocjonalnego związku. Izabella Burkraba uświadamia sobie te trudności, choć nie relacjonuje swojego sposobu radzenia z nimi. Osobiście byłabym tego ciekawa.

Bardzo interesujące uwagi zawarła autorka w zakończeniu książki. Ważne są zwłaszcza te z nich, które nazwała zbyt upraszczającymi. Chętnie przeczytałabym w przyszłości coś o swojskości i obcości we wzajemnych stosunkach ludzi wsi i ludzi miasta, przedstawicieli kultury ludowej i kultury miejskiej, może narodowej, a może masowej. Ciekawa byłabym dalszych refleksji Izabelli Burkraby-Rylskiej o dawno wprowadzonej opozycji miasto – wieś na płaszczyźnie wzajemnych wizji i stereotypów. Rysuje się w związku z tym fascynujący temat dla badań socjologicznych.

W swojej książce Izabella Burkraba-Rylska wykazuje się doskonałą zdolnością myślenia teoretycznego, umiejętnością interpretacji złożonych tekstów socjologicznych i filozoficznych. Autorka ukazuje w niej nie tylko bardzo dobre opanowanie obszernej literatury kulturoznawczej, w której porusza się ze swobodą, ale również wnikliwość i subtelność własnych analiz. Analityczne uzdolnienia Burkraby-Rylskiej są obecne na przykład w jej rozważaniach o stosunku językoznawstwa i antropologii. Autorka ciekawie przedstawia dylematy badacza obcej kultury, który, przyjmując założenia podejścia humanistycznego, musi stworzyć metajęzyk, stanowiący twór sztuczny, lokujący się ponad naturalnym językiem badanych i własnym. Burkraba słusznie

uznaje metodę analizy materiałów autobiograficznych za istotny sposób działania socjologa lub antropologa zorientowanego humanistycznie.

Bardzo interesującą partię książki stanowi przedstawienie zasad socjologii humanistycznej, w tym zwłaszcza poglądów Floriana Znanieckiego. Innym istotnym problemem socjologii, ciekawie zarysowanym w recenzowanej rozprawie, jest kwestia stosunku wypowiedzi do istotnych treści, warstw, czy inaczej poziomów kultury.

Książka jest pod wieloma względami pracą inspirującą; budzi zastanowienie nad niektórymi fundamentalnymi problemami badacza kultury. Jednym z nich jest możliwość poznania sensu wypowiedzi poprzez poznanie intencji nadawcy, intencji pierwszego odbiorcy lub też ich obu. Autorka zastanawia się nad możliwością postawy badawczej, umożliwiającej „stawanie zarazem obok” nadawcy i odbiorcy. Dotyka ona w ten sposób zasadniczych elementów problematyki współczesnej antropologii społecznej, zajmujących umysły uczonych w ostatnich dziesięcioleciach.

Wśród wątpliwości, jakie nasuwa lektura recenzowanej rozprawy, muszę wskazać na tytułowe pojęcie „samowiedzy”. Socjologowie są przyzwyczajeni raczej do pojęcia „świadomości” czy „samoświadomości”. Termin „samowiedza” zdaje się sugerować istnienie jakiejś określonej wiedzy o sobie samym, którą się posiada lub nie. Nie jestem jednak pewna, czy autorce chodziło właśnie o taki sens tego pojęcia. Sądzę, że „świadomość” jest pojęciem bardziej adekwatnym do jej zamierzeń.

Druga wątpliwość wiąże się ze stosunkiem Burkraby-Rylskiej do teorii ról społecznych. Autorka pisze o ucieczkach w inne role niż rola „odpowiadacza na postawione pytania”. Ten sposób rozumowania wydaje mi się nadużyciem koncepcji roli społecznej, gdyż raczej chodzi tu o ucieczkę w inny typ odpowiedzi, sprowadzenie relacji do odmiennej płaszczyzny, co nie musi prowadzić do zmian ról, chyba że rolę rozumie się bardzo szeroko.

Cytując obficie książkę Anny Gیزی I. Burkraba powtarza za nią pewien zwrot retoryczny, który może jednak prowadzić do nieporozumienia. Burkraba-Rylska pisze: „głównym zamierzeniem autorki (Anny Gیزی - E.N.) jest odtworzenie technik opowiadania własnego życia, odtworzenie nie tego, co ludzie opowiadają o swoim życiu, ale tego, jak to robią”. Nasuwa się wątpliwość: czy w ogóle można rozróżnić to „co” od tego „jak”, zwłaszcza w odniesieniu do tak delikatnego materiału, jakim jest tekst autobiograficzny?

Nie wszystkie rozważania teoretyczne i pojęciowe, zawarte w rozprawie, służą w istocie rzeczywiście analizie ankiet i listów otrzymanych od badanych twórców ludowych. Ta analiza, której autorka rozprawy dokonuje, rzadko korzysta, bo też i trudno byłoby korzystać w pełnym wymiarze, z gąszczy relacjonowanych sporów, dylematów i przekonań teoretycznych, i metodologicznych założeń. Zresztą autorka zdradza chwilami (np. na s. 116) świadomość tego faktu, pisząc, że kieruje nią bardziej zdrowy rozsadek niż jakaś konkretna teoria socjologiczna. Pojawia się więc wątpliwość, czy prezentowane teorie nie mają charakteru w pewnej mierze ozdobnikowego.

Analiza ról społecznych twórcy ludowego skupia się na problemie wizji, jaką prezentują sami ludowi twórcy, a trzeba pamiętać, że w pojęciu roli społecznej mieści się też zespół oczekiwań ze strony otoczenia.

Wydaje mi się, że większy nacisk należy położyć na aspekt przewrotu cywilizacyjnego, którego ofiarami są przedstawiciele społeczności lokalnych, poszukujących w ludowości remedium na niepokój świata współczesnego. Moralizatorski ton, który cechuje te wypowiedzi, świadczy o tym, że chodzi tu o postawy właśnie tej kategorii osób.

W wypowiedziach artystów ludowych wyraża się także pragnienie zachowania tożsamości lokalnej, osobnych instytucji, dumy, zachowania społeczeństwa na poziomie więzi, którą niszczy zindustrializowane, zurbanizowane, masowe społeczeństwo współczesne.

W tytule jednego z rozdziałów książki występuje pojęcie „rzeczywistość założona”. Zastanawiam się to, czy chodzi o rzeczywistość postulowaną, czy realnie istniejącą. Treść rozdziału wskazuje, że autorka ma na myśli rolę wyobrażoną, postulowaną przez samych twórców, może raczej treść misji, którą we własnym poezuciu ma pełnić.

Brakuje mi wyraźnego zaakcentowania kwestii, z której autorka zdaje sprawę, a mianowicie wybiórczego charakteru uzyskanych wypowiedzi. Ich autorami są ci, którzy mają szczególne poczucie misji, na tyle silne, że chcieli swój czas i siły poświęcić na obszernie wypowiedzi piśmienne.

Poetyka pracy zbliża ją chwilami raczej do eseju niż do systematycznego wykładu, co czasem utrudnia ogarnięcie całości toku myśli, nie w skali małych fragmentów, ale w skali całego opracowania.

Wielu etnografów i socjologów, i nie tylko socjologów, sięgnie do recenzowanej pracy, choć ona, jak wiele dobrych, wartościowych i sensownych książek, jest chwilami nużąca w obszernych cytatach, omówieniach cudzych poglądów i ich egzegezie.

Ewa Nowicka

Anna Szyfer, *Warmiacy. Studium tożsamości*, Kantor Wydawniczy SAWW, Poznań 1996, ss. 245.

Współczesne nauki społeczne, w tym nauki o kulturze, zajmują się popularną obecnie w Polsce problematyką grup etnicznych i grup pogranicza. Recenzowana książka A. Szyfer przedstawia kwestię kształtowania i przeobrażania się tożsamości Warmiaków, a więc takiej grupy, która można rozpatrywać właśnie w kategoriach pogranicza i etniczności. Autorka w trzech częściach pracy (I-A, II-B, III-C) śledzi losy zbiorowych aktorów-mieszkańców Warmii.

Książkę otwiera „Wprowadzenie” będące w istocie zasygnalizowaniem pojęć i terminów używanych potem w ramach pracy oraz sformułowaniem pytań badawczych. Kolejna część nosi tytuł „Charakterystyka omawianej zbiorowości (od XIV w. do II wojny światowej)”. W tej części autorka przedstawia tło historyczne, społeczne i kulturowe omawianej zbiorowości. Pracę zamyka zakończenie „Warmiacy – inni – dlaczego?”. Ten rozdział stanowi podsumowanie oraz dostarcza odpowiedzi na postawione w części wstępnej pytania badawcze.

Aby zapoznać czytelników z recenzowaną książką pokrótce postaram się omówić problematykę zawartą w kolejnych rozdziałach.

Jak już wspomniałam w części wstępnej autorka precyzuje cel badawczy, którym jest przedstawienie procesu kształtowania się i różnicowania tożsamości Warmiaków (od XIV do poł. XIX w.). Czyni to między innymi poprzez ukazanie źródeł, na których się opiera. Są nimi relacje o zachowaniach i postawach mieszkańców Warmii. Generalnie źródła te można podzielić na dwa typy: po pierwsze są to źródła zastane różnego typu (tzn. dane statystyczne, pamiętniki, wspomnienia, nadania osadnicze) oraz źródła wywołane – inspirowane przez badacza wypowiedzi na określony temat. W tym drugim przypadku autorka bada stosunek Warmiaków do własnej kultury, stopnia jej zachowania czy tożsamości etnicznej. W tej części książki autorka precyzuje pojęcia i terminy, których potem konsekwentnie używa. Mieszkańców Warmii A. Szyfer pojmuje jako grupę etniczną, grupę pogranicza, zbiorowość terytorialną, zbiorowość regionalną; sygnalizując trudności z przyjęciem jednego terminu, w sposób jednoznaczny określającego typ interesującej ją grupy. Wszystkie te pojęcia, zdaniem autorki, łączy: „1. Lokalizacja grupy na konkretnym obszarze; 2. Wspólnota wzorów kulturowych, zwykle odnosząca się do kultury ludowej i języka (gwary); 3. Poczucie własnej odrębności, choć stopień jej jest różny” (s. 24).

Grupa pogranicza jest tą kategorią teoretyczną, która kumuluje, zdaniem A. Szyfer, wszystkie najistotniejsze cechy analizowanej społeczności Warmiaków. Kolejne określenia, w ramach których według autorki należałoby tę zbiorowość analizować, to tożsamość kulturowa, dystans kulturowy (poczucie swojskości i obcości) oraz związane z nimi pojęcie stereotypu, a także typy więzi.

Tożsamość kulturowa to rodzaj tożsamości zbiorowej, mającej cechy odniesień historycznych i kulturowych w oparciu o przeciwstawienie własnych wzorów kulturowych innym; dopiero ten

fakt powoduje odczuwanie własnej tożsamości. Tu właśnie pojawia się kategoria swój-obcy oraz związane z nią pojęcie dystansu kulturowego jako kluczowego elementu w kształtowaniu się tożsamości, w tym kulturowej. Dystans kulturowy, jak opisuje autorka, mierzony jest „różnicą między poziomem powszechników – cech wspólnych konfrontowanych grup, a poziomem wyróżników – cech je różniących. Im więcej jest tych ostatnich tym dystans kulturowy jest większy” (s. 129).

Innym używanym w tej pracy pojęciem jest wspomniane już pojęcie więzi, jej specyficznych przejawów w odniesieniu do grup etnicznych, regionalnych czy narodowych, które w konsekwencji prowadzą do powstania więzi etnicznej, regionalnej i narodowej. Za S. Ossowskim autorka przyjmuje, iż typy więzi bardzo mocno wiążą się ze świadomością przynależności do ojczyzny, a zwłaszcza tzw. „małej ojczyzny” – ojczyzny regionalnej.

Autorka definiuje Warmiaków postrzegając ich jako amalgamat trzech grup etnicznych (trzech etnik): pruskiej, polskiej i niemieckiej. Stąd cechą Warmiaków jest nietypowa dla innych grup etnicznych czy grup pogranicza tzw. troistość etniczna. Charakteryzując tę ludność A. Szyfer pisze, iż do końca XIV wieku wieś można w zasadzie uznać za pruską oraz polską. Miasta z kolei przedstawiały mozaikę etnik ze stałe wzrastającą (aż do XIX wieku) grupą ludności niemieckiej. Zdaniem autorki do XIX wieku funkcjonowanie tych grup było w zasadzie bezkonfliktowe, ponieważ dystans kulturowy pomiędzy różnymi etnicznie grupami niwelowany był poprzez fakt życia w grupie sąsiedzkiej. Wydaje się, iż nie było wówczas silnego podziału na „swoich” i „obcych”, w związku z czym nie istniała konieczność samookreślenia tożsamości przez mieszkańców Warmii. Dopiero wprowadzenie niemieckiej administracji oraz języka niemieckiego do szkół, kościołów i urzędów wzbudziło procesy kształtowania się tożsamości.

Kolejna część pracy porusza kwestię tła historycznego, w szczególności historię polityczną tych ziem, stosunki ludnościowe i społeczne na Warmii, zasady miejscowego prawa osadniczego oraz sezonową migrację zarobkową Warmiaków, będącą istotnym czynnikiem w kształtowaniu się i różnicowaniu tożsamości tej grupy. Proces sezonowej migracji zarobkowej do Rzeszy (Zagłębie Ruhry) zaczął się w latach 70. XIX wieku. Ci, którzy powracali po kilku latach na Warmię, stanowili czynnik inicjujący procesy uświadamiania tożsamości, w tym wypadku – polskiej tożsamości narodowej. Jeżeli bowiem wcześniej polska grupa etniczna pozbawiona była zupełnie osób, które mogłyby pełnić rolę przywódczą w kształtowaniu się tożsamości, to lukę tę zaczęli wypełniać właśnie powracający na Warmię robotnicy sezonowi z Rzeszy. W czasie pobytu w głębi Rzeszy Warmiaczy zmuszeni byli do samoidentyfikacji i samookreślenia, a powodowane to było „zderzeniami” z kulturą ludności etnicznie innej. Tego typu problemów na Warmii nie było, ponieważ było to terytorium, gdzie przedstawiciele różnych etnik byli i czuli się u siebie (co warto jeszcze raz podkreślić – nie było tam, zdaniem autorki, podziału na „swoich” i „obcych”). W tej części opracowania autorka podejmuje też inne istotne dla kształtowania się tożsamości Warmiaków kwestie, a mianowicie charakteru kultury ludowej, materialnej, duchowej oraz społecznej, a także wpływów internetnych. Stwierdza: „W kształtowaniu się tożsamości Warmiaków wyodrębnić można dwie płaszczyzny: obiektywną, czyli poziom kultury ludowej oraz subiektywną, czyli stopień samoidentyfikacji z grupą, regionem, krajem” (s. 144).

Ostatnia część książki stanowi próbę odpowiedzi na tezy i pytania badawcze. Po raz kolejny autorka przypomina nam jakie kluczowe problemy są analizowane w tej pracy. I tak, wyróżnia i charakteryzuje następujące typy tożsamości grup etnicznych: tożsamość etniczną rozumianą jako zamieszkiwanie wspólnego terytorium, posługiwanie się tą samą gwara, poczucie swojskości, bezkonfliktowe interakcje, pamięć pochodzenia. Co więcej, „o odrębności grup decydowała wedy głównie pamięć pochodzenia. Wydaje się, że nie istniała jeszcze konieczność opcji, a przynależność do którejś z grup amalgamatu nie stwarzała konfliktów w stosunku do pozostałych. Tak więc pamięć pochodzenia z określonego terytorium (często mityczna) wiązała się z określoną grupą etniczną, a jej tożsamość była tożsamością etniczną” (s. 144).

Kolejnym typem tożsamości jest wyróżniona przez autorkę tożsamość narodowa, pojawiająca się wraz z krystalizowaniem się nowoczesnego pojęcia narodu. A. Szyfer wyróżnia tożsamość narodową polską oraz tożsamość narodową niemiecką. Według autorki druga połowa XIX wieku

stanowiła początek rozwoju polskiej tożsamości narodowej. Podwalinami dla kształtowania się polskiej tożsamości narodowej była świadoma działalność propolska, tzn. polska prasa, polska literatura, fakt istnienia polskich bibliotek, czytelni. Ważnym czynnikiem inspirującym w tym typie tożsamości jest czynna refleksja i samoświadomość mieszkańców tych ziem. Czynnikiem nie do przecenienia był wspomniany już proces związany ze zjawiskiem sezonowej migracji zarobkowej. Kolejnym istotnym czynnikiem był fakt świadomego używania języka (gwary), albowiem język definiuje lub przynajmniej bardzo wyraźnie określa tożsamość. Tu warto zaznaczyć, iż Warmiacy posługiwali się w zasadzie dwoma językami jednocześnie – polskim i niemieckim (język pruski nie był używany od około dwóch wieków). A. Szyfer wyróżnia w procesie krystalizacji narodowej tożsamości polskich Warmiaków kilka etapów. Pierwszy okres przypadł na lata 70. XIX wieku, kiedy następowało świadome przeciwstawianie się procesom germanizacyjnym, drugi zaś to intensywny ruch propolski związany z powrotem w rodzinne strony pierwszej fali emigracji zarobkowej. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż rząd Rzeszy wprowadził w 1913 roku pojęcie obywatelstwa, będącego odąd obok narodowości stałą formą deklaracji państwowej. Warmia była specyficznym obszarem wieloetnicznym, ludność polska posiadała tzw. podwójne przypisanie, które oznaczało z jednej strony poczucie przynależności polskiej, zaś z drugiej strony urodzenie i zamieszkanie na obszarze Rzeszy powodujące konieczność przyjęcia obywatelstwa niemieckiego. Trzeci okres w kształtowaniu się polskiej tożsamości narodowej to plebiscyt z 1920 roku, nazwany przez autorkę okresem załamań w kształtowaniu polskiej tożsamości.

Kolejnym wymienianym typem tożsamości jest tożsamość narodowa niemiecka. A. Szyfer za R. Trabą podaje, że da się tutaj wymienić następujące typy tożsamości: „1. Typ etnicznego Niemca. Tak się określa. Używa języka niemieckiego na co dzień i wiąże się z kulturą niemiecką. 2. Jest etnicznym Niemcem, ale żyjąc w polskiej społeczności chłopskiej zasympilował się. I choć pozostała nikła pamięć pochodzenia, to w codziennym życiu używa gwary warmińskiej, kulturuje tradycje kultury warmińskiej (polskiej), opowiada się jako Warmiak. 3. Jest etycznym Polakiem, ale opowiada się za narodowością niemiecką. Przy tym używa gwary na przemian z nie najlepszym niemieckim, kontynuuje tradycje kulturowe warmińskie” (s. 189).

Najistotniejszym dla interesującego nas terytorium typem tożsamości jest tożsamość regionalna, którą według A. Szyfer „wiązać należy chyba z okresem krystalizowania się nowoczesnej świadomości narodowej, wywodzącej się z tożsamości etnicznej” (s. 200). Stąd tożsamość regionalna w największym stopniu przetrwała do dziś i może być pojmowana jako poczucie przynależności w pierwszym rzędzie do tzw. małej ojczyzny (Heimatu), w tym wypadku Warmii. Na tym terytorium na pytania o tożsamość, narodowość słyszymy taką odpowiedź: „To my są kto? Polaki. Mniemce? Najpewniej Warmnioki” (s. 153).

Ostatni typ tożsamości wymieniany przez A. Szyfer to tożsamość kulturowa związana z kulturowaniem własnej kultury, używaniem własnego języka (gwary). Ten rodzaj tożsamości przekazywany jest następnym pokoleniom i w efekcie jest tym, co wyróżnia daną grupę i stanowi o jej odrębności i samoidentyfikacji. Otóż autorka podkreśla, iż cecha warmińskości wysuwa się na plan pierwszy i w typie tożsamości regionalnej i tożsamości kulturowej, co według niej pozwala na potraktowanie obu tych kategorii (typów tożsamości) łącznie. Autorka uzupełnia tę część pracy wypowiedziami samych mieszkańców tego regionu, które pozwalają do końca zrozumieć stosunek ludności tej ziemi do własnej kultury i tożsamości. Na zakończenie tej części książki A. Szyfer rozważa problemy metodologiczne w badaniach poziomów tożsamości. Proponuje zatem takie postępowanie badawcze, które uwzględniać będzie trzy poziomy, tzn. „obiektywny – wiązania się z określoną opcją poprzez kulturowaną kulturę i język; subiektywny – decyzje o określonej przynależności zapadające w psychice; natalny – miejsce urodzenia. Wydaje się, że tezę o różnych poziomach i typach tożsamości, uzyskać można było tylko łącząc postulaty oraz uwzględniając obiektywny, subiektywny i natalny aspekt tożsamości” (s. 207).

Podsumowując chciałabym raz jeszcze przypomnieć, iż w świetle przedstawionych przez A. Szyfer analiz, grupa Warmiaków nie stanowi monolitycznej całości lecz konglomerat trzech

różnych grup etnicznych, które w okresie akcji osadniczych osiedliły się na tym samym terytorium Warmii.

Książka A. Szyfer jest próbą analizy kształtowania się i różnicowania tożsamości Warmiaków. Ujemną stroną tej pozycji są, moim zdaniem, zbyt częste powtórzenia rozpatrywanych przez autorkę kwestii, w konsekwencji doprowadzające do zbytecznego rozbudowania pracy, a także wielokrotne opisy kolejnych etapów jej konstruowania. Z tytułu opracowania *Warmiacy. Studium tożsamości* wynikać może, iż zakres chronologiczny tej pracy obejmuje również drugą połowę XX wieku, tak jednak nie jest. Ramy czasowe określone przez autorkę kończą się na II wojnie światowej, i choć właśnie takie jest zamierzenie autorki, powoduje ono, jak sądzę, pewną nieaktualność analizowanych kwestii: po wojnie bowiem Warmiacy też istnieli. Warto w tym miejscu przypomnieć, że od lat 50. możemy zaobserwować zjawisko bardzo istotne ze względu na analizowaną grupę ludności. Otóż właśnie po 1956 roku zostały zniesione pewne formalno-prawne sankcje wobec tych, którzy w trakcie weryfikacji narodowych optowali za narodowością niemiecką. Ten fakt spowodował, iż można było zaobserwować wzmożone wyjazdy do Niemiec, choć oczywiście należy pamiętać, że nie wszyscy wyjeżdżający na Zachód w poszukiwaniu lepszego bytu, byli pochodzenia niemieckiego. Kolejne fale emigracji miały miejsce w roku 1956, w latach 70., po 1981 roku, a także po 1989 roku. Autorka wyznaczając takie ramy czasowe pracy pominięła w swej analizie jeszcze jeden wyjątkowo istotny, według mnie, problem, a mianowicie proces powstawania stowarzyszeń i mniejszości niemieckich, do których często wstępowali i wstępują właśnie Warmiacy. Na terenach Warmii i Mazur na przełomie 1990 i 1991 roku powstało 13 tego typu stowarzyszeń. Od tego czasu możemy mówić o pewnej jakościowej zmianie w sferze samookreślenia i samoświadomości Warmiaków. Te przewartościowania w sferze tożsamości w pewnym sensie pozwalają mówić o zmianie statusu tej grupy. Dawne określenia tej ludności nie przystają do rzeczywistości, do obecnego jej statusu. Niestety, A. Szyfer wspomnianych procesów nie analizuje, a nawet ich nie sygnalizuje, czego można żałować. Mankamentem jest natomiast potraktowanie bez komentarza źródeł powstałych przed II wojną światową, a więc przed górną granicą wyznaczoną dla pracy, na równi z danymi z badań terenowych uzyskanymi później. Te dwie kategorie źródeł wymagają przecież zarówno oddzielnej prezentacji jak i interpretacji. W wypowiedziach informatorów z okresu powojennego, zresztą w pracy nie datowanych, mieszczą się bowiem doświadczenia czasów późniejszych.

Beata Tomaszewska-Holub

Orędowniczko nasza. Kult Matki Bożej w polskiej kulturze ludowej, Kraków 1996, ss. 157, il.

W październiku 1995 roku w Muzeum Etnograficznym w Krakowie odbyła się sesja popularnonaukowa pt. „Kult Matki Bożej w polskiej kulturze ludowej”. Towarzyszyła jej wystawa „Orędowniczko nasza”. Dodać należy, iż w tym samym czasie muzeum prezentowało inną jeszcze wystawę z tego tematycznego kręgu: „Na 600-lecie biją dzwony. Kult Matki Boskiej Ludźmier-skiej”. Niewątpliwie świadczy to o zainteresowaniu kultem maryjnym wśród badaczy, jak i publiczności licznie odwiedzającej muzeum. Kolejnym elementem podsycającym i jednocześnie zaspokajającym to zainteresowanie będzie zapewne tom materiałów pokonferencyjnych, zawierający zarówno referaty wygłoszone na spotkaniu, jak i złożone później.

A. Spiss, jedna z organizatorek sesji, obok U. Janickiej-Krzywdy, w interesującym szkicu – wprowadzeniu do tomu pisze o dziejach kultu maryjnego w Polsce, jak najsluszniej widząc w nim fenomen polskiej religijności, nie tylko tzw. ludowej. Zakres i siła tego fenomenu owocuje między innymi wyraźną i nader znaczącą obecnością Matki Boskiej w ludowej kulturze, w sensie zarówno określenia przez ów kult cech światopoglądowych samej kultury, dawnych i współczesnych praktyk oraz zachowań kulturowych. Spojrzenie etnologa na kult maryjny pogłębia o perspektywę teologiczną kolejny artykuł autorstwa o. Z. S. Jabłońskiego pt. *Pielgrzymki*

przejawem kultu maryjnego. Z kolei M. Oleszkiewicz pisze, w oparciu o bogatą literaturę etnograficzną, o specyficznym ludowym aspekcie kultu Matki Bożej. Ten ciekawy artykuł wydaje się, przy wszelkich jego zaletach, nadto skrótowy, przez co niektóre tezy i poglądy autorki brzmią nieco schematycznie.

Pozostałe zamieszczone w tomie teksty traktują o kwestiach szczegółowych bądź dotyczą kultu maryjnego w konkretnych regionach Polski. I tak, o sposobach przedstawiania Matki Bożej w folklorze słownym Polskiego Podkarpacia pisze U. Janicka-Krzywdka, o kulcie Matki Boskiej Ludzmierskiej B. Skoczeń-Marchewka, zaś o kulcie Matki Boskiej Tarnowieckiej i Lezajskiej A. Jacher-Tyszkowa. Artykuły te oraz głos M. Meres w dyskusji na temat kultu maryjnego na Żywiecczyźnie, dostarczają interesującego materiału faktograficznego o charakterze historycznym, ale także ukazują współczesne formy kultu, dają świadectwo obecnej religijności Polaków.

Niezmiernie interesujące są także pozostałe materiały pomieszczone w tomie. T. Marcinkowska pisze o sanktuariach maryjnych w narracyjnych pieśniach ludowych. B. Pilichowska o kulcie Matki Bożej w minionych stuleciach w Krakowie, a A. Bartosz o kulcie Matki Boskiej wśród mieszkających w Polsce Cyganów. Warto również zwrócić uwagę na dokonaną przez G. Mosio analizę wpisów do księgi wystawy „Na 600-lecie biją dzwony...”, które ujawniają emocjonalny stosunek części zwiedzających do tematyki eksponowanej w muzeum, a także analizę botaniczną roślin związanych z kultem maryjnym, znajdujących się w zielniku Seweryna Udzieli, dokonaną przez P. Köhlera. Bardzo krótki, niestety, komentarz do pokazu przezroczy dających pogląd na obecność maryjnego wątku we współczesnych wnętrzach mieszkalnych i w otoczeniu domów w krakowskiej dzielnicy Piaski Wielkie, niewątpliwie zasługuje na rozszerzenie. Są w nim bowiem, jak i we wszystkich innych tekstach, nie tylko ważne informacje, ale i szereg postulatów badawczych.

Na zakończenie należy wspomnieć o dwóch szczególnych tekstach – wspomnieniach uczestników tzw. asyst, tj. grup młodzieżowych spełniających ważne funkcje podczas pielgrzymek i uroczystości religijnych związanych z maryjnym kultem. J. Branny pisze o dziejach i zwyczajach Asysty Cieszyńskiej działającej podczas nabożeństw i odpustów w dniu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Zebrzydowskiej, a K. Kolstrung-Girajny o Asystie Krakowskiej i jej udziale w pielgrzymkach i uroczystościach w tejże samej miejscowości. Teksty te odznaczają się wielkimi walorami poznawczymi oraz nader osobistym i ujmującym wręcz tonem. W kapitalny sposób uzupełniają tom, który bez wątpienia zasługuje na uznanie ze względu zarówno na rangę poruszanych w nim tematów, jak i na poziom zamieszczonych tekstów.

Ryszard Kantor

Sztuka ludowa Kaszubów. Przeszłość i teraźniejszość, red. W. Szkulmowska, Kujawsko-Pomorskie Towarzystwo Kulturalne, Bydgoszcz 1995, ss. 260, ilustracji czarno-białych 107, barwnych 80.

Rzadko się zdarza, by wystawom sztuki ludowej towarzyszyły obszerniejsze publikacje, a są one zawsze bardzo pożądane w takich okolicznościach, toteż z zadowoleniem należy przyjąć ukazanie się *Sztuki ludowej Kaszubów* związane z czwartą pokonkursową wystawą współczesnej sztuki ludowej Kaszubów w 1995 roku w Bydgoszczy. Jest to tym bardziej cenne, że w dotychczasowych opracowaniach sztuki ludowej w Polsce regiony Polski Północnej były raczej słabo uwzględniane. Od opracowania Bożeny Stelmachowskiej *Sztuka ludowa Kaszub* upłynęło już wiele lat. Od tego momentu badania na Kaszubach zostały pogłębione, a także czas przyniósł wiele zmian.

W. Szkulmowska, redaktor opracowania, we wstępie uzasadnia wydanie tej pozycji potrzebą miłośników sztuki ludowej znalezienia podstawowych wiadomości o sztuce tego regionu. Uważa ona, że praca nie pretenduje do określenia się jako monografia wyczerpująca zagadnienie. Jest to

15 artykułów napisanych przez etnografów i historyków sztuki będących jednocześnie pracownikami muzeów w Gdańsku, Toruniu, Słupsku i Bytowie. Ludzie ci są zaangażowani w ratowanie twórczości ludowej i mają bliskie kontakty z twórcami ludowymi Kaszub. Dążą wszelkimi siłami do zachowania autentycznej sztuki kaszubskiej, do uchronienia jej przed zejściem na drogę amatorszczyzny czy taniego pamiątkarstwa.

Każde zagadnienie omówiono w ujęciu historycznym po czasy współczesne. Opracowania szczegółowe zostały poprzedzone rozdziałem autorstwa W. Błaszczowskiego streszczającym dzieje Kaszub i dającym zarys kultury ludowej tego regionu (właściwie ograniczający się do omówienia domu i zagrody oraz zwyczajów dorocznych i rodzinnych). Bogata szata ilustracyjna przybliży czytelnikowi omawiane zagadnienia. Niejednoznacznym terminem „sztuka ludowa” obejmują autorzy całą artystyczną stronę kultury materialnej, przede wszystkim sztukę wyobrażeniową, to jest rzeźbę i malarstwo, jednak także dziedziny rękodziela ludowego, jak tkactwo, garniarstwo, plecionkarstwo, zdobnictwo stroju, bursztyniarstwo, rogarstwo, wyrób ludowych instrumentów, plastyka obrzędowa, malatury na meblach i kowalstwo artystyczne. Ludowość, jak pisze autorka wstępu, wiążą autorzy przede wszystkim z izolacją warstwy chłopskiej od szerszego świata i z samowystarczalnością gospodarki chłopskiej. Nie zamykają jej jednak do tego etapu. Dostrzegają sztukę ludową również w twórczości współczesnej, dla muzeów i kolekcjonerów. W tej właśnie twórczości widzi autorka wstępu wypieranie tradycyjnych treści przez nowe wzory, co nie jest chyba do końca słuszne, gdyż jak sama stwierdza, instytucje takie jak Cepelia, muzea czy działacze regionaliści, podejmują wiele starań, by ratować od zagłady sztukę tradycyjną. Walka o zachowanie tradycji toczy się już od początku naszego wieku (Izydor Gułgowski, Aleksander Majkowski). Nie tylko gromadzono zbiory, ale też naklaniano twórców do kontynuowania czy odnawiania zamarłej już sztuki i rękodziela tradycyjnego. Już w latach międzywojennych organizowano konkursy, które miały na celu tworzenie rzeczy nowych, ale w oparciu o tradycję, o tradycyjne wzorce.

Autorem trzech artykułów (*Malarstwo na szkle i drzeworyt ludowy, Rzeźba w drewnie i Malarskie dekoracje mebli*) jest Aleksander Błachowski. Szczególnie cenny i odkrywczy jest artykuł o kaszubskich drzeworytach i obrazach na szkle. Autor omawia liczne źródła dotyczące tych dziedzin sztuki na terenie Kaszub, zarówno literaturę, jak eksponaty muzealne. Cechą charakterystyczną kaszubskich obrazów na szkle było łączenie techniki malarskiej z drzeworytem. Postać świętego była zazwyczaj wykonana techniką drzeworytniczą (często prawdopodobnie wycięta z większego drzeworytu), zaś ornament roślinny malowany na szkle. Autor tropi źródła kaszubskiego drzeworytnictwa i sugeruje, że pierwotnie realizowało się ono w koltrzniarstwie istniejącym na tym terenie począwszy od XVII wieku. Mówią o tym protokoły wizytacji biskupich z XVII i XVIII wieku drewnianych kościołów na Pomorzu informujące, że „ściany zakrystii, prezbiteriów i naw bywały przyozdabiane obiciem papierowym”. Namacalnym świadectwem tego jest wnętrze kościoła ze Swornychgaci z połowy XVIII wieku, gdzie odkryto sporo koltrzn. Błachowski akceptuje tezę S. Błaszczyka, autora pracy *Ludowa plastyka w Wielkopolsce*, który twierdzi, że środki techniczne wykonawców obrazów na szkle były dostosowane do zamożności nabywców. Spotykane na Kaszubach obrazy na szkle wykonane z dużą maestrią, przypuszczalnie dzieła rzemieślników cechowych, pochodziły prawdopodobnie z Dolnego Śląska i zdobyły wnętrza zamożnych gospodarzy. Biedniejsi zadowalali się pracami domorosłych artystów. Jak się zdaje, wyobrażenia świętych w postaci drzeworytów, zastąpione później przez reprodukcje drukowane w mieście, cieszyły się większym popytem i były wyżej cenione przez odbiorców, często dlatego, że pochodziły z miejsc odpustowych, miały więc „większą moc”. Błachowski nie poprzestaje na rozważaniach historycznych, informuje również o współczesnym stanie ludowej twórczości w zakresie malowania na szkle przez Kaszubów. Przestrzega przed innowacjami nie mającymi nic wspólnego z tradycją, przed tworzeniem nieraz przez przybyszów z innych terenów form pseudokaszubskich. Mówi o dwóch etapach rozwoju współczesnego kaszubskiego malarstwa na szkle. Pierwszy, to kurs malowania na szkle zorganizowany w 1958 roku przez Dom Twórczości Ludowej w Gdańsku, na którym uczestnicy nie dowiedzieli się niczego o tradycjach kaszubskiego malowania na szkle. Uczono ich tylko budowania figur geometrycznych, powie-

dziano nieco o technice malowania i zasugerowano tematykę świecką. Trudno więc było mówić o odrodzeniu malarstwa kaszubskiego w nowej wersji, jak niektórzy uważali. Powstające wówczas obrazy były to scenki z życia wsi ozdobione kaligraficznie wykonanym ornamentem kwiatowym zaczerpniętym z wzorów haftów kaszubskich. Drugi etap rozpoczął się w 1989 roku, kiedy to Wojewódzki Ośrodek Kultury w Gdańsku, Kaszubski Park Etnograficzny we Wdzydziejach i Muzeum Etnograficzne w Toruniu zorganizowały warsztaty na temat kaszubskiego malarstwa na szkle. Były one połączone z poznawaniem zabytków tego malarstwa i sposobów transformacji dawnych wzorów, przystosowania ich do współczesnej ikonografii sakralnej i pobudzaniu do samodzielnego tworzenia przy używaniu elementów dawnych. Autor rozdziału sam był twórcą programu warsztatów i prowadził zajęcia. Rezultatem tej działalności był rozwój indywidualności twórczych. Można tu wymienić nazwiska Józefa Chelmowskiego, Haliny Krąpiak, Anny Basman. Osoby te, choć oryginalnie rozwijają kompozycje swych obrazów, mają zawsze za punkt odniesienia dawne malarstwo kaszubskie.

W rozdziale poświęconym rzeźbie ludowej autor rozważa problem, jakim jest definicja terminu „twórca ludowy”, którym to terminem, jak twierdzi, sfałszuje się dziś bez ograniczeń. O tytuł ten ubiegają się twórcy, przysparza on bowiem licznych korzyści. Według Błachowskiego „ludowych” rzeźbiarzy wciąż przybywa, odwrotnie proporcjonalnie do zaniku resztek form tradycyjnej kultury ludowej. Analiza dokumentacji fotograficznej zachowanych obiektów muzealnych skłania autora do wydzielenia trzech kategorii w dziedzinie rzeźby ludowej. Pierwsza – to wyroby rzemieślników cechowych, które często spotykamy w przydrożnych kapliczkach. Autor uważa, że te wyroby dość przypadkowo zaliczono do ludowych. W drugiej kategorii umieszcza prace powstałe pod wpływem wzorów kościelnych, a więc także twórczości cechowej – jednak z powodu ograniczonej sprawności warsztatowej stanowiące amatorską interpretację modeli, którym chcą dorównać. Za najciekawszą i najważniejszą, uważa jednak kategorię trzecią, w której rzeźby pozbawione są zupełnie cech naśladowczych, łączy je z wzorami tylko treść symboliczna, semantyka znaków plastycznych. W tych rzeźbach przejawia się indywidualność twórcy. Jest to oryginalny prymitywizm. Tylko takich „ambitnych, utalentowanych, samodzielnie borykających się z formą rzeźbiarzy samouków można – według autora – uznać za kontynuatorów rzeźby ludowej”. Tę wypowiedź ilustruje Błachowski przykładami pięciu współczesnych rzeźbiarzy kaszubskich. Są to: Apolinary Pastwa, Antoni Harton, Izajasz Rzepa, Władysław Lica i Józef Chelmowski.

Trzeci rozdział napisany przez Błachowskiego poświęcony jest malarskim dekoracjom mebli. W dużej mierze autor oparł się tu na materiałach z wystawy zorganizowanej w 1975 roku w Toruńskim Muzeum Etnograficznym, pt. „Dawne meble ludowe północnej Polski”, na której zgromadzono meble z różnych muzeów. Na podstawie tych kolekcji ustalono hipotetycznie ośrodki kaszubskie produkujące malowane meble na wsi. Autor zastrzega przy tym, że przez „ośrodek” rozumie nie jeden warsztat stolarski, ale kilka pracowni produkujących meble o podobnym typie dekoracji, zlokalizowanych w jednej miejscowości. Dodaje też, że jest to tylko próba określenia paru lokalizacji. Jeden z tych ośrodków umiejscawia w Chmielnie lub Kartuszach, drugi w Kościerzynie, trzeci w Brusach.

Omawiając literaturę tematu autor krytycznie ocenia łączenie w jakąś wspólnotę etnograficzną różnych regionów kulturowych tylko dlatego, że wchodzą one w skład jednostki administracyjnej, tak jak to czynią autorzy niektórych opracowań dotyczących meblarstwa. Prostuje też mylną informację o skrzyni z malaturą Matki Boskiej Swarzewskiej znajdującej się w Muzeum Toruńskim. Nie jest to wizerunek Matki Bożej ze Swarzewa. Skrzynia pochodzi z inwentarza Niemców zakarpaccich przesiedlonych na Pomorze w czasie II wojny światowej. Jeśli idzie o formy zdobnicze, autor dzieli malatury na meblach na trzy zasadnicze grupy: 1) malatury tworzące bukiety kwiatów wyrastające z wazonów, 2) motywy kwiatowe bez naczynia u podstawy, 3) „amatorskie” malatury na skrzyniach indywidualne i niepowtarzalne. Omawia następnie poszczególne motywy. Opierając się na artykule T. Seweryna informuje, że obok skrzyń zdobionych bywały też sprzedawane skrzynie „gołe” bez zdobień, które właściciel po nabyciu mógł sam

udekorować, jak chciał i potrafił. Według Błachowskiego te skrzynie „amatorskie” nacechowane są staraniem o jak najbogatsze rozwiązanie dekoracji.

W rozdziale poświęconym strojom ludowym Wojciech Błazkowski omawia materiały ikonograficzne do kostiumologii kaszubskiej dotyczące głównie Kaszubów gdańskich. Ciekawym akcentem jest potwierdzenie przekazu ikonograficznego zamieszczonego w pracy niemieckiego kostiumologa Hottenrotha z początku XX wieku, na którym przedstawiona jest służąca gdańska w pasiastej zapasce naramiennej. Otóż autor znalazł na strychu w okolicy Pucka fragment zapaski właśnie z tego okresu. Dalej przedstawia autor wpływ regionalizmu na odrodzenie rodzimego tkactwa i powrót do starych już zarzuconych wzorów. Tak jak we wszystkich rozdziałach prze-wija się tu nazwisko Izydora i Teodory Gułgowskich jako tych, którzy przyczynili się do odrodzenia dawnych tradycji. Autor przedstawia zrekonstruowany strój kaszubski jako strój świetli-cowy, a następnie szczegółowo omawia strój autentyczny, dawny, na podstawie dawnych źródeł i pracy Bożeny Stelmachowskiej.

W oddzielnym rozdziale Wanda Szkulmowska omawia hańt kaszubski. I tu również, wychodząc od dawnego hańtu występującego wyłącznie na czepcach, przechodzi autorka do omówienia hańtu wielobarwnego, związanego z działalnością Teodory Gułgowskiej. Następnie szczegółowo przedstawia sylwetki hańciarek działających po 1945 roku na terenie całych Kaszub.

Podobny układ ma rozdział autorstwa Anny Kwaśniewskiej omawiający ceramikę ludową. Ta sama autorka pisze też o bursztyniarstwie ludowym. Omawia sposoby pozyskiwania i odmiany bursztynu, jego obróbkę, która do dziś niewiele się zmieniła, a także same wyroby kaszubskich bursztyniarzy znajdujące się w muzeach pomorskich. W latach 1987-1990 autorka prowadziła wywiady terenowe z żyjącymi jeszcze wówczas bursztyniarzami ludowymi.

W rozdziale poświęconym rekwizytom obrzędowym Krystyna Szalaśna mówi o maskarach, maskach i przebraniach kołędniczych i zapustnych, omawia też szopki, kołędnicze gwiazdy oraz wieńce dożynkowe i wiązanki żniwne w kontekście zwyczajów dorocznych i agrarnych.

Ciekawy jest artykuł Krystyny Tubaji poświęcony ludowym instrumentom muzycznym. Autorka wyczerpująco omawia różne rodzaje instrumentów występujących na Kaszubach. Szczególnie interesująco przedstawia się tu rozdział o instrumentach sygnałowych, gdzie przed-stawione zostały nawet przedmioty nie będące *stricto* instrumentami muzycznymi, jak np. kije grzechotkowe, klekotki, dzwonki.

W rozdziale poświęconym kowalstwu Jerzy Kuniewski przedstawia skrótkowo okres rozwoju kowalstwa w XIX wieku, przyczyny jego rozkwitu. Omawia też warunki towarzyszące rozwojowi kowalstwa artystycznego na wsi, gdzie kowale tylko marginesowo mogli się zajmować zdobnic-twem, w odróżnieniu od twórców z dużych miast. System podatkowy po II wojnie światowej jeszcze bardziej tę twórczość ograniczył. Autor omawia sylwetkę kowala A. Laskowskiego z Borkowa specjalizującego się obecnie w kowalstwie artystycznym. Przedstawia następnie techniki i wytwory artystyczne oraz zdobnictwo narzędzi pracy i innych przedmiotów użytko-wych. Inne dziedziny przemysłu artystycznego, jak wyroby z rogu, zabawkarstwo, plecionkar-stwo, tkactwo mieszczą się na ogół w schematach opisu przedstawionych w poprzednich roz-działach, z tym że mniej miejsca poświęcono tu współczesnym twórcom, jako że w większości są to przemysły ginące (jak rogarstwo) bądź nie wykazujące większej aktywności w dziedzinie sztuki ludowej (jak np. tkactwo).

Teresa Karwicka

Jiřina Langhammerova, *Česke lidové kroje*. Práce, Praha 1994, ss. 150, 71 il. kol., rys. nrb., mapa, tłum. ang., franc., niem.

Z okazji setnej rocznicy „Narodopisné vystavy československé”, jaka odbyła się w 1895 roku w Pradze, ukazało się albumowe wydanie poświęcone strojom ludowym. Również z tej okazji otwarto w 1995 roku w Muzeum Narodowym przy Vaclavskim Naměstí w Pradze wielką wystawę sztuki ludowej, której Jiřina Langhammerova była współautorką. Swą karierę naukową i muzealną rozpoczęła pod kierunkiem znanej czeskiej badaczki stroju ludowego, Błażeny Šotkovej, która opublikowała wiele opracowań z tego zakresu. Jiřina Langhammerova przejęła po niej kierownictwo oddziału ULUV (Ústředí lidové a umělecké výroby) specjalizującego się w sżyciu strojów. Tym zagadnieniom i sztuce ludowej jako etnograf poświęciła wiele lat pracy. Jako doświadczony już pracownik i znawca przeszła w 1968 roku do Muzeum Narodowego, gdzie kieruje działem tekstyliów i strojów. Tutaj z kolei nawiązała do prac i szkoły Drahomiry Stránskiej, znanej badaczki i autorki licznych publikacji na temat ludowych strojów w Czechosłowacji.

O czeskich i słowackich, do niedawna czechosłowackich, strojach napisano bardzo duzo zarówno książek, jak różnyh artykułów publikowanych na łamach czasopism naukowych i popularno-naukowych. Poza wymienionymi już autorkami, można jeszcze przykładowo wspomnieć osoby, które się podobną tematyką zajmowały. Należeli do nich Zibrt, Sochaň, Chotek, Koula, Vaclavik, Kovačevičova, Nosalova, Vachova, Svobodova, Vydra, Pražak, Stehlikova, Johnova, Markova i wielu, wielu innych. Jedni publikowali syntezy na temat ludowych strojów kraju, regionu, jakiejś miejscowości, inni podejmowali się opracowań wybranych zagadnień, np. ozdób, tkanin, haftów, koronek itp., łączących się bezpośrednio ze strojami, jeszcze innych zajmowały pojedyncze części odzieży, czy technika ich wykonania lub strona historyczna i zmiany, jakim ulegały ludowe stroje Czechosłowacji. Żywy ruch folklorystyczny, a także festiwale pieśni i tańca ludowych zespołów regionalnych sprawiły, iż wzrosło współczesne zapotrzebowanie na wydawnictwa popularne, albumowe, prezentujące nie tylko zabytkowe formy, ale i wskazówki, jak je sporządzić oraz jak prezentują się one obecnie w terenie. Tym sposobem ukazuje się sporo różnych wydawnictw, przeźroczy, filmów, kartek pocztowych i rozmaitych pamiątkowych wytworów.

Jako odpowiedź na społeczne zapotrzebowanie ukazała się w 1983 roku publikacja Viery Nosálovej *Slovenský ľudový odev* (Martin – Osveta), a w 1994 roku podobna w swym charakterze omawiana praca J. Langhammerovej. Składa się ona z kilku rozdziałów napisanych prostym, przystępnym językiem, który, po obrazowaniu przedstawionego prologu, skłania do poznania definicji przyjętych w dalszej części i rozwoju zainteresowań strojami ludowymi, jakie zaczęły się ujawniać w połowie XVIII wieku. Ikonografia z tego czasu dowodzi, że w strojach występowały reprezentacyjne drużyny chłopskie, np. na koronacji Leopolda II w 1791 roku w Pradze, czy w 1836 roku na koronacji Ferdynanda V, króla czeskiego. Ludzi wsi w strojach zaczął malować wówczas Reimund Grüner, którego litografie ukazały się w 1805 roku jako teka pod tytułem „Böhmische Volkstrachten”. Wówczas też powstawały pierwsze kolekcje oraz zaczęły pojawiać się pierwsze studia i opracowania, nadto malowidła o tematyce wiejskiej wykonane przez innych jeszcze malarzy. Autorka wymienia czołowe postacie ludzi, którzy przyczynili się do rozbudzenia zainteresowań strojami ludowymi, a także wpłynęły na fakt, że stały się one żywym organem utrzymującym się po dzień dzisiejszy, pomimo zmian, jakim ulegały na przestrzeni dziesiątków lat. Oprócz rozmaitych czynników wpływających na ich kształtowanie, jednym z najważniejszych jest środowisko naturalne wyrażające się poprzez rodzaj i gatunek surowców, kolorystykę, formę niektórych motywów zdobniczych itp. Wiąże się one z kolei z charakterem wykonywanej pracy, obyczajami i wierzeniami ludu. Z biegiem lat te pierwotne uwarunkowania zaczęły ulegać presji innych czynników zewnętrznych, zwłaszcza środowisk miejskich, których oddziaływanie widoczne jest nawet we wsiach znacznie od nich oddalonych. Przykładem mogą być wpływy praskie na stroje Śląska Cieszyńskiego i górali beskidowych o wiele silniejsze aniżeli pobliskiego Jabłonkowa. Wpływy obcych środowisk zaznaczają się przede wszystkim w strojach najbogatszych

wieśniaków, tj. sedlaków upodabniających się swym ubiorem do mieszczan, chociaż ci ostatni bardziej przodowali w doborze kupnych towarów, jak tkanin, dodatków i modnego kroju oraz formy poszczególnych części. Różnice uwidaczniały się też w strojach obrzędowych, które zwłaszcza na wsi utrzymują niektóre stare, archaiczne elementy. Wprawdzie nie ze wszystkimi stwierdzeniami autorki można się zgodzić, niemniej jednak zamieszczone w uzupełnieniu zwięzłe opisy regionalnych odmian strojów różnych prowincji Czech, Moraw i Śląska, jak też rysunki poszczególnych części strojów oraz ich liczne kolorowe plansze, z przerywnikami wzorów haftów, dają jasny obraz tradycyjnych strojów ludowych wymienionych krain. Ukazano je w naturalny sposób, głównie na bezpośrednich użytkownikach i właścicielach, którzy przechowują je jako kulturowe dziedzictwo swojego narodu. Stroje te noszą jeszcze po dzień dzisiejszy dla podniesienia rangi i prestiżu obchodzonych osobistych, dorocznych i państwowych uroczystości, a także w czasie imprez folklorystycznych.

Barbara Bazielich

Streekdrachten in onze gewesten -- Antwerpen -- Brabant -- Limburg -- Oost-Vlaanderen -- West-Vlaanderen, red. Henri Vannoppen, Gent 1994, ss. 334, il. czarno-białe nlb. i kolorowe.

Nakładem Flamandzkiego Instytutu Kultury Ludowej przy poparciu ministerstwa kultury ukazała się książka – zbiorowe opracowanie poświęcone ludowym strojom poszczególnych rejonów Belgii. Kraj ten nie może się poszczycić zbyt licznymi opracowaniami na podobny temat, stąd też do Polski dociera niewiele publikacji i wiedza z tego zakresu jest ograniczona. Nawet współautorzy omawianego opracowania, a jest ich w sumie sześciu, poza Henri Vannoppenem i Friedą Sorber nie mają pod tym względem znaczącego dorobku. Dlatego wydana nie tak dawno praca, jako wynik długoletnich badań i penetracji, zasługuje na tym większą uwagę. Jest to pierwsze zwięzłe opracowanie – jak podają autorzy – o lokalnej modzie, prezentujące fragment ogólnonarodowej kultury ujawniającej się w stosunku do mody w miastach z pięćdziesięcioletnim opóźnieniem. Podstawowym przy tym źródłem były tutaj obrazy, rysunki, urzędowe dokumenty z przeszłości oraz dane publikowane w „Bestuurlijk Memorial”, nadto regionalne kroniki i prywatne lub muzealne zbiory, z których wynika, że dawniejsze stroje były bardziej kolorowe, aniżeli te, w ciemnych barwach, jakie przetrwały do naszych czasów.

Opisy strojów zawarte w książce dotyczą dwustuletniego okresu pomiędzy 1750 a 1950 rokiem, a przy okazji nawiązują także do XVI i XVII wieku. Kiedy zaś brak jakiegokolwiek udokumentowanych wiadomości na ich temat, autorzy nie poniechali sposobności odwołania się do legendarnych wspomnień.

Całość opracowania składa się z dwu części, przy czym pierwsza, poza wstępem autorstwa H. Vannoppena, obejmuje cztery rozdziały. Najpierw Frieda Sorber omówiła podstawowe materiały i surowce wykorzystywane przy sporządzaniu odzieży; zróżnicowała je w czasie stosując chronologiczny podział: 1750-1800, 1800-1850, 1850-1900. Spośród najbardziej znanych wyrobów wymienia tkaniny wełniane, zwłaszcza tzw. „laken”, „baracan”, „karsaai”, „baai”, „serge” i inne; tkaniny bawełniane, jak „katoen”, stosowany od XVIII wieku, dalej indyjski wzorzysty „siamoise”; tkaniny lniane wyrabiane zwłaszcza w Kortrijk; tkaniny z mieszanej przędzy, np. bawełniano-lnianej czy bawełniano-jedwabnej, jak „bombazijn”. Niektóre z tych wyrobów pochodziły z Avignon i z Rouen. Wymienia też tkaniny jedwabne, tkaniny drukowane, zwłaszcza kartony, koronki stosowane w stroju ludowym, a rozpowszechnione w XVIII wieku i używane zwłaszcza na czepki i do obszycia chust kobiecych.

W pierwszej połowie XIX stulecia rozpowszechniły się tiule bordiurowane ornamentami roślinnymi. Również w XIX wieku zaczęły się upowszechniać gotowe części konfekcji, pasmanterie oraz różnego rodzaju chusty „sjaals”, popularnie zwane kaszmirowymi. Znanymi centrami produkcji chust wełnianych, jedwabnych, bawełnianych były w Europie: Paryż, Lyon, Nîmes we Francji, Paisley w Szkocji, a w 1850 roku powstała także fabryka drukowanych chust bawełnianych w Gent. W drugiej połowie XIX wieku mnożą się też różne formy czepków o charakterystycznym

stycznych motywach tiuli i koronek wyrabianych w poszczególnych prowincjach, np. w Antwerpii, Kempen, Rijselse. Do wielości form przyczyniła się maszynowa produkcja koronek, w której w ostatniej ćwierci XIX stulecia specjalizowała się firma Ch. Caron w Calais. Wyrabiano tam także czarne koronkowe peleryny, bluzki, spódnice modne w środowiskach miejskich. Czarne i kremowe koronki pochodziły również z Hageland (Limburgia). Oprócz tego pewne znaczenie w strojach ludowych miały dzianiny wykorzystywane przy wykonywaniu pończoch, skarpet, czapek. Te ostatnie produkowano przede wszystkim w Doornik. Dzianiny importowano też z Anglii i północnej oraz centralnej Europy. Większość tkanin i akcesoriów wykorzystywanych w ludowej odzieży nabywano jako gotowe wyroby, gdyż niewiele było lokalnych specjalistów, którzy zajmowali się ich produkcją i zdobnictwem. Wszyscy oni, tj. krawcy, szwaczki, kapelusznicy, tkacze, koronkarki pozostawali jednak pod przemożnym wpływem miasta. Pomiędzy 1750 a 1900 rokiem nastąpił szybki rozwój ekonomiczny i przemysłowy, co również bezpośrednio oddziaływało na sposób ubierania się mieszkańców wsi. Istniała w zasadzie niewielka różnica pomiędzy ich ubiorem a ubiorem miejskiego plebsu. Dlatego już w wieku XIX brak wyrazistych opisów strojów ludowych. Na wiejskie ich pochodzenie wskazywały jedynie odmienne okrycia głowy, urozmaicone zwłaszcza u kobiet.

Drugi, trzeci i czwarty rozdział opracowany przez H. Vannoppena i F. Geensa poświęcone są częściom odzieży męskiej, kobiecej i dziecięcej. Na tę pierwszą składają się nakrycia głowy, tj. kaptury, czapki wełniane, czapki dziane, czapki z nausznikami i wysokie z daszkiem „faas”, trójrożne kapelusze, kapelusze cylindryczne, meloniki, kapelusze słomiane; odzież spodnia, jak koszule, podkoszulki oraz kamizelki; wierzchnie okrycia, czyli kitle robocze „bazeloem” i odświętne niebieskie, stanowiące u Walonów wraz z czerwoną czapką, chustką koło szyi i drewniakami, części stroju narodowego; dalej surduty, paltoty, kasaki, kaftany, marynarki, spodnie, nado obuwie w postaci drewniaków „klompen”, skórzanych pantofli i trepów oraz pończochy i skarpety. W odzieży kobiecej wyróżniono: części spodnie, czyli bieleżniane, tj. koszule i majtki; nakrycia głowy, jak chustki, kaptury, małe czapeczki, czepce spodnie – czarne i z wzorzystego kretonu, czepce trzyczęściowe, talerzowate, kornety, kapelusze i wiele innych zróżnicowanych co do wielkości, formy, surowca, ozdób, sposobu noszenia itp.; dalej – kaftany i spódnice oraz suknie, zapaski i przepaski; wierzchnie okrycia, jak „huik”, peleryna, peleryna z kapturem „kapmantel” i wizytka „visite”; chusty i szale odzieżowe; obuwie w postaci dzianych pończoch i płytych bucików skórkowych z kłamarą. Dodatkowymi elementami są: biżuteria w postaci kłamek, broszek i wisiorów oraz ręcznie noszone, podręczne koszyczki i parasolki. Najmniej uwagi poświęcono odzieży dzieci, które ubierano w zminiaturyzowane formy ubioru dorosłych.

W drugiej części książki omówione zostały stroje i odzież poszczególnych prowincji, tj. Antwerpii (F. Geens), Brabantu (H. Vannoppen), Limburgii (L. Indestege), wschodniej Flandrii (H. Vannoppen) oraz zachodniej Flandrii (H. Vannoppen, G. Steenkiste-Pil, E. Vankeirsbilck). Z publikowanych reprodukcji wynika, że malarzami i grafikami, którzy przedstawiali sceny z życia ludu byli: Wenzel Hollar (1607-1677), Jacob Jordaens (1593-1678), Adrian Brouwer (1609-1638), David Teniers (1610-1656), Jan Geremijn (1712- 1799), Joseph Pauwels (1818-1876) i inni. Pomimo, że przedstawiane przez nich postacie pochodziły z różnych okolic wspomnianych prowincji, nie widać w strojach tak męskich, jak kobiecych zbyt wyraźnych różnic. Niemniej jednak, w porównaniu ze strojami ludności zamieszkującej sąsiednie kraje, na tutejszą specyfikę składa się wielość form czepków i innych nakryć głowy, ich zdobnictwo widoczne również w chustkach i chustach noszonych po kilka równocześnie. Osobliwością były także długie peleryny z kapturem spotykane jeszcze w okolicach Antwerpii i Kempen w pierwszej połowie XX wieku. Również w strojach męskich jako charakterystyczne elementy należy wymienić zróżnicowane formy kitli wkładanych przez głowę i czapek z daszkiem typu „fass”. Wprawdzie mówi się, że w przeszłości stroje te były bardziej kolorowe, ale w zasadniczej mierze, jak z przytoczonych w publikacji materiałów wynika, odznaczały się ciemną kolorystyką, a kolorowe akcenty stanowiły tylko wspomniane dodatki.

Agot N o s s . *Krone og skaut jente-, brure- og konehovudbunader i Hordaland*. Aschehoug, Oslo 1996. ss. 259, il., mapy.

Agot Noss, urodzona w 1924 roku była wieloletnim kustoszem działu odzieży i tekstyliów w Norsk Folkemuseum w Oslo. Za swoje wyniki badawcze i prace w szerzeniu wiedzy o tradycyjnej kulturze norweskiej otrzymała wysokie odznaczenia państwowe, tj. Norweskiej Akademii Nauk (1986) oraz królewski medal za osiągnięcia w dziedzinie kultury (1994). Jest autorką siedmiu obszernych opracowań zwartych i licznych artykułów na temat strojów ludowych, biżuterii i innych ozdób, a także autorką dokumentalnych filmów z tego zakresu. Ostatnio wydana (1996) książka *Krone og skaut jente-, brure- og konehovudbunader i Hordaland* wiąże się z tą samą tematyką, co wydane wcześniej *Lud og krone* (1991) i *Naerbilete av ein draktskikk* (1992), tzn. dotyczy tradycyjnych dziewięzdeych i kobiecych nakryć głowy i uczesania. Jak wcześniej jeszcze opublikowane książki (1970; 1973; 1977 i 1981) i artykuły jest wynikiem realizacji programu badawczego i studiów nad strojami ludowymi Norwegii, jaki w 1955 roku podjęło Norsk Folkemuseum. Jego głównym założeniem było rozpoznanie przede wszystkim tych obszarów, gdzie żywa tradycja ciągle jeszcze funkcjonuje. Stał się on bliski autorce również uczuciowo ze względu na jej farmerskie pochodzenie i tak zafascynował, że od 1956 roku podjęła prace poszukiwawcze i badawcze w terenie. Wzbogacała przy tym zasoby muzealne zbiorami, rozszerzając swe poszukiwania również na inne instytucje, w których pozyskiwała dodatkowe materiały źródłowe.

Przedmiotem omawianej pracy są nakrycia głowy dziewcząt, panny młodej, mężatek oraz kobiet niezamężnych i wdów, nadto ich uczesanie. Autorce chodziło zarówno o same komponenty, jak ich kombinacje i całą procedurę postępowania przy przystroju głowy, a poza tym o wskazanie komu i kiedy określone formy nakryć przysługują. Chodziło jej także o historię i ewentualne zmiany różnych występujących form, jak również o porównanie ich z występującymi w poszczególnych okolicach Hordaland, dzielonego na obszar północny, środkowy i południowy, i poza tym rozległym regionem.

Jedną z największych kolekcji strojów regionu Hordaland stworzyła w latach 1930-1940 Gunnvor Ingstad Traetteberg. Ich uzupełnienie stanowią osiemnastowieczne akwarele ludowych typów przedstawianych przez różnych autorów oraz postacie osób w średniowiecznych strojach wymalowane w winiecie mapy z 1717 roku. Ze źródeł pisanych największe znaczenie dla badań miały najstarsze kroniki i manuskrypty pochodzące z pierwszej połowy XVIII wieku.

Cechą charakterystyczną dziewięzdeych nakryć głowy są sznurki, taśmy, krajki i wstążki w czerwonym i czarnym kolorze, wplatane w warkocze lub obwiązywane wokół długich włosów, przy czym warkocze, zależnie od okolicy, modelowano w różny sposób, co praktykowano także poza Hordaland, np. w Szwecji i Finlandii. Sposoby te mają swoje regionalne nazwy i praktykowane są od początku XVIII wieku. Starsze materiały potwierdzają występowanie okręcania włosów we wczesnym średniowieczu. Na szczególne okazje, zwłaszcza uroczystości kościelne, stosowano szerokie taśmy związane na szczycie głowy (Voss, Hardanger).

Dla panny młodej charakterystyczne są rozplecione – rozpuszczone włosy nakryte koroną o rozmaitej formie. Jest nią albo płaski usztywniony pieróg, tzw. „valk”, bogato wierzchem haftowany i obwieszony metalowymi ozdobami, albo haftowany toczek, albo metalowa bądź haftowana koronka z otwartym lub zamkniętym obwodzie z pękiem wstążek – taśm opadających na plecy. Wdowy oraz dziewczęta z utraconym wiankiem, wychodząc za mąż nakładały welniany, bez ozdób, gruby toczek. Przetrwalo to do XVIII wieku. Natomiast korony metalowe i z koralików używane są nadal (Hardanger, Fana, Osterøy). Wykonuje się je albo w całości z metalu (srebra) i pozłaca, albo z metalowych ozdobnych płytek naszytych na usztywniony toczek.

Nakryciem głowy mężatek jest tzw. „skaut” składający się z dwu części, górnej i dolnej, oraz z podkładki „valk” różnej szerokości i długości, co charakteryzuje poszczególne regiony. „Skaut” to przeważnie kawałek płóciennej kwadratowej tkaniny trójkątnie złożonej, która może być haftowana (Voss), fałdowana (Hardanger, Sørkjord) lub gładka, złożona w rogą (Jondalen).

Hardanger, Sunnhordland, Fana, Os) lub składana w inny jeszcze sposób. Tradycyjne formy nakryć głowy kobiet obserwuje się obecnie (1995) w rejonie Voss, Hardanger, Fana. W niektórych okolicach stosuje się też formy zrekonstruowane „budad”. Poza Hordaland chętnie się je nosi w Setesdal, Telemark. Nakrycia głowy typu „skaut” mają odległe tradycje, o czym wzmiankują stare norweskie dokumenty. Swym wyglądem i sposobem noszenia nawiązują do znanych z Holandii, Szwecji (huckel, krusbråde, klut), Finlandii (huntu). Inna forma, czyli tzw. „linhue” lub „kvithue” występuje w pn. Hordland. Jest ona sporządzona z płóciennego prostokąta zebranego wzdłuż jednego z dłuższych boków w ozdobny węzeł, który jak worek opada na plecy. Przeciwnym natomiast bokiem obwiązuje się głowę. Warianty tego nakrycia głowy, także z podkładkami, znane są z Ål, Hol, Hallingdal, Vang i Slidre w Valdres i uchodzą za równie stare.

Chustki, uważane jako prototyp innych nakryć głowy, zwłaszcza płóciennych, w postaci czepków lub czapeczek, w wielu okolicach występują równoległe z nimi i służą zarówno dziewczętom, mężatkom i pannie młodej. Różnicuje je forma, ozdoby, sposób noszenia i ewentualnie zestawienie ze sobą, jeżeli nakrycie głowy składa się z kilku części. Specjalne podkładki „valk” stosuje się tak przy chustkach, jak i czepkach. Jedynie w Roldal i Masfjorden w nakryciach głowy nie ma ani podkładek, ani chustek, za to występują różne czepki i czapki „luve”. Można wyróżnić kilka ich typów, np. z okrągłą główką i półokrągłym lub prostokątnym otokiem, z okrągłą główką i wydłużonym otokiem zachodzącym na uszy, z prostokątną lub podkwiastą główką i prostym albo zachodzącym na uszy otokiem, z dwoma bokami połączonymi środkiem prostokątnym pasem lub wreszcie typ składający się z dwu jednakowych boków zeszytych pośrodku. Większość z wymienionych przykładów jest czarna, uszyta z tkaniny wełnianej lub aksamitu. Białe płócienne czapeczki stanowią nakrycie głowy dziewcząt, które im przysługuje po odbyciu konfirmacji i noszone są aż do chwili zamążpójścia. Natomiast dla wdów i kobiet w żalobie za odpowiednie nakrycie głowy uchodzi chustka „plagg” różnych rozmiarów, zakładana stosownie do kolejnych okresów żaloby.

Formy i sposoby noszenia kobiecych nakryć głowy oraz sposoby uczesania autorka omawia na konkretnych starych i nowych przykładach, znanych z poszczególnych regionów i miejscowości rozległego Hordaland, tj. z Voss, Hardanger, Sunnhordland, Midhordland, Nordhordland.

Książka jest bogato ilustrowana współczesnymi fotografiami, reprodukcjami starych szkiców, rysunkami i mapami, na których zaznaczono formy nakryć głowy i zasięgi ich występowania w poszczególnych rejonach. Należy podkreślić, że w europejskiej literaturze dotyczącej strojów ludowych jej wartość podnosi fakt, iż porusza mało poznany temat.

Barbara Bazielich

Zapysky Naukoho Towarystwa imeni Szewczenka, t. 230, „Praci Sekciji Etnohrałiji ta Folklorystyky”, Lwiv 1995, ss. 591

Z początkiem 1997 roku wyszedł z druku, z datą 1995 r., 230 tom liczącej już 105 lat serii wydawniczej prac Towarzystwa Naukowego im. T. Szewczenki we Lwowie, zawierający prace sekcji etnografii i folklorystyki tego Towarzystwa. Wcześniejszy tom ZNTS, który zawierał również prace tej sekcji, ukazał się jako tom 223 w 1993 roku (por.: omówienie w „Ludzie” t. 77, 1994, s. 332-334). Obecnie wydany tom, pod redakcją R. Kyrcziwa i O. Kupeczynskiego, rozpoczyna wstępny artykuł drugiego z nich pt. *230 tomów Zapyssek NTS*. Przedstawia on znaczenie tej wielkiej, ponad stuletniej już serii wydawniczej, w kontekście działalności niezależnych ukraińskich środowisk naukowych; w latach 1948-1992 wydały te środowiska za granicą ponad 60 tomów ZNTS, gdyż nie mogły się one wówczas ukazywać we Lwowie.

Część etnograficzna omawianego tomu obejmuje 12 różnej wielkości artykułów, w tym aż 11 dotyczących problematyki tradycyjnej ukraińskiej kultury ludowej, która wyraźniej niż u nas jest traktowana jako istotna, integralna część kultury narodowej.

S. Taranuszczenko. *Mieszkanie na Ukrainie Słobożańskiej* – to obszerny artykuł, oparty na materiałach zebranych jeszcze w latach 20. przez pracowników Muzeum Sztuki Ukraińskiej w Charkowie, przedstawiający budownictwo wiejskie i miasteczkowe guberni charkowskiej (w tym przedmieście Charkowa) według stanu sprzed około 70 lat. W tekście znajdujemy informację, że „po 1917 roku we wszystkich ośrodkach oblastnych i rejonowych (tj. wojewódzkich i powiatowych) Ukrainy rozpoczęto zakładać muzea. Powstały kręgi krajoznawców badających przyrodę oraz kulturę miejscowej ludności. Szczególnie zintensyfikowane zostały badania etnograficzne” (s. 39). Działała wówczas w Charkowie, przy republikańskim Komitecie Ochrony Zabytków, komisja ukraińskiego budownictwa ludowego. Muzea doznały dużych strat w wyniku działań II wojny światowej. Omawiany artykuł został napisany znacznie wcześniej przez zmarłego w 1976 roku autora, który był historykiem sztuki i etnografem. Wydrukowany obecnie w ZNFS został zaopatrzony w blisko 50 fotografii, rysunków i planów wykonanych jeszcze w latach 20. Niektóre z nich przedstawiają ciekawe typy domów przysłupowych oraz wnętrza bogato malowane we wzory ludowe.

R. Radowicz. *Tradycyjne mieszkanie wiejskie na Opolu w drugiej połowie XIX i na początku XX w.* Jako region etnograficznie zachodniej Ukrainy Opole sięga w przybliżeniu od okolic Lwowa po wschodnie pobrzeża Złotej Lipy i południowe górne Dniestr. Geograficznie region ten różni się od Podola innym, choć również bogatym urzeźbieniem terenu oraz znacznym zalesieniem. Do scharakteryzowania tradycyjnego budownictwa mieszkalnego w tym regionie posłużyły autorowi głównie materiały terenowe zebrane w około 150 miejscowościach oraz dane z wcześniejszych publikacji. Artykuł, zaopatrzony w liczne rysunki i plany domów, zwięźle przedstawia swoiste cechy wiejskich domów mieszkalnych w 21 powiatach regionu oraz w całym regionie opolskim.

M. Hluszko. *Podstawowe typy urządzeń transportu kolesznego Poleszuków w XVI-VIII w.* Autor, pasjonujący się zagadnieniami pierwotnych form transportu w środkowo-wschodniej części Europy, sięgnął tu po dane zawarte w odnoszących się do Ukrainy publikacjach źródłowych z XVI-XVIII w., a także do własnych materiałów terenowych. W oparciu m.in. o dane z lustracji dóbr stwierdza dominujące a nawet lokalnie wyłączne używanie w XVI-XVII w. na Polesiu południowo-zachodnim wołów do zaprzęgu, zarówno do orki (socha) jak i do transportu nawet na bardzo długich trasach, np. ze wsi nad górą Prypecią aż do Tenczyna w pobliżu granicy z Górnym Śląskiem (1563). Dowodzi także, iż hołobli używano na Polesiu tak do zaprzęgnięcia koni, jak i wołów, od bardzo dawnych czasów, i że tam niewątpliwie pojawił się kiedyś jednokonny zaprzęg w hołoble.

S. Bońkowska. *Przeczynek do genezy form krzyży na kopułach cerkwi ukraińskich w XVI – pol. XVII w.* Autorka rozważa tematykę raczej z zakresu historii sztuki cerkiewnej, opierając się na rozległych informacjach źródłowych począwszy od XI do XVII w. i wskazuje na swoiste cechy krzyży cerkiewnych tak na zachodzie jak i na wschodzie Ukrainy.

R. Zabasza. *Znaki krzyża z epoki mustierskiej (= zagadnień analizy treściowej i formalnej).* Przedmiotem artykułu jest zagadnienie symbolicznego znaczenia znaków krzyża, występujących na nielicznych przedmiotach z epoki kultury mustierskiej młodszego paleolitu.

O. Romaniw. *Huculskie i pokuckie rzeźbione potrójne świeczniki z XIX – pierwszej połowy XX w.* Wykonane z drzewa, bogato zazwyczaj rzeźbione świeczniki nazwane trojcami, mają szczególnie funkcje sakralno-obrzędowe zarówno w obrzędowości domowej, jak i cerkiewnej. Autor podejmuje sprawę genezy, systematykacji, rozpowszechnienia oraz powstałych dotąd zbiorów tych zdecydowanie oryginalnych wytworów sztuki huculskiej. Artykuł zaopatrzony jest w ponad 80 fotografii przedstawiających różnorodność świeczników oraz mapkę miejscowości, w których je odnotowano.

O. Nykorak. *Tradycyjne liźnykarstwo ukraińskie.* Autor postawił sobie za cel ukazanie historycznej ewolucji i współczesnego stanu szczególnego przemysłu domowego, jakim jest wytwa-

rzanie tzw. liżnyków (liżnyki) – welnianych głównie nakryć na łózka, znanych w różnych regionach Ukrainy (u nas określanych czasem jako kilimy na łózka). Ich niewątpliwie dawne pochodzenie jest poświadczane źródłowo od XVI w. Spełniały funkcję nie tylko praktyczną i estetyczną, lecz czasem także magiczną.

L. Herus, *Jaworowskie zabawki ludowe: historia ich rozwoju oraz współczesne problemy wytwarzania*. Zabawki drewniane z Jaworowa miały się pojawić już w XVII w., a wykonywanie ich wzrosło znacznie w ciągu XIX w. W 1896 roku uruchomiono w tym mieście zawodową szkołę zabawkarską, w której uczono chłopców umiejętności stolarskich, tokarskich i rzeźbiarskich. Wyróżniające się własnym stylem zabawki jaworowskie rozchodziły się, w dość bogatym asortymencie, po terenie całej b. Galicji. Były pokazywane na wystawach nawet w Czechach i w Niemczech. Ich wyrób kontynuowano także w II połowie naszego wieku, lecz do lat 90. dotrwało tylko dwóch wytwórców. Artykuł jest zaopatrzony w kilka ilustracji.

M. Hluszko, *Relikty transportu wodnego Poleszuków ukraińskich*. Autor rozpatruje zagadnienie tradycyjnych środków transportu wodnego (czółna, łodzie, promy) na głównych rzekach Polesia ukraińskiego, wskazując na zachowane jeszcze ich egzemplarze na rzekach Uż i Teterew; nad dolną Prypecią zanikły one w wyniku wysiedlenia ludności z tamtejszych wsi po awarii czarnobylskiej. Na wspomnianych dwóch rzekach nadal można spotkać archaiczne w swej formie czółna dłubane.

T. Czehowiec, *Ze spostrzeżeń nad kamieniarstwem ludowym końca XIX – początku XX w.* Autorka przypomina, że od przelomu XVIII i XIX w. rozwinęły się w licznych wsiach ukraińskich ośrodki kamieniarskie. Liczba ich sięgnęła kilkuset (w tym 124 na Podolu, z początkiem XX w.), a w poszczególnych wsiach zajmowało się wytwarzaniem różnych wyrobów kamieniarskich od kilku do kilkudziesięciu osób. Artykuł zawiera informacje o rodzaju wytwarzanych przedmiotów (od kamieni żarnowych do elementów dekoracyjnych), ich nabywcach oraz o zarobkach wytwórców.

M. Mozdyr, *Jeden z dawnych rodzajów rybolowstwa – „na światło”*. Jest to zwięzła informacja o rzadko praktykowanym, także w przeszłości, rodzaju polowu ryb na większych akwenach, który nie uległ zmianom od stuleci. Łowienie ryb na światło sporadycznie pojawia się jeszcze i dziś na jeziorach Polesia, gdzie w ciche wiosenne i jesienne wieczory rybacy wypływają grupowo na połów, zaopatrzeni w płonące luczywa, latarnie i oświetlenie.

Ostatni z artykułów tego działu dotyczy Czukotki, leżącej na północnym wschodzie Azji. R. Kiś, *Z etnografii czukockiej hodowli renów*. Autor, który przed 1980 rokiem przeżył blisko 3 lata wśród tubylców dalekiej północy i północnego wschodu Azji, przedstawia liczne, zaobserwowane przez siebie sytuacje dotyczące orientowania się pasterzy Czukotki w monotonnym terenie tundry oraz w przemierzaniu się stad, przytacza także bogate słownictwo dotyczące określania konkretnych sytuacji. W rozważaniach swych odnosi się także do koncepcji etnolingwistycznych.

W dziale folklorystyki zamieszczono cztery artykuły, a to: S. Myszanych, *Mitologia w twórczości T. Szewczenki*; A. Kaustów, *Przyczynki do poznania czarownictwa na Ukrainie, aspekt historyczno-prawny i kulturowy*; A. Daudys, *Od etycznych do emicznych jednostek w strukturalnym badaniu bajek (z posłowiem O. Brycejnej)*; O. Smolak, *Typologiczne korelacje w chronologii rytuałów weselnych zachodniopodolskiego Naddniestrza*.

Warte odnotowania artykuły znajdują się także w dziale „Materiały”. Są to: *Kalendarz ludowy z Owruckiego według spisu Michała Piotrowskiego z lat 50. XIX w.* (M. Wozniak); *Baltazar Hacquet, jego podróże i spostrzeżenia nad życiem i kulturą zachodniej Ukrainy* (M. Walo); *Jedna z wczesnych prac folklorystycznych dotyczących Halycyzny*¹ (R. Kyreziw); *Pewne słabo wykorzystane źródło dotyczące materialnej i duchowej kultury ludu ukraińskiego XI-XVIII w.* (O. Antonowycz); *Wymiana korespondencji F. Kolessy z M. Hruszewskim* (K. Kolessa); *Jedena-*

¹ Ukraińskie określenie Halycyzna (złatinizowane Galicja) jest równoznaczne polskiemu Galicja, ale w tekstach ukraińskich może oznaczać tylko właściwą Halycyznę ukraińską (od m. Halicza) tj. dawną Ruś Halicką lub Ruś Czerwoną jak w powyższym przypadku.

ście listów Jarosława Pasternaka do Wołodymyra Ihnatiuka (T. Romaniuk); *Autobiograficzne materiały Stefana Taranuszczenka* (M. Kriaczek); *Muzea pod otwartym niebem i problem ich sytuacji na Ukrainie* (A. Danyluk).

Dział recenzji obejmuje 12 pozycji, w tym dwa omówienia polskich publikacji: M. Jakubiec-Semkowa, *Słowińska pieśń ludowa w polskich przekładach doby romantyzmu*, Wrocław 1991, oraz J. Kasjan, *Na przełęczy światów. 150 ukraińskich baśni, gadek, humoresek i podań ludowych*, Toruń 1994.

Edward Pietraszek

Grzegorz Kaczyński, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, PWN, Warszawa 1994.

Ukazanie się na naszym rynku pozycji podejmującej problematykę synkretycznych ruchów religijnych zawsze wzbudza moje zainteresowanie i zadowolenie. Książka Grzegorza Kaczyńskiego jest poświęcona zjawisku interesującemu, mało w Polsce znanemu, ważnemu społecznie, a także egzotycznemu. Ta ostatnia cecha zawartości książki wymaga pewnego komentarza. Egzotyka dotyczy bowiem z pewnością odległości geograficznej przedstawianych przez autora zjawisk; pewne elementy religijnego synkretyzmu w opisywanych ruchach społecznych są bliskie polskiemu etnografowi, zdradzają pewne podobieństwa do ludowego katolicyzmu polskiego. Kluczowe pojęcie książki – afrochrystianizm – jest dość pojemne. Jest definiowane przez autora ogólnie jako wiara w Jezusa. Zatem wszystkie grupy religijne, sekty, kościoły, które taki dogmat uznają, reprezentują jakieś formy chrystianizmu. Dla etnografa, czy antropologa społecznego – badacza polskiego katolicyzmu, egzotyka tych zjawisk okazuje się może mniejsza niż to mogłoby się wydawać. Książka dotyczy synkretycznych afrykańsko-chrześcijańskich ruchów religijnych. Synkretyzm, o którym pisze Kaczyński, polega na afrykanizacji różnych treści biblijnych. Na przykład w jednym z ważnych afrochrześcijańskich ruchów – antonianizmie – wskazywano w okolicy miejsc, gdzie jest Betlejem i Nazaret, ustalano też personifikacje Jezusa, Matki Boskiej i innych świętych postaci wśród żywych ludzi z okolicy. Przywodzi to na myśl ludową religijność ludu polskiego, gdzie Matka Boska jest traktowana jako Polka, przedstawiana w ludowych rzeźbach i malowidłach jako wiejska kobieta (np. Matka Boska Skępska).

Recenzowana książka stanowi kontynuację dawnych zainteresowań autora religiami synkretycznymi, afrochrześcijańskimi. Pracując przez lata w Zakładzie Krajów Pozaeuropejskich w różnych okresach swej naukowej biografii badał nowe religie Afryki. Narzuca się więc nieuchronnie porównanie zawartości pracy *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze* opublikowanej w 1979 roku oraz obecnie recenzowanej pracy z roku 1994, a więc o 15 lat późniejszej.

W obu książkach Grzegorz Kaczyński wykazuje doskonałą orientację w problematyce stanowiącej przedmiot jego zainteresowania. Dotyczy to zarówno specjalistycznej literatury afrykanistycznej – socjologicznej, antropologicznej, religioznawczej i historycznej – jak również obszernej literatury teoretycznej, zmierzającej do szerokich, ogólnych ujęć, zgłębiającej problematykę ruchów synkretycznych, powstających w różnych częściach świata na zderzeniu chrześcijaństwa z religiami miejscowymi. Z obu książek polski czytelnik może się wiele dowiedzieć o problemach życia religijnego, a także społecznego w ogólności we współczesnej Afryce. Pierwsza książka obejmuje swoim zasięgiem w zasadzie ruchy społeczno-religijne tylko Zairu kolonialnego i postkolonialnego. Druga książka, która mnie teraz interesuje przede wszystkim, poszerza krąg zainteresowań na całą Afrykę i wszelkie ruchy afrochrześcijańskie. Odwołuje się tylko okazjonalnie do materiału wcześniej analizowanego w *Buncie i religii*, powołując się na odnośne rozdziały tej książki: zawsze robi to niejako z nowego punktu widzenia – optyki dojrzszej o 15 lat doświadczeń empirycznych i teoretycznych.

Dwie porównywane książki różnią się znacznie perspektywą teoretyczną, a ściślej rodzajem wyjaśnień, do których autor się odwołuje. O ile w *Buncie i religii* kolonializm wraz z jego efektami strukturalnymi, psychologicznymi i kulturowymi jest punktem wyjścia wyjaśnień ruchów zairskich, o tyle w *Czarnym chrystianizmie* staje się nim wyzwolenczy i integracyjny (na poziomie narodowym) ich charakter. Grzegorz Kaczyński wychodzi z założenia, że sytuacja kolonialna już należy do przeszłości, natomiast synkretyczne ruchy religijne uparcie trwają, a nawet rozwijają się, znajdując ciągle licznych zwolenników w różnych niepodległych krajach afrykańskich. Prawidłowo rozwijając tę myśl, autor konkluduje, że kontekst kolonialny nie może być już użyteczny dla wyjaśnienia ruchów afrochrześcijańskich w Afryce postkolonialnej. Podejmując w tej sprawie dyskusję z autorem recenzowanej książki, pragnę podkreślić, że niesłusznie rezygnuje on – w moim przekonaniu – z wielu elementów wyjaśnienia, którym posługiwał się 15 lat wcześniej. Otóż wiele elementów składowych sytuacji kolonialnej: ekonomicznych, psychologicznych i społecznych, wbrew pozorom, nie znikło wraz z formalną likwidacją statusu kolonialnego krajów afrykańskich. Należy do nich między innymi poczucie niższości zbiorowej, rzec można – rasowej, Afrykanów wobec Europejczyków. Moje twierdzenie nie ma charakteru spekulatywnego; opiera się na wiedzy pochodzącej z moich własnych badań nad doświadczeniami studentów z krajów Trzeciego Świata uczących się w Polsce¹, z wielu wnikliwych rozmów nieformalnych i sformalizowanych wywiadów. Sądzę, że pewne bardziej dalekosiężne skutki zarówno systemu kolonialnego, jak i przeobrażeń cywilizacyjnych, których był przyczyną, ciągle odgrywają poważną rolę w zrozumieniu zjawisk religijnych, będących przedmiotem zainteresowania Grzegorza Kaczyńskiego.

Podsumowując ten fragment recenzji, chcę podkreślić, że z wyjaśnień strukturalnych, zaprezentowanych w *Buncie i religii* nie zrezygnowałabym tak łatwo. Analizy otwarcie marksistowskie, lub częścię marksizujące, książki opublikowanej w 1979 roku trafiają mi bardziej do przekonania, niż znacznie mniej rzeczowe refleksje zawarte w *Czarnym chrystianizmie*, nie podparte realną analizą przeobrażeń strukturalnych, którym pod wpływem kolonializmu uległy społeczeństwa afrykańskie. Pragnęłabym się także dopuścić pewnej refleksji natury ogólnej; otóż sądzę, że mamy w ostatnich latach do czynienia z rodzajem antymarksistowskiej bigoterii. Nie trudno stwierdzić, że marksizm nie był mi nigdy szczególnie bliski, ale unikanie odniesień do marksizujących wyjaśnień w języku koncepcji konfliktowej, używającej biegunowej wizji społeczeństwa, tam, gdzie konfliktowość może stanowić doskonały tok myślenia, uważam za taki sam przesąd, jak przesądem bywało uparte trzymanie się tylko tego rodzaju wyjaśnień.

Grzegorz Kaczyński przyjmuje „integracyjne znaczenie” czy „funkcję integracyjną” badanych przez siebie ruchów religijnych za najważniejszy kontekst wyjaśniający. Autor dokładnie śledzi w swojej książce dzieje afrochrystianizmu, szukając przede wszystkim jego funkcji politycznych. Dociekanie politycznych korzeni i politycznych funkcji tych ruchów religijnych jest zresztą zgodne z tendencją dominującą w literaturze przedmiotu. W dalszych partiach recenzowanej książki autor wydaje się odchodzić od wyjaśnienia politycznego czy, szerzej, funkcjonalnego, twierdząc w kończącej rozprawę nocie metodologicznej, że jednolite wyjaśnienie badanych ruchów nie jest możliwe. Kaczyński formuluje twierdzenie, nowe w stosunku do wcześniejszej książki, że rola ruchów afrochrześcijańskich „w kontekście społecznych, niepodległych społeczeństw afrykańskich jest bardzo kompleksowa, i że jest ona nieredukowalna do sfery pozareligijnej i funkcji kontestacyjnej” (s. 253-254). Podejmuje zarazem zdecydowaną krytykę wyjaśnień funkcjonalistycznych podkreślając, iż „Afrochrystianizm jest zjawiskiem społecznym, kulturowym, politycznym, ale przede wszystkim zjawiskiem religijnym i to winno być uwypuklone w każdej pracy, nawet o profilu zdecydowanie funkcjonalistycznym” (s. 255).

Wyjaśnianie synkretycznych ruchów i ideologii afrochrześcijańskich względami politycznymi zawiera jednak pewne pułapki; chciałabym na nie wskazać formułując nasuwające się wątpliwości. Mam wrażenie, że odwoływanie się autora recenzowanej książki do narodowego czy narodotwórczego charakteru nowych ruchów religijnych, w dalekiej czy bliskiej przeszłości, jest na

¹ Por.: *Gość w dom*, red. E. Nowicka, S. Łodziński, Warszawa 1993.

gruncie afrykańskim pewnym nadużyciem. Autor używa słowa „narodowy” i „narodowe” w odniesieniu do współczesnych, jak i do dawnych historycznych zjawisk społecznych i politycznych, rozgrywających się w Afryce sprzed stuleci, na przykład w wieku XVII i XX. Charakter narodowy przypisuje na przykład antonianizmowi, ruchowi religijnemu z XVII wieku, nazywając go „ruchem narodowo-zjednoczeniowym”. W tym samym duchu autor używa określenia: „Afrykańskie przebudzenie patriotyczne”, które również uznałabym za anachronizm.

Mocną stroną pracy jest natomiast jej konkretność, dobre osadzenie w realiach. W książce znajdujemy liczne szczegółowe opisy, głęboko drążące materiał historyczny, nawet archiwalny. Rozprawa zawiera także jego skrupulatną analizę.

Książka ma jednakże charakter w większym stopniu socjograficzny czy etnograficzny, niż socjologiczny czy antropologiczny. Skupia się na opisie i porządkowaniu, niewiele w niej osadzenia w teorii. To ostatnie wydaje się zresztą niepokoić samego autora: na zakończenie pracy umieszcza bowiem notę metodologiczną, w której niejako się tłumaczy z tego faktu.

Kaczyński, o ile można się zorientować z treści książki, sam nie prowadził własnych badań empirycznych, skupia się na porządkowaniu zastanego materiału. Wspomina czasami wprawdzie o własnych obserwacjach, ale trudno wychwycić, gdzie są one zużytkowane. Zaletą książki jest to, że jej autor ogarnia i porządkuje ogromną literaturę i posługuje się imponującym zakresem informacji, udostępniając je polskiemu czytelnikowi.

Chcę też zwrócić uwagę na pewne dziwaczności językowe. Czasem w książce pojawiają się osobliwe terminy, których brzmienie lub treść wzbudza wątpliwości. Jest to np. „inkulturacja”, termin używany przez Kaczyńskiego chyba na określenie wprowadzenia do życia społecznego, jest to więc pojęcie pokrywające się treścią z „sojalizacją” (s. 141). Słowo „fetyszyści” brzmi niezgrabnie: oczywiście nie ma wątpliwości, że autorowi chodzi o czcicieli fetyszów.

Ewa Nowicka

Juliette M i n e e s . *Le Coran et les femmes*, Hachette, Paris 1996, ss. 183.

Koran, święta księga muzułmanów, kodeks społeczny, religijny, prawny i moralny określa m.in. prawa i obowiązki kobiety. Kwestie te zawarte w różnych surach, wyjaśniane są przez znawców prawa muzułmańskiego, tzw. doktorów islamu, których objaśnienia niekiedy różnią się. Stąd też od wielu dziesięcioleci obraz kobiety w islamie stał się tematem licznych opracowań i rozpraw. Przykładem kolejnej interpretacji jest recenzowana książka francuskiej badaczki. Książka składa się z przedmowy, wprowadzenia i czterech rozdziałów: „Le Coran et les autres textes fondateurs de l'islam (I)”; „L'Arabie avant Mahomet (II)”; „Les femmes d'Arabie du vivant de Mahomet (III)”; „Mahomet, le Coran et les femmes (IV)” oraz zakończenia i aneksu.

W przedmowie Autorka przedstawia rozmaite podejścia do islamizmu radykalnego prezentowane przez badaczy w różnych regionach świata muzułmańskiego. Już na wstępie zastanawia się czy w istocie można mówić, zwłaszcza w przypadku kobiet, o brutalności, nietolerancji i totalitaryzmie islamu w kontekście czynów i deklaracji islamistów bądź przyjmować wypowiedzi większości muzułmanów, dla których islam jest religią pokoju i tolerancji, przejawiającej zdolność adaptacji do współczesnego świata. Generalnie odpowiedź jawi się w sensie pozytywnym, ale należy odnotować nietolerancję grup ekstremistycznych.

Postępujący kryzys ekonomiczny dotknął wszystkie kraje muzułmańskie, co wywołało sprzeczne w swej istocie opcje: jedną, propagującą nowoczesność, przejawiającą się w przyjmowaniu wzorów europejskich i drugą, reprezentowaną przez fundamentalistów, lansującą reaktywowanie zasad koranicznych i kreowanie wspólnoty wierzących.

Islamizm radykalny dąży do kontroli całej społeczności, jej funkcjonowania we wszelkich dziedzinach. Przekonanie o słuszności swojej walki i programu uzasadnia odwołaniem się

do świętych tekstów islamu. Równocześnie wskazuje na każdego przeciwnika jako osobę nieczystą.

W tej złożonej sytuacji Autorka stawia pytanie o znajomość Koranu, zwłaszcza gdy padają postulaty i żądania wobec kobiet. Każdy z propagatorów współczesnego „kodeksu dla kobiet” odwołuje się do Koranu i Hadisów. Należy podkreślić, że ustalenia dotyczące kobiet zawarte w Koranie są jasne i precyzyjne, na co wskazują liczni badacze, w tym i kobiety, dlatego też nie ma powodu czynić Koran odpowiedzialnym za aktualną sytuację kobiety. Natomiast obyczaje i tradycja narzucają praktyki, które nie znajdują potwierdzenia w Koranie ani w Hadisach, np. w Egipcie czy Sudanie dokonuje się obrzezania dziewczynek, a w Pakistanie zabrania się wdowie i rozwiedzionej wstąpić w związek małżeński. Mahomet zabronił kolejnego małżeństwa tylko swoim żonom, a to polecenie nie obejmuje już innych kobiet.

Wprowadzenie jest rysem historycznym sytuacji kobiety w regionach muzułmańskich. Od wieków, w zależności od kraju, status kobiety określało, bardziej lub mniej rygorystycznie, prawo islamskie. Ale nigdy nie podejmowano dyskusji nad zależnością kobiety od mężczyzny. Również nigdzie nie kwestionowano zasady jednostronnego odepełnienia i poligamii. Dopiero w XIX w. pojawiły się pytania dotyczące pozycji kobiety w rodzinie i społeczeństwie. Pod wpływem przenikającej myśli europejskiej intelektualiści egipscy wysuwali tezę zmiany kondycji kobiety w społeczeństwie. Nowoczesność powinna pójść w kierunku rewizji koncepcji wyznaczającej dotychczasowe relacje między mężczyzną a kobietą, ich rolami, prawami i obowiązkami. Jednym z pierwszych reformatorów był Kassim Amin (1863-1908), który w 1899 roku ogłosił esej pt. *La Libération de la femme*. Książka ta odegrała ważną rolę w kształtowaniu orientacji kobiet, wywodzących się z klas burżuazyjnych.

Obecnie, w sto lat od pierwszych tekstów myślicieli egipskich, ponownie wypływa problem nowoczesności. Stawia się pytanie czy nowoczesność możliwa jest bez okcydentalizacji struktur i obyczajów? W jakiej formie powinna objawiać się nowoczesność bądź czy można ją wywoływać bez zniekształceń tradycji, przynależności i wiary?

Zachowania kobiet poniekąd odpowiadają na te problemy. Niektóre z nich akceptują strój narzucony w postaci zasłony, rozumianej jako identyfikacja religijna, a równocześnie wyraz sprzeciwu wobec kultury Zachodu; ale dzięki „zasłanianiu” zyskują one prawo swobodnego poruszania się w przestrzeni publicznej, a także możliwość uczestnictwa w debatach i prezentowania własnego stanowiska. Nie rozwiązuje to jednak problemu podporządkowania kobiety mężczyźnie w rodzinie, a także pozbawienie jej możliwości działania w niektórych dziedzinach.

Konfrontacja między modernistami a konserwatystami trwa do dzisiaj. Współcześnie grupy ruchów reislamizacyjnych kwestionują potrzebę aktywności publicznej kobiety, ich zdaniem kształcenie kobiet powinno polegać na przygotowaniu do obowiązku matki i żony. Inaczej mówiąc, opowiadają się za tradycyjnym schematem, który postrzega kobietę jedynie w roli matki i żony. Ten patriarchalny system próbuje się usprawiedliwić odwołaniem się do religii.

J. Mincew w rozdziale pierwszym analizuje okoliczności społeczno-historyczne, w jakich powstał Koran. Zwraca również uwagę na znaczenie Hadisów, czyli relacji o życiu Proroka. Teksty te, choć nie objawione, sunnici uznają za równoważne z Koranem. Natomiast zakwestionowali je szyici, zwolennicy Alego, uważając, że tylko przekazy członków rodziny Mahometa mogą być prawdziwe i bezsporne. Mężczyzna, który redagował niektóre Hadisy dyskutował pewne relacje z kobietami i zasięgał ich opinii. Jednak liczba Hadisów niekorzystnych dla kobiety jest znacząca.

Po śmierci Proroka pojawiło się pytanie o typ społeczeństwa, jakie należałoby kształtować. Niektórzy za podstawę uznali Koran jako fundament islamu. W wyniku ekspansji arabsko-muzułmańskiej liczni teologowie i egzegeci nie arabscy własne wartości, normy i zwyczaje zastosowali do interpretacji islamu, co uwidoczniło się w restrykcjach skierowanych wobec kobiet. Autorka zauważa, że opierając się na tekstach, a tym bardziej na tradycjach, w sprawie stosunku do kobiet, społeczeństwa muzułmańskie zachowują się często bardzo, archaicznie (s. 46).

W rozdziale drugim Autorka omawia sytuację w Arabii przed Mahometem. Wskazuje na znaczenie wielkich targów, pielgrzymek odbywanych do różnych sanktuariów, spośród których Mekka posiadała już wielki prestiż, gdyż spotykały się w niej różne populacje, obce i lokalne. Uwagę zwraca fakt, że klucz do świętego miejsca, jakim jest Al-Kaba, był powierzany kobiecie (s. 50). Autorka charakteryzując sytuację w Arabii przedislamskiej (do początków VII wieku) zwraca uwagę na praktyki zawierania małżeństw: monogamiczne i poligamiczne; dostrzega obecność związków matrylinearnych i matrylokacji. W niektórych plemionach małżeństwa poliandryczne stanowiły normę. Zauważa, że w tej epoce „patriarchalność – w sensie genealogii – nie miała takiego znaczenia, jak w czasach późniejszych” (s. 51). Praktykowano „małżeństwa czasowe” zwłaszcza przez podróżników. Teksty dotyczące okresu przedislamskiego (opowiadania, anegdoty, poematy itd.) pokazują rozmaite statusy kobiet, w zależności od plemion, miast, grup społecznych. Generalnie można przyjąć, iż kobiety, pomimo wielkich różnic pomiędzy plemionami, posiadały zręczystą, dostrzegalną pewną władzę społeczną (s. 56). „Obyczaje beduińskie, które nie znikły z dnia na dzień, dawały kobietom miejsce szczególnie w czasie prowadzonych walk, gdyż ich obecność, śpiewy i krzyki zachęcały do walki” (s. 54). Wiele z nich wyróżniało się talentem poetyckim, muzycznym, oratorskim itp. Powoli, pod wpływem krajów sąsiednich, gdzie patriarchat był mocno osadzony, uznano za godny naśladowania typ małżeństwa agnacyjnego, a także zastosowanie kontroli nad kobietą i dziewczyną. Ta kontrola objęła przede wszystkim środowiska miejskie. Przed islamem w miastach wołowały się zarówno Żydówki jak i chrześcijanki, to zjawisko jak wiadomo sięga czasów antycznych. Ograniczenia, zamykanie w obrębie domostwa może być traktowane w tych epokach jako symbol przywileju, przyjąć można również jako przykład nieufności wobec kobiet (s. 55).

W rozdziale trzecim Autorka opisuje czasy Mahometa, w których przez wiele lat obowiązywały jeszcze obyczaje plemienne. Sam Prorok ukazuje się jako obrońca praw kobiet. Mahomet, który miał 9 żon, z pierwszą Chadidżą żył w związku monogamicznym. Chadidża przedstawiana jest przez badaczy jako kobieta wyemancypowana, energiczna o silnej osobowości, właścicielka karawan kupieckich. Po śmierci drugiego małżonka w wieku 40 lat, zgodnie z obyczajem, to ona zaproponowała małżeństwo Mahometowi, którego wcześniej zatrudniła do kierowania karawanami. Autorka zwraca uwagę na zaufanie i szacunek jakim małżonkowie wzajemnie się obdarzali. Po jej śmierci (620 rok) Mahomet poślubił Aiszę, a następnie kolejne kobiety, najczęściej wdowy po wodzach, którzy zginęli w walce. Liczne świadectwa dowodzą, iż małżonki Mahometa żyły według obowiązujących wówczas obyczajów, a zatem uczestniczyły w debatach, podejmowały decyzje, rozstrzygały sytuacje konfliktowe (s. 60). Żony Mahometa po jego śmierci (632 rok) zamieszkały przy meczecie, w którym zostało złożone ciało Proroka. Zachowały swoje obyczaje, zajmowały ważne miejsce w społeczności miasta, udzielały się w różnych dziedzinach, a nawet w polityce.

Status kobiety w epoce Mahometa i po jego śmierci plasował się wysoko, „gdyż nie były one wykluczone z życia społecznego, politycznego, a nawet religijnego” (s. 63). Za podstawę wyłączenia kobiet z życia publicznego uznaje się wydarzenie określane jako „Bitwa wielbłądza” (656 rok), która rozegrała się między Alim, zięciem Mahometa, mężem jego ukochanej córki Fatimy, a Aiszą i zakończyła się klęską Matki Wierzących, co zostało zapisane w Hadisach.

Kalif Umar (634-644) jako pierwszy cofnął prawo udziału kobiet w modlitwach piątkowych w meczecie, a w ostatnim roku swego panowania zabronił żonom Mahometa pielgrzymowania do Mekki. Jego następca anulował zakaz, ale wprowadził klauzulę separacji płci. Czytając Koran można zauważyć w wielu miejscach obecność zachowań i nakazów wypływających z epoki przedislamskiej, które kontynuowano w pierwszych dziesięcioleciach islamu (s. 73). Innowacją stanowiło niewątpliwie przyznanie kobiecie prawa do sukcesji. Tam, gdzie obyczaje regulowały postępowanie społeczeństwa, islam narzucił reguły życia i postępowania, które stały się obowiązujące dla wszystkich członków nowej wspólnoty. Religijnie oznacza to zerwanie z wcześniej uprawianym kultem.

W rozdziale czwartym Autorka rozważa związki między Koranem i pozycją kobiet. Przypomina, że Święta Księga prezentuje punkt widzenia znany w starożytności na Bliskim Wschodzie

w Bizancjum czy kręgu śródziemnomorskim, podporządkowujący kobietę mężczyźnie. W świetle przypisów zawartych w Koranie prawo do spadku i sposób unieważnienia małżeństwa miały bez wątpienia rewolucyjny charakter. Tradycyjny nakaz powrotu odsuniętej kobiety do rodziców stracił współcześnie swoją moc, albowiem w wyniku trudności ekonomicznych wiele kobiet pozostaje na ulicy bez dachu nad głową, zawodu i jakichkolwiek środków do życia (s. 84).

Autorka zwraca uwagę na znaczenie kontraktu małżeńskiego, który zezwala kobiecie na wprowadzanie korzystnych dla niej rozstrzygnięć, np. zapis o związku monogamicznym, bądź kontynuacji aktywności zawodowej. „Jeszcze dzisiaj kontrakt zachowuje dla kobiety sposób zabezpieczenia jej praw, które obowiązują w małżeństwie” (s. 87). Koran wymaga ustnej akceptacji obojga przyszłych małżonków, ale według obyczaju milenienie dziewczyny uznaje się za zgodę, tłumacząc jej zachowanie młodym wiekiem i nieśmiałością. W czasach Proroka wdowy i rozwiedzione samodzielnie decydowały o swoim związku małżeńskim, nie potrzebowały opiekuña matrymonialnego, ani nikogo, kto by aranżował związek. Często obyczaj staje się obowiązujący, wbrew poleceniom prawa muzułmańskiego, zwłaszcza tych paragrafów, które wymagają szczególnej interpretacji.

Liczne przekazy potwierdzają, że Mahomet doradzał przyszłym małżonkom spotkania przed ślubem, podobnie jak miało to miejsce u Beduinów i w społecznościach o strukturze endogamicznej. Urbanizacja wyraźnie ograniczyła tę możliwość, gdyż miasta zamieszkiwali też obcy, co postrzegano jako zagrożenie. Stąd pojawiły się związki aranżowane przez rodzinę bez obecności narzeczonych, którzy często spotykali się dopiero w noc poślubną. Zdarza się jeszcze często, że kobiety po ślubie zostają ograniczone do obszaru domostwa z pragnieniem wydania na świat jak największej liczby synów, gwarantów ich statusu społecznego. Rola matki do dzisiaj jest swoistym uprzywilejowaniem: „Dla wielu mężczyzn z obszaru basenu śródziemnomorskiego, a zwłaszcza kręgu muzułmańskiego, zgodnie z tradycją, jedyną kobietą życia, kochaną bezgranicznie, jest matka, którą darzą największym zaufaniem” (s. 90).

Koran zwraca uwagę na relacje uczuciowe, szacunek, a nawet miłość między małżonkami, na satysfakcję seksualną w małżeństwie, a nie tylko na relacje oparte na reprodukcji (II, 183). Ponadto Koran zaleca, aby w przypadku odsunięcia żony małżonek, jeżeli ma takie możliwości,łożył na nią i dzieci (II, 223: LXV, 7).

Małżeństwo patriarchalne i patrylinearne przyjęte w islamie dało przywilej linii ojcowskiej. Matka, wprawdzie winna być szanowana jak ojciec, ale zgodnie z Koranem nie ma żadnego prawa do dzieci. Zgodnie z obyczajem kobieta zachowuje opiekę nad dziewczętami do ich wyjścia za mąż, natomiast synami zajmuje się do 7 lub 8 roku życia. W kodeksie algierskim, gdy matka wychodzi powtórnie za mąż, za mężczyznę niespokrewnionego z jej dziećmi, traci wszelkie prawo do potomstwa z poprzedniego związku. Jedynie Tunezja przyznała matce prawo opieki nad dziećmi w przypadku rozwodu czy wdowieństwa.

Przyjęta filiacja agnatyeczna ma wzmocnić kontrolę nad kobietami. W społeczności wiejskiej i plemienną ma ona charakter względny, gdyż wszyscy mężczyźni przebywają w obszarze, w którym są kobiety, chroniąc je już swoją obecnością. Nieco inaczej rzecz ma się w obszarze miejskim.

Autorka wyjaśnia, iż ani Koran, ani inne teksty nie mówią wprost o zakrywaniu sylwetki przez kobiety. Święta Księga zawiera formułę „To byłoby lepiej”, co wyraźnie wskazuje na polecenie fakultatywne, a nie absolutne (s. 113). Należy przypomnieć, iż w epoce Mahometa, wołowały się kobiety wysoko urodzone w przeciwieństwie do niemuzułmanek i niewolnic, co wiązało się z przynależnością społeczną i religijną. W miastach praktyka ta jako symbol kobiety muzułmańskiej rozwijała się powoli, a obowiązkową stała się za panowania Kalifa Umara. W zasadzie cały problem skupia się wokół filiacji, a raczej gwarancji czystości krwi potomków, czyli inaczej mówiąc wiąże się z relacjami seksualnymi.

Współczesna sytuacja społeczno-ekonomiczna krajów muzułmańskich wytworzyła takie warunki, iż mężczyzna nie jest w stanie utrzymać rodziny, jak to zaleca Koran i tradycja. Stąd, zezwalając na aktywność zawodową żony czy córki, traci na autorytecie w oczach bliskich. Aby

zmienić istniejący stan, poszukuje możliwości zmiany i znajduje je w programach wojującego islamizmu, który nie akceptuje obecności kobiet w życiu publicznym.

J. Mincees w konkluzji stwierdza, iż Mahomet miał mówić, że w życiu codziennym najbardziej lubi perfumy i kobiety. Komentatorzy Koranu prezentują go jako człowieka, który kochał i szanował kobiety. Faktem jest, że przepisy koraniczne były wprowadzone po jego śmierci w różnych epokach i w rozmaitych miejscach. Ich stosowanie bywało często bardziej rygorystyczne niż to głosiła Święta Księga. Dlatego też można stwierdzić, iż przemoc stosowana przez fundamentalistów islamskich nie ma żadnego związku z Koranem.

Prezentowana książka nie rozwiązuje złożonych zagadnień tzw. kwestii kobiecej, ale stawia pytania i odsłania nieprawidłowości występujące w wielu krajach, uzasadniane Koranem, co nie znajduje potwierdzenia w Świętej Księdze. Masakry ludności, dokonywane w wielu regionach świata muzułmańskiego, np. w Afganistanie, Algierii, *de facto* niewiele mają wspólnego z religią, są przykładem walki o władzę.

Autorka porównuje nakazy koraniczne z niektórymi współczesnymi, sprzecznymi z nimi. W ostatnich latach w Algierii członkowie Islamskiej Grupy Zbrojnej uprowadzają dziewczęta i młode kobiety, które zmuszają do zawarcia czasowego związku małżeńskiego, zwanego „dla przyjemności”¹. Kobiety, które broniły się przed takim małżeństwem, traciły życie, a te, które powróciły do domów, zostały odrzucone przez rodziny, gdyż swoim zachowaniem splamiły honor. W tej niezwyklej sytuacji zdarzały się zabójstwa jak i samobójstwa (s. 29, 46).

Książka ukazuje dylematy i rzeczywistość współczesnych krajów muzułmańskich, zwłaszcza niebywale trudną i nie zawsze zrozumiałą sytuację kobiety, pomimo wyraźnych jej praw i przywilejów.

Anna Barska

Leszek Kolankiewicz, *Samba z Bogami. Opowieść antropologiczna*. Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, ss. 254.

Od zawsze irytowały mnie notatki recenzyjne umieszczane na okładkach książek. Pisanie ich jest – jak sądzę – pozbawione w zasadzie sensu. Wiadomo przecież, że muszą być pozytywne. Oczywiście rządzą tym twarde prawa wolnego rynku, bo co by innego. Jednak mimo ciągłej irytacji, zaczynam czytać książki od tych tonących w pozytywnej i intelektualnej ogólności notatek. Nie inaczej było w przypadku nowej książki Leszka Kolankiewicza *Samba z Bogami*. Na okładce zamieszczono wypowiedzi dwóch osób – Janusza Deglera i Zbigniewa Osińskiego. Irytacja zjawiała się bardzo szybko. Proszę spojrzeć. Degler: „...to najciekawsza i bodaj najlepiej napisana książka, jaką ostatnio przeczytałem” i jeszcze Osiński: „...uwazam książkę (...) za jedną z ważniejszych (jeśli nie najważniejszych) w polskiej humanistyce lat dziewięćdziesiątych”. Po takim wstępie ma się raczej chęć odłożyć publikację na półkę i powrócić do niej po odpowiednim uspokojeniu. Bo co będzie jeżeli się nie spodoba? Jak polemizować z takim zachwytem? Od samego początku ustawia mnie to negatywnie i, podchodząc nieco przekornie, najchętniej szukałbym dziury w całym. Znając jednak poprzednią książkę Kolankiewicza *Święty Artuad* oraz pozostałe jego dokonania, przelknąłem irytującą pigułkę i ruszyłem naprzód.

I oto roztoczył się przede mną świat niezwyklej. Z góry powiem, że zamieszczone na okładce wypowiedzi dwóch autorów nie są przesadzone. Wręcz przeciwnie. Komplementować bowiem książkę Kolankiewicza można bez końca i na wiele sposobów. Rzadko rzeczywiście zdarza się tak pasjonująca opowieść. Opowieść właśnie – trochę naukowa, bo porusza problemy rozrzucone pomiędzy teatrologią, etnologią, psychologią czy literaturoznawstwem. Opowieść literacka –

¹ Geneza tej praktyki sięga wczesnego islamu, kiedy podróżnikom zezwalano na poślubienie kobiety na określony czas w miejscu, gdzie przebywali.

bo przenikają się w niej swobodnie reportaże, dziennik, esej, wspomnienia, a może też i „czysta fikcja” literacka. Podtytuł książki brzmi: *Opowieść antropologiczna*. To właśnie w tym terminie współczesnej humanistyki – bardzo na czasie i bardzo znaczeniowo szerokim – spotykają się wszystkie strony zainteresowań autora.

Ale o czym jest *Samba z Bogami*? Nielatwo ją zdefiniować, bo jest to przede wszystkim przygoda, którą przeżył autor. Najprawdziwsza przygoda antropologiczna, ze wszystkimi jej konsekwencjami, gdzie zadziwienie miesza się ze strachem, zachwyt goni niebezpieczeństwo, przyjaźń przeciska się tuż obok odrazy, oryginalność – także trzeba to powiedzieć – chowa się za kiczem. Jest to przygoda, w której oczywiste staje się niedefiniowalne, to, co całkowicie obce kulturowo i egzotyczne, dosięga korzeniami własnego bytu, własnej historii. Może przede wszystkim właśnie jest to historia spotkania i doświadczenia innych ludzi. Ale też doświadczenia prawie mistycznego (religijnego?), którego doznał autor.

Przed kilku laty gorąco dyskutowaną sensacją w świecie antropologii stał się tekst Kirsten Hastrup o północnoislandzkiej kulturze rybackiej¹. Autorka dokonała rzeczy niecodziennej. Przedstawiła bowiem własną relację z doświadczenia mistycznego, które stało się jej udziałem. Rzecz bez precedensu w antropologii. Hastrup nie odważyła się na definicje całkowite, pozostawiła furtkę otwartą. Jeszcze w latach 70. odsądzonoby ją prawdopodobnie od czci i wiary – wystarczy przypomnieć podobny casus Carlosa Castanedy. W latach 90. jest już zgola inaczej. Tym tropem podąża więc także Leszek Kolankiewicz. Bo jego książka jest o duchach. Przede wszystkim o duchach w *candomblé* – kultach opętania. O ich poszukiwaniu i próbie dotarcia do ich istoty. Jednakże nie tylko te niesamowite afrobrazylijskie rytuały pojawiają się na kartkach książki. Bez wahania oraz bez troski o ewentualne metodologiczne zarzuty Kolankiewicz próbuje „zbliżyć do siebie, jak iskrę do lontu, tradycję afrobrazylijską i własną” (s. 132). Stąd doskonałe opisy i analizy *candomblé* „ujawniają jedność doświadczenia” z Mickiewiczowskimi *Dziadłami*, zebraniem zielonoświątkowców na Białostocczyźnie, życiem i poezją Edwarda Stachury oraz – co w przypadku Kolankiewicza wydaje się oczywiste – z poszukiwaniami Grotowskiego i Artaud. Kolankiewicz doświadcza bowiem, w pełnym tego słowa znaczeniu, kultów opętania poprzez swoje własne wykształcenie, wiedzę, kulturę. I nie ukrywa tego. Wręcz przeciwnie, to właśnie wiedzie go na szczyty dociekań, analitycznych poszukiwań, formułowania nieprawdopodobnych hipotez.

Doświadczeniem górującym nad wszystkim są jednak spotkania z całą masą przeróżnych rytuałów i kultów afrobrazylijskich – *candomblé*, *umbanda*, *quimbanda* i *macumba* – które Kolankiewicz mógł obserwować w trakcie swojej brazylijskiej eskapady, głównie tropem opętanego duchami stanu Bahia i jego stolicy Salvadoru. *Notabene* co powiedziałby Malinowski, gdyby dowiedział się, że do napisania takiej książki wystarczy miesiąc pobytu w „terenach”, bo tyle trwała podróż autora *Samby* po Brazylii.

Konstrukcja książki pozwala na budowę efektownego finału. Napięcie stopniowane jest delikatnie, ale w taki sposób, że dość szybko wiemy, czego się mamy spodziewać. I czekamy na to pełni niepokoju. Na końcu mamy więc i doświadczenie mistyczne autora, który, jak po lekturze wyraźnie widać, szukał go uparcie i z takim chyba nastawieniem jechał do Brazylii.

O jednej tylko rzeczy nie podejmuję się napisać. Otóż na końcu swojej książki (i to nawet po grupie fotografii, tak że nie od razu można to zauważyć) Kolankiewicz zamieścił dwustronicowy poemat (bo w poetyckiej formie wyrażony) zatytułowany *Oda antropologiczna*. Jest to z głębi duszy wyrzucone intymne, ale i podniosłe w charakterze, wyznanie antropologicznej wiary i antropologicznych idei. Rzecz całkowicie nie nadająca się do oceny.

Samba z Bogami należy do typu książek, które bardzo dużo mówią o samym autorze. W dużej mierze jest to więc książka o samym Leszku Kolankiewiczu. W języku etnologii stawia ciągle aktualne, i przez to zasadnicze, pytania o możliwość i rodzaj poznania innej i jednocześnie

¹ Zob.: J. Tokarska-Bakir, *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzechroczonej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 1, 1995.

własnej kultury; o to, czy subiektywne może stać się obiektywne oraz o sposób uprawiania antropologii.

Książka Kolankiewicza może zaciekać nawet metodologicznych malkontentów, zawiera bowiem wiele analiz, które można by uznać za naukowe (w tradycyjnym sensie), może tylko trochę zawaolowane. Są też bardzo ciekawe zestawienia w tabelach, np. Panteon *candomblé nagô* (jorubijskiego) czy tablica genealogiczna kultów afrobrazylijskich. Jest i bardzo interesujący aneks: dwa klasyczne i bardzo ciekawe teksty etnologiczne. Pierwszy Rogera Bastide'a *O candomblé da Bahia* (rytual *negô*) oraz Pierre'a Vergera *Orixás. Bogowie jorubijscy w Afryce i w Nowym Świecie*. Jest i bogata bibliografia.

Tak naprawdę *Samba z Bogami* nadaje się raczej – podobnie jak temat, który porusza – do przeczytania, a nie do przeczycia. I w takiej formie, jak miemam, wejdzie do ścisłego i obowiązującego kanonu lektur etnologicznych/antropologicznych. Rację więc mieli i Degler, i Osiński... rację miał Kolankiewicz...

Hubert Czachowski

Ewa Nowicka, Robert Wyszyński. *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*. Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1996, ss. 172.

Rozpad tak wieloetnicznego państwa jakim był Związek Radziecki uruchomił, a po części ujawnił, rozmaite procesy i konflikty etniczne. Wzbudzają one zainteresowanie nie tylko mediów, ale również naukowców. Dzieje się tak między innymi dlatego, że obszar ZSRR przez dziesięciolecie znajdował się za „żelazną kurtyną”, nawet dla „państw sojuszniczych”. W efekcie tereny i ludność Wspólnoty Niepodległych Państw cieszą się obecnie niegasnącym zainteresowaniem. Odpowiedzią na potrzebę informacji są rozliczne publikacje, w tym recenzowana praca. Przedmiotem zainteresowania autorów jest tożsamość etniczna i narodowa Buriatów. Główne pytanie badawcze dotyczy samookreślenia się Buriatów, zwłaszcza w kontekście relacji „my – oni”. Odpowiedź sprowadza się do rozważań nad rodzajami więzi społecznej. Kategoria ta jest uznana w pracy za najważniejszą i została sprowadzona do siedmiu kolejno w stosunku do siebie nadrzędnych poziomów: 1) więzi rodowej, wielkorodowej; 2) więzi mikroregionalnej; 3) więzi makroregionalnej; 4) więzi narodowej; 5) więzi panmongolskiej; 6) rosyjskiej i radzieckiej więzi imperialnej i 7) więzi azjatyckiej, przy czym opis trzech ostatnich został wyłączony do oddzielnego opracowania. Podział ten okazał się przydatny dla celów uporządkowania zebranego materiału i stał się przejrzystą osią konstrukcyjną całej książki. Analiza poszczególnych poziomów została poprzedzona ogólnymi informacjami na temat Buriatów (liczebność, tradycyjny typ gospodarki, sposób życia i organizacji społecznej, przynależność językowa etc.), zamieszkiwanych przez nich terenów oraz ich historii (począwszy od etnogenezy, na czasach kresu Związku Radzieckiego skończywszy). Wszystkie te wiadomości są oczywiście niezbędne i ważne z punktu widzenia badacza i czytelnika, jednak brak w nich wyróżnienia najbardziej istotnych dla samych Buriatów. Oczywiście, że świadomość historyczna składa się z wielu drobnych, indywidualnych „pamięci” o pewnych zdarzeniach i osobach, czasem nawet legendarnych. Każda jednak społeczność wyróżnia spośród nich zbiór tych szczególnie „żywych”, ważnych i sobie bliskich. Podobnie z pewnością jest i z Buriatami. Autorzy wymieniają postaci Czingis-chana, posłów do cara Piotra I i jego samego jako bohaterów narodowych, lecz nie wiadomo, w czym ta pamięć się przejawia. Brakuje zatem informacji obiektywnie oceniających ankietowe deklaracje respondentów (wyjątkiem jest opis Geseriady – cyklicznego festiwalu nawiązującego do mitycznej postaci i eposu *Geser*).

Po informacjach historycznych następuje analiza poszczególnych poziomów wyróżnionych więzi społecznych, a zwłaszcza ich przemian w czasie. W niektórych przypadkach podane

informacje są jednak zbyt skąpe lub niepełne. Blżej nie określono np. w jaki sposób grupy patrylinearne wplotły się w struktury kolechozów i jakie funkcje obecnie pełnią albo czy i jak zmienia się struktura rodu lub rodziny w momencie awansowania dowolnego jej członka przez czynniki zewnętrzne (np. awans w pracy) lub własne starania (np. zdobycie dyplomu uniwersyteckiego). Bardzo mało miejsca poświęcono więziom mikroregionalnym, redukując je praktycznie do więzi rodowych. Niedoceniona została rola egzogamii, wymuszająca nawiązywanie kontaktów z innymi rodami, a zatem kreująca stosunki wykraczające poza więzi wewnątrzrodowe. Stosunki sąsiedzkie zaś zostały zmarginalizowane: bodaj ani razu w tej pracy nie zostały nawet wymienione.

Więzi makroregionalne opisane zostały dokładniej. Wiele uwagi poświęcono odmiennościom pomiędzy regionami: Buriacją Wschodnią i Zachodnią; są one dość znaczne i utrzymują się niemal „od zawsze”. Toteż samo nasuwa się pytanie dlaczego, pomimo tylu różnic pomiędzy tymi dwoma odłamami Buriatów, mają oni poczucie ponadregionalnej wspólnoty (a różnice są dość znaczne: odmienny typ gospodarki, język, religia, obyczaje, kultura materialna a nawet cechy fizyczne). Niestety, również na to pytanie trudno w pracy znaleźć odpowiedź.

Jako ostatnie zostały poddane analizie więzi narodowe. Autorzy szczególnie uwypuklili rolę inteligencji buriackiej w świadomym kształtowaniu tożsamości narodowej (zwłaszcza w pracach nad tworzeniem symboli narodowych, programów nauczania w szkołach, działaniach kulturalnych, politycznych itp.). Zajęli się również więziotwórczą rolą lamaizmu i szamanizmu, a także kwestią biologicznej czystości narodu, często pomijaną w badaniach etnologicznych. Podkreślono wagę uczestnictwa w kulturze i posiadania wspólnych wartości. Szkoda, że wbrew początkowym założeniom, zawartym w głównym pytaniu badawczym, nie wykorzystano relacji „swój – obcy”, skupiając się jedynie na „Buriatów portrecie własnym”. Pominięto zatem kategorię obcości. Brak takiej konfrontacji zastanawia tym bardziej, że ostatnie pytania kwestionariusza (który jest załączony na końcu książki) odnoszą się do tych kwestii.

Wydaje się, że analiza wymienionych powyżej czterech rodzajów więzi nie obejmuje dostatecznie tematu badań. Z tego punktu widzenia ważne są wspomniane już stosunki sąsiedzkie i międzyetniczne, a ponadto zróżnicowana struktura społeczna związana z pozycją ekonomiczną jednostek i ich rodzin lub rodów oraz posiadanie własnego prawa i organów władzy. Co prawda niektórzy naukowcy zaliczają dwie ostatnie cechy do atrybutów państwa, jednak w przypadku wielu kultur prostych, a co dopiero Buriatów, elementy takie są niezwykle istotne.

Plusem opracowania jest staranna kwerenda biblioteczna oraz wykorzystanie badań innych naukowców. W tym miejscu potrzeba jednak wnieść zastrzeżenie i przypomnieć o powinności umieszczania informacji dotyczących źródła wykorzystywanych danych. Tego rodzaju brak zauważa się przy omawianiu procesu zatracania języka ojczystego przez Buriatów (patrz tabelka, s. 42). Prawdopodobnie dane te pochodzą ze źródeł rosyjskich, gdyż w tymże języku Chantowie określani są jako *Ханты*, a taki lud wymieniony został w tabelce. Trzeba jednocześnie mieć nadzieję, iż jest to zwykłe niedopatrzanie, a nie próba wprowadzenia nowego nazewnictwa.

Pozytywnie należy ocenić również zróżnicowaną przestrzennie i społecznie grupę informatorów. Szkoda jedynie, że tekst w pewnym momencie urywa się bez podsumowania. Pozostaje oczekiwać, że syntetyczne zakończenie znajdzie miejsce w zapowiedzianej przez autorów drugiej części pracy.

Cezary Mądry