

IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Gender. Perspektywa antropologiczna, t. 2: *Kobiecość, męskość, seksualność*, red. Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kościańska, przeł. K. Gawlicz i in., Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2007, ss. 250, ISBN: 978-83-235-0381-1.

Kobiecość, męskość, seksualność to drugi tom antologii przekładów, zaprojektowanej jako podręcznik akademicki: *Gender. Perspektywa antropologiczna*. Wyboru i redakcji naukowej dokonały Renata E. Hryciuk i Agnieszka Kościańska. Książka jest objętościowo skromniejsza od pierwszej, ale bogactwem inspirujących tekstów nie odbiega od tamtej i na pewno znajdzie czytelników zarówno wśród studentów, jak i wykładowców antropologii oraz wszystkich zainteresowanych problematyką płci i seksualności w kulturze.

Tom składa się z dwóch części: „Konstruktywizm społeczny: ciało i seksualność” oraz „Wizerunki mękości”. Omówię bardziej szczegółowo tylko kilka wybranych artykułów, z pierwszej i drugiej części książki.

W pierwszej części ważny jest teoretyczny tekst Carole S. Vance, *Konstruktywizm społeczny. Kłopoty z historią seksualności*, w którym autorka porusza kwestię społecznie konstruowanej płci, nie tylko w rozumieniu „płci kulturowej”, ale również tego, że poprzez kulturę konstruowane jest samo ciało człowieka oraz blisko związane z nim pojęcia pożądania czy popędu płciowego. W innym świetle stawia to przede wszystkim badania nad homoseksualnością, biseksualnością i transseksualnością, na co bardzo wyraźnie wskazują dwa, opisane przeze mnie niżej, artykuły, zawierające materiał etnograficzny z Meksyku i Ameryki Północnej. Konstruktywizm społeczny został w badaniach nad płcią i seksualnością zapoczątkowany w latach 60. XX wieku, jednak prekursorem i głównym inspiratorem tekstów i refleksji na ten temat jest Michel Foucault i jego *Historia seksualności*. Bezpośrednio do Foucaulta odwołuje się również artykuł Sandry Lee Bartky *Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej*, w którym autorka porusza problem władzy dyscyplinarnej dotyczącej kobiet. Kobieta, dyscyplinując swoje ciało, aby być postrzegana jako kobieta, poddaje się *de facto* władzy patriarchalnej. Obecnie jednak, pisze Bartky, wiele kobiet otwarcie buntuje się przeciw współczesnym kanonom kobiecości, nie dbając o uznaną za zgrabną figurę, nie nosząc modnych ubrań czy nie starając się ukryć oznak starzenia. Niemniej: „My, kobiety, nie możemy rozpocząć zmiany stosunku do naszych ciał, dopóki nie nauczymy się odczytywać kulturowych przekazów, które wpisujemy w ciało każdego dnia, i dopóki nie zaczniemy dostrzegać, że nawet jeśli

mistrzowskie opanowanie dyscyplin kobiecości prowadzi do sukcesów, wciąż pozostajemy tylko kobietami” (s. 73).

Społecznym i kulturowym sposobem postrzegania ludzkiego ciała przesiąknięty jest również naukowy dyskurs medyczny, o którym w trudnym dla nieobeznanego z medyczną terminologią odbiorcy artykule, *Jajo i plemnik. Naukowy romans*, pisze Emily Martin. Żeńskie procesy fizjologiczne postrzegane są jako porażka (np. menstruacja to „odpady” błony macicy, wynik śmierci tkanki, chaotyczna dezintegracja itp.), podczas gdy męskie, jak dojrzewanie plemnika, to ogromna produkcja, która trwa w ciele mężczyzny od okresu dojrzewania do późnej starości (zob. cytat z jednego z podręczników: „Być może najbardziej zdumiewająca cecha spermatogenezy to jej czysty ogrom: przeciętny mężczyzna może produkować nawet kilkaset milionów plemników dziennie” — s. 34). Jajo w organizmie kobiety nie jest „produkowane”, lecz jedynie „uwalniane”. Podkreśla się, że jaja obecne są w jajnikach już od narodzin kobiety: „w przeciwieństwie do mężczyzny, nowo narodzona kobieta nosi już w sobie wszystkie komórki jajowe (...). Niewiele z nich (...) osiągnie dojrzałość podczas jej aktywnego życia reprodukcyjnego. Pozostałe zdegenerują się na pewnym etapie rozwoju, tak że niewiele, jeżeli w ogóle jakiegokolwiek, przeżyją do czasu, kiedy kobieta osiągnie menopauzę w wieku około 50 lat” (s. 34). Plemnik jest opisywany jako aktywny penetrator, który przenika przez osłonkę dużego, biernego jaja. Pojawia się tu metafora jaja jako księżniczki, która czeka na swojego wybawcę. Tymczasem nowe badania wskazują na to, że to jajo ma moc przyciągania plemnika i że w zasadzie dochodzi do interakcji pomiędzy nimi poprzez wytwarzanie odpowiednich wiązań komórek. Powstał zatem nowy stereotyp i nowa metafora — jajo, a więc kobieta, jako agresor, który chwyta plemnik swoją lepką osłonką i wchłania w siebie.

Szczególnie interesujący wydał mi się także artykuł Judith Okely, *Uprzywilejowane, wyćwiczone i ułożone. Szkoły z internatem dla dziewcząt* — zarówno ze względów metodologicznych, jak i merytorycznych. Autorka za główną informatorkę obrała samą siebie, co więcej — siebie kilkadziesiąt lat wcześniej. Istotna zatem okazała się sama pamięć antropolożki i jej wspomnienia oraz refleksje, a zwłaszcza uczucia związane z pobytem w szkole z internatem. Okely zwraca uwagę na to, jak szkoła kształtuje wzorzec kobiety i mężczyzny z wyższej klasy społecznej. Zarówno dziewczynki, jak i chłopcy poddawani są surowej dyscyplinie oraz wymaganiom w zakresie nauczania. Cel nauki obu płci okazuje się jednak diametralnie różny — chłopcy mają po szkole robić kariery zawodowe, dziewczęta zaś — wyrosnąć na odpowiednie partnerki tych chłopców. Dziewczynki są wręcz zniechęcane do ambitnej nauki, ponieważ nie uniwersytet i kariera są im przeznaczone, a raczej wejście w odpowiednie dla ich klasy społecznej sfery, z czym związane są tylko niektóre, akceptowane profesje. Sama Okely wspomina, jak została wezwana do wychowawczyni, gdy postanowiła zdawać cztery egzaminy na poziomie zaawansowanym („A” — *Advanced Level*). Nauczycielka „oznajmiła, że byłoby z mojej strony «samolubne wstąpić na uniwersytet, *nawet* w Aberystwyth», zajęłabym w ten sposób miejsce godniejszej osobie. Zasugerowała, że owszem, mogłabym wykorzystać w pracy zawodowej moje egzaminy na poziomie «A» z francuskiego i sztuki, jeśli szkolilibym się na projektantkę gorsetów i bielizny damskiej, a potem podjęłabym pracę

w słynnej szwajcarskiej pracowni” (s. 81). Z takim podejściem wiąże się również separacja od innych grup społecznych (autorka pisze wręcz, że dziewczynki gardziły dziećmi z państwowych liceów), wyrażająca się między innymi w odmiennym akcencie. Surowej dyscyplinie były także poddawane ciała — dziewczęta musiały ukrywać swoją seksualność pod workowatymi mundurkami i krótko ostrzyżonymi włosami, jednocześnie ucząc się przyjmowania „odpowiedniej” postawy i sposobu poruszania się. O ile chłopców dyscyplinowano poprzez stosowanie kar cielesnych, dziewczynki karano za nieposłuszeństwo (pod tym kryło się np. spóźnienie czy bieganie po korytarzu), każąc im publicznie przyznawać się do winy. Było to, zdaniem Okely, znacznie gorsze, ponieważ zakładało „nieuchwytne i metaforyczne wpływanie na duszę” (s. 94).

Druga część książki jest również niezwykle inspirująca, ponieważ zawiera rzadziej podejmowane w studiach nad płcią kulturową tematy dotyczące społecznie i kulturowo konstruowanej męskości.

Dwa wspomniane już wyżej teksty poświęcone są kwestii homoseksualności, biseksualności i transseksualności: Annick Prieur, *Domnacja i pożądanie. Homoseksualność i konstrukcja męskości w Meksyku* oraz Harriet Whitehead, *Łuk i nosidelko. Nowe spojrzenie na zinstytucjonalizowany homoseksualizm wśród Indian Ameryki Północnej*. Homoseksualizm w rozumieniu meksykańskich mężczyzn dotyczy tylko tych, którzy podczas stosunku seksualnego są pasywni, to jest poddawani są penetracji. Ci zaś, którzy penetrują, są „męskimi”, „normalnymi” mężczyznami. Wyróżnia się kilka typów mniej lub bardziej „męskich” mężczyzn, gdzie podstawową kategorią definicyjną jest właśnie penetracja. To na przykład *mayate*, mężczyzna o męskim wyglądzie, który uprawia seks ze zniewieściami. Strona bierna kojarzona jest z kobiecością czy zniewieściałością — tak ubierają się i zachowują mężczyźni, którzy poddawani są penetracji (*homosexuales*). Męsko wyglądają z kolei ci, którzy są stroną aktywną. Biseksualni to ci, którzy mają męski wygląd, ale jakąś kobiecą cechę, na przykład noszą kwieciste koszule, a w związku są raz aktywni, raz pasywni. Takie definiowanie pojęć heteroseksualności, homoseksualności i biseksualności pozwala na zrozumienie sprzecznego, z naszego punktu widzenia, połączenia kultury *macho* i częstych związków mężczyzn z mężczyznami w Meksyku, a także bardzo silnego potępienia dla homoseksualizmu. Wysztychana jest bowiem sytuacja, w której mężczyzna podczas stosunku jest stroną penetrowaną — te osoby nazywa się pejoratywnie *puto* (wulgarne określenie męskiej prostytutki) lub *maricón* (męska forma imienia María). „Normalny” jest jedynie mężczyzna, który wygląda jak mężczyzna i w związku jest stroną aktywną — niezależnie od tego, kto jest jego partnerem.

Z kolei Harriet Whitehead analizuje historyczne i wczesne etnograficzne opisy *berdache* (z francuskiego dosłownie „męska prostytutka”) — osób, określanych w tych tekstach jako homoseksualista, transwestyta czy hermafrodyta. Autorka dowodzi, że *berdache* był raczej osobą przekraczającą płcie kulturowe (*gender-crosser*), ponieważ istotne było to, jakie role pełnił i jak był odbierany przez otoczenie. Płeć kulturowa, pisze Whitehead, jest definiowana poprzez cechy związane z anatomią i fizjologią z jednej strony, oraz z zachowaniem i rolą społeczną, z drugiej. *Berdache* był zatem istotą mieszaną — anatomicznie pozostawał mężczyzną, jednak ubierał się

jak kobieta oraz wykonywał prace uznane za żeńskie. Taka osoba miała również często relacje seksualne z innymi mężczyznami. Ze względu na swój niezwykły status, *berdache*’owi w niektórych kulturach przypisywano szczególne umiejętności. Na przykład u Nawaho, Czejenów i Mohave zajmował się on swataniem, uprawianiem magii miłosnej czy leczeniem chorób wenerycznych, a u Yokutów opiekował się zwłokami. Bycie *berdache* było społecznie akceptowane — chłopiec już w dzieciństwie ujawniał skłonności do ubierania się i zachowywania jak dziewczynka. Symbolizowało to, na przykład, wybranie przez niego nosidełka — postrzeganego jako kobiecego, zamiast męskiego łuku.

Moją uwagę zwrócił jeszcze jeden tekst — Sofki Zinovieff, *Myśliwi i zwierzyzna. Kamaki a wieloznaczność seksualnych łowów w pewnym greckim mieście*. Uprawianie *kamaki* polega na adorowaniu turystek z Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych w celu uprawiania z nimi seksu. Wielu jednak *kamakia* (liczba mnoga od *kamaki*) żeni się ze swoimi wakacyjnymi kochankami lub przynajmniej dąży do osiągnięcia korzyści materialnych z tej znajomości (oczekując na prezenty lub zaproszenie do kraju, z którego pochodzi partnerka). Tak naprawdę jednak, poprzez bycie *kamaki* ustalają się relacje między mężczyznami oraz jest określany prestiż wewnątrz grupy. *Kamakia* nie rywalizują między sobą, ale z członkami wyższych pod względem ekonomicznym i społecznym klas. Jak pisze Zinovieff: „Mimo że głównym celem jest podrywanie cudzoziemek, to właśnie męska przyjaźń, planowanie, dyskusje i uczciwe współzawodnictwo stanowią podstawę tego zajęcia” (s. 161). *Kamaki* uprawiają zwykle mężczyźni mający niską pozycję społeczną i materialną, którzy pracują w zawodach związanych z turystyką jako barmani, kelnerzy, pracownicy hoteli czy sklepów z pamiątkami. Ważnym elementem bycia *kamaki* jest opowiadanie (już po zakończeniu sezonu turystycznego) w gronie innych *kamakia* o swojej działalności. Język tych opowieści jest wulgarny i zwykle wyraża pogardę w stosunku do „zaliczonych” kobiet. Zdaniem Zinovieff, taki sposób traktowania turystek jest swego rodzaju ekspresją wrogich uczuć w stosunku do Europy Zachodniej, względem której Grecja pozostaje uboższa i mniej znacząca.

Redaktorki zaznaczają we wstępie, że jest to podręcznik akademicki — tak samo zresztą zdefiniowały cel pierwszego tomu. Ze względu na ów dydaktyczny charakter, podobnie jak w pierwszym tomie, umieściły na końcu książki angielsko-polski słowniczek pojęć z zakresu *gender studies*. Jest to bardzo istotne, ponieważ nadal (choć dzięki tomom *Gender. Perspektywa antropologiczna* już w mniejszym stopniu) ta dziedzina nauki funkcjonuje w języku angielskim, a w rozproszonych tłumaczeniach lub cytatach w polskich publikacjach terminy z jej zakresu przekładane są na różne sposoby. Oba tomy uzupełniają się nawzajem, ponieważ dotyczą różnych aspektów badań nad płcią, seksualnością oraz postrzeganiem (czy raczej konstruowaniem) kobiety i mężczyzny. Dają przegląd tekstów teoretycznych, jak i opartych na badaniach terenowych czy źródłowych. Dla uzyskania w miarę pełnego obrazu zakresu badań nad płcią i seksualnością w kulturze, należy sięgnąć po obie książki, do czego z pełnym przekonaniem zachęcam.

Karolina Bielenin-Lenczowska

„DOTKNAĆ NEW AGE”

Massimo I n t r o v i g n e, *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*, Paris: Editions Dervy 2000, ss. 300, ISBN: 2-84454-348-0;

Anna E. K u b i a k, *Jednak New Age*, Warszawa: Jacek Santorski & Co 2005, ss. 256, ISBN: 83-60207-06-2;

Dorota H a l l, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007, ss. 433, ISBN: 978-83-60807-27-9.

Czego może oczekiwać czytelnik od książek, których tytuły brzmią zachęcająco? Przede wszystkim efektu zaskoczenia i oczarowania. Bo chyba to właśnie miewa się potocznie na myśli, kiedy mowa o „wciągającej” lekturze. Czy z takim właśnie „czytelniczym zawrotem głowy” mamy do czynienia w przypadku trzech zapowiadzianych pozycji, skoncentrowanych wokół fenomenu New Age? Warte lektury uważnej i krytycznej, prezentują one określone, i odmienne, wizje tego zjawiska społeczno-kulturowego. Czy jednak czytelnik „spod akademickiego szyldu” odnajdzie w nich inspirację do refleksji nad światem, w którym, jak twierdzą autorzy tych publikacji, przejawy New Age dotyczą mniej lub bardziej bezpośrednio jego codziennej egzystencji?

Nie sposób w jednej recenzji szczegółowo przyjrzeć się trzem obszernym, rzetelnie zaprojektowanym książkom, które — każda z osobna — zasługują na wnikliwe i wyczerpujące omówienie. Pomysł zestawienia tych trzech publikacji wynika z faktu, że „przeczytane razem”, tworzą ważny trójgłos w naukach społecznych, w debacie nad wieloma problemami związanymi nie tylko z New Age, ale także ze sposobem badania zjawisk, których *nolens volens* doświadczamy w naszych lokalnych światach, a których, jako badacze, nie umiemy albo boimy się dotknąć. Moim celem jest zatem zwrócenie uwagi na wybrane aspekty tych publikacji, które pozwolą ocenić oryginalność podejścia do kluczowego zagadnienia, stronę faktograficzną oraz warsztat metodologiczny.

Recenzowane książki powstały pod koniec XX wieku i w pierwszej dekadzie XXI wieku, kiedy według przekonań i prorocत्व orędowników „Ery Wodnika”, miała już trwać globalna przemiana duchowa ludzi. Właśnie to niespełnione oczekiwanie zwolenników New Age zainspirowało Massima Introvigne’a, włoskiego socjologa i religioznawcę, by swą pracę w edycji angielskiej opatrzyć znamienym tytułem *New Age & Next Age*¹. Książka *Jednak New Age*, autorstwa Anny E. Kubiak — socjologa i antropologa kultury, stanowi pokłosie pionierskich w naszym kraju badań nad przejawami New Age. Dwa lata później, do rąk zainteresowanych tym fenomenem czytelników, trafiła kolejna publikacja: *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalne-*

¹ Pierwsze wydanie tej książki zostało opublikowane w języku włoskim, w 1994 roku (*Storia del New Age 1962-1992*).

go *zjawiska*, napisana przez Dorotę Hall, także antropologa kultury, także czerpiącą z bogactwa faktów zebranych w terenie.

We wszystkich trzech przypadkach mamy do czynienia z reprezentantami określonej, jednak wartościującej, wizji New Age, do czego nie zawsze przyznają się otwarcie. Jest ona budowana na solidnych podstawach źródłowych. W każdej z tych pozycji odnajdziemy dyskusję z najbardziej liczącymi się autorytetami „zachodnimi” w zakresie badań nad New Age. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w rozważaniach terminologicznych oraz w omówieniu głównych koncepcji. Zwraca uwagę długa lista cytowanych prac i bogata bibliografia, z wydzieloną w przypadku polskich autorek „Biblioteczką New Age” i „Notą bibliograficzną” zaproponowaną przez Massima Introvigne’a. U wszystkich trzech autorów uderza skrupulatna analiza rozmaitych ujęć teoretycznych głównego zagadnienia. Polskie antropolożki, co szczególnie zasługuje na zaakcentowanie, wykorzystują ponadto dane z badań terenowych. Ukazują New Age z perspektywy „oddolnej”, nie tylko w Polsce (szczególnie D. Hall), ale także w Anglii, Danii, USA (A.E. Kubiak). Dostarczają konkretnego, jakim jest dla każdego czytelnika „epizodyczność” opisanego życia innych ludzi. W tym sensie ich publikacje mają przewagę nad propozycją włoskiego badacza, który przy prezentacji historii danego ruchu czy stowarzyszenia przytacza rozbudowane biografie osób, uznanych za *porte-paroles* New Age.

Autorów tych pozycji wiele różni. Reprezentują oni odmienne kultury narodowe, co warunkuje ich pole badawcze (inne okoliczności kształtowania się New Age w tych krajach). Są przedstawicielami, choć pokrewnych, to jednak odmiennych dyscyplin naukowych: socjologii, religioznawstwa i antropologii kulturowej. Przyczynia się to do różnic w konstruowaniu narzędzi badawczych. Proponowane interpretacje wiążą się z różnicami światopoglądowymi. Introvigne — katolik, Kubiak — „zdystansowana sympatyczka New Age” i Hall — „zdystansowana badaczka”, postrzegają badane zjawisko z wyraźnie odmiennych perspektyw, co prowadzi do różnych efektów finalnych.

Massimo Introvigne zaproponował przede wszystkim historyczno-socjologiczne podejście do problemu, czy nadal można mówić o New Age. Zapowiedź powszechnej odnowy duchowej ludzkości, mającej nastąpić na progu XXI wieku, nie sprawdziła się. Nie znaczy to jednak, że jej orędownicy, odwołujący się do różnych tradycji filozoficznych (głównie wschodnich), wyznający rozmaite, stojące w opozycji do oficjalnych nurtów kulturowych światopoglądy, zaprzestali swych działań. Stają się one, według tego badacza, ukierunkowane „do wewnątrz” i tworzą trzon *Next Age*, w którym przemianie ma ulec nie cała ludzkość, ale indywidualnie każdy z nas, w ramach rozmaitych religii, przekonań i praktyk.

Ukazanie New Age przez włoskiego socjologa ma dwa poziomy. Pierwszy z nich to klarowna prezentacja poszczególnych wątków i nurtów kulturowych zaliczanych przez badaczy do tego złożonego fenomenu. W ten sposób docieka źródeł zjawisk, które funkcjonują współcześnie w naszej codzienności, niezależnie od tego, czy inni badacze określają ją jako „ponowoczesną” albo „globalną”. Introvigne w przystępny sposób tworzy katalog terminów, które zrozumie nie tylko wprawny akademik, ale i „zwykły” człowiek. Introvigne, w przeciwieństwie do polskich badaczek, twierdzi, że New Age można definiować. Czyni to, wprowadzając do narracji o New Age

„figury sprawcze”. Według tego badacza, pewne ważne i kreatywne osoby nie tylko przyczyniły się do rozwoju określonych poglądów naukowych i kulturowych kojarzonych z New Age, ale gwarantują wręcz jego trwanie. Fenomen ten, choć wielowątkowy (holizm, pogłębiona świadomość, buddyzm, sufizm, głęboka ekologia, magia biała i czarna, antropozofia, ezoteryka, medycyna komplementarna, uzdrawianie, psychologia transpersonalna, psychotronika i in.), istnieje nie dzięki jasnej wykładni ideologicznej i klarownej organizacji, ale dzięki aktywności wielu ważnych osób, których idee i praktyki stały się punktem odniesienia (np. słowa aktorki Shirley MacLaine: „wszyscy jesteśmy Bogami” i jej działalność). Drugi poziom, to komentarz do poszczególnych przejawów New Age w świetle dokumentów Kościoła katolickiego. Zabieg ten jest w zasadzie przysłowiowym „kijem wsadzonym w mrowisko”, jakim jest wielość podejść badawczych do New Age. Introvigne zdaje się tym nie przejmować, gdyż już w przedmowie zapowiada, że książkę swą napisał nie z pozycji „relacjonującego” badacza, ale zaangażowanego katolika.

W zdecydowanej opozycji ideologicznej do pracy Massima Introvigne’a należałoby umieścić propozycję Anny E. Kubiak. Już od pierwszych stron tej pracy czytelnik może odnieść wrażenie pewnego rozdarcia narracyjnego. Zdradza ono sympatię do rzeczywistości określanej jako New Age i wskazuje na napięcie pomiędzy scjentyzmem a próbami jego przełamania (rola badacza w czasie prowadzenia badań terenowych).

Badaczka ta proponuje oryginalną interpretację kluczowego fenomenu poprzez zastosowanie kategorii kultury ponowoczesnej w jego analizie. W rezultacie, New Age określa jako kulturę komplementarną. Jednak nie tylko to sprawia, że autorka potrafi zaintrygować swym tekstem poszukujących czytelników. Jej punkt widzenia warunkowany jest przede wszystkim zastosowaniem metody obserwacji uczestniczącej. Autorka, uczestniczka kultury, w której tropi przejawy Nowej Ery, przechodzi przez liczne warsztaty, kursy i treningi w wielu ośrodkach Europy i traktuje swoją samoświadomość (nie wyjaśnia przy tym, jak rozumie ten termin) jako narzędzie poznania. Jest to więc „wejście” w New Age, nie tylko intelektualne (weryfikacja tez Luckmanna, Hanegraaffa, Heelasa), ale i emocjonalne. Ten rodzaj autoprowokacji z trudem jednak przekłada się na wnioski z terenu. Wynika z nich jasno, jaki społeczny zasięg ma to zjawisko w Polsce i jakie są jego przejawy. Natomiast zdanie relacji z obserwacji uczestniczącej jakby przegrywa z prezentacją rozmaitych podejść teoretycznych, obecną niemalże we wszystkich rozdziałach książki. Z nich właśnie czytelnik dowiaduje się, że New Age jest wpisane w ponowoczesność i stanowi jej odbicie. Zjawisko Nowej Ery interpretowane jest zatem przez kontekst, który je tworzy. W efekcie Kubiak proponuje interesującą podróż teoretyczną, której silnym punktem jest wydzielenie pola antropologicznego i socjologicznego badanego zjawiska (demarkacja rzadka w tekstach antropologów kulturowych). Problematyzacja zjawiska polega między innymi na „wielokrotnym obróceniu” pojęcia New Age, czemu służą cztery perspektywy interpretacyjne: paradygmatów, kulturowego kontekstu, metafor „klimatu” i „fragmentu”. Ta mieszanka faktu i literackiej wyobraźni antropologicznej (choćby rozdziały z ostatniej części pracy) wymaga określonych kompetencji czytelnicznych, by odczytać, jak doświadczenie terenowe, zwłaszcza psychologiczne, przekłada się na tekst. Wynika z tego, że książka *Jednak New Age* skierowana jest przede wszystkim do antropologów.

Do tego samego grona czytelników jest zaadresowana książka autorstwa Doroty Hall. Badaczka ta jest zdystansowana i do opisywanego zjawiska, i do siebie samej. Pociągą ją bowiem najbardziej przejrzystość formułowania głównej myśli, zgodnie z którą New Age tworzą ludzie, przede wszystkim w swych lokalnych kontekstach. Hall prezentuje New Age na dwa sposoby. Najpierw ukazuje heterogeniczność zjawiska, następnie zaś, zamiast badać jego „elementy”, bada ludzi. Taka strategia pozwala jej ukazać specyfikę polskiego New Age, nie tylko z perspektywy historii idei, ale przed wszystkim w potocznym, co więcej — naznaczonym „ludowością”, codziennym „obiegu”. Lokalny krajobraz Polski wpisany jest zatem w wymiar globalny.

New Age istnieje przede wszystkim w swej planetarnej wersji, gdyż główne kanały, gdzie może się realizować, powstają nie w sieci ludzkich „wnętrz” (detradycjonalizacja i odejście od dominujących zinstytucjonalizowanych systemów religijnych), lecz w sieci elektronicznej, konsumpcyjnej i medialnej (zwraca na to uwagę także Kubiak i Introvigne). „Targowisko różnorodności” (o którym pisze także Kubiak), jakim jest New Age, choć w wielu krajach Zachodu wygląda podobnie, to jednak w każdym z nich nacechowane jest specyfiką lokalnej kultury. To nasycenie lokalnością jest silniejsze niż suma podobieństw. Według Hall, większość badaczy zwykle dostrzega wyłącznie elementy podobne i poprzez nie właśnie definiuje to zjawisko. W efekcie jawi się ono jako luźny zbiór idei, postulatów, technik mających na celu przemianę duchowości, spotykanych jakoby wszędzie. Co więcej, takie podejście doprowadza do substancjalizacji pojęcia — badacze zgłębiają „New Age” jako ideę i pojęcie, a nie ludzi, którzy tworzą ten fenomen.

Przyjmując perspektywę lokalną, Hall wychodzi natomiast z założenia, że istnieje wiele postaci New Age. Jednocześnie badaczka ta nie do końca wykorzystuje szansę, jaką daje zabieg „glokalizacji” tego fenomenu. Nie dostrzega bowiem, że podobnie, jak różnicuje się on dzięki lokalnym środowiskom, może też różnicować się w nieskończoność — w zależności od typu relacji, w jakie wchodzi ze sobą ludzie.

W swojej książce Hall kreśli także historię New Age w Polsce. W ten sposób powstało nie tylko kompendium wiedzy o ludziach (często pasjonatach) i stowarzyszeniach promujących alternatywny obraz świata, ale został nakreślony szeroki kontekst kulturowy, stanowiący ramy dla kontekstów lokalnych, w których autorka umieszcza dane z terenu. Jest to zgodne z założeniami antropologii interpretatywnej, której perspektywę przyjęła. Zabieg mnożenia faktów etnograficznych, zagęszczania sensu wypowiedzi informatorów poprzez osadzenie ich w odpowiednich kontekstach, odbywa się w czytelnej stylistyce.

Mając na uwadze powyższy „trójgłos o New Age”, można stwierdzić, że jest on wielobarwnym esejem o ponowoczesnej kulturze Zachodu, w której indywidualizm i subiektywizm służą „odwiecznemu” (mitycznemu) pragnieniu posiadania władzy nad sobą i innymi. Poznanie przejawów takiej „kondycji” jest kuszącą perspektywą, którą otwierają wymienione tu książki. Powinny one nie tylko „zaskoczyć i oczarować”, ale i skłonić czytelników do refleksji. Może dzięki tym publikacjom uda się im wreszcie „dotknąć New Age”?

Agnieszka Chwieduk

Tomasz Sikora, *Euoi. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Kraków: Nomos 2004, ss. 311, ISBN: 83-88508-70-9.

„Na przechowywanej w Museo Civico Archeologico w Bolonii płytce z kości słoniowej (V w. p.n.e.), która zawiera cztery sceny z życia Dionizosa, bóstwo ukazano w postaci siedzącego na tronie dziecka. Wokół niego tańczą kureci. Między nimi znajduje się tajemnicza postać z lustrem skierowanym w stronę dziecka. Martin Litchfield West (1983: 156) dopuszcza możliwość, że w ramach rytuału mogła występować sekwencja powstania inicjowanego z tronu i podążania za lustrem. Jak podaje jedno ze źródeł hellenistycznych, fakt jego wynalezienia tytani mieli powitać okrzykiem: *Euoi?*” (s. 183). W ekstatycznym rytuałach bachicznych znajduje tedy Autor pierwowzór dla tytułu pracy. Niemniej to nie starożytna Grecja, ta Kolebka Zachodu, i jej rytuały są jedynym przedmiotem jego rozważań, albowiem jest ich wiele. Podróż w poszukiwaniu motywu zwierciadła, symbolizacji katoptrycznej (od greckiego *catoptros*, lustro — s. 311) rozpoczynamy w zupełnie innych czasach i miejscu, a mianowicie na Dachu Świata, czyli w Tybecie, gdzie w szamańskich rytuałach pojawia się lustro jako część szamańskiego stroju i element utensyliów obrzędowych. Odgrywają one ważną rolę nie tylko w działaniach, ale i wierzeniach na temat świata nadprzyrodzonego ludów, postrzeganych jako praktykujące szamanizm właśnie. Podobnie rzecz ma się w innych wersjach tak szeroko rozumianego zespołu wierzeń: tungusko-mandżurskim, Indian Tukano, w religii azteckiej (a więc w Nowym Świecie), w inicjacji Bwiti Fangów z Gabonu (na Czarnym Lądzie), *voodoo* oraz szintoizmie (w Kraju Wschodzącego Słońca). Następną kategorią wierzeń rozpatrywanych w perspektywie obecnych w nich wyobrażeń katoptrycznych, to systemy medytacyjne Wschodu (Upaniszady, joga i śiwaizm kaszmirski, taoizm oraz buddyzm). Kolejny rozdział poświęcony jest tytułowemu zagadnieniu w doktrynie kabalistycznej i mistyce żydowskiej. Nawiązanie do mitografii greckiej (Perseusz oraz Gorgona, Zagreus i Tytani, a w szczególności Narcyz), jak pisze Autor, jest niezbędne, aby móc przejść do ostatniej partii książki, czyli do kwestii katoptryzmu w psychoanalizie. Ta część poświęcona jest rekapitulacji poglądów wielu psychoanalityków, poczynawszy od Zygmunta Freuda przez Carla Junga i Jacquesa Lacana po Leonarda Shengolda i innych. Pod względem konstrukcyjnym praca nie budzi żadnych zastrzeżeń i każdy rozdział kończy się podsumowaniem, które zaprawdę celnie wychwytuje najważniejsze motywy katoptryczne pojawiające się w określonym kręgu kolejnych form kulturowych.

Przegląd zawartości książki oraz pozornie ironicznie brzmiące wskazanie na wielość stron świata, z jakich pochodzą dyskutowane przypadki, ma pośrednio wskazać na rodzaj interpretacji, którą Tomasz Sikora stosuje w swej pracy, posługując się metodą fenomenologiczną. W doborze materiału kieruje się on „kryterium reprezentatywnej kontrapunktowości danych” (s. 9) Kurta Rudolpha. Zarzuca obszerną, a jednocześnie gęstą sieć, w którą łowi wszelkie istotne wzmianki na temat luster/zwierciadeł w różnych epokach i kontekstach kulturowych. Układ chronologiczno-tematyczny organizuje całość dzieła. Stąd pogrupowanie motywów według klucza światopoglądowego, definiowanego dość arbitralnie, bez specjalnej troski o uzasad-

nienie takiego porządku (np. domyślać się tylko możemy, że w niektórych przypadkach o kwalifikacji do kompleksu szamanistycznego decyduje stosowanie w praktykach kultowych środków halucynogennych). Jako fenomenologa Tomasza Sikorę interesują idee, które same w sobie tworzą pewien system o różnym stopniu złożoności i zapętlen. Stwierdzenie, że zebrany materiał pozwala „na ideacyjne wyodrębnienie głównych struktur, które organizują szamańską wizję zjawisk katoptrycznych” (s. 76) odnosi się nie tylko do tego kompleksu wierzeń, lecz do wszystkich dyskutowanych religii oraz poglądów psychoanalitycznych. Nie zajmuje Autora powiązanie tych idei z czymś, co na przykład dla antropologa byłoby najbardziej intrygujące, a mianowicie z ich kontekstem społecznym i funkcjami pozamyśłowymi, kulturowymi konsekwencjami oraz uwarunkowaniami istnienia i kształtowania się określonych światopoglądów. Chyba tylko w jednym momencie natykamy się na wzmiankę, iż system katoptryczny stał się elementem dynastycznej ideologii cesarskiej w Japonii (s. 64). Nie jest to rzecz jasna zarzut, lecz jedynie stwierdzenie faktu. Takie są bowiem reguły postępowania fenomenologicznego, stosowanego już na początku XX wieku — przynajmniej na gruncie religioznawstwa — przez Rudolfa Otto, a później Gerardusa van der Leeuwa. Swoistą nowością jest włączenie w zakres rozważań o użyciu i matrycującym aspekcie metafory lustra również psychoanalizy, w tym jej współczesnych transformacji uwzględniających osiągnięcia neurokognitywistyki. W ten sposób dzieło wykracza poza teren religioznawstwa (pierwsze cztery rozdziały), wchodzi na tereny filozofii nauki i przekonuje nas, że te oddzielane powszechnie sposoby konceptualizowania świata, jak pokazują studia „katoptryczne”, łączą metaforyka, choć nie tylko ona. Ciągłość myślenia religijnego i naukowego dotyczy także szeregu idei, a to świadczy o sztuczności takiej dysjunkcji.

Praca mieni się od przykładów i wszechstronnych nieraz opisów, naszpikowana jest informacjami różnego rzędu, szczegółowymi i syntetyzującymi. Przyznać trzeba, że Autor prowadzi nas przez meandry przekonań, w których lustro jest metaforą, sposobem wyrażania różnych koncepcji i pojęć, a jednocześnie matrycą myślenia. Ogrom zgromadzonego materiału i proponowanych tez jest zaiste imponujący. W płaszczyźnie ogólnej są to chociażby wielorakie rozważania etymologiczne czy przykłady świadczące o ambiwalencji podobnych bądź identycznych symboli. Nie ma możliwości oddania mnogości tych konstatacji, ani nawet omawiania wniosków zamykających poszczególne partie rozważań, niemniej w celu zilustrowania ich charakteru pozwolę sobie przytoczyć przynajmniej kilka wybranych stwierdzeń wyłowionych z każdego rozdziału, by w ten sposób spróbować oddać ducha prowadzonych rozważań. W wierzeniach o charakterze szamanistycznym lustro staje się jednym z czynników pozwalających na narodziny *ego*, świadomości i uformowanie się społecznej podmiotowości (s. 48 i nast.), natomiast w *voodoo* otchłań wyobrażona jest pod postacią lustra (s. 62). W systemach medytacyjnych mamy na przykład do czynienia z „wykorzystaniem analogii pomiędzy uzyskaniem ostatecznego wglądu a oczyszczeniem zwierciadła” (s. 83). Z kolei „świadomość absolutu jest kreatywnym zwierciadłem, które niejako samo w sobie wytwarza własne odbicia” (s. 88). W kabale lustro jest ważnym elementem koncepcji systemu sefir, będącego „znakową strukturą matrycującą pamięć zbiorową” (s. 125). Greckie mity pokazują

między innymi, że w lustrze dostrzec możemy „fantazmat cudzej obecności” (s. 198) i przekonać się o istnieniu semiozy bez referencji (s. 197). Psychoanalitycy roztoczyli przed nami całą gamę przemysłów odnoszących się do opowieści o Narcyzie; Freudowi zawdzięczamy „analogizację stanów snienia i śmierci” (s. 205); dla Junga „lapis jako symbol jaźni reprezentuje przestrzeń katoptryczną, w której zachodzi semantyczna translacja treści nieświadomych na świadomą i odwrotnie” (s. 221); u Lacana następuje „przekształcenie podmiotu wywołane interioryzacją obrazu” (s. 242), zaś „życie społeczne jest oczywistą ekstensją fazy lustra” (s. 248). Okazuje się także, że „zwierciadło [to]... uprzywilejowana scena halucynacji” (s. 277).

Cytaty te przytaczam nie bez kozery, choć nie z wszystkimi się zgadzam (zwłaszcza z ideą „prefiguracji” rozwoju społecznego przez rozwój psychiczny jednostki, czyli odpowiedniości ontogenezy i filogenezy). Ujawniają one fenomenologiczne zacięcie Autora pracy, które pozwala mu swobodnie wędrować w czasie i przestrzeni. Umożliwia również prześledzenie niezwykle istotnego, jak się okazuje, wątku katoptrycznego w konceptualizacji kondycji człowieka w świecie, która — o czym wspomniałem — rozciąga się od psychoanalizy i psychiatrii po wyobrażenia „pierwotne” i wierzenia szamanistyczne. Kształtowanie się podmiotu, jego relacja do przedmiotu i innych podmiotów, inwersja katoptryczna (s. 63), katoptryczna metaforyzacja (s. 83), homonimiczność, konceptualizacja słów jako fonicznej reprezentacji (odzwierciedlenia) sądu, bezprzedmiotowa świadomość w buddyzmie jako autointencjonalność podmiotu lub zanik (różnicy) podmiotu i przedmiotu (s. 106), analogia między wyobrażeniami znajduwanymi w alajawidźnianie a archetypami Junga (s. 107). To wszystko prowadzić ma do stanu, w którym, by użyć słów Leibniza, „człowiek zaczyna istnieć jako «trwałe, żywe zwierciadło wszechświata»” (s. 233). Tego typu konstatacje mają charakter i metodologiczny, i epistemologiczny, nawet jeśli się ich tak w religiach nie nazywa.

Przytoczone sądy to, jak się rzekło, wierzchołek wierzchołka góry lodowej w morzu stwierdzeń. Jest to dzieło na wskroś naukowe i pełne faktów przedstawionych w określonym i z góry założonym porządku. Raz jeszcze, podziwiam ilość materiałów, które Autor uwzględnił oraz wnikliwość analiz. W niektórych przypadkach miał wprawdzie zadanie ułatwione, kiedy całymi garściami czerpał z ustaleń innych badaczy (np. Anzieu, Vernanta, Reichel-Dolmatoffa, Waymana, Fernandez, Mishry i in.). Nie do końca dałem się jednak przekonać o zasadności włączenia w krwiobieg myśli argumentów dostarczanych przez neurobiologię i neuropsychiatrię (partie rozdziału V, a w szczególności „Zakończenie”). Jeśli nie otwarcie, to podskórnie sugerują one, że istnieją naturalne, psychosomatyczne podstawy symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej. Nie zgadzam się z tym. Traktowana przez Lacana jako uniwersalna „faza lustra”, wcale taką nie musi być. Tomasz Sikora słusznie podnosi argument ludzi niewidomych. Niemniej, jako antropolog wskazać mogę społeczeństwa, które lustra jako takiego nie znały, a nawet odbicie w wodzie nie było możliwe ze względu na jej deficyt i konieczność zdobywania jej z piasków pustyni. Oczywiście, można za Bice Benvenuto i Rogerem Kennedym, broniąc Lacana, przyjąć, że obecność medium w postaci zwierciadła nie jest konieczna dla przejścia tej fazy (s. 251). Wszakże synestetyczna translacja wchodzi w grę w społeczeństwach, które operują

tego rodzaju „wyobraźnią symboliczną”, nie odnosi się jednak do przypadków, gdy tego rodzaju przedstawień w ogóle brak. Podnosząc ten problem, podważam jedynie uniwersalistyczne, a niekiedy wręcz filozoficznie europocentryczne zapędy wielu myślicieli. Być może zastanowić by się warto, czy katoptryczna konceptualizacja nie jest przejawem operowania stosownym kodem myślowym, charakterystycznym dla partykularnych kultur. Przyjęta w pracy międzykulturowa i interdyscyplinarna perspektywa stanowiła ponadto dodatkowy asumpt, by w zakończeniu pokusić się o bardziej wnikliwie i syntetyzujące całokształt zagadnienia wnioski. Spodziewałbym się bardziej uzasadnionej i opatrzonej polemicznym komentarzem próby „wyodrębnienia interkulturowych inwariantów analizowanego modelowania katoptrycznego i konstrukcję jego idealnego typu” (s. 283). Przedstawione dziesięć elementów owego modelu swym statusem przypomina nieco dziesięć przykazań, które są i już! Poza tym, to być może osobliwa narracja religioznawcza połączona ze skomplikowaną, w swej „naturze”, terminologią psychoanalityczną sprawia, iż język — ze wszech miar płynny i precyzyjny (poza dwukrotnym użyciem zwrotu „okres czasu”: s. 149 i 209) — jest w swym stylu i wydźwięku skrajnie scjentystyczny. Czy, na przykład, „ucieleśnieniami” nie można by zastąpić „impersonatorów” (s. 63, p. 58), a „działającymi osobami/ludźmi” „aktantów magicznej akcji” (s. 231)?

Są to pomniejsze uwagi krytyczne, często o charakterze polemicznym, wpływającym z faktu poruszania się przeze mnie w odmiennej tradycji dyscyplinarnej i preferencji metodologicznych. W ramach swego paradygmatu Tomasz Sikora wykazuje duży stopień biegłości. Przystosowując się do języka używanego w książce i innych jego pracach, stwierdzam jednoznacznie, iż „stopień admiracji dla jego konstatacji jest *explicite* akceptujący, a minimalne obiekcje dotyczące uniwersalizacji katoptrycznych wizualizacji i konceptualizacji oraz ich aktualizacji, jakoż i eksplikacji epistemologicznych analogii nie subwersują wysokiego stopnia asercji dla dysputowanej publikacji”. Wprawdzie od dziś, nie tylko pomny na ostrzeżenia zawarte w myśli ludowej, iż nie należy zbyt długo przeglądać się w lustrze, bo można w nim zobaczyć diabła, lecz wiedząc też, że stanowi ono odbicie immanentnej natury świata, bał się będę spojrzeć w jakiegokolwiek lustro. Niemniej, lęki takie warto pokonać, gdyż są sownie kompensowane. Po przeczytaniu książki czuję się, jakbym prawie osiągnął dharmakaję — „ostateczny stan aktualizujący mądrość podobną zwierciadłu” (s. 110).

Michał Buchowski

BIBLIOGRAFIA

West L.M.

1983

The Orphic Poems, Oxford: Clarendon Press.

Grażyna K u b i c a, *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na pocztku XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006, ss. 462, il., ISBN: 83-08-03850-6.

Charakter dzieła Grażyny Kubicy odbiega nieco od „ogólnie przyjętego” w naukach społecznych pod względem stylu pisarskiego, w warstwie materiałowej, w rodzaju prowadzonej narracji i w sposobie argumentacji. Mamy tu do czynienia z lekkim i literackim językiem, potoczystą opowieścią, wieloma nierozwikłanymi zagadkami, momentami wręcz sensacyjną realistyczną powieścią, w której Autorka prowadzi nas po autentycznych jednak tropach. Ta odmienność świetnie zredagowanej i wydanej książki domaga się też szczególnego rodzaju oceny. Dlatego też inaczej, niż nakazuje akademicki zwyczaj, pozwalam sobie ją zbudować i dostosować do formuły niejako podyktowanej przez Autorkę.

Kilkaset stron dzieła to opis losów czternastu kobiet, które w jakiś sposób pojawiły się w życiu Bronisława Malinowskiego (Zofia Szymberska z d. Benówna, Eugenia Zielińska z d. Bentkowska, Maria Czaplicka, Helena Protasiewiczowa z d. Czerwijowska, Zofia Romerowa z d. Dembowska, Halina Nusbaumówna, Paulina i Dora Wasserbergówny, Aniela i Karola Zagórskie, Maria Zambrowska, Maria Hammar z d. Zielewicz i Zofia Zielewiczówna oraz Otolia Rettingerowa z d. Zubrzycka). Punktem wyjścia jest konstatacja, że zawsze pozostawały one w cieniu mężczyzn, u boku których się pojawiały, z którymi żyły lub którymi były zafascynowane. Skupienie się na przedstawicielkach „płci pięknej” wykreować ma „kobiece pole kulturowe” (s. 8), któremu Autorka przez swe poszukiwania chce nadać sens bez udzielania ostatecznych odpowiedzi (s. 9). Całe przedsięwzięcie jest jakby stworzeniem tych postaci, ponownym powołaniem ich do życia, wydobywaniem z otchłani niebytu, możliwym dzięki mrówczemu dziełu zebrania i poskładania w nową całość drobin rozproszonych w pamiętnikach, archiwach, odręcznych notatkach, powieściach, książkach, wierszach, tłumaczeniach dzieł, obrazach i szkicach, wspomnieniach, listach, pamięci żyjących oraz w zachowanych śladach bytności zmarłych na ziemi i na cmentarzach. Widoczna w wielu miejscach refleksja na temat roli badaczki w procesie tworzenia to niewątpliwie duża zaleta pracy. Przesunięcie perspektywy z dotychczas dominującej na kobietą jest natomiast świadomym wyborem, który – jak dowodzi tego tekst – nie jest bynajmniej prostą zamianą jednej perspektywy na drugą.

Dramatyczne nieraz perypetie życiowe poszczególnych bohaterek nie są jednak osią przewodnią dzieła; innymi słowy, to nie kolejne biografie stanowią zasadę je organizującą. Kubica tka swą opowieść na osnowie dwunastu zasadniczych tematów, które są kombinacją kategorii chętnie stosowanych w dyskursie feministycznym (np. „cielesność”, „niezależność”, „kobiecość”, „miłość”, „dojrzałość”), nawiązujących do wydarzeń historycznych („wielka wojna”, „wojna druga”, „po katastrofie”), miejsc geograficznych („Zakopane”, „Londyn”, ale też i „Paryż” i „inne miejsca”), rodzinnych („dom”) i statusowych („nauka”). Strategię snucia wątków wokół tych zagadnień odbieram jako wyjątkowo udaną. To prawda, że „nie jest to... opowieść linearna” (s. 416), lecz czytając ją, czytelnik ma i tak wrażenie, iż posuwa się w czasie, jako że dom rodzinny, czas nauki i subiektywna doniosłość pierwszych pocałunków,

namiętnej miłości i przywiązywania wagi do kulturowo określonego piękna ciała wiąże się raczej z okresem młodości bohaterek, natomiast czasy dojrzałości, migracji, wojennych tułaczek i tragedii, no i wreszcie śmierci, niekiedy nawet spowodowanej pustką po ukochanym mężu (jak to miało miejsce w przypadku Zofii Szymberskiej, co przypomina indyjski zwyczaj *sati*), to lata późniejsze. Opowieść zaczyna się jednak w XIX wieku, a kończy w drugiej połowie XX wieku. W sumie konstrukcja pracy sprawia, że następujące po sobie rozdziały są kolejnymi przybliżeniami historii kobiet uwikłanych w kontekst strukturalny epoki „tu/tam i wtedy”, widzianych z perspektywy osoby żyjącej *hic et nunc*, skazanej na budowanie swej narracji na podstawie wydartych historii śladów. Wspomniane skupienie się na kobietach, dotychczas pojawiających się niejako w tle świata definiowanego przez mężczyzn, jest natomiast aktem rzucenia nowego światła na nieustannie powtarzający się koniec świata wartości europejskich. Jest zatem intelektualną próbą podważenia pewnej hegemonii kulturowej lub co najmniej zrównoważenia dominującego oglądu przez jego uzupełnienie o nową perspektywę. W tym sensie jest to przypadek w zawołowany sposób wyrażonej krytyki kulturowej. Uzyskany obraz jest barwny i tylko pozornie kalejdoskopowy, albowiem w gruncie rzeczy wyłania się zeń opis historii, obyczajów, kultury i relacji społecznych.

W tym ostatnim względzie znaleźć można bez liku konstatacji, które same w sobie, wypreparowane z biograficznych opowieści, warte są uwagi. Nie sposób omówić wszystkich, więc pozwolę sobie na wskazanie najważniejszych.

Po pierwsze, jest to opis transformacji stanu szlacheckiego w inteligencję – w szczególności w ówczesnej Galicji – wątek, który przewija się w ten czy inny sposób przez całą pracę, a *explicite* występuje w rozdziale II („Dom”, w szczególności na s. 53-54). Kubica wychwytyje kilka cech charakterystycznych tej szczególnej grupy społecznej: wielkopańskość, w której życie na pokaz bez zaplecza materialnego było normą, obawę przed deklasacją, brak etosu *self-made man*, skłonności biurokratyczne, wykształcenie jako formę ucieczki przed schłapieniem, a także pewną otwartość na inne grupy społeczne, takie jak tradycyjne mieszczaństwo, chłopci lub Żydzi, ale pod warunkiem, że odetną się od swych korzeni społecznych i całkowicie przejmą inteligentkie wzory kulturowe. To także opis życia ziemiaństwa (s. 85-88), stosunków panujących w folwarkach szlacheckich, wyłaniający się z dzienników pisanych przez Eugeniusza Romera (rozdział IX), jak choćby corocznego spisywania umów ze służbą (s. 318). Nawiązując do ustaleń historyków kultury i społeczeństwa, Autorka dochodzi do tych wniosków w oparciu o własne dociekania, które tym samym ilustrują jej wnioski. Czyż to nie zasada, by w pracy naukowej nie tylko coś powiedzieć, ale i udokumentować zebranymi materiałami? Z takim właśnie przypadkiem mamy tu do czynienia.

Po drugie, mam na uwadze cały wątek feministyczny lub, wyrażając rzecz w języku antropologii, problem płci kulturowej (*gender*). Właściwie jest to motyw wiodący całej pracy, który wyziera niemal z każdej jej stronicy. Pojawia się otwarcie w wielu momentach, chociażby w przedstawieniu ówczesnego ideału kobiety (s. 321), w opisie życia publicznego w międzywojennej Polsce (s. 338), w kwestiach pracy zawodowej kobiet, jak to miało miejsce w przypadku Marii Czaplickiej (s. 280-281),

w opisie walki o umożliwienie kształcenia i otwarcie edukacji dla kobiet, zazwyczaj powiązanych z motywem patriotycznym (rozdział III) czy w męskim postrzeganiu Rzeczy Ważnych, czyli wojny (s. 246). Szczególnie jasno widać refleksję tego typu w podsumowaniu rozdziału o cielesności, w którym Autorka odwołuje się do ustaleń Pierre'a Bourdieu po to, by móc pokazać, że to męska dominacja stwarza kobietę jako przedmiot symboliczny; kobieta „jest widziana” i istnieje przez i dla męskiego spojrzenia, a jej widzenie siebie samej jest przyjęciem tej męskiej perspektywy. W rezultacie uroda staje się kapitałem symbolicznym i zarazem społecznym kobiet wpłatanych w sieć znaczeń kulturowych, utkanych przez społeczeństwo rządzone przez mężczyzn (s. 27). *Notabene*, zabieg podsumowywania rozdziałów ustaleniami wybranych autorytetów jest w *Siostrach Malinowskiego* normą. Treść rozdziałów jakby nieuchronnie do nich prowadzi i zgadywać możemy, czy skonstruowane są tak, by skończyć się taką a nie inną konkluzją, czy też wnioski są rezultatem żelaznej konsekwencji rozdziału. Tak czy owak, jest to każdorazowo dowód na erudycję Autorki, która bynajmniej nie szermuje nimi bez potrzeby, tylko w logicznie uzasadnionym, czytelnym celu.

Po trzecie, chodzi o obraz globalnych wstrząsów zarówno pierwszej, jak i drugiej wojny światowej. Oczywiście, nie pierwsza i nie ostatnia to próba ich odmalowania. Niemniej w książce Grażyny Kubicy uzyskujemy wielowymiarową interpretację kryzysu egzystencjalnego, która z jednej strony pokazuje strukturalne, będące poza kontrolą jednostek mechanizmy wojny, grozę maszyny jakby niezależnej od jakichkolwiek aktorów społecznych, a z drugiej strony subiektywne i indywidualne jej doświadczanie. To nie tylko w miarę lokalne peregrynacje związane z przesuwaniem się linii frontu, ale i tułaczka na obczyźnie od Syberii przez Kujbyszew, Iran i Egipt, Francję i Wielką Brytanię, po Stany Zjednoczone. To także okropności eksterminacji Żydów w Generalnej Guberni, pokazane w jej ludzkim, detalicznym wręcz wymiarze, który Autorka rekonstruowała również na podstawie rozmów z miejscowymi ludźmi, prowadząc w ten sposób swoiste badania terenowe, oraz relacji świadków. I tu znów kapitalna puenta w postaci refleksji Zygmunta Baumana zaczerpniętej z książki *Nowoczesność i zagłada*, która pozwala postrzegać losy wojenne i powojenne wszystkich żyjących jeszcze wówczas kobiet w kategoriach okrutnej logiki kulturowej modernizmu zwanej „ogrodnictwem”, a polegającej na eliminowaniu rzekomych społecznych „chwastów”.

Po czwarte, mam na myśli przywrócenie nauce polskiej Marii Czaplickiej. Właściwie opisanie losów i dorobku samej tej postaci mogłoby stać się tematem odrębnej publikacji. Grażyna Kubica przedstawia kompleksowo sylwetkę kobiety i badaczki, która z determinacją, aż do swej tragicznej śmierci w Bristolu w Anglii, walczyła o należne jej miejsce w ówczesnym świecie. Poznajemy przebieg jej wypraw badawczych, karierę naukową i popularyzatorską, poglądy naukowe mieszczące się w nurcie antropogeografii, stanowisko w kwestiach etnicznych i rasowych, w sprawach narodowych i narodowościowych, i wreszcie zaangażowania w „sprawę Polską”. Doprawdy, dla Czaplickiej samej warto było pisać tę książkę, która z tego choćby względu wpisuje się w ciąg znaczących pozycji z zakresu historii antropologii społecznej i etnologii.

Po piąte, wspomnieć należy, iż praca ta to istotny przyczynek do antropologii, studiów nad płcią kulturową, historii kultury i społeczeństwa oraz dziejów wojennych, w szczególności Żydów polskich, lecz także do historii literatury i malarstwa, filozofii i translatoryki. Obok kobiet opisanych w książce, Joseph Conrad jawi się jako piętnasty jej bohater. Pojawiają się też historie związane z Witkacym. Jednocześnie bohaterki tomu same tworzyły dzieła naukowe i artystyczne. Na przykład, Wielkopolanka Zofia Zielewiczówna to autorka sztuki *Trębacz na ratuszu*, a jej siostra Maria Zielewicz wydała dramat *Nawojka*, była przy tym poetką i tłumaczką pracy Haralda Höffdinga oraz znawczynią pracy Ralpha Waldo Emersona, o którym napisała książkę. Aniela Zagórska to aktywna członkini Związku Literatów Polskich, wybitna tłumaczka dzieł Conrada na język polski. Zofia Dembowska była znaną malarką, twórczość której zaczęto odkrywać na nowo w ostatnich dekadach w wolnej Polsce i Litwie. Również inne panie wniosły swój wkład w dziedzinę sztuki i nauki, były społeczniczkami i oddanymi sprawie wszelakich umiejętności bądź przysiędze Hipokratesa. Mnogie, ciągle przeplatające się wątki i fakty tego typu, to także istotny wkład Grażyny Kubicy w odtworzenie historii kultury.

Są trzy kwestie, które jeszcze na koniec poruszę. Pierwsza dotyczy pewnego zamysłu konstrukcyjnego, które rozwiązałbym trochę inaczej, niż ma to miejsce w pracy. Lektura od razu zaczyna się jakby od problemowego, zasygnalizowanego na wstępie, przybliżania duchowych sióstr Bronisława Malinowskiego. Czytelnicy zostają skonfrontowani z postaciami, które nie bardzo potrafią umieścić w całości obrazu. Dopiero w miarę, jak brniemy głębiej w las, powoli rozjaśnia się sytuacja. Niemniej, sieć powiązań i kontaktów międzyludzkich jest tak gęsta, że bez ciągłego jej pojęciowego rozrysowywania trudno się w niej zorientować. Uważam, że skrótowne przedstawienie „rodowodów” bohaterek na samym początku dzieła ułatwiłoby czytanie pracy. Druga uwaga odnosi się do pewnych niedokończonych wątków. To zrozumiałe, albowiem w natłoku informacji nie sposób do końca śledzić każdy trop (co można by np. czynić przez dalsze poszukiwania aktów zgonu lub potomków krewnych). Nie mam o owe nie całkowicie prześledzone wątki nawet cienia pretensji do Autorki, ponieważ praca i tak naszpikowana jest faktami. Zachowany jest przy tym cały niezbędny sztafaż naukowy, z niezwykle rzetelnymi przypisami i odniesieniami do podstawy stwierdzeń, choć zdarzają się zwroty w rodzaju „udało mi się ustalić na podstawie kwerendy archiwalnej” (s. 68), bez podania nazwy owego archiwum. To jednak zarazem literacki charakter publikacji nie raz decyduje o jej kształcie. Nieuchronna niemożność „domknięcia” źródeł powoduje, iż czasami Kubica zdana jest na przypuszczenia i domysły. Ma do tego prawo. Niekiedy jednak tak zwane fakty, na przykład okupacyjna opowieść o przemycaniu Czesława Nusbauma, brata sióstr Nusbaumównych i przepuszczeniu go przez patrol niemiecki (s. 379-380), mówią poniekąd same za siebie, a tymczasem Autorka pozwala sobie na własną, niezbyt popartą faktami interpretację. Cóż, *licentia poetica*. Trzecia kwestia jest bardzo szczegółowa. Język rozprawy jest płynny i zaiste literacki. Jak grom z jasnego nieba pojawia się określenie „góralscy aborygeni” (s. 149-150). Wiem, że ma to być metafora, lecz raczej chybiona. Utarło się, nie tylko w języku polskim, że termin „aborygeni”, znaczący dosłownie „tubylców”, odnosi się do autochto-

nicznych mieszkańców Australii. Cóż miałyby znaczyć „góralscy (autochtoniczni) Australijczycy” w kontekście rozważań o podhalańskich góralach?

Powyższe uwagi nie mogą podważyć niekwestionowanej jakości dzieła. Los bohaterki jest zwierciadłem świata, obyczajów i czasu, w którym żyły. Grażyna Kubica stawia problemy i rozwiązuje zagadki, o jakich bez niej nikt z nas przypuszczałby nawet by nie pomyślał. Tylko dzięki wielkiemu wysiłkowi woli i poświęceniu osobistego czasu dociera do dokumentów ukrytych w archiwach w różnych krajach. Wydobywa na światło dzienne zapoznane urywki ludzkich doświadczeń i splata je w spójną opowieść. Obecna w narracji, staje jakby jednocześnie obok niej. „Z rezerwuaru czyjejś pamięci” (s. 357) odzyskuje zapomniane historie. Autorka w harmonijny sposób dostraja swe wywody do ducha czasów, o których pisze, a czytelniczka może mieć doprawdy wrażenie, że jest wręcz kongenialna z bohaterkami książki.

W 1914 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim przeprowadzono ankietę na temat studentek, jakże rzadko naonczas pobierających tam nauki. Nie odmawiano im zdolności, niemniej jeden z profesorów stwierdzał, że „kobiety często idą na studia, bo nie wiedzą, co ze sobą począć. Nie chcą próżnować, odczuwają żądze zdobycia wiedzy i ulegają modzie na samodzielność... Profesorem zgodnie stwierdzili, że uniwersyteckie wykształcenie nie jest odpowiednie dla kobiet...” (s. 74). Parafrazując Marshalla Sahlinsa, powiedzieć by można, „jakie czasy, takie obyczaje mentalne”. Dziś taka esencjalizacja płci budzi oczywisty sprzeciw. Jeśli jednak przystaniemy na tego rodzaju rozumowanie, to od razu widzimy, jak nietrafna to była diagnoza. Książka *Siostry Malinowskiego* pokazuje, że chybiona ona była już całkowicie w odniesieniu do jej bohaterki „na początku XX wieku”. One wiedziały, „co ze sobą począć” i to w wielce sensowny sposób, dowodząc hartu ducha, mądrości i broniąc człowieczeństwa w jakże trudnych dla nich czasach. Pisząca o nich Grażyna Kubica dowodzi zarazem, że ona sama nie tylko ma wielką „żadzę zdobycia wiedzy”, lecz zdobywa ją w naukowo przepisany sposób, a „samodzielność” nie jest dla niej bynajmniej kwestią „mody”, ale imperatywem myślenia, *modus operandi* i stylem pisania.

Michał Buchowski

Alon Confino, Peter Fritzsche (eds.), *The Work of Memory. New Directions in the Study of German Society and Culture*, Urbana & Chicago: The University of Illinois Press 2002, ss. 280, ISBN: 978-0-252-02717-8.

Obserwowane obecnie, także na gruncie humanistyki (w tym etnologii i antropologii), zainteresowanie pamięcią przybiera rozmiary swoistej obsesji. Termin, który jeszcze kilkadziesiąt lat temu znajdował nikły rezonans społeczny, dziś jest jednym z czołowych pojęć zarówno w obszarze rozmaitych dyskursów profesjonalnych, jak i mowy codziennej. Wybitny francuski historyk, współtwórca pisma „Le Debat”,

Pierre Nora — śledząc owo zaaferowanie współczesnej kultury kategorią pamięci — sformułował tezę, że żyjemy w „erze upamiętniania”, która stanowi przejście od dotychczasowej świadomości historycznej do świadomości memorialnej (społecznej) (Nora 2001: 39). Zacytujmy jego słowa: „Na całym świecie przeżywamy nadejście czasu pamięci. W ciągu ostatnich dwudziestu lub dwudziestu pięciu lat wszystkie kraje, grupy społeczne, etniczne, rodzinne przeżyły głęboką przemianę stosunku, jaki tradycyjnie utrzymywały z przeszłością. Przemiana ta przybrała rozmaite formy: krytyka oficjalnych wersji historii, odkrywanie zepchniętych w niepamięć fragmentów dziejów, rewindykowanie śladów przeszłości wymazanej lub skonfiskowanej, kult korzeni (*roots*) i rozwój badań genealogicznych, gorączka wszelkiego rodzaju obchodów rocznicowych, sądowe rozrachunki z przeszłością, mnożenie się najrozmaitszych muzeów, zwiększona uwaga poświęcana przechowywaniu archiwaliów i udostępnianiu ich w celu konsultacji, odrodzenie się przywiązania do tego, co Anglosasi nazywają «dziedzictwem», a Francuzi «spuścizną». Niezależnie od tego, jaką postać przybiera kombinacja tych elementów, można powiedzieć, że jakaś głębinowa fala pamięci rozlała się ostatnio po świecie, wszędzie wiążąc ze sobą bardzo ściśle wierność rzeczywistej lub wyobrażonej przeszłości z poczuciem przynależności, świadomość zbiorową ze świadomością jednostkową, pamięć z tożsamością” (Nora 2001: 37; por. Ricoeur 2007: 533-545).

Recenzowana przeze mnie praca to zbiór esejów poświęconych specyfice pamięci w kulturze współczesnych Niemiec. Z racji swej trudnej i powikłanej historii kraj ten stanowi ze wszech miar wyjątkowy przedmiot tak pomyślanych analiz. Pierwsza wojna światowa, tragiczna w skutkach eksplozja nazizmu w latach trzydziestych XX wieku, II wojna światowa, Holokaust oraz powojenny, trwający równo czterdzieści lat podział terytorium Niemiec na dwa państwa: NRD (obejmującą obszar byłej strefy okupacyjnej Związku Radzieckiego) oraz RFN (utworzoną z połączenia stref opanowanych przez Francję, Stany Zjednoczone i Wielką Brytanię), to wydarzenia, które wycisnęły głębokie piętno na pamięci niemieckiego społeczeństwa, stały się źródłem wielu indywidualnych oraz zbiorowych traum, lęków i obsesji.

Składające się na omawiany tom teksty wnoszą bez wątpienia nową jakość do badań nad niemieckimi *Erinnerungen*. Większość wcześniejszych publikacji na ten temat penetrowała bowiem dziedzinę pamięci zinstytucjonalizowanej, a więc ujętej w ramy różnego rodzaju kulturowych artefaktów, takich jak muzea, pomniki, były obozy koncentracyjne czy też dzieła literackie o charakterze komemoracyjnym. Tutaj natomiast mamy do czynienia z pamięcią „żywą”, wyprowadzoną poza mury muzeów i oderwaną od nieruchomych brył pomników. Zapowiada to zresztą sam tytuł opracowania — *The Work of Memory* można by przetłumaczyć jako „pracę pamięci”, co wskazuje na pamięć ujmowaną w ruchu, w działaniu, w jej wymiarze praktycznym. Tym samym, tradycyjne w refleksji nad fenomenem niemieckiej pamięci pytanie o to, jak jest ona wyobrażana, przedstawiana i symbolizowana w kulturze, czyli jak wyglądają jej reprezentacje, zostało poddane swoistej inwersji i zastąpione pytaniem o to, jak pamięć wpływa na kulturę — na życie codzienne, na relacje społeczne (w tym na tworzenie się wspólnot), na proces percepcji rzeczywistości przez człowieka oraz konstruowania przezeń swej tożsamości. W ślad za tym poszerzony został

znacznie teren obserwacji badawczej. Wzbogacono go o nowe, ważne przestrzenie i obszary, jak choćby świat życia codziennego, rodzina, doświadczenie rozmaitych przełomów we własnej biografii, konsumpcja, ekonomia, polityka oraz państwo jako jedno z miejsc, w których „dzieje się” i manifestuje wszechobecny żywioł pamięci.

Jeśli chodzi o strukturę recenzowanej pracy, to jest ona podzielona na trzy części. W pierwszej z nich, zatytułowanej „Historicity”, zamieszczone zostały cztery studia: *From Presence to Remembrance: The Transformation of Memory in the German Reformation*, Craiga Coslofsky’ego; *Memory, History, and the Jewish Question: Universal Citizenship and the Colonization of Jewish Memory*, Jonathana M. Hessa; *How Nostalgia Narrates Modernity*, Petera Fritzschego oraz *Masters of Memory: The Strategic Use of Autobiographical Memory by the German Nobility*, Marcusa Funcka i Stephana Malinowskiego. Wszystkie one opisują historię pamięci w Niemczech, przy czym nie chodzi tu o analizę form upamiętniania historii, lecz o pokazanie, jak zmieniały się w kulturze niemieckiej (począwszy od okresu Reformacji) pojęcia i kategorie odnoszące się do temporalności, a także jak były one używane oraz jak wpływały na proces zapamiętywania i przypominania określonych faktów i wydarzeń z przeszłości.

Część druga, opatrzona nagłówkiem „Everyday Life”, odnosi się do pamięci rozpatrywanej w kontekście życia codziennego. W otwierającym tę część eseju Andrew Stuarta Bergersona, *Hildesheim in an Age of Pestilence: On the Birth, Death, and Resurrection of Normalcy*, poruszony został problem rozprzestrzeniania się ideologii narodowego socjalizmu w społeczeństwie niemieckim. W następnym, autorstwa Elizabeth Snyder Hook, *Awakening from War: History, Trauma, and Testimony in Heinrich Böll*, podjęta została kwestia trudnego (bo skażonego wirusem poczucia winy oraz traumatycznych wspomnień wojennych) powrotu do „normalnego” życia po 1945 roku. W ostatnim z tego bloku tekstów, *Memory and Existence: Implications of the Wende*, Elizabeth A. Ten Dyke, jest zaś mowa o problemie zakłóceń, jakie wniósł do codzienności niemieckiej upadek muru berlińskiego oraz związany z nim przełom polityczno-ustrojowy. Jak wynika z tego krótkiego wyliczenia, w centrum pomieszczonych w tej części rozważań znalazła się kwestia zależności między światem powszedniej egzystencji a zmieniającymi się warunkami historycznymi; pytanie o to, w jaki sposób ludzie integrują swoje dotychczasowe doświadczenia (nawyki, zwyczaje oraz wspomnienia) z nowymi wzorami życia, jak dostosowują się do ulegającej często drastycznym przemianom rzeczywistości zewnętrznej.

Trzecia, a zarazem ostatnia część niniejszego tomu nosi tytuł „Materiality” i obejmuje trzy teksty: *An Economy of Memory: Psychiatrists, Veterans, and Traumatic Narratives in Weimar Germany*, Paula Lerner; *Public Relations as a Site of Memory: The Case of West German Industry and National Socialism*, S. Jonathana Wiesena oraz *Gender, Public Policy, and Memory: Waiting Wives and War Widows in the Post-war Germanys*, Elizabeth Heineman. Autorzy tych opracowań przedmiotem swoich dociekań uczynili materialny aspekt pamięci, a ściślej rzecz biorąc fakt, iż tocząca się w sferze publicznej retoryczna batalia rozmaitych grup społecznych i instytucji o określoną wizję czy też wersję minionej rzeczywistości ma często podtekst ekonomiczny — jest walką o prawo do pieniędzy (rent, odszkodowań, przywilejów itd.) z tytułu doświadczeń i roli odgrywanej przez te podmioty w przeszłości.

Największa wartość książki *The Work of Memory* wynika ze świeżości zaprezentowanego w niej spojrzenia na specyfikę pamięci w rzeczywistości społeczno-kulturowej Niemiec. Odmienna, od do tej pory przyjmowanej, optyka badawcza przyczyniła się do rzucenia światła na sprawy, które były na ogół pomijane i przemilczane we wcześniejszych opracowaniach naukowych, a których ukazanie ma niewątpliwą wartość poznawczą. Dzięki swemu nowatorstwu, a także dużej rozpiętości poruszanych wątków i tematów książka ta może stanowić cenne źródło wiedzy i inspiracji dla badaczy zajmujących się problematyką pamięci, w tym dla etnologów i antropologów. Podobieństwo pamięci historycznej Niemiec i Polski (nie tyle w sferze konkretnych faktów, co w obszarze emocji i psychologii, nasycenia różnego rodzaju traumami, kompleksami i urazami z przeszłości) decyduje zaś o jej przydatności w studiach odwołujących się do polskich doświadczeń historycznych i politycznych — zarówno przeszłych, jak i współczesnych.

Aleksandra Rzepkowska

BIBLIOGRAFIA

Nora P.

2001 *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 7, s. 37-43.

Ricoeur P.

2007 *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków: Universitas.

Marshall Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006, ss. 196, ISBN-10: 83-233-2182-5; ISBN-13: 978-83-233-2182-8.

Marshall David Sahlins jest wybitnym antropologiem amerykańskim o różnorodnych zainteresowaniach. Obecnie jest emerytowanym profesorem antropologii kulturowej (Charles F. Grey Distinguished Service Professor) na Uniwersytecie Chicagowskim. Badania terenowe prowadził w Polinezji, a w trakcie swojej kariery naukowej zajmował się zarówno strukturą społeczną, procesami transformacji struktur mitycznych, jak i systemami gospodarowania i wymiany oraz systemami klasyfikacji, które analizował przez pryzmat ujęć ewolucjonistycznych, strukturalistycznych, a także antropologii historycznej. Wraz z Elmanem R. Service'em był współredaktorem tomu *Evolution and Culture* (1960), gdzie dominowało podejście ewolucjonistyczne. Jego inne prace to *Stone Age Economics* (1972) i *Culture and Practical Reason* (1976). Zwrot w stronę antropologii historycznej na dobre dokonał się wraz z książką *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981), był kontynuowany w opublikowanych w 1985 roku *Wyspach historii* oraz *Jak myślał „tubylcy”*. *O kapitanie Cooku, na przykład* (1995, wyd. polskie 2007).

Jak na ironię, polski przekład *Wysp historii*, książki, w której podważa się dotychczasowy sposób patrzenia na historię, ukazał się ponad dwadzieścia lat po jej opublikowaniu. Ma to ogromne znaczenie, gdyż praca Sahlinsa powstała w czasach, kiedy spory o tę kwestię były stosunkowo żywe. Obecnie omawianym zagadnieniom towarzyszy o wiele mniej emocji. W *Wyspach historii* wyróżnić można dwie części. Na pierwszą składa się „Wprowadzenie” oraz rozdział 5, który jako podsumowanie tez i rozważań ma raczej charakter teoretyczny. Drugą część stanowią rozdziały 1-4, gdzie proponowany przez autora sposób patrzenia na niektóre wydarzenia historyczne został wykorzystany do stworzenia nowej interpretacji tego, co wydarzyło się podczas spotkań Europejczyków z okresu kolonialnego z rdzennymi mieszkańcami Nowej Zelandii, Fidżi, a także Hawajów.

Esaj „Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli *le calcul sauvage*” to zarys kultury hawajskiej ukazujący logikę postaw (a także zmian w postawach) w stosunku do białych przybyszów. Kolejny rozdział, „Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii”, stanowi rozwinięcie myśli najpierw przedstawionej we „Wprowadzeniu”, iż „różne porządki kulturowe mają własne tryby działania historycznego, świadomości i rozstrzygnięcia — własną praktykę historyczną” (s. 55). Kolejny z esejów, „Obcy-król, czyli Dumézil wśród Fidżyjczyków”, jest nie tyle propozycją nowej tezy, co przetestowaniem koncepcji zaprezentowanej w rozdziale poprzednim w oparciu o nowe analogie — w tym przypadku z terenów Polinezji. W ostatnim rozdziale drugiej części, „Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg”, Sahlins ilustruje paradoks nauki historycznej: „przypadkowe okoliczności — zdarzenia biograficzne lub geograficzne — stanowią *warunki konieczne*” (s. 126) dla określonego rozwoju sytuacji. Wszystkie cztery eseje to niezwykle szczegółowe i skrupulatne analizy wydarzeń historycznych, które w świetle interpretacji Sahlinsa zyskują przekonujące uzasadnienie.

W kulturze takiej jak euroamerykańska pewna starannie pielęgnowana wizja przeszłości jest bardzo istotnym — jeśli nie kluczowym — elementem budowania tożsamości narodowej. Sahlins słusznie zauważa, iż historia jest sekwencją przypadkowych zdarzeń, które jednak, z późniejszej perspektywy, stanowią warunki konieczne takiego, a nie innego rozwoju „historii”, rozumianej jako wersja zdarzeń, a nie — dziedzina naukowa (s. 126). Najważniejszym postulatem autora jest zaprzestanie utrzymywania sztucznego, dychotomicznego podziału na historię i strukturę, ponieważ oba te elementy są od siebie uzależnione i wzajemnie z siebie wynikają. Historia, czyli wizja przeszłości, jest uwarunkowana strukturą, powstałą w kontekście kultury i, często wbrew przekonaniom tubylców, niestabilną. Struktura z kolei powstaje w wyniku interpretowania i umiejscawiania pewnych wydarzeń i nie istnieje bez przeszłości, a wręcz dopasowuje się do niej. Sahlins pisze: „świat nie ma obowiązku dostosowywać się do logiki, z pomocą której ludzie go postrzegają” (s. 155). Tak postrzegana historia jest jedynie pewnym wariantem wydarzeń, widzianym na tle przeszłości wytwarzającej ją społeczności. Autor proponuje spojrzeć na historię przez pryzmat antropologii, a na antropologię — przez pryzmat historii, by odkryć nowe perspektywy i lepiej wyjaśnić pewne wydarzenia. Współpraca antropologii i historiografii — między innymi poprzez analizę mitów i legend — może pozwolić na odkrycie dziejów ludów, o których uprzednio myślano jako o Lévi-Straus-

sowskich „bezhistorycznych”, czyli nie pamiętających swojej historii (rozdział 2). Kierując się powyższymi postulatami, Sahlins odkrywa przed czytelnikami nowe aspekty (mniej lub bardziej tragicznych) spotkań przedstawicieli kultury europejskiej z tubylcami wysp Pacyfiku.

Dzięki nowemu podejściu do interpretowania wydarzeń, czytelnik ma szansę znaleźć logiczne — choć niekoniecznie z perspektywy współczesnej kultury euroamerykańskiej — uzasadnienie zabicia kapitana Cooka czy wielokrotnego zdobywania masztu przez maoryskiego przywódcę Hono Hekego. Ponieważ *Wyspy historii* ukazały się już ponad 20 lat temu, wyjaśnienie śmierci kapitana Jamesa Cooka zaproponowane przez Sahlinsa stało się rutynowo uwzględniane we wszelkich antropologicznych (i nie tylko) artykułach prasowych czy książkach na temat Wielkiego Żeglarza (np. Kalicki 2005; Horwitz 2005; Thomas 2007). Jedynym wyjątkiem jest nierzadko krytykowana praca pochodzącego ze Sri Lanki antropologa, Gananatha Obeyesekerego, *Apoteoza Kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku* (1992, wyd. polskie 2007), w której autor polemizuje z Sahlinsem, utrzymując, iż niemożliwe jest, aby tubylcy pomylili Cooka z hawajskim bogiem płodności Lono. Na ten atak Sahlins odpowiedział w 1995 roku w książce *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład* (wyd. polskie 2007), gdzie uzasadnił istotę dostrzegania różnic w postrzeganiu świata przez przedstawicieli różnych kultur.

Ważnym elementem pracy Sahlinsa jest również wielokrotnie podkreślane przekonanie, iż odnajdywana w kulturze struktura niezmiennie ulega twórczym przekształceniom na skutek wydarzeń, do których jest dostosowywana, czyli, że struktura jest procesualna. Tym samym autor proponuje do struktury włączyć jej wewnętrzną — implikującą zmiany — diachronię. Krytyce poddanych zostało także „wiele skostniałych opozycji, za pomocą których pojmujemy zarówno historię, jak i porządek kulturowy” (s. 160), na przykład stałość/zmiana, struktura/historia, system/zdarzenie, a także postrzeganie przeszłości jako radykalnie odmiennej od terażniejszości. O tych niełatwych kwestiach Sahlins pisze językiem wymagającym, lecz precyzyjnym i konsekwentnym stosowanie pojęć wynagradza intelektualny wysiłek podejmowany w trakcie lektury.

Mimo wielu zalet, *Wyspy historii* mają również wady. Najpoważniejszą z nich jest — moim zdaniem — wymuszona struktura pracy wynikająca z połączenia kilku wykładów w książkę (czego Sahlins ma jednak świadomość), a w konsekwencji — chaotyczna struktura pracy. Nieporządek panuje także w obrębie rozdziałów, które odwołują się do niezaprezentowanych wcześniej teorii różnych badaczy, a także do bardzo szczegółowych danych etnograficznych. Dla czytelnika skutkiem jest wielokrotne przywoływanie tych samych interpretacji wydarzeń historycznych w wielu miejscach pracy (śmierć Cooka jako boga Lono, zanim zostanie przedstawiona w całej okazałości w rozdziale 4, jest pokrótce opisywana w prawie każdym rozdziale). Bez względu na to, jaką wartość wykłady te przedstawiały same w sobie — a jestem przekonana, że były niezwykle inspirujące — uważam, że na potrzeby książki można było pokusić się o nieco prostszy układ treści, w którym analizy teoretyczne następowałyby po prezentacji danych etnograficznych i historiograficznych.

Patrząc na to bogactwo informacji na temat etnografii i historii omawianych wysp Pacyfiku, można przypuszczać, że Sahlins odwołuje się do wiedzy swoich anglo-

języcznych odbiorców. Być może ma to swoje uzasadnienie, gdy weźmie się pod uwagę miejsce i czas opublikowania książki. Jednak przeciętny polski czytelnik tej pozycji jest w niekorzystnej sytuacji, ponieważ prawdopodobnie nie dysponuje gruntowną wiedzą na temat dziejów kolonizacyjnej działalności Wielkiej Brytanii, nie mówiąc już o bardzo szczegółowych informacjach o rdzennych kulturach wysp Oceanu Spokojnego. Dlatego też można dotkliwie odczuwać brak dodatkowych objaśnień, które naświetliłyby pewne kwestie, szczególnie historiograficzne.

Zastrzeżenia można mieć również do „Wprowadzenia”. Z założenia ma ono przedstawiać teoretyczny aspekt *Wysp historii*, w praktyce jednak zawarte są w nim analizy treści, do których szczegółowe dane odnajdujemy dopiero w kolejnych rozdziałach. Odnosi się wrażenie, że Sahlins droczy się z czytelnikiem, udzielając mu pewnych informacji — fragmentów układanki, które trudno złożyć w całość lub ułożyć w odpowiednim miejscu, nie przeczytawszy dalszych części (w których zresztą informacje te się częściowo powtarzają). Naturalnie, autor ma tego świadomość i mówi, iż książka ma raczej charakter cylindryczny, nie linearny i że po przeczytaniu całości można śmiało wrócić do początku (s. 17). Jednak moim zdaniem, duża część „Wprowadzenia” ma charakter typowego podsumowania i z powodzeniem mogłaby znaleźć się na końcu pracy. Wszystko to sprawia, że książka wymaga bardzo wnikliwej i uważnej lektury, co nie oznacza, że nie jest warta tego wysiłku.

Proponowany przez Sahlinsa sposób patrzenia na przeszłość przez pryzmat antropologii oraz historii od lat z powodzeniem jest wykorzystywany, między innymi w etnologii Ameryki Łacińskiej (np. Tomicki 1990; Taylor 2007) i przyczynia się do lepszego zrozumienia odległych w czasie wydarzeń, dziejących się na styku odmiennych kultur. Propozycje zawarte w książce były odważne, a być może niekiedy nawet obrazoburcze, ale sposób argumentacji i poparcie jej dobrze dobranymi przykładami spowodowały, że z tego starcia Sahlins wyszedł obronną ręką. Moim zdaniem, *Wyspy historii* to niełatwa w odbiorze, choć bardzo wartościowa pozycja i godny ubolewania jest fakt, że trafiła na polski rynek tak późno.

Karolina Kuberska

BIBLIOGRAFIA

- Horwitz T.
2005 *Błękitne przestrzenie*, przeł. B. Gadomska, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Kalicki W.
2005 *14 II 1779. Śmierć kapitana Cooka*, „Duży Format” (dodatek do „Gazety Wyborczej”), 14.02.
- Obeyesekere G.
2007 *Apoteoza Kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sahlins M.D.

2007 *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
[1995]

Taylor A.-Ch.

2007 *Sick of History. Contrasting Régimes of Historicity in the Upper Amazon*, w: C. Fausto, M. Heckenberger (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, Gainesville: University Press of Florida, s. 133-168.

Thomas N.

2007 *Odkrycia. Podróże kapitana Cooka*, przeł. J. Szczepański, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Tomicki R.

1990 *Ludzie i bogowie. Indianie meksykańscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie konkwisty*, Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Gananath Obeyesekere, *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007, ss. 369, il., ISBN: 978-83-233-2389-1.

Gananath Obeyesekere jest profesorem antropologii na Uniwersytecie Princeton, autorem znamienitych książek, między innymi *Medusa's Hair* (1981) i *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology* (1990). W skali światowej zasłynął przede wszystkim jako badacz, który podjął niezwykle żywą i sensowną polemikę z tezami Marshalla Sahlinsa, autora wydanej niedawno po polsku pracy *Wyspy historii* (2006). Wyrazem tej dyskusji jest komentowane dzieło *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*. Już choćby ze względu na zachowanie ciągłości owej polemiki, dobrze, że książka Obeyesekerego ukazała się na naszym rynku. Zresztą nie było to ostatnie słowo w tej wymianie poglądów. Wkrótce potem Sahlins odpowiedział pracą *How „Natives” Think: About Captain Cook, For Example* (1995; tłum. polskie 2007), zaś Obeyesekere w następnym, stanowiącym podstawę tłumaczenia polskiego, wydaniu *Apoteozy* dopisał rozdział „O desahlinizacji”.

Od kontrowersji pomiędzy Sahlinsem i Obeyesekere wypada więc zacząć tę recenzję. Poprzez opisanie wydarzeń związanych z przybyciem kapitana Jamesa Cooka na Hawaje i jego gwałtowną śmiercią w 1779 roku, Sahlins — w swych dwóch pierwszych pracach z „trylogii hawajskiej”: *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981) oraz rzeczonych *Wyspach historii*, pragnął ukazać, w jaki sposób mity stanowią scenariusze dla ludzkich działań. Uogólniając, ludzie postępują tak, jak podpowiada im kultura, jak zapisane to jest w jej wzorach, często najbardziej otwarcie wyrażonych w opowieściach mitycznych. Zjawisko to nazwał mitopraktyką. W terminach teoretycznych była to próba pogodzenia ahistorycznego w swej istocie

strukturalizmu z oczywistością występowania zmian w procesie historycznym. Jak się okazało, doprowadziło to Sahlinsa do stworzenia antropologicznie sformułowanych tez na temat niezwykle żywotnej dziś teorii praktyki, kojarzonej głównie z nazwiskami Pierre'a Bourdieu i Anthony'ego Giddensa. Ludzie kierują się wskazaniem zawartymi w owych szeroko rozumianych mitach, lecz interpretacja tych ostatnich zależy od interesów poszczególnych grup i osób, a poza tym owe schematy mityczne muszą być na tyle elastyczne, by móc akomodować niezwykle wydarzenia, takie jak na przykład przybycie statków Cooka. Tak też się stało na Hawajach i w wyniku tego wydarzenia, wystąpienia — jak powiada Sahlins — „strukturalnego spłotu okoliczności”, nastąpiła lawina zmian w życiu Hawajczyków, która przekształciła cały ich sposób życia, relacje społeczne, wierzenia i powszednią praktykę.

Podstawą tego niezwykle ciekawego wywodu było jednak założenie, że kapitan Cook został potraktowany przez tubylców jako wcielenie boga Lono. Sahlins szczegółowo dokumentował swe sądy, wskazując, jak przypadkowo obrany przez okręty brytyjskie kurs zbiegał się z trasą powrotu mitycznej postaci Lono, który udał się na morze i obiecał, iż powróci; jak uroczyste i wręcz bałwochwalczo witano Cooka w Zatoce Kaleakekua, z jaką nabożnością goszczono przybyszów, jak Cooka zabito i potraktowano jego zwłoki i wreszcie jak stał się boską legendą na Hawajach. Tymczasem Obeyesekere rozważa szczegółowo kolejne stwierdzenia i podważa wiarygodność z nich. Całość książki jest wzorcowym przykładem rzetelności warsztatu antropologicznego i historycznego. Uwzględnione są praktycznie wszystkie dostępne źródła dotyczące podróży mini-flotyli Cooka, dzienniki pokładowe oraz dzienniki osobiste uczestników wyprawy, w której byli też rysownicy i uczeni, mający dokumentować odkrywany świat i opisywać napotykaną ludność. Obeyesekere uwzględnia też mnóstwo podobnych materiałów pozostawionych przez następnych żeglarzy (np. Vancouver, Zimmermann), a potem misjonarzy i kupców. Jego uwadze nie uszedł chyba żaden strzęp informacji publikowanej bądź archiwalnej. Dane i teksty te są wprzęgnięte w narrację antropologiczną, która pokazuje, na czym polegały wzajemne relacje między Białymi Ludźmi a Tubylcami, przedstawicielami Zachodu a Innymi. Ten problem ma zaś ważne implikacje filozoficzne i moralne.

Tezę o rzekomym postrzeganiu i traktowaniu Jamesa Cooka jako żywego wcielenia boga Lono, Obeyesekere uważa za absurd i dostarcza szeregu dowodów na to, że angielski kapitan przyjęty został wprawdzie jako wielki przywódca, lecz nie jako bóg. Świadczą o tym, odpowiednio zinterpretowane, te same wydarzenia, które opisywał Sahlins, a więc sposób powitania Cooka w świątyni Lono, odnoszenia się do niego przez tubylców, poćwiartowania jego zwłok i na odjeździe zapytania skierowanego do oficerów, czy Cook przyplynie za rok. Obeyesekere szczegółowo i przekonująco argumentuje, że interpretacje Sahlinsa oraz innych antropologów i historyków są wyrazem etnocentrycznego widzenia świata, w którym Białych spontanicznie traktowano jako Nadludzi. Jest to sposób myślenia i eurocentryczny, i mitologiczny, jak powiedziałby Claude Lévi-Strauss, sam w sobie. Gananath Obeyesekere, antropolog kulturowy pochodzenia srilankijskiego, pracujący na amerykańskim uniwersytecie, staje się poniekąd wyrazicielem opinii wszystkich ludów spoza kręgu cywilizacji Zachodu.

Idea, w myśl której mieszkańcy odkrywanych łądów traktują Europejczyków jak bogów, jest europejskim mitem. Wynika on z poczucia wyższości cywilizacyjnej, będącej ważną cechą myślenia epoki oświecenia, której produktem i przedstawicielem był Cook. Niesienie maluczkim zdobyczy cywilizacji, jak na przykład kóz i owiec, było zresztą wpisane w odkrywczą misję wyprawy i na pokład zabrano kilka par różnych zwierząt hodowlanych, które darowano mieszkańcom Mórz Południowych i instruowano o tym, jak się z nimi obchodzić. Był to aspekt mitu odkrywcy-cywilizatora, model bohatera kulturowego wzorowany na Prospero. Cook ujawnił jednak również swą inną twarz, twarz odkrywcy-karciciela, podzielałającego cechy Kurtza z powieści *Jądro ciemności* Josepha Conrada. Surowe karanie załogi, za najmniejsze nawet przewinienia, ale przede wszystkim tubylców (np. biczowanie wielokrotnie przekraczające normy wyznaczone przez admiralicję), było nagminną praktyką. Tymczasem gloryfikacja Cooka w Europie polegała między innymi na przedstawianiu go jako łagodnego, paternalistycznego i humanistycznego Prospero. Zjawisko to śledzi Obeyesekere w ówczesnym i późniejszym piśmiennictwie na temat jego osoby i wyprawy, w przedstawieniach teatralnych, żurnalistyce i malarstwie. Podobny mechanizm adoracji doprowadził również do tego, że Cook stał się bohaterem narodowym Nowej Zelandii, akceptowanym jako taki zarówno przez ludność napływową, jak i maoryską.

Na gloryfikacji idealizacja Cooka się jednak nie kończy. Obeyesekere pokazuje, jakie były mechanizmy i w jakich okolicznościach doszło do wykreowania Cooka na bóstwo, do apoteozy tej postaci. Sęk w tym, że nie uczynili tego wcale Hawajczycy, ale Europejczycy, którzy tym pierwszym ten zabieg przypisali. Ubóstwienie odkrywcy bądź konkwistadora było trwałym elementem mitologii europejskiej, czego spektakularnym przykładem jest Cortez, jakoby potraktowany przez Azteków jako wcielenie boga Quetzalcoatl. Tzvetan Todorov, w swej książce *Podbój Ameryki. Problem Innego* (1996), powiela zresztą ten mit. Jest on częścią szerszego wyobrażenia ludzi Zachodu na temat ludów pozaeuropejskich jako myślących irracjonalnie i pasywnych w obliczu losu. Obeyesekere uważa ten pogląd za całkowicie mylny i wydarzenia na Hawajach z końca XVIII wieku interpretuje w terminach „racjonalności pragmatycznej”, jak ją sam nazywa. Przeciwstawia się ona całkowicie idei pre-logiki, zainicjowanej przez Luciena Lévy-Bruhla (*Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, 1992), kontynuowanej *de facto* przez Lévi-Straussa (szczególnie: *Myśl nieoswojona*, 1969), a znajdowanej też w koncepcji Wielkiej Fosi Ernesta Gellnera.

Owa racjonalność pragmatyczna pozwala na to, by historię Cooka umieścić w szerszym kontekście kulturowym. To pragmatyka i dynamika sytuacji, interpretowanej i modulowanej wyobrażeniami ówczesnych mieszkańców Hawajów, decydowała o ich postępowaniu. Niespodziewanych przybyszy usiłowano wykorzystać natychmiast w lokalnych rozgrywkach politycznych, w redefinicji relacji społecznych i światopoglądu, w szczególności systemu tabu. Detaliczna analiza ujawnia, jaki sens miały rytuały, zachowania i, w większości wypadków domyślne, wypowiedzi Hawajczyków. Domyślne, albowiem wydaje się, że najprawdopodobniej kronikarze brytyjscy wkładali w usta tubylców słowa, których jedynie się domyślali, a to z tego względu, że ich znajomość języka była znikoma i pośrednia (przez dialekty

tongijskie). W końcu na Hawajach wylądowali po raz pierwszy. Obeyesekere zresztą z dużą wprawą wychwytuje niekonsekwencje w relacjach samych uczestników wyprawy, pokazując, jak ich wizja wydarzeń zmieniała się wraz z upływem lat, a więc i wraz ze stabilizowaniem się mitu Cooka jako rzekomego boga Lono dla Hawajczyków. Przeto staje się jasne, że było to raczej skażone europejskim wyobrażeniem świata, przesyconym owymi mitami wyższości i apoteozą kapitana, słyszenie tego, co chciało się usłyszeć. Dotyczy to także interpretacji poczynąń wodzów, kapłanów, zwykłych ludzi, kobiet i mężczyzn, zarówno w sytuacjach obrzędowych, jak i w życiu codziennym. Obeyesekere dekonstruuje te interpretacje, obnaża ich „stronniczość”. Pisanie historii okazuje się tworzeniem mitu, który wpisuje się w strukturę mitologiczną społeczeństw Zachodu. Tylko prawem europocentrycznego kaduka ów mit zostaje nobilitowany do rangi historii. Nie ma w tym zjawisku pewnie nic dziwnego, a może nie byłoby też nic zdrożnego, gdyby tej presji mitu nie ulegali także badacze, których myślenie mieni się być krytycznym. Odnosi się to szczególnie do antropologów roszczących sobie prawo do statusu „tricksterów” (mediatorów) międzykulturowych, w tym zwłaszcza do Marshalla Sahlinsa.

Apoteoza kapitana Cooka to książka niesamowita, wciągająca lektura, która jednocześnie poucza czytelnika, na czym polega rzetelny warsztat badawczy i sztuka myślenia krytycznego. Porusza ważne etycznie i światopoglądowo sprawy relacji Zachodu do ludów pozaeuropejskich, kolonizatorów do kolonizowanych, równoważności sposobów myślenia, nie tracąc waloru analitycznego, w którym historyczny i etnograficzny detal są ze sobą integralnie splecione w fascynującej, odważnej teoretycznie i błyskotliwej narracji. Wpisuje się w trwającą dziesięciolecia dyskusję na temat racjonalności myślenia i mito-historyczności, która jest częściowo dostępna w języku polskim (patrz wspomniane w recenzji pozycje). Wykracza jednak poza utarte schematy konceptualizowania problemu i tchnie świeżością. Owa synteza śmiałości i rzetelności jest wielką zaletą książki, z której adepci nauki wyniosą nieocenioną lekcję na temat tego, na czym polega praca uczzonego i pisanie wartościowych poznawczo książek. Być może dzięki tej lekturze wyrwą się oni z zakłętego kręgu praktykowania „nauki” jako „sztuki kontemplowania tematu”, pozbawionej solidnych podstaw budowanych w trakcie wnikliwych studiów materiałowych i empirycznych. Dla osób uprawiających antropologię kulturową, etnologię, historię, filozofię i inne kierunki humanistyczne oraz zainteresowanych społeczeństwami, kulturą i dziejami Polinezji, to lektura wręcz podstawowa i zarazem atrakcyjna. Książka jest jednocześnie wprowadzeniem do zaniebanej w polskim krwiobiegu intelektualnym problematyki kolonializmu, dekolonizacji i postkolonializmu, również w jego aspekcie mentalnym, czyli w odniesieniu do „kolonizacji umysłu”. Stanowi swoiste odczarowanie świata Europejczyków tkwiących w przekonaniu o obiektywizmie ich pisanych relacji naocznych świadków oraz wizji świata. Czytelnikom w Polsce otwiera oczy na sprawy wykraczające poza lokalne opłotki i jakże „wałkowaną w kółko” Europę, choć ukaże zarazem, jak głębokie są implikacje ekspansji owej Europy, która zaczęła procesy globalizacyjne dawno temu. Przybliży wreszcie postać Gananatha Obeyesekerego, wybitnego antropologa, którego znajomość okazuje się na tyle słaba w polskim środowisku etnologicznym, że jeden z prominentnych jego przedstawi-

cieli, omawiając jakiś czas temu w czołowym polskim tygodniku książkę Tony'ego Horwitza *Błękitne przestrzenie. Wyprawa śladami kapitana Cooka*, nazwał go, zupełnie nie trafnie, „hinduskim literaturoznawcą”.

Michał Buchowski

BIBLIOGRAFIA

Lévi-Strauss C.

1969 *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Lévy-Bruhl L.

1992 *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe.

Obeyesekere G.

1981 *Medusa's Hair*, Chicago: Chicago University Press.

1990 *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago: Chicago University Press.

Sahlins M.

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: Michigan University Press.

2006 *Wyspy historii*, przeł. I. Kolbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

[1985] *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Todorov T.

1996 *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa: Aletheia.

Marshall Sahlins, *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007, ss. 338, il., ISBN: 978-83-233-2296-2.

Książkę *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład* należy czytać, rozumieć, przetrwać i przyswoić w szerszym kontekście niż ona sama. Marshall Sahlins, jeden z wybitniejszych antropologów naszych czasów, przez lata zasłużony profesor w jednym z najpotężniejszych na świecie departamentów antropologii na Uniwersytecie Chicagowskim, był do niedawna znany polskiemu czytelnikowi jedynie z fragmentu swej wcześniejszej książki *Stone Age Economics* i artykułu, obydwo opublikowanych w pierwszym tomie wyboru tekstów pod red. Mariana Kempnego i Ewy Nowickiej *Badanie kultury* (2003). W 2006 roku, nakładem Wydawnictwa

Uniwersytetu Jagiellońskiego, ukazała się szczęśliwie praca *Wyspy historii* (2006), dotycząca właściwie antropologicznego czytania procesów historycznych, dla których egzemplifikacją są wydarzenia, jakie rozegrały się na przełomie XVIII i XIX wieku na Hawajach. W istocie rzeczy *Wyspy...* są drugą, po *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (1981), z serii książek prezentujących Sahlinsowską koncepcję „mitopraktyki”, która na gruncie antropologii była prekursorska w stosunku do koncepcji praktyki Pierre’a Bourdieu. Jak się okazało, był to pomysł wpływowy oraz szeroko dyskutowany w antropologii i dyscyplinach pokrewnych. *Jak myślą „tubylcy”* jest trzecią i ostatnią z tej mini-serii, ciekawą tym bardziej, że jej wątek tkany jest na osnowie fascynującej polemiki z krytyczną wobec tez Sahlinsa książką Gananatha Obeyesekerego *Apoteoza kapitana Cooka* (2007). Dobrze się stało, że skoro powiedziano „a”, to powiedziano też „b”, czyli przetłumaczono książkę Obeyesekerego, w której w wydaniu drugim znalazło się również „Posłowie”, będące odpowiedzią na krytykę Sahlinsa zawartą w *Jak myślą „tubylcy”*. Publikacja tej ostatniej pozycji, otwartej polemiki z tezami zawartymi w *Apoteozie kapitana Cooka*, zamykająca tę wymianę argumentów, stała się więc niejako powiedzeniem „c”. Wydanie książki Sahlinsa oszczędziło czytelnikom poczucia niedosytu, przerwania przygody intelektualnej, zaś dla wielu adeptów, przede wszystkim studiów etnologicznych i historycznych, stało się szkołą myślenia, lekcją rzeczowego uprawiania nauki budującej swe argumenty na materiałach empirycznych, prototypem umiejętnego prowadzenia polemiki, kanonem praktyki naukowej zbudowanym na tym swoistym studium przypadku. By pozostać w ramach „alfabetycznej” metafory, jest „abecadłem” działalności badawczej, która, poza walorami informacyjnymi i poznawczymi, bez wątpienia stanie się przedmiotem studiów i dyskusji w ramach ćwiczeń, seminariów i warsztatów naukowych.

Jednak podtrzymanie ciągłości edytorskiej i argument wyrabiania w czytelnikach krytycznych nawyków myślowych to nie jedyne powody, dla których *Jak myślą „tubylcy”* warto było przełożyć i wydać w języku polskim. Tak zwana etnografia powszechna należy do zaniedbanych obszarów w naszym piśmiennictwie naukowym. Publikacja powiązanego kompleksu trzech książek stała się przemyślanym i wyjątkowo zwartym krokiem w kierunku wypełnienia tej luki. Odnosi się to szczególnie do etnologii Polinezji, ale nie tylko. Te trzy pozycje tworzą całość będącą wzorem dla uprawiania antropologii historycznej, unikatowego połączenia materiałów etnograficznych, opisów kronikarzy podróży, dzienników okrętowych, relacji misjonarzy i pierwszych przedstawicieli lokalnych, wykształconych elit oraz innych źródeł pisanych (archiwaliów, a ponadto artykułów prasowych, literatury, ikonografii z danej epoki), które interpretuje się, poniekąd „układa się”, zgodnie z podzielanymi, *explicit* lub *implicit*, założeniami teoretycznymi. Ten ostatni wątek prowadzi wprost do kwestii zawartości książki Sahlinsa, która sama w sobie jest nietuzinkowym wyzwaniem intelektualnym.

Przedmiotów sporu jest kilka i wszystkie one mają naprawdę długą i skomplikowaną historię w myśli naukowej. Pierwszy z nich można ująć, choć nie do końca, w ramy debaty między racjonalizmem a relatywizmem lub obiektywizmem a par-

tykularyzmem. Znaczną część dyskusji można bowiem sprowadzić do zagadnienia sposobu myślenia ludzi, w szczególności ludów pozaeuropejskich. Sahlins, zdaniem Obeyesekerego, idzie w ślady imperialnej myśli europejskiej, która przypisywała mieszkańcom innych lądów pre-logikę. Wyrazem tego poglądu jest właśnie przekonanie, że na przykład Hawajczycy uznali Cooka za żywe wcielenie ich boga Lono. To ubrana w naukowe piórka teza przedstawiająca ich jako na poły racjonalne istoty, których świat realny ma być przepojony mistycznymi wyobrażeniami, co sprawia, że tubylczy światopogląd przyjmuje kształt sławetnego „steuku bzdur” sir Jamesa Frazera. Obeyesekere, również na podstawie swego południowoazjatyckiego doświadczenia kulturowego, obstaje tymczasem, iż myśleniem i działaniem wszystkich ludzi rządzi „pragmatyka racjonalna”, która jest zresztą uniwersalnym przyczółkiem porozumienia międzykulturowego. W istocie to właśnie te stwierdzenia są punktem wyjścia do ataku Sahlinsa.

Ripostę ująć można w kilka powiązanych ze sobą punktów. Po pierwsze, Sahlins stwierdza, że nie widzi powodu, by doświadczenie srilankijskie miało być uprzywilejowane w stosunku do jakiegokolwiek innego, dając Obeyesekeremu prawo do myślenia, że jego wgląd w sprawy hawajskie jest bardziej adekwatny niż ten, który korzeniami tkwi w oświeceniowej logice europejskiej. Po drugie — fakt, że Obeyesekere pochodzi z postkolonialnego kraju nie daje mu prawa do stania się rzecznikiem interesów i poglądów wszystkich ludów Trzeciego Świata, a na takiego się on właśnie kreuje. Po trzecie, racjonalna pragmatyka, wręcz biologicznie warunkowany utylitaryzm, który Obeyesekere ogłasza oficjalną praktyką wszystkich ludów tubylczych, jest przecież niczym innym, jak europejską kreacją. Podważa to roszczenia dotyczące bliskości jego doświadczenia z doświadczeniami innych ludów pozaeuropejskich, albowiem on sam jawi się jako podmiot logiki wykreowanej przez ideologię burżuazyjną, będącą nieodłączną składową zwalczanej przezeń machiny imperialno-kolonialnej. Ponadto, przypisując tubylcom europejski utylitaryzm, sam sobie zaprzecza, albowiem czyni ludy pozaeuropejskie reprezentantami europejskiego sposobu myślenia. Niedźwiedzia to przysługa, bo w ten paradoksalny sposób dokonuje kolonizacji ich umysłów, przed którą rzekomo ich broni. Po czwarte, zakładana uniwersalna pragmatyka racjonalna niweluje różnice między poszczególnymi ludami i ich kulturami, czyniąc je wszystkie poddanymi tej samej logice myślenia. Gdyby tak rzeczywiście było, to nie mielibyśmy, może poza pewnymi wywołanymi różnicami środowiskowymi, odmienności kultur i światopoglądów, a antropologdy, w tym także Obeyesekere, musieliby zająć się czymś zupełnie innym. Tak jednak, jak pokazuje doświadczenie historyczne i współczesne, nie jest. Powiedziałbym, że przekonuje nas o owej oczywistości różnic w konceptualizowaniu „tego samego” także polemika Obeyesekerego z Sahlinsem. Po piąte, i przy okazji pogłębiając „pomieszaną z poplątaniem”, w gruncie rzeczy Obeyesekere obstaje, że Hawajczycy są utylitarni, a Europejczycy mito-logiczni, ponieważ to ci ostatni przecież, szczególnie mieszkańcy Londynu, mieli kreować mit hawajskiego potraktowania Cooka jako boga Lono. Inwersja wszelkich porządków została więc dopełniona.

Rozdział czwarty, zatytułowany „Racjonalności: jak myślą «tubylcy»”, to zarówno mistrzowski popis kompetencji Sahlinsa w kwestiach antropologicznych, jak

i świadectwo jego erudycji filozoficznej. Myśli św. Augustyna, poglądy Hume'a, Locke'a i Kartezjusza, tezy Monteskiusza, Rousseau i Vico, a także najnowsze ustalenia kognitywistów, tworzą syntagmatyczny ciąg przekonujących argumentów na rzecz stanowiska Sahlinsa. Znajdujemy w nim błyskotliwą wykładnię poglądu, że realność i obiektywność świata zewnętrznego oraz jedność wyposażenia psychobiologicznego człowieka nie pociągają za sobą wcale tożsamyh przedstawień tego świata. Doznania zmysłowe warunkowane są bowiem przez porządek kulturowy, powiązany zresztą z relacjami społecznymi. Strumień doświadczeń podlega selekcji i klasyfikacji porządkowanej przez kulturę. Ta właściwość poznania ludzkiego, uniwersalnego fizjologicznie i materialnie, lecz zróżnicowanego kulturowo, sprawia, że mamy do czynienia z odmiennymi interpretacjami tych samych „faktów” i „wydarzeń”. Z tego właśnie względu przybycie kapitana Cooka na Hawaje mogło mieć dla tubylców inne znaczenie niż to powodowane logiką utylitaryzmu. W tym momencie otwiera się pole dla antropologii, która bada odmienności owych percepcji. Jeśli zaś rzetelnie przeanalizować dostępne źródła, z ostrożnością dobierane materiały porównawcze i mające dozę prawdopodobieństwa hipotezy, to dla Hawajczyków Cook od momentu przybycia nie był zwykłym śmiertelnikiem, nawet nie był też „tylko” nadzwyczajnym wodzem, co ewentualnie dopuszcza Obeyesekere, lecz wcieleniem boga Lono. Takie jego postrzeganie wpisywało się bowiem w ówczesny hawajski sposób widzenia świata, w ich struktury mityczne. Przekonać ma nas o tym ponad dwieście stron wnikliwych dociekań wspartych prawie dziewięćdziesięcioma stronami dodatków rozpatrujących szczególnie istotne momenty kontrowersji. Realizacja projektu naukowego w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Krytyka pod adresem Obeyesekerego bywa momentami bezlitosna. Sahlins zarzuca mu błędy w procedurach wnioskowania. Oto przykład tylko jednego z nich: „brak świadectwa staje się świadectwem braku”. Amerykański antropolog srilankijskiego pochodzenia ma mieć „oryginalny wkład do znanej fauny historiograficznych błędów”, stosując procedurę „podwójnego powiązania w stawianiu pytań”. I tak, z jednej strony, „brak europejskich wzmianek, w myśl których Cook = Lono znaczy, że dla Hawajczyków Cook nie był bogiem Lono”. Z drugiej strony, „istnienie hawajskiej wzmianki, że Cook = Lono wskazuje na istnienie mitu europejskiego tego rodzaju”. „Innymi słowy, europejski brak stwierdzenia [o istnieniu tego równania — M.B.] jest świadectwem w kwestii rzeczywistości hawajskiej, podczas gdy twierdzenia hawajskie są ewidencją w kwestii wierzeń europejskich”. Argumenty Obeyesekerego bywają kryptologiczne i nie są wsparte etnografią. Jego ataki prowadzą do „absurdalnie logicznej konkluzji”, w myśl której wszystkie ludy reagują podobnie na przybywających po raz pierwszy Europejczyków. W końcu, i to chyba najcięższy zarzut, ostateczną ofiarą poczynań Obeyesekerego są mieszkańcy Hawajów. Zachodni, empiryczny zdrowy rozsądek zastępuje ich własny sposób widzenia spraw, pozostawiając im fikcyjną historię i *pidgin ethnography*.

Jeśli tylko ktoś myśli o praktyce naukowej w sposób poważny i o tym, by rzetelne wzorce uprawiania nauki przekazywać i wpajać kształconym pokoleniom studentów i studentek, to książka Marshalla Sahlinsa jest wzorcem, na którym tego właśnie mogą się oni uczyć. W powiązaniu z innymi dziełami z tego zestawu na długo wpisze

się w curricula i sylabusy licznych kierunków studiów, w szczególności historycznych, etnologicznych i antropologicznych, filozoficznych oraz innych nauk społecznych i humanistycznych.

Michał Buchowski

BIBLIOGRAFIA

Obeyesekere G.

- 2007 *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*,
[1992] przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sahlins M.

- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: Michigan University Press.
2003 *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, przeł. P. Niesiołowski, w: M. Kempy,
[1972] E. Nowicka (red.), *Badanie kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 275-306.
2006 *Wyspy historii*, przeł. I. Kolbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu
[1985] Jagiellońskiego.

H.C. Upreti, *Indian Tribes Then and Now*, Jaipur: Pointer Publishers 2007, ss. 306, ISBN: 81-7132-482-7.

K.S. Singh, *The Scheduled Tribes*, Anthropological Survey of India, New Delhi: Oxford University Press, 2001, ss. 1266, ISBN: 019564253-8;

Poprzez recenzję dwóch publikacji chciałbym, w bardzo ograniczonym zakresie, pokazać sposoby podejścia do problematyki tubylczej w Indiach. Są to prace z naszego punktu widzenia specyficzne, a zarazem charakterystyczne dla tamtejszej antropologii.

Recenzje indyjskich książek naukowych z tej dziedziny bardzo rzadko pojawiają się w europejskich wydawnictwach nieanglojęzycznych. Znani antropolodzy pochodzenia indyjskiego (np. A. Appadurai) realizują swoje badania na obczyźnie, zwykle w placówkach akademickich Stanów Zjednoczonych lub Wielkiej Brytanii. Nie brakuje w ich pracach odniesień do specyfiki kulturowej kraju pochodzenia, lecz z reguły ograniczane są one do kwestii ogólnospołecznych i aktualnych problemów kulturowych o charakterze reprezentatywnym dla ogólnie pojmowanego kontekstu narodowego. Poza Azją Południową, zakres badań podejmowanych przez indyjskich etnologów, antropologów kulturowych czy socjologów znany jest głównie badaczom realizującym swoje projekty w danym regionie. A nie ma wątpliwości, iż jest co

badać. Różnorodność kulturowa samej Republiki Indii wydaje się niewyczerpalnym obszarem naukowych dociekań dla powyższych dyscyplin. Kształtowanie się klas społecznych, dynamicznie zmieniające się relacje kastowe (nadal obecne w mentalności społecznej), różnice regionalne oparte o kryteria etnojęzykowe, opozycja aglomeracji miejskich do obszarów nieurbanizowanych, to tylko przykład problemów pojawiających się na horyzoncie życia społecznego Indii. Już sam fakt, że Indie są niezwykle i ogromnym projektem społecznym, na niespotykaną nigdzie indziej skalę, skłania do stawiania wielu pytań z rozmaitych obszarów kultury.

Nie na miejscu byłoby porównywanie obu omawianych niżej publikacji. W odmienny sposób prezentują one bowiem dorobek każdego z autorów jako rezultat wieloletnich badań nad problematyką społeczności indyjskich, określanych jako *scheduled tribes* (plemiona rejestrowane). Obaj od lat 70. XX wieku przyczyniali się do wzbogacania i rozwijania studiów antropologicznych w Indiach. Profesor H.C. Upreti przełożył na język hindi prace wielu „zachodnich” badaczy (m.in. É. Durkheima). Przez wiele lat był profesorem na Wydziale Socjologii uniwersytetu dżajpurskiego w Radżasthanie. W swoich badaniach opisywał kwestie z zakresu organizacji społecznej, antropologii miasta, relacji płeć — kultura, czy też zmian w życiu tubylczych społeczności lokalnych. Obecnie jest afiliowany przy Indian Council of Social Science Research, gdzie pracuje w komisji przyznającej uniwersyteckie wnioski grantowe oraz bierze udział w World Food Programme.

Autor drugiej publikacji, profesor K.S. Singh, rozpoczynał swoją działalność jako pracownik Indyjskiej Służby Administracyjnej. Prowadził badania nad protestami społeczności plemiennych wobec polityki rządowej, udziałem i rolą kobiet w życiu małych grup lokalnych oraz implementacją projektów rozwojowych na terenach wiejskich. Swoje spostrzeżenia spisał w kilku książkach, które stanowią podstawowe źródła do nauczania antropologii na uniwersytetach indyjskich. Od roku 1984 do 1993 K.S. Singh był dyrektorem Anthropological Survey of India, ogólnokrajowej i najważniejszej jednostki badawczej w Indiach. Według jego projektu przeprowadzono, zakrojone na szeroką skalę, badania i spis ludności należącej do kategorii kast i plemion rejestrowanych (*Scheduled Casts and Tribes*). Wyniki tych badań zostały opublikowane pod redakcją K.S. Singha, w obszernych tomach serii „Peoples of India”. Były to jedyne dotychczas badania etnologiczne, które obejmowały cały kraj. W tym imponującym przedsięwzięciu (od 1985 do 1992 roku) brało udział około 600 badaczy, którzy zgromadzili materiały od 24,5 tysiąca informatorów (sic!).

Recenzowane prace opisują kwestie z zakresu problematyki tubylczej. Ostatnie dekady XX wieku były okresem, kiedy granica między obszarami miejskimi i nieurbanizowanymi bardzo wyraźnie zarysowała się, a nawet mocno wypiętrzyła; granica, którą coraz częściej przekraczają przedstawiciele administracji państwowej. Nie ulega wątpliwości, że jest to jeden z ważnych czynników zmian w życiu społeczności lokalnych. Ich konsekwencje stały się inspiracją dla autora pierwszej z omawianych prac. Upreti przygląda się strukturze społecznej ludów plemiennych Indii, odwołując się do własnego doświadczenia badawczego (około 40 lat badań) oraz relacji innych indyjskich badaczy, wskazuje na dynamikę i skutki stale trwającego proce-

su przemian. Treść podzielona została na 21 rozdziałów, w których analizowane są wybrane zagadnienia, takie jak: zmiany w sferze rodziny i instytucji małżeństwa, relacje w systemach pokrewieństwa, gospodarka, wierzenia, sytuacja kobiet, wpływ projektów rozwojowych, czy też reakcje społeczności plemiennych na działania władz.

Cenne są również dwa aneksy, zawierające opis przedmiotu badań antropologicznych i natury samej dyscypliny oraz pojęcia i terminy etnologiczne podane w skróto- wym, encyklopedycznym układzie. Warto zatem rozpocząć lekturę od tych dodatków, które określają charakter antropologicznego podejścia w Indiach, jakże podobnego do szkoły brytyjskiej do połowy XX wieku. Można do nich dołączyć także pierwszy rozdział, wprowadzający w problematykę plemienną historycznie i terminologicznie. Szkoda, że cytując definicje i kryteria klasyfikacji ludów tubylczych tworzone przez innych badaczy indyjskich, sam autor nie wskazuje na te, do których się przychyła w swoich badaniach. Trzy powyższe części będą dobrym wprowadzeniem, określającym indyjski punkt widzenia społeczności „plemiennych”. Celowo ujmuję plemię w cudzysłowie, ponieważ jest to inne pojmowanie tego rodzaju organizacji społecznej niż w kontekście zachodnim.

Rozczarowuje drugi rozdział, traktujący o grupach znikających z mozaiki etnicznej Indii. Pomimo interesujących i unikatowych informacji o małych społecznościach wchłanianych przez główny nurt społeczeństwa, Upreti odwołuje się do źródeł sprzed półwiecza. W kontekście tematu rozdziału nie jest to zabieg szczęśliwy, gdyż nie wiadomo, czy współcześnie owe społeczności nadal funkcjonują na swych terenach jako odrębne grupy, czy też zostały wchłonięte przez falę nowych osadników.

Autor zastosował w książce klasyczny podział struktury tekstu, powszechny w indyjskich monografiach etnologicznych. Przeczytać można kolejno o strukturze społecznej, rodzinie, formach małżeństwa, regułach pokrewieństwa, dziedziczeniu, sztuce ludowej, gospodarce i wierzeniach. Przy ogromnym materiale przykładowym, jakim dysponuje Upreti, opisy nabierają ogólnikowego charakteru. Nie znaczy to, że nie można znaleźć informacji interesujących i ciekawych. Poza „szablonowymi” rozdziałami wyodrębnione są części wyjątkowe. Należą do nich teksty o ruchach społeczno-wyznaniowych, roli kobiet w społeczeństwach plemiennych, rozwiązaniach rozwojowych i problemach grup tubylczych. Ruchy społeczne zostały omówione w perspektywie historycznej i jest to dobre kompendium, w którym prześledzono podstawy każdego z ważniejszych protestów tubylczych. Niestety, brakuje danych opisujących sytuację współczesną, będącą konsekwencją zajęć historycznych. Upreti nie wspomina o walkach w Bodolandzie (Assam), falowo przybierających na sile i sprawiających, że region nie jest stabilny społecznie. Podobna sytuacja ma miejsce w stanie Chattisgarh, powołanym w wyniku ruchów tubylczych w 2001 roku. Obecnie zawiązuje się ruch górali Uttaranálu walczących o prawa do własnej ziemi metodami wypracowanymi w latach 80. XX wieku, podczas protestów Ćipko (w tłum. „obejmowanie”, „otulanie” — w kontekście ochrony drzew), zakończonych uchwałą praw chroniących przed wycinką lasy Garhwalu i Kumaonu. To tylko trzy z problemów obecnie nurtujących opinię społeczną w Indiach. Jako ciekawostkę można po-

traktować rozdział o podobieństwach kulturowych ludów Indii oraz Indian Ameryki Północnej. Nie wnosi on wiele do całości publikacji i co najwyżej mógłby stanowić kolejny aneks.

Bibliografia została podzielona i zamieszczona po każdym rozdziale. Taki sposób podziału porządkuje i ułatwia poszukiwanie dalszych źródeł w określonym zakresie tematycznym. Niestety zdarza się, iż autorzy, na których powołuje się Upreti, zostali pominięci.

Podsumowując, przyznać trzeba, iż po przeczytaniu publikacji czytelnik otrzymuje wystarczającą ilość informacji, aby przekonać się o rozmiarze pola badawczego, jakie zgłębiają antropolodzy indyjscy. Nie jest to studium zadowalające innych badaczy problematyki tubylczej w Indiach, lecz wystarczające dla antropologów poszukujących rzetelnych informacji wstępnych i ogólnych. Odwołując się do drugiej części tytułu pracy Upretiego, można powiedzieć, iż zróżnicowanie kulturowe grup plemiennych jest równie duże obecnie, jak w przeszłości.

W publikacji K.S. Singha mamy do czynienia z odmienną formą prezentacji danych. Wynika to z założonego, encyklopedycznego układu treści. Jest to obszerny, alfabetyczny spis wszystkich grup plemiennych, zarejestrowanych w Indiach jako *scheduled tribes*. Każda społeczność została krótko opisana. Obszerność informacji jest jednak nieproporcjonalna dla poszczególnych grup. Stąd też całość sprawia wrażenie opracowania nierównego i opierającego się raczej na dorobku literackim o danej społeczności, niż na materiałach zgromadzonych podczas, opisanych na wstępie, rozległych badań terenowych. Lecz skoro autor przywiązuje tak baczną uwagę do źródeł, to można mieć zastrzeżenia do ich doboru. Jedne społeczności opisywane są w oparciu o źródła stosunkowo współczesne (dla publikacji z 1994, wznowionej i uzupełnionej w 2001 roku), inne zaś na podstawie relacji z lat 50. i 60. XX wieku. Autor, który ma doświadczenie w pracy nad rozwojem i zmianą kulturową, powinien podchodzić do starszych źródeł z większą rezerwą i dobitniej akcentować, jakie dane pochodzą z relacji historycznych. Tymczasem zrównuje on czasowo wszystkie opisy kolejnych grup plemiennych. Jest to o tyle poważny błąd, iż niektóre z ludów zmieniły w ciągu ostatnich 50 lat swoją strukturę społeczną, zwyczaje lub praktyki gospodarcze, inne zaś mogły zniknąć z krajobrazu kulturowego. Odwołując się do wiedzy zdobytej podczas ostatnich 10 lat w trakcie własnych badań terenowych wśród Kanaurów, mogą powiedzieć, iż proponowany przez Singha opis nawiązuje do rzeczywistości sprzed co najmniej 20 lat.

Uporządkowanie poszczególnych opisów według podobnego klucza ułatwia jednak poruszanie się po ogromnym świecie tubylczym Indii. Bardzo pomocne jest przytaczanie różnych wariantów nazwy grupy plemiennej, używanych w publikacjach, przez grupy sąsiednie oraz endoetnonimu. Autor starał się stworzyć opisy umożliwiające porównawcze analizowanie różnych aspektów kultury wybranych grup (acz przypominę, iż nie jest to czynione z konsekwencją w całym tekście). Znajdujemy więc dane demograficzne tam, gdzie to możliwe, zestawiające liczby ze spisów ludności z różnych lat. Singh często odwołuje się także do badań antropologów fizycznych, podając skrócony profil antropometryczny oraz statystyczne dane procentowe

dotyczące grupy krwi. Element już od dawna nie występujący w etnologicznej literaturze naszego kręgu kulturowego. Dalej następuje opis struktury społecznej, z ważnymi kryteriami określającymi relacje między członkami rodzin, oraz hierarchii wewnątrzgrupowej. Kolejnym aspektem jest określenie ram ekonomicznych, w jakich funkcjonuje grupa i opis ważniejszych praktyk gospodarczych. Skrótowo omówione są też praktyki religijne i podstawy zmian we współczesnej strukturze wyznaniowej.

Publikacja K.S. Singha zawiera również obszerną, 35-stronicową bibliografię opracowań o indyjskich społecznościach tubylczych. Może się ona okazać szczególnie przydatna podczas poszukiwań literatury autorstwa indyjskich badaczy. Teksty pióra antropologów zachodnich, zamieszczone w bibliografii, niestety nie obejmują nawet wydawnictw z lat 90. XX wieku.

Na zakończenie jeszcze jedna, ważna dla odbiorcy europejskiego, uwaga. Dotyczy stylu, w jakim pisane są prace. Lektura omówionych książek, podobnie jak szeregu innych publikacji antropologicznych współcześnie wydawanych w Indiach, pozostawia dziwne i mieszane odczucia. Może się wydawać, iż informacje, jakie w nich znajdujemy, są zbiorem odpowiednio uporządkowanych danych, sporządzonych w stylu brytyjsko-kolonialnego raportu. Łatwo zauważyć metodę konstruowania treści oraz swoistą manierę sztywnego trzymania się ustalonej struktury tekstu. Zazwyczaj zawiera ona listę takich zagadnień, jak małżeństwo, pokrewieństwo, sztuka, gospodarka, wierzenia, system władzy. Ma zatem charakter problemowo rozproszony.

Przywołuje to na myśl wypowiedź Salmana Rushdiego, który zauważa, iż we współcześnie powstających tekstach literackich pióra autorów indyjskich wyczuwalna jest stylistyka Forstera. A rzecz przecież w tym, by oddać ducha własnej kultury poprzez własne kategorie odczuć, co też uczynił Rushdi. W opracowaniach antropologów indyjskich można dostrzec sposób pisania badaczy brytyjskich z początku XX wieku. Co więcej, wydany w 1915 roku tom *The People of India* (zbieżność nazwy projektu K.S. Singha), autorstwa Herberta Risleya¹, do dzisiaj wydaje się wzorcem, do którego nawiązują najnowsze prace (oba autorzy przywołują postać Risleya w swoich pracach). Nie chciałbym przez to powiedzieć, że są to publikacje skostniałe i nic nie wnoszące; często są wręcz odkrywcze. Jednakże taki styl relacji antropologicznych jest trudny w odbiorze i nie zachęca czytelnika do zapoznania się z wynikami badań, lecz do niego raczej zmusza. Wielokrotnie zastanawiałem się, gdzie może tkwić przekonanie o poprawności takiego ujmowania kontekstu badań (bo i one planowane są w taki sposób, by potem wypełnić konieczne w opisie obszary). Jednym z powodów może być ciągły brak poczucia, iż świat kultur znajdujących się w granicach państwa został poznany, choćby katalogowo. Trudności ze sklasyfikowaniem niektórych ludów i nadaniem im odpowiedniego statusu wobec prawa stanowią bardzo istotny problem, często wywołujący nieporozumienia między tubylcami a administracją. System administracyjny po

¹ Druga edycja tego opracowania ukazała się w roku 1960, z uzupełnieniami Williama Crooke'a.

prostu nie nadąża za dynamiką zmian społecznych. Przykładem mogą być protesty i zamieszki wywołane w ubiegłym roku przez Gudżarów w Radżastanie, Harianie oraz w stanie Uttarańchal. Jednakże przy tak wielkim projekcie społecznym, jak utrzymanie jedności państwowej Indii z pełnią akceptacji przeogromnej różnorodności kulturowej, będą to sytuacje stale towarzyszące kolejnym rządóm na szczeblu centralnym oraz lokalnym.

Przemysław Hinca

Borys Malkin, *Odchodzący świat. Tropem kultur indiańskich i świata przyrody Ameryki Południowej*, wybór i opracowanie Iwona Stoińska-Kairska, Mariusz Kairski, Warszawa: Akot 2007, ss. 398, il., ISBN: 978-83-921211-5-2.

Na okładce twarz Indianina niknąca w mroku. Czerwone bransolety na rękach, tatuaż na twarzy. Patrzy spokojnie, z pewną zadumą, może smutkiem? Czy jego świat przeminął? Ta fotografia to cała książka. Opowieść z pierwszej ręki o ludziach i miejscach, do których większość z nas nigdy nie dotrze i nigdy o nich nie usłyszy. Nie tylko dlatego, że nie dojedzie tam ekipa filmowa, bo za daleko i za trudno. Także dlatego, że to, co opisuje autor, przeminęło, zdarzyło się, było kilkadziesiąt lat temu. Mowa o książce Borysa Malkina *Odchodzący świat*. Warto o niej, jak i o jej autorze opowiedzieć kilka słów, ze względu na jej wymiar etnograficzny, ale przede wszystkim dlatego, że na tle polskiej literatury podróżniczej jest ona wyjątkowa.

Zacznijmy od prezentacji samej książki. Na kartach dwunastu rozdziałów poznajemy dwanaście regionów Ameryki Południowej. „Region” to w tym przypadku niezbyt szczęśliwe sformułowanie. Odsyła nas bardziej do geografii, podczas gdy rdzeniem tej pozycji są opisy ludzi, zwierząt i roślin żyjących na danym obszarze. Bardziej adekwatne wydaje się literackie określenie „świat”. Książka oferuje nam spojrzenie na dwanaście odmiennych światów Ameryki Południowej. Wraz z autorem wędrujemy przede wszystkim przez rozmaite światy Indian Amazońskich. Zaglądamy na przykład do Karajá w Brazylii, żyjących z rzeki Araguaia, by potem wylądować wśród Aché — leśnych zbieraczy i łowców z Paragwaju. Odwiedzamy Wayana w Gujanie Holenderskiej, by następnie zawitać do Tukuna, żyjących nad wielką Amazonką. Poznajemy także Indian Guajiro, troszczących się o swoje stada na półpustynnym pograniczu Wenezueli i Kolumbii. Zaglądamy na boliwijskie Gran Chaco (Indianie Chiriguano), w kolumbijskie Andy (Indianie Yuko w Sierra de Perijá) i do lasu tropikalnego pomiędzy Pacyfikiem a Andami (Indianie Noanamá w pn.-zach. Kolumbii). W jednym rozdziale opuszczamy nawet ląd stały, aby odwiedzić należący do Chile Archipelag Wysp Juan Fernández. Przekrój geograficzny jest więc bardzo szeroki. Spośród wszystkich najważniejszych środowisk Ameryki Południowej właściwie brakuje tylko argentyńskiej pampy. Wszystko to na ponad trzystu stronach głównego tekstu.

Prócz tego czytelnik dostaje do rąk przedmowę, tekst przedstawiający sylwetkę Borysa Malkina, 13 map obrazujących regiony wypraw i ich usytuowanie na kontynencie amerykańskim, trzy słowniki (użytych w tekście wyrazów obcych, nazw roślin i zwierząt, synonimów nazw ludów indiańskich), spis fotografii w czterech językach (polskim, angielskim, hiszpańskim i portugalskim) oraz pięć aneksów opisujących działalność autora (badania o charakterze etnograficznym i przyrodniczym, zbiory muzealne oparte na kolekcjach zgromadzonych przez autora, publikacje i filmy dokumentalne). Łącznie jest to około 50 stron tekstu. Dodajmy do tego 130 unikatowych kolorowych fotografii pokazujących ludzi i zwierzęta opisywane w tekście, w mniejszym stopniu zaś miejsca i rośliny. Wspomnieć też wypada o starannej wielkoformatowej edycji samej książki. To wszystko wystawia dobrą ocenę redaktorom tomu. Praca, jaką włożyli w opracowanie dzieła oraz w wybranie tekstów i fotografii Malkina posiadających dużą wartość zarówno dokumentalną, jak i estetyczną, przyniosła naprawdę dobry efekt. *Odchodzący świat* prezentuje się jako swoiste *opus magnum* autora, dzieło rzeczywiście przybliżające cały jego dorobek.

A jest on naprawdę imponujący. Borys Malkin to jeden z najwybitniejszych współczesnych dokumentalistów i kolekcjonerów kultur indiańskich Ameryki Południowej. W ciągu czterdziestu lat swoich wypraw zgromadził ponad 120 kolekcji etnograficznych i zbiorów archeologicznych (najbogatsze z nich liczą powyżej tysiąca eksponatów). Zbiory te, obejmujące rękodzieło ponad 40 ludów tubylczych Ameryki Południowej oraz zabytki sztuki prekolumbijskiej z 10 kultur archeologicznych, są w posiadaniu wszystkich najbardziej znaczących muzeów europejskich i amerykańskich. Do tego trzeba dodać olbrzymie zbiory zoologiczne — około miliona okazów entomologicznych i herpetologicznych rozsianych po liczących się muzeach i instytutach naukowych na świecie. Dokumentacja wizualna jest także niebagatelna — to przeszło 40 tysięcy slajdów fotograficznych oraz fotografii czarno-białych, uzupełnionych 22 filmami etnograficznymi. Wszystko to zbiory wartościowe, unikające „cepliady”, które gromadzono w sposób staranny i systematyczny. Autor może się także pochwalić dorobkiem pisarskim. Polskim czytelnikom jest on znany z artykułów krajoznawczo-podróżniczych regularnie zamieszczanych w czasopiśmie popularnonaukowym „Poznaj Świat”, gdzie od roku 1959, z małym przerwami, do roku 1985, łącznie opublikował ich pięćdziesiąt (te o Ameryce Pd. stanowią pierwowzór *Odchodzącego świata*). Drugi wymiar jego pisarstwa jest w Polsce prawie całkowicie nieobecny. Są to teksty z zakresu etnozoologii i zoologii wychodzące na łamach takich naukowych czasopism, jak „Anthropological Quarterly” czy „Bulletin of the American Museum of Natural History”.

Do pełnego obrazu sylwetki badacza dodać trzeba jego barwny życiorys, który wiedzie od Litwy i Polski, poprzez Stany Zjednoczone, Wielką Brytanię, Kolumbię i Szwajcarię, z powrotem do Polski. Są w nim takie epizody, jak udział w wojnie na Pacyfiku, studia na trzech kierunkach (przyrodniczym, archeologicznym oraz antropologicznym, m.in. pod kierunkiem A. Kroebera i R. Lowie’go), podróże po obu Amerykach, Afryce, Azji i Oceanii, praca wykładowcy uniwersyteckiego, przyjaźń z Robertem Carneiro — czołowym antropologiem amerykańskim. Słowem, Borys Malkin to postać nietuzinkowa, której dokonania budzą szacunek. Można powie-

dzieć, że od strony naukowej sytuuje się on w antropologii w nurcie Boasowskim, w którym badacz powinien być przede wszystkim dokumentalistą, a zarazem specjalistą w różnych dziedzinach.

I to właśnie przebija się w rzeczonej pozycji, zarazem decydując o jej wartości. Jak już wspomniałem, *Odchodzący świat* jest pracą podróżniczą, ale nader odmienną od innych współczesnych polskich książek opowiadających o Ameryce Południowej. Dla porównania weźmy trzy pozycje, należące do najbardziej popularnych i medialnie znanych: *Rio Anaconda*, Wojciecha Cejrowskiego; *Blondynka w dżungli*, Beaty Pawlikowskiej oraz *Eldorado — polowanie na legendę*, Jacka Pałkiewicza. Na czym polegają różnice?

Pierwsza z nich to ilość i zakres faktografii. Książkę Malkina cechuje ogromne bogactwo faktów. Jest ona naładowana mnóstwem informacji dotyczących regionu, na którym koncentruje się dany rozdział. Poczynając od geografii (umiejscowienie, krajobraz, ukształtowanie terenu), idąc poprzez świat przyrody (flora i fauna, ze szczególnym uwzględnieniem pasji autora — owadów), a kończąc na ludziach zamieszkujących dany obszar (przedstawienie sposobu życia, opisy świąt, zdobieć, ceramiki, sposobów polowania itp.), otrzymujemy rzeczywisty wgląd w obręb przedstawianego świata. Obfitość materiału dotyczącego różnych dziedzin (przydało się wszechstronne wykształcenie autora) sprawia, że każdy czytelnik, niezależnie od posiadanej wiedzy, znajdzie dla siebie coś interesującego i nowego. Oczywiście, jakość i zakres tych prezentacji nie są jednakowe w obrębie całej książki. Trafiają się rozdziały uboższe faktograficznie, na przykład koncentrujące się na dwóch lub trzech aspektach opisywanego regionu. To jednak nie zmienia faktu, że różnica pomiędzy *Odchodzącym światem* a przywołanymi wyżej pozycjami jest naprawdę duża.

Tak się bowiem składa, że pod względem ilości informacji o przemierzanych światach, a zwłaszcza ich zakresu, polskie książki podróżnicze traktujące o Ameryce Południowej prezentują się dość ubogo. A co stanowi ich główną treść? Etapy i koleje wypraw, wrażenia autora, refleksje na temat siebie i rzeczywistości. Więcej dowiadujemy się z nich o samym podróżniku niż o krainach, po których wędruje. W książce Malkina zdarzenie z wyprawy jest pretekstem do prezentacji Indian, gatunku zwierzęcia lub rośliny, natomiast w książkach rzeczonych autorów jest to powód do zaprezentowania samych siebie. A jeśli już pojawiają się obiektywne, nie uwikłane w autorskie interpretacje fakty o regionie, wtedy najczęściej trąca encyklopedyzmem. Książka Malkina stara się omijać tego typu pułapki, dość harmonijnie łącząc informacje pochodzące z własnego doświadczenia z tymi z naukowych opracowań. W ten sposób *Odchodzący świat* unika częstego grzechu polskiej literatury podróżniczej (nie tylko amerykańskiej), w której relacje z własnej wyprawy przetykane są wypiskami z cudzych prac.

Natomiast druga główna różnica polega na jakości przedstawionych faktów. W recenzowanej pozycji przedstawiana wiedza o świecie jest szczegółowa, usytuowana w konkretnym miejscu i czasie. Widać to na różnych poziomach, poczynając od umiejscowienia w przestrzeni, poprzez dane etnograficzne i przyrodnicze, a kończąc na danych osobowych. Za każdym razem możemy precyzyjnie powiedzieć, gdzie i o kim lub o czym pisze autor. Wiemy też, gdzie przebiega granica pomiędzy opisem

świata a autorską interpretacją. Zwykle dostajemy obszerny, jak na standardy popularnonaukowe, zestaw wiedzy na dany temat, często zmierzającej do obalania stereotypowych poglądów o Amazonii. I, rzecz znamienna, prawie wszystkie osoby, które pojawiają się w książce — a jest ich pokaźny tłumek — są wymienione z imienia i nazwiska (jeżeli takowe miały), a przy tych nielicznych nieznanach, autor rzetelnie informuje, że zapomniał, jak się nazywali.

Ten przykład dobrze obrazuje różnice w sposobie prezentowania rzeczywistości, albowiem u pozostałych autorów zdecydowana większość osób, z którymi się spotkali, występuje w tekście jako bezimienni Indianie, Latynosi czy tubylcy. Informacje na temat świata zwykle wahają się pomiędzy ogólnością a ogólnikowością. Wydarzenia dzieją się gdzieś tam „w dziczy”, „na pograniczu”, „w zagubionej osadzie”. Trudno powiedzieć, co jest wzięte ze świata, a co dodane przez autora (zwłaszcza kwestie wypowiedzane przez Indian trącą konfabulacją), a dodatkowo większość prezentowanych obrazów powiela stereotypy o mieszkańcach lasu tropikalnego. Na domiar złego, pośród niezbyt licznych prawdziwych informacji zdających sprawę, jak jest w Amazonii, pojawiają się dane całkowicie mijające się z prawdą, których żadną miarą czytelnik nie znający naukowej literatury nie jest w stanie wychwycić.

Dlaczego tak jest? Skąd taka dysproporcja pomiędzy dziełem Malkina i innych autorów?

Odpowiedź znajdziemy w porównaniu sposobów pisarstwa. *Odchodzący świat* jest napisany w czasie przeszłym, w trybie oznajmującym, ze stosunkowo małą liczbą dialogów, które pojawiają się tylko w anegdotach. Wszystko to znamionuje styl pisarski pretendujący do przedstawiania prawdy, dokumentowania rzeczywistości. I taka jest też ta książka. Emanuje przekazem: „patrzcie, tak tam było”. Z kolei na przykład proza Cejrowskiego opiera się na czasie teraźniejszym, dużej liczbie dialogów stanowiących sedno wielu historyjek, rozmaitych eksperymentach słownych i formalnych, co daje na tyle mocną fabularyzację faktu, że w efekcie przeobraża się on w fikcję literacką. Słowem, książka Malkina reprezentuje opcję literatury faktu (dokumentującej realne wydarzenia), zaś twórczość pozostałych podróżników sytuuje się bardziej w okolicach publicystyki reportażowo-beletrystycznej (komentującej fikcję zbudowaną na doświadczeniach autora).

Widać, że pod pojęciem „wyprawy” w obu przypadkach ukrywa się co innego. Borys Malkin jeździł po to, aby zbierać okazy zwierząt, kolekcje przedmiotów, dokonać opisu danej technologii, zwyczaju lub praktyki. Pisarstwo stanowiło pobocze jego działalności. Stąd też autor jest obecny w tekście w formie „szczętkowej”, najczęściej w anegdotach lub w opisie swoich doświadczeń z danymi ludźmi lub regionem. Pałkiewicz zaś udawał się do Amazonii, by opisać swoje zmagania z trudnym światem dookoła, przyrodą, techniką, ludźmi. Pawlikowska, by zrelacjonować swoje odczucia i wrażenia. Najbliżej Malkina jest zapewne Cejrowski, który również prezentuje obraz świata „Tam”, ale jest on mocno stereotypowy i istnieje tylko po to, aby zabawić czytelnika, zadziwić go lub rozśmieszyć. We wszystkich trzech przypadkach głównym celem pobytu podróżników w Ameryce Południowej było napisanie książek i nakręcenie filmów. Być może dlatego ich głównym bohaterem jest autor w Ameryce, nie zaś sama Ameryka.

W rezultacie *Odchodzący świat* jest książką, której nie da się przeczytać w całości w ciągu kilku wieczorów — nie pozwala na to jej styl i wielość zawartych w niej informacji. Natomiast przykładowa *Rio Anaconda* taką rozrywkę zapewnia. Czytając ją i jej pokrewne pozycje, spędzimy przyjemnie czas, sądząc, że dowiadujemy się czegoś o Indianach i Ameryce Południowej. W istocie jednak więcej dowiemy się o nas samych, o naszych wyobrażeniach i potrzebach — podróż jest tu tylko pretekstem i kostiumem. *Odchodzący świat* Borysa Malkina jest więc pozycją wyjątkową, gdyż oferuje rzeczywisty wgląd do światów, które odwiedził autor. Można się z niej dowiedzieć wielu rzeczy na ich temat. Dobra książka podróżnicza powinna być właśnie taka.

Tarzcycjusz Buliński

Eugeniusz Kłosek, *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego 2005, ss. 449, il., ISBN: 83-9221-300-9.

Zainteresowania badawcze Eugeniusza Kłoska od dawna koncentrowały się na problematyce etniczności (tożsamości etnicznej, stereotypów, kategorii „swój” – „obcy”) oraz stanu kultury i charakteru procesów kulturowych na terenach pogranicznych. Były nimi w jego pracach Śląsk i Bukowina w granicach Rumunii. Badania na Śląsku, szczególnie Śląsku Górnym, Eugeniusz Kłosek podjął już na początku lat 80. W ramach badań nad problematyką śląską zajął się przede wszystkim wyznaczaniem odrębności obszaru i grupy oraz jej tożsamością. Zauważamy znamiennej ewolucję w poglądach badacza, dostrzegalną w jego licznych publikacjach, związaną ze zmieniającą się rzeczywistością społeczno-kulturową i polityczną. Odrębność tę początkowo ujmował w kategoriach regionalnych i społecznych. Od połowy lat 90. XX wieku badacz dostrzegł jednak konieczność zajęcia się identyfikacją etniczną i sformułował tezę o „tutejszej”, pogranicznej tożsamości etnicznej Ślązaków. Obok dobrej znajomości terenu i jakości materiałów z badań terenowych, wykorzystanych w tych pracach, cenię sobie w nich determinację w podejmowaniu trudnych, lecz ważnych problemów oraz sposób pisania o nich, uwzględniający odpowiedzialność badacza usiłującego zrozumieć badaną sytuację, ale unikającego bezpośredniego na nią oddziaływania.

W Rumunii Eugeniusz Kłosek rozpoczął badania jeszcze w latach 70. XX wieku, kiedy to gromadził materiały do pracy magisterskiej na temat pasterstwa w Górach Kelemeńskich. Na teren Rumunii powrócił w roku 1995. Tym razem były to długotrwałe, intensywne badania terenowe prowadzone do roku 2004, indywidualnie i razem ze studentami etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, w ramach ćwiczeń terenowych i obozów naukowych. Przedmiotem badań były polskie społeczności wiejskie na Bukowinie rumuńskiej, analizowane w szerokim kontekście uwarunkowań zarówno historycznych, jak i współczesnych. Celem tych badań było określenie charakteru tożsamości etnicznej Polaków na Bukowinie południowej oraz dokumentacja właściwej im kultury. Obok systematycznych badań terenowych w siedmiu wsiach Bukowiny — trzech

zasiedlonych na początku XIX wieku przez górali czadeckich, trzech nieco później przez chłopów z okolic Tarnowa i Kolbuszowej oraz jednej, dawnej osady górniczej, do której sprowadzono pod koniec XVIII wieku rodziny górnicze z Bochni i Wieliczki, o odmiennej historii i strukturze etnicznej mieszkańców — poszukiwania prowadzono także wśród Polaków w innych miejscowościach tej krainy. Ważnych materiałów porównawczych i uzupełniających dostarczyły badania przeprowadzone wśród reemigrantów z Bukowiny, osiedlonych po II wojnie światowej, przede wszystkim na Dolnym Śląsku. Przesiedlenie spowodowało, że zachowali oni w wielu przypadkach lepszą pamięć o przeszłości w porównaniu z członkami grupy, którzy pozostali na miejscu. Ponadto wykorzystano źródła zastane, między innymi kroniki tworzone w badanych wioskach oraz rękopiśmienne i publikowane opracowania historyków, językoznawców i socjologów. Rezultatem badań prowadzonych na Bukovinie przez Eugeniusza Kłosska jest wiele artykułów, a ich podsumowaniem — recenzowana książka.

Książka ta koncentruje się na dwóch obszernych sferach kultury, a mianowicie ideach i wartościach stanowiących o tożsamości etnicznej bukowińskich Polaków, dostępnych głównie poprzez wypowiedzi członków badanej grupy i ich sąsiadów, oraz na wytworach i zachowaniach tworzących ich kulturę dnia codziennego. Obydwie te sfery kultury nie są w pracy niepowiązane. Kultura wyobrażana, do której należy świadomość etniczna, ma swoje oparcie w kulturze związanej ze sposobem bytowania, natomiast wiele zachowań i wytworów materialnych uzyskuje znaczenie dzięki towarzyszącym im wartościom. Autor uznał za ważne ukazanie perspektywy historycznej przedstawianych zjawisk. Godne uwagi jest również ujmowanie głównego przedmiotu badań, jakim są społeczności polskie na Bukovinie, w różnorodnych uwarunkowaniach i kontekstach: etnicznych, społecznych, religijnych, ekonomicznych i politycznych. Książka stanowi monografię problemową grupy Polaków, żyjących na Bukovinie w wielokulturowym i wieloetnicznym, lecz na ogół nie antagonistycznym wobec nich środowisku, o trudnej przeszłości i interesującej, lecz równie skomplikowanej teraźniejszości.

Bukowina i polskie społeczności tam zamieszkałe dostarczyły ważnych materiałów do rozważań nad problemami etnicznymi. Autor szczegółowo omawia determinanty i dylematy świadomości etnicznej Polaków na Bukovinie. Dostrzegł znaczenie nie tylko rumuńskiego, ale także wieloetnicznego otoczenia (Niemcy, Ukraińcy, Żydzi, Cyganie, Węgrzy, Ormianie), pomagającego w oswojeniu się ze zróżnicowaną etnicznością, dostarczającego możliwości wyboru u grup pogranicznych, prowadzącego do konfliktu tożsamości — ujawnionego wśród górali czadeckich, którzy w części zadeklarowali się jako Słowacy. Podkreślił rolę języka i wyznania oraz wspierających je instytucji, takich jak szkoła i Kościół, zwrócił uwagę na motywy i skutki małżeństw mieszanych. Zarejestrował na terenie Bukowiny etnonim „Mazur”, występujący na ogromnym terenie od Serbii po Syberię, niekiedy stanowiący konkurencję wobec etnonimu „Polak”, sygnalizujący nieopracowany dotąd przez etnologów problem ekspansji ludności wywodzącej się z Mazowsza i trwałości nazwy oraz języka. Słusznie zauważył, że stereotypy etniczne nie muszą stanowić o charakterze wzajemnych stosunków. Omówił znaczenie Polaków z Polski, przyjeżdżających na Bukowinę już w latach 30. XX wieku jako letnicy, reprezentujących inny, „narodowy” wymiar polskości. Stwierdza marginalny charakter etniczności Polaków na Bukovinie, szczególnie tych żyjących w trudno dostępnych

wioskach górskich, izolowanych zarówno od kultury grupy narodowej kraju pochodzenia, jak i kraju zamieszkania. Badacz kilkakrotnie wzmiankuje, z pewnym żalem wobec bukowińskich Polaków, o trudnościach w odróżnianiu przez nich przynależności państwowej (obywatelstwa) od przynależności narodowej (np. s. 147). Wydaje się, że nie docenia on roli państwa i sytuacji przez nie tworzonej w procesach etnicznych, czego wyrazem może być uznanie narodu za najwyższy stopień zorganizowania etniczności, nie uwzględniające możliwości tworzenia narodów „dynastycznych”, „politycznych” czy „konstytucyjnych”. O tej możliwości przypominają wypowiedzi członków badanych społeczności, potwierdzających niejednokrotnie swoją przynależność zarówno do narodu polskiego, jak i rumuńskiego. W rozważaniach nad prowadzeniem badań z zakresu problematyki etnicznej ważna jest świadomość autora, że badania takie, nieodpowiednio realizowane, mogą wzmacniać uczucia ksenofobii i przyczynić się do zantagonizowania badanych społeczności wieloetnicznych.

W części książki poświęconej kulturze dnia codziennego autor przyjął układ tradycyjnej monografii etnograficznej. Na początku umieścił gospodarowanie, następnie omówił dom i zagrodę, strój i ubiór, pożywienie, sposoby kontaktowania się w ramach społeczności lokalnych, obrzędy rodzinne i doroczne, na końcu wierzenia i przyjmowaną wizję świata oraz podania. Sporządzony rejestr zachowań i wytworów kulturowych zaopatrzony jednak został, i to odróżnia ten tekst od wielu tradycyjnych opisów etnograficznych, w informację o ich genezie, jeśli była uchwytana, przynależności do określonego czasu oraz stopniu powszechności. Obok elementów kulturowych o charakterze reliktyw przedstawił także nowe, często w powiązaniu ze środowiskiem etnicznym i szerszym kontekstem społeczno-gospodarczym i politycznym. Także w tej części pracy, podobnie jak w innych swoich studiach, autor prezentuje się jako doświadczony i utalentowany badacz terenowy, rozmówca i obserwator potrafiący zgromadzić interesujące materiały i dbający o ich dobre zaprezentowanie w tekście. Konsekwentny empiryzm Eugeniusza Kłoska tylko w nielicznych wypadkach osłabiają nie potwierdzone w terenie koncepcje, zaczerpnięte z literatury informacje, typu: „Dom jest obrazem kosmosu” (s. 227).

Przedstawienie kultury Polaków na Bukowinie, zaprezentowane w książce, jest nie tylko rejestrem unieruchomionych jej elementów. Ukazało ich funkcję, posłużyło także do sformułowania wniosków na temat przekształceń tej kultury, głównie pod wpływem procesu modernizacji ograniczającego tradycyjne jej formy. Stało się ponadto przydatne do przedstawienia uwarunkowań i mechanizmów kulturowych związanych z etnicznością: izolacji, transkulturacji i asymilacji, również rewitalizacji i nabywania kompetencji umożliwiających funkcjonowanie w wielokulturowym i wieloetnicznym środowisku. Przekazane w monografii informacje nie tylko pozwalają pogłębić znajomość różnych wymiarów etnicznej polskości, ale są także cenne dla rozważań nad ogólnymi problemami etniczności i procesami przekształceń kulturowych. Polskie piśmiennictwo z zakresu zagadnień etnicznych wzbogaciło się o wartościową pozycję przygotowaną na podstawie bogatych i interesująco zinterpretowanych materiałów z długotrwałych badań terenowych.

Zbigniew Jasiewicz

„Zesłaniec. Pismo Rady Naukowej Zarządu Głównego Związku Sybiraków”, red. nac. Antoni Kuczyński, nr 1-31, Warszawa: ZG ZS 1996-2007, ISSN: 1426-21-2126.

W epoce Internetu wydawanie czasopisma może wydawać się zajęciem zgoła niepotrzebnym. Po co mitrzyć czas na żmudne prace redakcyjne, na drukowanie, wreszcie dystrybucję. O wiele łatwiej skorzystać z możliwości, jakie daje właśnie Internet. Jestem przekonany jednak, że lepiej celem przekazania swoich myśli posługiwać się także metodami wypracowanymi w „galaktyce Gutenberga”, niżli zdać się tylko na to, co oferują w „globalnej wiosce”. Periodycznie wychodzące pismo, w jednolitej i starannej szacie graficznej, o określonej tematyce, a przede wszystkim konsekwentne w swoich celach i zapatrywaniach, stanowi jedno z tych osiągnięć naszej cywilizacji, z których nie opłaca się rezygnować.

Te refleksje przychodzą mi do głowy, gdy patrzę na półkę z tomami „Zesłańca”, będącego czasopismem środowiska Sybiraków. Najpierw pod tym tytułem wychodził od 1991 roku dodatek do wydawanego we Wrocławiu „Dziennika Dolnośląskiego”. Od 1996 roku „Zesłaniec” jest odrębnym czasopismem. Jego redaktorem naczelnym jest znany etnolog, Antoni Kuczyński; w latach 1997-1999 zastępował go Władysław Masiarz.

„Zesłaniec” ma zazwyczaj trzy działy. W pierwszym zamieszcza się artykuły o tematyce wschodoznawczej, przede wszystkim jednak o dziejach Polaków zsyłanych na Sybir w XIX i XX wieku. W drugim są krótkie na ogół teksty dotyczące działalności Związku Sybiraków oraz wszelkich wydarzeń obchodzących to środowisko. Z kolei w trzecim znaleźć można recenzje rozmaitych publikacji związanych z tematyką pisma. Recenzowany periodyk jest nie tylko przejawem działalności pewnego stowarzyszenia. Jest to czasopismo, w którym znaleźć mogą wartościowe artykuły wszyscy, których interesują stosunki polsko-rosyjskie, dzieje Kresów Wschodnich, rodzime kultury Syberii, problem totalitaryzmu. Publikowane są także wstrząsające wspomnienia osób, które przeżyły zesłanie.

Redakcja „Zesłańca” bardzo skrupulatnie przestrzega właściwych proporcji między emocjami a intelektem. Zajmując się tematyką wschodnią, bardzo łatwo o cierpiętnictwo, o oskarżanie wszystkiego i wszystkich. Teksty publikowane we wrocławskim periodyku nacechowane są jednak trzeźwością, wynikającą ze stosowania metody naukowej. Większość artykułów spełnia wymagania stawiane pracom naukowym, wprawdzie z dziedziny często literaturopodobnej humanistyki; jest to jednak piśmarstwo posługujące się starannie opracowanymi materiałami źródłowymi.

Na kartach redagowanego przez Antoniego Kuczyńskiego czasopisma spotykam naukowców i świadków wydarzeń historycznych, Polaków i przedstawicieli narodów zamieszkujących ongiś carskie czy sowieckie imperium, spotykam ludzi różnych pokoleń. „Zesłaniec” jawi się jako miejsce ważnego dialogu. Z pewnością można go uprawiać z powodzeniem również na forach internetowych. Kiedyś rozmawiało się na rynku albo konwersowało w salonie. Konwersacja w salonie Kuczyńskiego jest zawsze bardzo pouczająca, choć nie wszyscy z interlokutorów przypadają nam do gustu. Nigdy jednak nie jest czasem straconym.

Grzegorz Pelczyński

Kobiety z góry Ararat (Les Femmes du Mont Ararat), reż. Erwann B r i a n d, Francja: Flight Movie 2004, 52’.

Ararat to masyw górski we wschodniej Turcji, który funkcjonuje w naszej wyobraźni jako góra legendarna, magiczna, święta. Rzeczywistość tego miejsca prezentuje się jednak obecnie zgoła inaczej. Od lat 80. XX wieku ma tam bowiem miejsce przewlekły konflikt między turecką armią i kurdyjską partyzantką Partii Pracujących Kurdystanu (PKK). Walki na tym terenie sięgnęły zenitu w połowie lat 90. Obecnie tli się nadal w górach ruch partyzancki, zepchnięty jednak na pogranicze irackie.

Mimo że o kobiecie muzułmańskiej napisano już tomy, to wciąż w odniesieniu do niej przeważają uogólnienia i stereotypy. W opracowaniach pojawia się najczęściej wizerunek kobiety dyskryminowanej, zepchniętej na margines islamskiego społeczeństwa. Ten godny współczucia wizerunek kobiety Orientu, budzący emocje Europejczyków, jest jednak — co najmniej — nieaktualny. Rzeczywistość kulturowa świata islamu w ostatnich dekadach gwałtownie się zdynamizowała. Dotyczy to także sytuacji kobiet. Dlatego też z wielką uwagą należy śledzić opracowania zmierzające do ukazania sytuacji kobiety islamu z aktualnej i odbiegającej od stereotypów perspektywy. Do takich ujęć zaliczyć można film dokumentalny autorstwa wykształconego w łódzkiej „filmówce” Francuza, Erwanna Brianda, *Kobiety z góry Ararat*. Dokument opowiada o walce żeńskiej formacji partyzanckiej PKK, operującej w górskich ostępach południowo-wschodniej Turcji, w okolicach Araratu. Film stara się zarejestrować wycinek z życia sześciuosobowego oddziału, ponadto obfituje w dygresje, dotyczące losów każdej z bohaterek. Historia, jakich wiele, gdyby nie fakt, iż fabuła filmu dotyczy kobiet-partyzantek. Dzięki temu przed naszymi oczami rysuje się raczej nietypowy wizerunek kobiety kurdyjskiej, jednocześnie także mieszkanki Bliskiego Wschodu. W konwencji wywiadu poznajemy każdą bohaterkę z osobna. Dowiadujemy się, iż każda z nich, bez wyjątku i bez reszty, oddana jest sprawie narodu kurdyjskiego, z żarliwością równą co najmniej tej, która cechuje mężczyzn. Bohaterki filmu to jednak podwójne rewolucjonistki. Walczą one o sprawę narodową, a jednocześnie na rzecz sprawy właściwie równie beznadziejnej — równouprawnienia kobiet w skrajnie patriarchalnym społeczeństwie Bliskiego Wschodu. Z tego powodu właśnie zasługują na nasz szczególny szacunek i uwagę.

Film ten to dobry obraz przemian obyczajowych we współczesnym świecie muzułmańskim. Ich ważnymi uczestniczkami są kobiety, które coraz śміalej dopominają się o znaczniejszy udział w życiu publicznym. Warto zwrócić uwagę, że często dochodzi do takich prób w społecznościach zmarginalizowanych, gdzie kobiety w coraz większym stopniu realizują się w polityce czy w życiu religijnym — sferach dawniej zarezerwowanych całkowicie dla mężczyzn. Na obu płaszczyznach da się obecnie zauważyć swego rodzaju emancypację, czy nawet więcej — rywalizację kobiet z mężczyznami. Zjawisko to występuje nie tylko w Kurdystanie tureckim, ale, w różnym natężeniu, także na innych obszarach świata islamu. I tak, na przykład, w znanym mi najlepiej Sudanie, proces ten jest jak najbardziej widoczny. Tam jednak nie wynika on tylko z aktualnych procesów modernizacyjnych i westernizacyjnych, ale inspirowany jest raczej polityką fundamentalistycznego reżimu rządzącego

Sudanem, który poszukując poparcia społecznego, popiera częściową emancypację kobiet.

Przykład Kurdów tureckich wydaje się nieprzypadkowy. W swej historii udowodnili przecież nie raz, iż są najbardziej podatni na modernistyczne idee, i to nie tylko żyjąc wśród swoich pobratymców, ale także w obrębie innych społeczności Bliskiego Wschodu. W kontekście wydarzeń w sąsiednim Iraku, gdzie doszło do gwałtownego wzrostu znaczenia Kurdów, winniśmy bacznie śledzić przyszłe losy tego bez mała dwudziestomilionowego narodu, któremu wciąż odmawia się prawa do samostanowienia.

Maciej Kurcz