

IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Alan Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, wstęp J. Tokarska-Bakir, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, ss. 296.

„Książka Alana Barnarda nie wymaga przedmowy — zwięzły, bezpretensjonalny (...) podręcznik mówi sam za siebie” (s. 9) — pisze we wstępie do *Antropologii* Joanna Tokarska-Bakir, redaktorka naukowa nowej serii wydawniczej (Seria Antropologiczna PIW). Rezygnuje tym samym z umiejscowienia tłumaczonej pozycji na mapie podręczników do antropologii na rzecz komentarza do całej serii. Moim zdaniem, nie jest to słuszną strategią. Książka Barnarda nie jest pracą idealną, która „mówi sama za siebie” — posiada dobre i złe strony, a przedstawiany przez nią obraz antropologicznej teorii daleki jest od doskonałości. Sądzę, że tłumaczone prace naukowe powinny być umieszczane w szerszym kontekście, aby polski czytelnik dostawał większą szansę ich krytycznego odbioru. Także i w tym przypadku przyda się ocena *Antropologii* oraz jej, choćby szkicowe, umiejscowienie pośród innych, podobnych prac.

Alan Barnard jest znaną postacią w świecie antropologii. Zajmuje się dwojaką problematyką. Pierwsza dotyczy etnografii i etnologii południowoafrykańskich ludów mówiących językami z rodziny khoisan, określanymi najczęściej mianem Buszmenów i Hotentotów. Autor prowadził badania terenowe wśród niektórych grup tego regionu, które zaowocowały rozprawą doktorską (*Nharo Bushman Kinship and the Transformation of Khoi Kin Categories*, wydaną w 1976 roku), kilkoma monografiami o różnym stopniu ogólności, wieloma artykułami (m.in. w „Africa”) oraz jego najistotniejszą pracą: *Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. Natomiast drugą dziedzinę jego zainteresowań stanowi historia myśli antropologicznej. Efekty studiów na tym obszarze to podręczniki akademickie, spośród których najbardziej popularna jest właśnie *Antropologia* (tytuł oryginalny: *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, 2000), choć wspomnieć jeszcze wypada o redagowanej wspólnie z Jonathanem Spencerem obszernej *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*.

Jak sam autor powiada, celem pracy było „przedstawienie rozwoju koncepcji antropologicznych na tle zróżnicowanych zainteresowań antropologów, przyjmowanych przez nich założeń oraz stawianych pytań” (s. 29). Barnard starał się więc pokazać z jednej strony linię rozwojową myśli antropologicznej, z drugiej zaś zaakcentować wpływ, jaki wywierały na nią wielkie postacie w antropologii.

Książka składa się z jedenastu rozdziałów, które można podzielić na dwa bloki problemowe. Na pierwszy składają się rozdział początkowy („Wizje antropologii”)

i końcowy („Wnioski”). Autor wyznacza w nich przede wszystkim ramy teoretyczne swojej pracy, zapoznając czytelnika z rozstrzygnięciami terminologicznymi (nazwa dyscypliny, pojmowanie etnografii, teorii i perspektywy teoretycznej), kryteriami rozwoju koncepcji antropologicznych (przejście od ujęć diachronicznych, poprzez synchroniczne do interakcyjnych oraz od badania społeczeństwa do badania kultury) i możliwymi sposobami przedstawiania historii antropologii. W pozostałych dziewięciu rozdziałach prezentuje swoją wizję historii teorii antropologicznej, poczynając od jej początków („Prekursorzy antropologii”), poprzez antropologię klasyczną („Podejścia ewolucjonistyczne”; „Dyfuzjonizm i teorie areалу kulturowego”; „Funkcjonalizm i funkcjonalizm strukturalny”), a kończąc na koncepcjach z drugiej połowy wieku XX („Podejścia akcjonistyczne, procesualne i marksowskie”; „Od relatywizmu do kognitywizmu”; „Strukturalizm”; „Poststrukturaliści, feministki i (inni) niezależni badacze”; „Podejścia interpretacyjne i postmodernistyczne”). Na końcu każdego rozdziału znajduje się lista proponowanych lektur wraz z ich skrótową charakterystyką, zaś całość wieńczy obszerny (21 stron) słownik terminów oraz indeks osobowy i rzeczowy.

Ponieważ nie ma potrzeby szczegółowo omawiać znanej zawartości — *Antropologia* jest w końcu podręcznikiem — przejdę od razu do jej oceny. Zacznę od zalet.

Pierwszą z nich i chyba najważniejszą jest zwięzłość pracy. Autorowi udało się zawrzeć w jednej, stosunkowo niewielkiej książce, całość tego, co uznał za meandry rozwoju myśli etnologicznej. Zadanie to niełatwe, biorąc pod uwagę ogrom materiału, który należało posegregować, a później wyselekcjonować. Na tle dotychczas wydanych podręczników polskojęzycznych (np. *Mistrzów antropologii społecznej* Andrzeja Palucha, *Człowieka — kultury — osobowości* Barbary Olszewskiej-Dyoniżiak, *Antropologicznych wizji kultury* pod red. tej samej autorki czy *Antropologii kulturowej* Ewy Krawczyk) jest to całkowite *novum*. Polskie prace bowiem oferują tylko wybór koncepcji lub autorów. Praca Barnarda jest więc pierwszym w Polsce kompleksowym i syntetycznym ujęciem tej tematyki. Jego książka oferuje rzeczywisty przegląd większości istotnych teorii, jakie pojawiły się w antropologii w wieku XIX i XX, podczas gdy polskie pozycje ograniczają się do prezentowania mniej lub bardziej przypadkowych zestawień.

Druga zaleta łączy się z powyższą, albowiem jest nią pomysł na sposób skonstruowania pracy. Otóż owa syntetyczność możliwa była tylko dzięki zastosowaniu konkretnego klucza teoretycznego do analizy koncepcji etnologicznych. O ile taki sposób działania jest obecny wśród prac anglojęzycznych (np. w *Anthropological Theory* Jona McGee i Richarda Warmsa, w *A History of Anthropological Theory* Paula Ericksona i Liama Murphy czy też w *Introduction to Theory in Anthropology* Roberta Leytona, by wymienić te najbardziej popularne), o tyle jest on nowością w odniesieniu do prac polskich. Rodzime podręczniki, jeśli stosują jakiś klucz teoretyczny, to jest on niewypowiedziany i zwyczajowy. Barnard wprost przeciwnie — ukazaniu własnych założeń, swojej wizji „robienia” historii dyscypliny poświęca rozdziały I i XI. Dzięki temu jego obraz rozwoju teorii antropologicznej nie udaje obiektywnego i jedyne go możliwego — jest od początku do końca konstruktem badawczym, o którego zaletach i wadach można swobodnie dyskutować. O polskich pracach, niestety, nie da się

tego powiedzieć. Dodam też, że na tle wyżej wymienionych anglojęzycznych pozycji Barnard próbuje uporządkować koncepcje antropologiczne w najbardziej wyrafinowany teoretycznie sposób.

Po trzecie, na poczet plusów należy zapisać niektóre odważne rozstrzygnięcia autora związane z umiejscowieniem w strukturze pracy dorobku naukowego danych badaczy. Dla przykładu, na słowa pochwały zasługuje „rozparcelowanie” do kilku nurtów teoretycznych sztucznego tworu zwanego antropologią symboliczną. Rzeczywiście, prezentowanie twórczości takich antropologów jak Victor Turner, Clifford Geertz czy Mary Douglas jako jednego kierunku teoretycznego jest od strony metodologicznej mocno chybione, choć rozpowszechnione w opracowaniach akademickich. Barnard wykazuje się dużą czujnością analityczną i tego błędu nie powtarza. Natomiast karkołomne wydaje się umiejscowienie dorobku Edwarda Evans-Pritcharda w ramach podejść interpretacyjnych i postmodernistycznych. A jednak autorowi udaje się obronić swoje stanowisko i przedstawić dobre argumenty na rzecz takiego wyboru.

I wreszcie czwartą zaletą są niektóre rozwiązania formalne zastosowane przez Barnarda. Myślę tutaj o wydzieleniu w ramach każdego rozdziału części poświęconej prekursorom danej formacji myślowej, o końcowym słowniku terminów antropologicznych, oraz o liście proponowanych lektur, która nie jest suchym wykazem literatury, lecz zawiera też uwagi autora. Są to użyteczne narzędzia, które ułatwiają operowanie wiedzą. To wszystko, wspólnie z zestawem biogramów poszczególnych badaczy oraz skrótowym i wybiórczym streszczeniem ich wkładu w myśl antropologiczną, sprawia, że książka posiada całkiem duży potencjał dydaktyczny.

Niestety, *Antropologia* nie jest wolna od minusów stanowiących mocny kontrpunkt dla powyższego obrazu, z których przywołam trzy najważniejsze.

Pierwszym z nich jest „rozedrganie” terminologiczne w zakresie podstawowych pojęć używanych przez autora. Okazuje się, że takie kluczowe dla pracy o teoriach antropologicznych terminy jak „perspektywa”, „podejście” czy „szkoła” mają różne znaczenia w różnych partiach tekstu. Na przykład perspektywa w rozdz. I określa paradygmaty (diachroniczny, synchroniczny, interakcyjny), ale już w „Słowniku” odnosi się do nazw kierunków (dyfuzjonizm, antropologia kognitywna, poststrukturalizm). Z kolei „szkoła manchesterska” to grupa badaczy, ale „szkoła praska” jest już kierunkiem badawczym. Natomiast tak odmienne sposoby ujmowania i porządkowania wiedzy jak materializm kulturowy, procesualizm i podejście ideograficzne, określane są łącznie mianem „podejścia teoretycznego”. Zresztą ten ostatni termin wydaje się cudownym lekiem na „całe zło” złożoności świata antropologicznych teorii i może być zarówno eksplanansem, jak i eksplanandum — transakcjonizm, sam będąc podejściem teoretycznym, równocześnie sytuuje się w ramach podejścia akcjonistycznego. W efekcie praca nie pomaga w usystematyzowaniu wiedzy o teoriach antropologicznych, a czasami wręcz to utrudnia.

Drugą wadą książki jest jej niespójność strukturalna. Oto jedne rozdziały omawiają całe podejścia teoretyczne (np. interpretacyjne i postmodernistyczne), inne zaś tylko poszczególne kierunki (np. funkcjonalizm). Jedne zawierają krytykę danego nurtu (np. postmodernizmu), a inne już nie (np. o słabościach dyfuzjonizmu nie do-

wiemy się ani słowa). Jednym podejściom poświęcił autor osobny rozdział (np. ewolucjonistycznym), innym zaś nie (np. strukturalistycznym) i tylko dzięki uważnej lekturze można w ogóle domyślać się ich istnienia. W niektórych miejscach dostajemy szczegółowy opis koncepcji (np. drobiazgowy opis analizy składnikowej), w innych zaś jest on bardzo ogólny, by nie rzec ogólnikowy (np. sprowadzona do dwóch zdań prezentacja transakcjonizmu Fredericka Bartha). Tajemnicą pozostaje też przyczyna takiej a nie innej kolejności rozdziałów — nie zastosowano tu ani kryterium następstwa czasowego (dlaczego Maurice Godelier jest omawiany przed Claudem Lévi-Straussem?), ani kryterium paradygmatycznego (dlaczego kierunki sytuujące się w ramach jednego paradygmatu nie są omawiane obok siebie?).

Trzecim minusem *Antropologii* są jej braki w zakresie panoramy myśli antropologicznej. Książka nie uwzględnia lub też tylko wzmiankuje o kilku znaczących nurtach oraz nazwiskach w antropologii, zwłaszcza jeśli chodzi o dzisiejsze oblicze tej dyscypliny. Antropologia strukturalno-historyczna spod znaku Marshalla Sahlinsa pojawia się jedynie w kontekście dyskusji z Gananathem Obeyesekere, choć stanowi jeden z najbardziej zaawansowanych teoretycznie kierunków w antropologii, a sam Sahlins jest najprawdopodobniej najczęściej, po Cliffordzie Geertz, cytowanym antropologiem. Podobnie pominięte zostały współczesne wersje ewolucjonizmu, które daleko odchodzą od prostych modeli ewolucyjnych opisywanych w książce, już to przekraczając ramy naturalizmu (np. Christopher Hallpike), już to je rozwijając (np. Roberto Carneiro). Także materializm kulturowy już dawno uwolnił się od etykiety „wulgarne materializmu” i ma coraz mniej wspólnego z Marvinem Harrisem, a coraz więcej z wielowymiarowym podejściem diachroniczno-synchronicznym (np. Brian Ferguson). Antropologia kognitywna właściwie została przez Barnarda sprowadzona do historii, a jej współczesne, prężnie rozwijające się kognitywne oblicze doczekało się ledwie wzmianki. O pominięciu najnowszych tendencji w strukturalizmie czy ekologii kulturowej już nie wspomnę. Jest to o tyle zrozumiałe, że Barnard trochę „nawykowo” koncentruje się na tym, co mu bliskie, a więc na tradycji antropologii brytyjskiej. Niemniej, sprowadzenie jednego z klasycznych kierunków — psychokulturalizmu do *Wzorów kultury* oraz hipotezy Sapira-Whorfa, z całkowitym pominięciem jego odmian psychologizujących, jednak dziwi.

Skąd się wzięły te słabości? Najprawdopodobniej główna przyczyna tkwi w samej historii powstawania tekstu. Widać wyraźnie, że swój początek książka wzięła z notatek do zajęć uniwersyteckich i że najpierw powstał tekst (opisy teorii, biografie, prekursorzy, literatura, krytyka itp.), a dopiero potem autor wymyślał koncepcje jego uporządkowania (wizje paradygmatów w antropologii). Barnard zresztą tego nie ukrywa. Kłopot w tym, że rozstrzygnięcia autora okazały się nie w pełni zadowalające i doprowadziły do wielu niejasności. Wygląda na to, że do porównywania i systematyzowania koncepcji antropologicznych potrzeba innych jeszcze punktów odniesienia prócz tych, które zaproponował Barnard. Jeśli więc jednym z celów *Antropologii* było pokazanie linii rozwojowej myśli antropologicznej, to tutaj autor poniósł porażkę. Od takiej pracy oczekiwałbym przedstawienia rozwoju teorii poprzez pokazanie różnic jakościowych między poszczególnymi koncepcjami w wyjaśnianiu faktów etnograficznych. Tego zaś nie da się osiągnąć bez nasycenia pracy konkretnymi

mi przykładami etnograficznymi. Książka Barnarda czasami próbuje się z tym wyzwaniem zmierzyć i już sam ten fakt zasługuje na pochwałę, choć samo wykonanie pozostawia dużo do życzenia. Wprawdzie etnografii, jak na polskie standardy, jest całkiem dużo, ale jej powiązania z teorią najczęściej sprowadzają się do prostej prezentacji. Brakuje analizy, na czym opiera się dane wyjaśnienie, od czego zależy, jakie są jego plusy i minusy.

Autor za to w pełni zrealizował swój drugi cel, a więc ukazanie wpływu „wielkich” postaci na myśl etnologiczną. Właśnie tutaj upatruję pozytywów *Antropologii*, które są mniej związane z jakością samej książki, a bardziej z kondycją polskiej antropologii. Otóż w zakresie podręczników o teorii antropologicznej praca Barnarda jest pierwszą, dzięki której polski student będzie mógł przybliżyć się do standardów antropologii światowej. Rodzime prace nieodłącznie „chorują” na syndrom oderwania teorii i praktyki, przedstawiając „suche” opisy kierunków, których nie da się zastosować w żaden sposób do własnych badań magisterskich czy licencjackich. Dzięki książce Barnarda można zobaczyć, że w antropologii nie ma teorii bez etnografii, że ciągle pojawiający się u nas dziwaczny podział na „terenowców” i „teoretyków” jest podziałem chybionym i mocno ideologicznym. Można też poszukać przyczyn, dla których antropologia unika interpretacji nie podpartych badaniami terenowymi. To duża nowość, jeśli chodzi o podręczniki do nauczania antropologii w Polsce.

Podsumowując, *Antropologia* jest wielowymiarową, niespójną i niepełną, ale za to zwięzłą historią myśli etnologicznej. Jest to przyzwoity podręcznik, który wprawdzie więcej obiecuje, niż daje, ale i tak stanowi nową jakość w Polsce. Sądzę, że spotka się z żywym zainteresowaniem ze strony wykładowców i studentów etnologii.

Tarzcjusz Buliński

Adam Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kolbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, ss. 264.

Adam Kuper jest profesorem antropologii społecznej w Brunel University w Wielkiej Brytanii, autorem takich ważnych prac jak *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity* (1994), *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (1996).

W przypadku Adama Kupera tak zwięzła notka biograficzna okazuje się niewystarczająca. On sam we wstępie omawianej pracy przedstawia się obszernie, ponieważ przekonany jest, że życie i doświadczenie autora ma wielki wpływ na jego poglądy i prace. Dlatego warto pamiętać, że Kuper jest (jak sam pisze i w tej kolejności) liberałem w europejskim tego słowa znaczeniu, umiarkowanym materialistą pochodzącym z RPA, odpornym na relatywizm współczesnej teorii kultury.

Teorię tę jednak Kuper uczynił tematem swej pracy; omawia ją ze znanostwem, erudycją, językiem, który daleki jest od typowego, miejscami niezrozumiałego naukowego żargonu. Pracy napisanej z dowcipem i swadą, będącej polemiką z tak utartymi schematami myślenia o „kulturze” i kulturach, że równie silnie drażni, jak inspiruje. Dobór tematów oraz omawianych postaci współczesnej antropologii można by zakwestionować, ale tylko w przypadku pracy znacznie mniej osobistej niż *Kultura*. Zapewne przeczuwając reakcję na swoje „rewolucyjne” uwagi i spostrzeżenia, Kuper uspokaja polemistów mottem swej pracy. Za Hirschmanem powtarza słowa: „Jest to prawdopodobnie jedyna rzecz, jakiej można oczekiwać od historii, szczególnie od historii idei: nie rozwiązywania problemów, lecz podnoszenia poziomu dyskusji”. O tym cytacie warto pamiętać, czytając tę książkę; nawet gdy Kuper wytacza najcięższe działa swojej erudycji i ironii, jest tylko jednym z wielu dyskutantów, po raz kolejny omawiających znany wszystkim temat. W dyskusji tej dopuszczalne są wszystkie zabiegi podnoszące jej poziom i temperaturę, zawsze mówi się jednak przede wszystkim „od siebie”, dźwigając bagaż własnych (kulturowych) doświadczeń.

Kultura. Model antropologiczny dzieli się na dwie wyraźnie wyodrębnione części, zatytułowane: „Genealogie” i „Eksperymenty”. W pierwszej autor szczegółowo omawia historię pojęcia „kultura”, w drugiej przedstawia najpopularniejsze w Stanach Zjednoczonych współczesne teorie kultury i ich twórców.

Oba rozdziały, które składają się na część pierwszą, są historyczną analizą rozwoju znaczenia dwóch pojęć: „cywilizacja” i „kultura”. Omawiając je, Kuper korzysta w rozdziale pierwszym z prac europejskich teoretyków idei, a w drugim przedstawia złożone dzieje „kultury” w Stanach Zjednoczonych. Wywód Kupera ma wyraźny cel — od genezy pojęcia dotrzeć do interesujących go współczesnych koncepcji kultury i wykazać ich powiązania z wcześniejszym dyskursem. Jednocześnie autor przeciwstawia „cywilizację” i „kulturę”. „Cywilizacja” ma być tworem francuskim, opisującym rzeczywistość uniwersalną, zdolność całego ludzkiego świata do doskonalenia się, do postępu, z którym jest ona nierozłącznie związana. Terminem „cywilizacja” posługiwali się myśliciele narodów imperialnych, wierzący w możliwość upowszechnienia postępu wśród podbijanych ludów. Cywilizacja ma być nastawiona na aktywne działanie podmiotu i podkreślać wspólne doświadczenia całej ludzkości. Termin „kultura” użyty po raz pierwszy przez Cyserona, według Kupera miał wskrzesić Herder, nadając mu rys romantyzmu. Kulturę stanowi to, co wewnętrzne, prywatne, irracjonalne i w końcu — narodowe. Korzenie kultury mają więc sięgać „najciemniejszych lęków” Kupera — tego, co dzieli ludzi i czego nie da się uzasadnić ani podważyć racjonalną argumentacją. Dla większości europejskich intelektualistów większym problemem stał się strach przed uniformizacją świata, wyrównującym walcem postępu i rozwoju, stąd zwycięstwo w Europie raczej „kultury” niż „cywilizacji”. W Stanach Zjednoczonych najaktywniej na temat kultury dyskutowali badacze zebrani wokół Talcotta Parsonsa, w tym antropolog Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn. Celem Parsonsa było stworzenie całościowego bloku dyscyplin badających człowieka i społeczeństwo. Oprócz psychologii i socjologii weszła do niego antropologia, co po wielu kontrowersjach doprowadziło do wytworzenia na

użytek antropologii nowej, węższej definicji kultury. Niestety, dodałby zapewne Kuper, oparto ją na najbardziej idealistycznych i relatywistycznych wątkach obecnych w dawnych definicjach. Kultura, dla wpływowej szkoły Parsonsa, to „symboliczny świat idei i wartości”. Pominęto tradycję materialistyczną i uniwersalistyczną, podkreślono, że kultura jest całym, zamkniętym światem — i stąd właśnie wyrosły krytykowane przez Kupera współczesne koncepcje.

Pierwszy rozdział części drugiej, zatytułowany „Clifford Geertz: kultura jako religia i jako wielka opera”, nie jest wyrazistą krytyką, do której łatwo się ustosunkować, a ilość przytoczonych faktów z życia Geertza, znajomość jego prac i komentarzy do nich, w pierwszym momencie przytłacza czytelnika. Gdy spróbowałam dotrzeć do osobistej opinii Kupera o osiągnięciach Geertzowskiej antropologii, tekst rozdziału stał się „nieprzezroczysty”, a słowa, których używa Kuper, odsłoniły nowe znaczenia. Jakie jest zdanie Kupera o Geertz? Piszac o nim, używa następujących sformułowań: „jego naturalną skłonnością jest raczej bycie eseistą”, „nadał podejściu kulturowemu kuszący powab”, „świeże słownictwo i obietnice na czasie”, „Geertz jest kimś w rodzaju władcy w najświętszych gajach amerykańskiej akademii”. Tego typu określenia Geertza i jego pracy pojawiają się w tekście stosunkowo rzadko, łatwo więc je przeoczyć w ogólnie chłodnym, lekko ironicznym, czyli „obiektywnym” tonie wypowiedzi. Dopóki czytelnik wierzy, że Kuper pisze tak o wszystkich antropologach i ich koncepcjach, wydaje się, iż to tylko jego styl. Według mnie jest to jednak wyraźne bagatelizowanie dorobku Geertza — dla Kupera jego sława jest wynikiem sprawnych zapożyczeń z „ojców chrzestnych” (Webera, Parsonsa, Durkheima), umiejętności wpasowywania się w naukowe „mody” oraz lekkiego, eseistycznego pióra. Kuper wyraźnie zarzuca Geertzowi bycie raczej artystą niż naukowcem.

Przy takim odczytaniu rozdziału, jego tytuł zyskuje inne znaczenie, Geertzowska „kultura” stała się religią wielu młodych antropologów, ale czy jest także „wielką operą”? Sztuczną grą, w której na bazie starych konwencji tworzy się imponujący spektakl, najbardziej konserwatywną z „wysokich sztuk”? Należy pamiętać, że dzieła Geertza, jako jednego z niewielu antropologów, są czytane przez przedstawicieli innych nauk, stały się inspiracją dla postmodernizmu w antropologii, wprowadziły na stałe pojęcia tekstu i interpretacji do antropologicznych rozważań. Rozwój metodologii antropologicznej zawdzięcza więc im wiele. Prace terenowe Geertza zdobyły sporą sławę wśród antropologów, wywołały dyskusję nad odpowiedzialnością badacza względem badanych, antropologiczną etyką. Inny świat został — wbrew opinii Kupera — na pewno zyskany.

W kolejnym rozdziale Kuper dość szczegółowo omawia biografię Davida Schneidera, wywodząc z doświadczeń jego dzieciństwa i młodości późniejszy przebieg kariery naukowej. Przywołuje opinie znajomych Schneidera i uniwersyteckie anegdoty, by poprzeć tezę, iż w życiu naukowym postępował on analogicznie do młodzieńczego buntu przeciw autorytetowi ojca i bezkompromisowej rywalizacji z bratem. Konfliktowość Schneidera, jego niepopularne w środowisku poglądy, a nawet szczególnie szacunek dla Parsonsa, mają być projekcją skomplikowanych i przykrych dla Schneidera stosunków rodzinnych.

„Rodzinna obsesja” miała zdeterminować życie Schneidera do tego stopnia, że najpierw zajął się on badaniami nad systemem pokrewieństwa na Wyspie Jap w Mikronezji, a potem próbował dowiedzieć, że pokrewieństwo rozumiane jako genealogia jest konstruktem kultury euroamerykańskiej, nieznanym Japczykom. Przedstawiona w ten sposób teoria Schneidera okazuje się jedynie psychologiczną odpowiedzią na problemy dzieciństwa i młodości. Po raz kolejny Kuper w sprytny sposób (choć metoda jest tu zupełnie inna) dyskredytuje dokonania opisywanego antropologa. Jeśli przyjmujemy argumentację, że Schneider był całkowicie zdeterminowany przez to, czego doznał w młodości, jego wszelkie dokonania tracą sens. Podeszłabym do takich teorii z dużą podejrzliwością, albowiem wydaje mi się, że „człowiek Zachodu” odbiera tego rodzaju determinizm psychologiczny jako zarzut wobec wartości dzieła. Cały ten wywód Kupera czyta się z narastającą irytacją, jego sposób tłumaczenia rzeczywistości jest prosty i... nieweryfikowalny. Życie (jako całość jego biologii, psychologii, kultury i wszystkiego, o czym jeszcze nic nie wiemy) Schneidera jest niedostępne badaczom. Kultura ma w sobie, moim zdaniem, tyle samo biologii, ile biologia kultury, wydaje się więc, że jako zdeterminowane naszą biologią i kulturą ludzkie istoty nie mamy szans poza nie wyjść i opisać prawdziwego świata. Sam Kuper, świadomie lub nie, posługuje się rozróżnieniem na naturę i kulturę — po to, by ocenić naukową teorię poza naukową grą, która, jak dotąd, nie zakłada badania powiązań rodzinnych naukowca w celu oceny tego, co stworzył.

Rozdział piąty rozpoczyna Kuper opisem sytuacji w amerykańskiej antropologii lat 60. XX wieku. W tym czasie popularność zdobyły, według niego, dwa sprzeczne i rywalizujące ze sobą kierunki antropologiczne: relatywizm i neoewolucjonizm, z którymi w różnych okresach życia związany był Marshall Sahlins. Kuper omawia najpierw pierwsze dzieła Sahlinsa z lat 50. i 60., w których ten analizował kultury wysp Pacyfiku, by wykazać, w jaki sposób przystosowują one do życia w konkretnym środowisku przyrodniczym. W tym okresie wierzył w możliwość odnalezienia historii ekonomii w schematach gospodarowania współczesnych łowców i zbieraczy.

Niestety (tak zdaje się powiedziałby Kuper), w roku 1967 Sahlins wyjechał do Paryża i tam zetknął się ze strukturalizmem, a spotkanie to okazało się przełomem w jego myśleniu o kulturze. Jego zainteresowania przesunęły się w stronę schematów symbolicznych i „determinizmu ideologicznego”. Sahlins próbował jeszcze raz wyjaśnić ewolucję społeczeństw, tym razem już w innym paradygmacie — strukturalistycznym. Następnie rozwijał teorię mitopraktyki, czyli odtwarzania mitów w teraźniejszych działaniach, wyprowadzając swe tezy z materiałów dotyczących społeczeństw polinezyjskich i ich mitologii.

Kuper traktuje Sahlinsa znacznie łagodniej niż Geertza i Schneidera; znajduje w jego dorobku wartościowe przemyślenia. Interesujące jest, że zwraca uwagę głównie na zmianę w teoretycznej orientacji Sahlinsa, nie widząc podobieństw obu okresów jego twórczości. Zespala je determinizm — raz materialistyczny, raz kulturowy — ale wciąż tak samo ograniczający jednostkę.

Rozdział szósty dotyczy wszystkich tych antropologów, którzy studiowali w „gorących” latach 60., co zdaniem Kupera ukształtowało ich myślenie, a tym samym

najnowsze teorie kultury. Najważniejszym nurtem wypracowanym przez to „pokolenie” jest postmodernizm. Postmodernizm, zdaniem Kupera, stworzył jedynie coś na kształt teorii, w obrębie swego rodzaju intelektualnej szkoły, czerpiąc z literaturoznawstwa. Przoduje w tym James Clifford, autor pracy *Kłopoty z kulturą*, w której etnografię przedstawił jako jeden z wielu kierunków literackich. W opinii Kupera przyniosło to antropologii co najwyżej wzrost wyrafinowania, nie zaś nową myśl. Z większą sympatią podchodzi do postmodernistycznego „terenowca” Renato Rosaldo, który postuluje pisanie (a nie tylko czytanie) ze zrozumieniem. Ostatnimi bohaterami Kupera stali się Michael Fischer i George Marcus. Obaj zostali zakwalifikowani przez Kupera raczej jako lewicowi politycy niż naukowcy-antropolodzy. Postmodernizm charakteryzować ma powrót do romantyzmu, rozumianego jako celebrowanie różnicy. Tym razem, aby uzasadnić uprzedzenie do „myślenia tożsamością”, Kuper powołuje się nie tylko na własne doświadczenia z RPA, ale także na Edwarda Saïda i Lilę Abu-Lughod.

W ostatnim rozdziale Kuper śledzi dalsze dzieje upolitycznienia (i to lewicowego) sporów o kulturę w Stanach Zjednoczonych. Jego zdaniem, od kilkunastu lat „kulturą” w tym kraju zajmują się wszyscy poza antropologami. W siłę rosną studia kulturowe, w których więcej miejsca poświęca się polityce niż nauce i dlatego stały się one zapleczem multikulturalizmu. Multikulturalizm to opcja polityczna, której Kuper jako liberał musi się przeciwstawić i robi to tak wyraziście, że przez chwilę ma się wrażenie, iż cały ten obszerny wywód o „kulturze” był tylko po to, aby dotrzeć tutaj. Przemawia przez niego lęk przed drugim apartheidem, którego hasła pobrzmiwają w tym, co mówią multikulturaliści. Prawo do bycia odmiennym, według Kupera, musi być zawsze wtórne wobec prawa do bycia równym. Podkreślanie różnic jest jego zdaniem właściwe ludom, które innych postrzegają jako wrogów i dlatego postęp społeczny powinien takie myślenie ograniczać.

Aby podsumować całość pracy, warto zatoczyć koło i powrócić do samego początku. Kuper jasno przedstawia powód, dla którego pisze — chce walczyć z kulturalizmem (a jego formą jest też multikulturalizm), albowiem może on stać się inną, nowoczesną formą rasizmu. Autor jest tego świadomy, ponieważ urodził się w kraju, który najsilniej tego nowego rasizmu doświadczył i chce ostrzec tych, którzy jeszcze niebezpieczeństwa nie zauważyli. Kuper wykorzystuje całą siłę swej argumentacji, by przekonać, że „kultura” dzieli. Świadomie jednak lub nie, używa w swej pracy kulturalistycznych argumentów. Już podana wyżej geneza tej pracy jest czysto kulturalistyczna. Kuper znacznie więcej miejsca niż inni antropolodzy poświęca „przedstawieniu postaci”, obojętnie, czy mówi o sobie samym, Schneiderze, postmodernistach, studiach kulturowych, czy kulturze. Taka strategia doprowadza go jednak do mocnej krytyki kultu różnicy i samej kultury.

Maja Kostecka

Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader, ed. David H o w e s, Berg Publishers, Oxford, New York 2005, ss. 422.

Arystoteles twierdził, że nie ma niczego w rozumie, co najpierw nie byłoby w doświadczeniu zmysłowym. Od starożytnych Greków, średniowiecznych mistyków, poprzez Karola Marksa do Marshalla McLuhana, zmysły były przedmiotem kulturowej refleksji.

Zmysły są źródłem przyjemności i bólu, wiedzy i siły. Są związane z indywidualnym doświadczeniem, ale stanowią także pole dla intensywnych badań kulturowych. Odczuwanie to nie tylko kwestia fizjologicznych reakcji i/lub osobistego doświadczenia. To jedna z podstawowych form kulturowej ekspresji, medium, poprzez które społeczeństwa oddają się swoim kulturowym praktykom i wyrażają wyznawane wartości. Widok malarskiego dzieła, zapach perfum, smak kolacji, są materią kulturowego zróżnicowania.

Świat odbiera się i definiuje za pomocą pięciu zmysłów. Wzrok, słuch, smak, węch i dotyk są oczywistymi „narzędziami” czytania rzeczywistości. Używane są nie tylko po to, aby uwierzyć, lecz także, by sprawdzić, przekonać, zrozumieć, zadziwić — odebrać wrażenie na temat naszego bycia w świecie. Nasza pamięć jest w dużej mierze pamięcią sensoryczną, zmysły łączą nas z przeszłością. Doznania zmysłowe odgrywają znaczącą i inicjującą rolę w każdym przeżyciu estetycznym. Są związane z emocjami — rządzą pożądaniem i awersją.

Współczesny dyskurs dotyczący relacji zmysłów i kultury zdominowany jest przez problematykę wizualności. Obraz oddziałuje na każdego i codziennie. Cała ta ogromna panorama wizualna istnieje dziś dookoła nas. Należymy do społeczeństwa nasyconego obrazami, ciągle poddawane wizualnym bodźcom, posługującego się masowym językiem wizualnym.

W Polsce, mam takie wrażenie, antropolodzy włączyli się w nurt koncentrujący się na zagadnieniach obrazu w kulturze. Opracowań z zakresu antropologii wizualnej jest wiele, dotyczą one fotografii, filmu, szeroko pojętej ikonosfery. Natomiast tekstów antropologicznych poświęconych fonosferze, oddziaływaniu zapachów, roli dotyku w kulturze czy tematyce smaku — jest znacznie mniej. Są to porożrzucane po różnych czasopismach i zbiorowych opracowaniach artykuły, niekiedy w całości mówiące o zmysłach, a niekiedy czyniące z nich tylko jeden z poruszanych wątków.

Tymczasem antropologia zmysłów, jako dziedzina nauki, weszła do antropologicznego krajobrazu w późnych latach osiemdziesiątych i wczesnych dziewięćdziesiątych XX wieku. Rozwija się i uprawiana jest przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, a jednym z czołowych jej przedstawicieli jest David Howes. W 1988 roku założył on wraz z grupą zaprzyjaźnionych naukowców The Concordia Sensoria Research Team (CONCERT). Grupa działa przy Wydziale Socjologii i Antropologii Uniwersytetu Concordia w Montrealu w Kanadzie i zajmuje się kulturową interpretacją zmysłów. Zainteresowania badaczy koncentrują się na społecznych implikacjach komercjalizowania się zmysłów, sterowania percepcją w technologii, projektowaniu czy konsumpcji. To również, wciąż stawiane na nowo, pytania o rolę

zmysłów we współczesnych mediach, ideologiach klasowych, rasowych oraz w *gender studies*.

David Howes jest redaktorem serii *Sensory Formations* wydawnictwa Berg. Publikujący tu autorzy chcą uzmysłowić czytelnikom, że zmysły to nie tylko indywidualne, ale także kulturowe doświadczenie, oraz podkreślają znaczenie zmysłów w badaniach społecznych i kulturowych. W serii tej ukazały się już następujące książki: *The Auditory Culture Reader* (M. Bull, L. Back, eds.) — proponująca strategię głębokiego słuchania, czyli takiego, które obejmuje dźwięki życia codziennego, naturę i myśli; *The Book of Touch* (C. Classen, ed.) — zastanawiająca się nad granicami bólu i przyjemności, światem „dotykanym” przez niewidomych, metodami azjatyckiej medycyny i ciałem w wyobrażonych światach wirtualnych; *The Taste Culture Reader: Experiencing Food and Drink* (C. Korsmeyer, ed.) — ukazująca smak jako najbardziej poruszający ze zmysłów, przenikający kulturowe, społeczne i religijne relacje; *The Smell Culture Reader* (J. Drobnick, ed.) — odpowiadająca na pytania o najbardziej nieuchwytny ze zmysłów — węch, który nie jest jedynie przekąźnikiem miłych bądź przykrych zapachów; *Cultures of Vision: The Alternative Visual Culture Reader* (E. Edwards, K. Bhaumik, eds.) — w inny od dominującego w kulturowym dyskursie sposób mówiąca o obrazie i jego roli w rozumieniu otaczającego nas świata; *The Six Sense Reader* (D. Howes, ed.) — poszukująca definicji szóstego zmysłu, tego, co leży poza naszą percepcją.

W 2005 roku, również w serii *Sensory Formations*, Howes wydał książkę *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Wyjściowym założeniem tego opracowania jest przekonanie, że zmysły są bramą wiedzy, instrumentem siły, źródłem przyjemności i bólu; są też przedmiotem dramatycznych różnic. Książka podzielona jest na pięć części, a każdą z nich poprzedza krótki wstęp Howesa. Tom zawiera fragmenty większych prac, drukowane już wcześniej artykuły oraz teksty napisane specjalnie do *Empire of the Senses*. Antropologią zmysłów zajmuje się wielu badaczy, ale w tym opracowaniu znalazły się przede wszystkim teksty autorów ze Stanów Zjednoczonych i Kanady. Są to antropolodzy, socjologowie, literaturoznawcy, geografowie, specjaliści od prawa i języka angielskiego, historycy nauki i techniki oraz filozofowie (choć znajdziemy także tekst z zakresu neurologii zmysłów!). Jak zauważa sam Howes, przedmiot naukowej refleksji zawartej w książce znajduje się na pograniczu wielu dziedzin. Ich połączenie dowodzi, jak owocna może stać się perspektywa interdyscyplinarna. Ukazanie wielorakich kontekstów, przedstawienie faktów na podstawie konkretnych badań naukowych i zebranie tego, mimo różnorodności podejść badawczych, w całość tworzącą wielowątkowe, a zarazem spójne opracowanie, to podstawowe atuty książki. Bogate bibliografie poszczególnych artykułów uzupełnia David Howes o listę pięćdziesięciu tytułów z zakresu nauk społecznych, humanistycznych i sztuki. Są to propozycje lektur dla wszystkich tych, którzy chcieliby poszerzyć swoją wiedzę z zakresu prezentowanej problematyki.

Pierwsza część książki, zawierająca dwa rozdziały, dotyczy roli zmysłów w procesie poznawczym. Oliver Sacks proponuje projekt z zakresu neuroantropologii. Odwołując się do swoich wcześniejszych badań, w których zajmował się percepcją głuchoniemych, zadaje pytanie: „Co widzą niewidomi?”. Z etnograficzną ciekawością

opisuje światy swoich pacjentów. Marshall McLuhan, autor drugiego rozdziału, znany jest w Polsce jako badacz mediów i ich oddziaływania na jednostkowe i społeczne życie człowieka. We fragmencie zamieszczonym w *Empire of the Senses* McLuhan porusza się wewnątrz sensorium pięciu zmysłów. Próbuje pokazać, jak ważną rolę odgrywają one w architekturze i planowaniu urbanistycznym, komunikacji społecznej i psychologii, historii i antropologii.

Dwie kolejne części tomu koncentrują się na geografii i historii zmysłów. Susan Stewart bada relacje między doświadczaniem za pośrednictwem zmysłów a pamięcią i tworzeniem sztuki. Prezentuje krótką historię sensorium w zachodniej filozofii i literaturze. Odwołuje się między innymi do Arystotelesa, Kanta, Freuda, Marksa i Prousta, by dowiedzieć się, jak rozumiano relacje między zmysłami a rzeczywistością, i jak motyw pięciu zmysłów stał się jednym z toposów zachodniej literatury. Tekst Constance Classen, historyka kultury, wpisuje się natomiast w nurt *gender studies*. Swoją opowieść o „męskich i kobiecych zmysłach” rozpoczyna Classen w średniowiecznej Europie, a kończy w epoce modernizmu. Dowiadujemy się, że w historii kultury mężczyznom przypisywano zazwyczaj zmysły wzroku i słuchu — uważane za bardziej wartościowe, dominujące. Kobiety żyły wśród zapachów, smaków i dotyku. Alain Corbin zajmuje się z kolei trudnościami, jakie napotyka na swojej drodze badawczej historyk zmysłów. Jego analizy opierać się mogą prawie wyłącznie na tekstach pisanych lub dziełach malarskich. Nie zawsze dostarczają one wiedzy na temat społecznej hierarchii zmysłów. Badacz wciąż musi sobie zadawać pytanie, jak wtedy smakował, pachniał i brzmiał świat.

Kolejne teksty zawarte w książce to podróże po sensualnych pejzażach. Ich autorzy zastanawiają się na przykład, dlaczego w jednej kulturze przypisuje się dominującą rolę smakowi, a w innej zmysłowi słuchu. Jaką rolę odgrywa w zachodniej Afryce wewnętrzny zmysł równowagi? Jak interpretować japońską ceremonię parzenia i picia herbaty? I dlaczego Japonia to imperium wszystkich zmysłów, a nie — jak chciał tego Roland Barthes — imperium znaków? Jak poprzez smaki, zapachy i dźwięki, żyjące w diasporze i pracujące w Hongkongu Filipinki odtwarzają swoją kulturę i tradycję?

W dwóch ostatnich częściach książki autorzy zmagają się z problematyką roli zmysłów w doświadczaniu nowoczesności i ponowoczesności. Zadają także pytanie, jak zmysły współtworzą estetykę codzienności. Jim Drobnick przedstawia teorie dotyczące estetyki świata zapachu. Pokazuje, jak różne dziedziny współczesnej sztuki, a zwłaszcza projekty wystawiennicze i muzealne, wzbogacają swój przekaz dzięki sile, jaką ma w sobie zapach. David Howes prowadzi czytelnika między innymi do wielkiego centrum handlowego, by na przykładzie wykorzystania wrażeń sensualnych w socjotechnice przedstawić logikę późnego kapitalizmu. Robert Desjarlais opisuje zaś schronisko dla bezdomnych w Bostonie, w którym percepcja zdominowana jest przez ograniczony wachlarz bodźców. Jest to opowieść o świecie głodu, zimna i przemocy, gdzie ciszę i spokój można znaleźć jedynie we własnym ciele.

Nie sposób odnieść się do wszystkich rozdziałów tak szeroko zakrojonej pracy. Wielość poruszanych wątków prowokuje pytania, może być inspiracją do wielu przemyśleń i dalszych poszukiwań.

W zamierzeniu redaktora tomu, Davida Howesa, jest to zatem książka skierowana do tych czytelników, którzy chcą pełniej poznać i zrozumieć, jak doświadczamy otaczającego nas świata. Lektura tej pracy jest fascynująca, choć jej interdyscyplinarność, która niewątpliwie jest atutem, wymaga od czytelnika intelektualnej elastyczności i antropologicznej ciekawości. Książka wolna jest od autorytatywnych interpretacji. Jej trzon stanowi jednak niespotykane pieczołowite zestawienie faktów i hipotez, z których chyba ani jedna nie została pozostawiona bez przypisu, odnośnika czy komentarza. Od teoretycznych esejów po empiryczną etnografię, *gender studies*, kulturę materialną i życie codzienne — *Empire of the Senses* jest opracowaniem ważnym dla zrozumienia naszych relacji z innymi i z otoczeniem. Zmysły rozumiane są tu jako kulturowy system. Klasyczne już teksty McLuhana i Corbina oraz te pisane przed kilku laty, podważają hegemonię wzroku we współczesnym dyskursie i dowodzą intersensualności naszego poznania. Tom ten potwierdza także wielki wpływ dychotomii tego, co racjonalne i emocjonalne, umysłu i ciała, ale zapewnia jednocześnie, że jesteśmy w środku sensualnej rewolucji, która wymaga nowych form reprezentacji.

Prace pisane i redagowane przez Davida Howesa i skupionych wokół niego badaczy wytrzymują krytykę naukową. Próbuje sformułować teorię i metodologię antropologii zmysłów. Choć język tych tekstów oraz wybrane tematy mogą czasem sugerować, że mamy do czynienia z atrakcyjną (pseudo-)naukową publicystyką, to jednak wyrażane sądy wsparte są rzetelnymi badaniami i wyprowadzane z zachowaniem rygorów naukowego postępowania. Brak polskich tłumaczeń prac z kręgu amerykańskiej i kanadyjskiej antropologii zmysłów wydaje mi się zatem wielkim przeoczeniem.

Na koniec należy podkreślić intelektualną satysfakcję, jaka płynie z lektury tekstów zawartych w *Empire of the Senses*. Przypuszczam, że wielu czytelników książki ma poczucie obcowania z tekstami wyjątkowymi, ze względu na sposób, w jaki autorzy piszą, błyskotliwy i odbiegający od sztywności akademickiego wywodu, przede wszystkim zaś z powodu poruszanych treści oraz ich aktualności.

Aleksandra Krupa

Gender. Perspektywa antropologiczna, t. 1: *Organizacja społeczna*, red. Renata E. Hryciuk i Agnieszka Kosińska, przeł. M. Bierca i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, ss. 328.

Pojęcie płci kulturowej (*gender*) w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci wywarło ogromny wpływ na rozwój nauk humanistycznych i społecznych. Refleksja nad konstruowaniem płci w określonych kulturach i społeczeństwach przewartościowała myślenie na temat kobiecości, męskości, seksualności czy ról społecznych przypisywanych określonym osobom.

Książka *Gender. Perspektywa antropologiczna* jest wyborem jedenastu tekstów anglojęzycznych. Jedne są klasyczne, znane i często cytowane, inne — nowe, niepublikowane lub napisane specjalnie do tego zbioru. W przygotowaniu jest jeszcze drugi tom książki, *Kobiecość, męskość, seksualność*, składający się z dwóch części: „Konstruktywizm społeczny: ciało i seksualność” oraz „Wizerunki męskości”.

Omawiany tom składa się z trzech części: „Rodzina i pokrewieństwo”, „Płeć kulturowa a naród, państwo i organizacja plemienna” oraz „Gender w świecie postkolonialnym”. W każdej części czytelnik znajdzie zarówno teksty teoretyczne, jak i analizy materiału terenowego z różnych części świata, będące egzemplifikacją przyjętych założeń teoretycznych. Z konieczności dokonam omówienia tylko niektórych tekstów, nie uważając innych za gorsze czy mniej interesujące.

W pierwszej części znalazł się ważny tekst Sylwii Junko Yanagisako i Jane Fishburne Collier *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*. Autorki odrzucają przyjęte w badaniach nad pokrewieństwem dychotomie: natura — kultura, produkcja — reprodukcja i publiczne — prywatne, negując tym samym tezę, że w centrum kulturowej organizacji gender leży biologiczna różnica między rolami, które w rozmnażaniu płciowym odgrywają mężczyźni i kobiety. „Jedynie stawiając to założenie pod znakiem zapytania — piszą badaczki — można w ogóle zacząć pytać o to, jak inne kultury rozumieją różnice między mężczyznami i kobietami, i rozpocząć badania nad tym, w jaki sposób nasza własna kultura koncentruje się na stosunku płciowym i porodzie, które uznaje za kluczowe momenty konstytuujące kobiecość i męskość” (s. 53). Proponują badanie społeczeństwa na podstawie trzech elementów: analizy kulturowych systemów znaczeń, analizy systemów modeli nierówności społecznych oraz analizy historycznej. Z kolei w artykule pod intrygującym tytułem *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcia antropologiczne*, Jane Fishburne Collier, Michelle Z. Rosaldo i Sylvia Yanagisako odrzucają funkcjonalistyczną teorię rodziny jako uniwersalnej w każdym społeczeństwie instytucji spełniającej określone potrzeby. Ich zdaniem, rodzina jest przede wszystkim konstrukcją ideologiczną czy moralną, związaną z nowoczesnym państwem. Badaczki zwracają się w stronę ustaleń XIX-wiecznych naukowców, którzy rodzinę pojmowali w kategoriach dynamicznych (ewolucjonistycznych), wskazując jednak na jej zmienność i dostosowanie do konkretnych warunków społeczno-politycznych i kulturowych. Tym tropem, nie przyjmując jednak formułowanych przez naukowców wiktoriańskich koncepcji (takich jak pierwotny matriarchat czy promiskuityzm), idą Collier, Rosaldo i Yanagisako. Zakładają, że jednym z zasadniczych pojęć konstytuujących pojęcie współczesnej rodziny amerykańskiej jest „wychowanie”. Wyraz ten określa nie tylko zapewnienie biologicznego przetrwania, ale ewokuje rodzaj więzi, która pociąga za sobą oddanie i miłość. Więzy owe są trwałe i łączą się ze współpracą, a nie z konkurencją. Na gruncie współczesnej kultury amerykańskiej można mówić o przeciwstawieniu się rodziny państwu i rynkowi, to jest instytucjom przynależnym do sfery publicznej, podczas gdy rodzina należy do sfery prywatnej, intymnej.

O tym, jak funkcjonuje aparat państwowy w Japonii, pisze Anne Allison, analizując instytucję *obentô* — pudełka z drugim śniadaniem przygotowywanym przez matki dla przedszkolaków. To, w jaki sposób powinno zostać przygotowane *obentô*

(misternie wykonane malutkie porcje różnych potraw, co ma zachęcić dziecko do zjedzenia wszystkiego) i jak powinno zostać zjedzone (szybko i bez pozostawiania resztek), wskazuje, jakie role przypisuje się dziecku — przystosowanie do bycia zdyscyplinowanym i niewybrednym (w *obentō* znajdują się też potrawy, których dziecko nie lubi) oraz matce — konieczność poświęcenia dziecku należytej uwagi i znacznej ilości czasu. Dziecku, uczącemu się jeść palczkami, przekazane zostają elementy tradycyjnej kultury japońskiej. Wreszcie zarówno dziecko, jak i matka zostają poddane obserwacji i ocenie przez wychowawczynie, inne matki i inne dzieci.

Victoria Ana Goddard w artykule „*Dziewica i państwo*”. *Pleć i polityka w Argentynie* analizuje relację pomiędzy płcią kulturową a polityką, zwracając uwagę na „upłciawianie” (*gendering*) dyskursu i działalności politycznej. Analizuje dwa konteksty: rolę kobiet w oddolnych działaniach społeczeństwa przeciwko reżimom wojskowym w Chile i Argentynie oraz ważność płci w poparciu populistycznych rządów Juana Domingo Perona. Szczególną uwagę poświęca osobie Evy Perón, żony generała, która swoją postawą i działaniem akcentowała z jednej strony tradycyjne wartości przypisywane kobiecie (macierzyństwo, empatia, bliski związek z drugim człowiekiem), a z drugiej wskazywała na potrzebę zmian, takich jak na przykład włączenie kobiet do sfery polityki albo dostrzeżenie potrzeb najuboższych. Z kolei w latach 70. XX wieku w Chile i w Argentynie celem rządów wojskowych było odpolitycznienie sfery prywatnej. Podkreślano więc takie wartości jak macierzyństwo czy podporządkowanie się kobietom dobru ich dzieci. Jednakże represje państwa dosięgły nie tylko działaczy politycznych, ale i zwykłych ludzi i ich rodziny. Matki z Placu Majowego w Argentynie czy Stowarzyszenie Rodzin „Znikniętych” Więźniów w Chile działały oddolnie, poprzez niesformalizowane metody oporu, na przykład strajki głodowe i organizowanie pomocy najbiedniejszym. Opierając się na wartościach promowanych, a jednocześnie niszczonych przez państwo, kobiety wysuwały żądania prywatne — między innymi domagały się ujawnienia miejsc przebywania „znikniętych” z ich rodzin. Ich działania miały jednak wymiar ogólniejszy — Matki z Placu Majowego podkreślały odrzucenie przemocy i wskazywały na swoją tożsamość jako matek (ich symbolem była biała chustka wiązana na głowie).

Dwa teksty dotyczą sytuacji w Polsce. Frances Pine, która od lat 70. XX wieku prowadziła badania na Podhalu, analizuje współczesne góralskie wesele w kontekście przemian ustrojowych po 1989 roku i w związku ze stosunkiem górali podhalańskich do państwa i organizacji pracy. W czasach socjalizmu, rytuały związane z domem i rodziną były rozbudowane, co stanowiło swego rodzaju opór wobec systemu. Obecnie dawne domowe rytuały uzewnętrzniły się (wesele w domu kultury, korzystanie z usług profesjonalnych kelnerów). Przed rokiem 1989 negatywnie postrzegana praca wykonywana poza domem stała w opozycji do „roboty” w domu i dla domu (istotnym elementem był nielegalny i półlegalny drobny handel). Po 1989 roku, gdy to, co należało do szarej strefy, można było zalegalizować, praca wykonywana poza domem stała się bardziej widoczna, a sfery pracy i rodziny wyraźniej się od siebie oddzieliły. Dom jednak, pisze Pine, pozostaje centrum kultury góralskiej. „Rytuały związane z domem, które publicznie ukazują relacje pomiędzy płcią kulturową oraz pracą a ziemią i które metaforycznie podkreślają jego centralną, kulturową i ekono-

miczną pozycję, jako sprzeciwiające się państwu, umiejscawiane są „na zewnątrz” i tym samym przyczyniają się do redefinicji miejscowych tożsamości i przesunięcia ich w stronę konsumpcji i utowarowienia” (s. 88). I o ile wcześniej najstarsze pokolenia przekazywały wiedzę i umiejętności, o tyle teraz status ekonomiczny i symboliczny domu reprezentują ludzie młodzi, obeznani z kulturą konsumpcji. Gender jest tu kluczem w wyborze praktyk, symboli i wartości.

Thomas Chivens, wskazując na zależności pomiędzy koncepcją płci a państwem, analizuje wymianę modeli interwencji policji i wiedzy eksperckiej dotyczącej przemocy domowej względem kobiet pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Polską (prowadził badania w Warszawie w latach 2000-2001). Płeć, która z punktu widzenia policyjnych interwencji jest kategorią istotną, powinna być rozpatrywana na wielu poziomach. „Jest ona — pisze Chivens — (...) w coraz większym stopniu kategorią używaną przez przedstawicieli państwa (*state actors*) reformujących rządowe sposoby interwencji, mające na celu naprawę moralności obywatelskiej, a zarazem zdolne do wytwarzania kapitalistycznych i demokratycznych form życia. Także przemoc domowa nie jest uniwersalnym faktem, które poddaje się odkryciu, a następnie analizie (...). Jest ona zaś zjawiskiem kulturowym, a zatem definiowanym w sposób utrwalony przez historię, materialnym i względnym (*contingent*)” (s. 185). Artykuł T. Chivensa został napisany specjalnie do tomu *Gender. Perspektywa antropologiczna*.

W części III — „Gender w świecie postkolonialnym” na szczególną uwagę zasługuje artykuł irańskiej antropolożki Homy Hoodfar, *Zasłona w ich umysłach i na naszych głowach: muzułmanki i praktyki zasłaniania*. Rozważania Hoodfar wpisują się w dyskusję na temat Orientu i orientalizmu jako konstruktu wykreowanego przede wszystkim przez kulturę Zachodu oraz wskazują na stałe zagrożenie naszym głównym „grzechem” — etnocentryzmem. Zasłanianie ciała przez muzułmanki autorka analizuje na trzech poziomach: 1) jak zasłona odbierana jest przez przedstawicieli świata Zachodu, a mianowicie jako symbol zacofania, islamskiego fanatyzmu i uciśku kobiet; 2) jak była oraz jak jest postrzegana przez same muzułmanki w Iranie (tu istotna jest historyczna analiza pokazująca, że po pierwsze, zasłona pojawiła się na Bliskim Wschodzie na długo przed islamizacją, po drugie, na początku była oznaką prestiżu i wysokiej pozycji społecznej, a po trzecie — przymusowy zakaz zasłaniania się spowodował nie wyzwolenie, ale marginalizację kobiet, gdyż nie chciały one pojawiać się poza domem „nago”) i 3) jakie są konsekwencje noszenia zasłon przez kobiety nie pochodzące z Bliskiego Wschodu — okazuje się, że nie jest istotna sama zasłona, ale to, kto ją nosi. Noszące zasłony Kanadyjki-muzułmanki — pisze Hoodfar — będą postrzegane jako podążające za modą, natomiast kobiety z Bliskiego Wschodu — jako zacofane fanatyczki. U tych drugich jednak zasłanianie się jest w pełni świadome i co więcej, uważają one, że właśnie noszenie zasłony umożliwia im wyjazd na Zachód na studia. Odwołując się do islamu, dowodzą, że religia ta daje równe prawa dziewczętom i chłopcom. Z drugiej strony, okazują przywiązanie do tradycyjnych wartości, dzięki czemu nie zrażają do siebie rodziców i własnej społeczności.

Redaktorki tomu piszą we wstępie, że książka zrodziła się podczas prowadzonych przez nie zajęć z antropologicznej refleksji nad płcią w kulturze. Dlatego też wybór

tekstów był podyktowany przede wszystkim celem dydaktycznym. Wiele z tych tekstów jest trudno dostępnych w oryginale, a ponadto znajomość języka angielskiego nie jest jeszcze wśród polskich studentów czy naukowców zadowalająca. Dlatego też istotną, aczkolwiek dość skromną częścią książki jest angielsko-polski słowniczek terminów z zakresu antropologii płci i seksualności. Terminologia antropologiczna w języku polskim jest chaotyczna i nieprecyzyjna, wiele angielskich wyrazów jest niejednoznacznych. W związku z tym niejednokrotnie trudno jest znaleźć ich dobry ekwiwalent. Tym bardziej na uwagę zasługuje fakt, że przekłady w książce *Gender. Perspektywa antropologiczna* zostały napisane bardzo starannym językiem.

Książka powinna zainteresować nie tylko studentów czy wykładowców, ale każdego przedstawiciela nauk humanistycznych czy społecznych, ponieważ, jak się wydaje, nie można już dziś rozumieć klasycznych antropologicznych kategorii, jak pokrewieństwo, rodzina czy podział pracy, ale także innych, jak postkolonializm czy globalizacja, bez odwołania się do analiz prowadzonych z punktu widzenia *gender studies*.

Karolina Bielenin

Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung, red. Hans H. Hahn, Elena Mannová, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2007, ss. 535.

Wielu ludzi żyjących w Europie Środkowej i Wschodniej jest przeświadczonych, iż w zachodniej części kontynentu nikt się nimi nie interesuje. Można by rzec, że jest to swoisty stereotyp czy autostereotyp Europejczyków zapoznanych, może gorszych, pewnie niezrozumiałych. Ale wydano niedawno we Frankfurcie nad Menem, czyli na Zachodzie, książkę złożoną z prac dotyczących Europy Środkowej, w dodatku stanowiącą dziewiąty już tom w serii Mitteleuropa-Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas. Świadczy ona o niejakim zainteresowaniu nie-zachodnim obszarem Europy. *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung* jest tomem, w którym spotykają się teksty uczonych z dwóch krajów Europy Środkowej: Słowacji i Niemiec. Zredagowali go Niemiec i Słowaczka: Hans Henning Hahn i Elena Mannová. Nie znaczy to bynajmniej, że w książce można przeczytać tylko o Niemcach i Słowakach, autorzy nie zapominają bowiem, iż *Mitteleuropa* złożona jest także z innych nacji.

Prace zamieszczone w tym tomie poświęcone są przede wszystkim stereotypom rozpowszechnionym wśród narodów środkowoeuropejskich, zawierają opinie na temat własnego narodu oraz sąsiednich. Zgromadzone tu przykłady — bardzo liczne, choć przecież nie wyczerpujące — pozwalają uświadomić sobie różnorodność sposobów rozumienia siebie wobec innych oraz innych wobec siebie.

Na początku tomu, poza wstępem, znajdują się rozważania metodologiczne, zawarte w dwóch tekstach: Hansa Henninga Hahna i Lubora Kralika. Chociaż autor

pierwszego z nich wysuwa dwanaście tez historycznych badań nad stereotypem, żaden z nich nie usiłuje wprowadzać dyrektyw obowiązujących pozostałych autorów tomu. Obydwaj próbują raczej dać ogólne wprowadzenie do poruszanych dalej tematów.

W następnej części mówi się o rozmaitych stereotypach związanych z życiem codziennym. Elena Mannová interesuje się treściami zawartymi w nazwach potraw w słowackich książkach kucharskich, wydawanych w ciągu XX wieku. Drobny materiał językowy wykorzystuje też Olga Danglová, która analizuje inskrypcje na makiakach, wieszanych w krajach Europy Środkowej (także w Polsce), stanowiących wyraz mieszczańskich idei. Gabriela Dudeková zastanawia się, kto na tym obszarze w XIX i na początku XX wieku uchodził za ubogiego, kto zaś zasługiwał na miano dobroczyńcy. Z kolei Heike Müns snuje nader błyskotliwe rozważania na temat stereotypów muzycznych, przejawiających się w pieśniach. Ostatni tekst tej części, Dany Borutovej, dotyczy dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej architektury krajów środkowoeuropejskich, w której, jak na przykład w witkiewiczowskich willach, próbowano zawrzeć pewne treści narodowe.

Kolejna część tomu to dwa artykuły o przedstawieniach Żydów, pojawiających się w dość specyficznych tekstach. Birgit Bruns pisze mianowicie o stereotypie Żydów w osiemnastowiecznych encyklopediach. Tobias Weger zajmuje się żydowskim Krakowem i żydowską Pragą w niemieckojęzycznych przewodnikach turystycznych.

Stereotypizacji ulegają, jak wiadomo, także procesy historyczne. Tym problemem zajmują się autorzy następnej partii omawianej książki. Jens Breder porównuje konstrukcje Wschodu i Zachodu w pracach niemieckiego historyka Ernsta Kornemann (1868-1946) i historyka sowieckiego Władimira Sereeva (1883-1941). Stephan Scholz zastanawia się nad rolą legendy apostoła Niemiec, św. Bonifacego, w dziewiętnastowiecznej ideologii narodowej. Rudolf Holbach pisze zaś o stereotypach zawartych w tekstach dotyczących dziejów Hanz, a Rainer Gröbel analizuje obraz Niemiec przedstawiony w pismach Wasilija Rozanowa.

Trzy teksty składają się na następną część książki. Ich autorzy zajmują się kwestiami politycznymi z niedawnych dziejów środkowoeuropejskich. Tekst Katariny Popelkovej nawiązuje do faktu rozpadu Czechosłowacji na Czechy i Słowację, co wiązało się z problemem wytyczenia granic między nowymi państwami, zamieszkanymi przez narody o podobnej wszakże kulturze. Eva Hahn poświęciła swój artykuł stereotypowi Europy Wschodniej w okresie zimnej wojny. Do tego tekstu zdaje się nawiązywać artykuł Hansa Henninga Hahna o lansowanym stereotypie wroga, o Amerykanach i nazistach w zimnowojennej propagandzie państw komunistycznych.

I wreszcie, ostatnia partia książki dotyczy stereotypów Niemców i Słowaków. Eva Krekovičová pisze w swoim artykule o autostereotypie Słowaków i jego wykorzystaniu, zwłaszcza w działalności politycznej. W drugim tekście, Dušan Škvarný podejmuje karkołomną niekiedy próbę wyjaśnienia genezy pewnych stereotypów funkcjonujących w słowackiej kulturze. Natomiast Magdaléna Paríková mówi o tym, jak postrzegają się wzajemnie Niemcy i Słowacy, a wymieniany już poprzednio Hans Henning Hahn dzieli się swoimi spostrzeżeniami na temat Słowaków w literaturze niemieckiego obszaru językowego.

Tak prezentuje się ów słowacko-niemiecki tom o Europie Środkowej. Można by się zastanawiać, czy wszystkie polacie Europy Środkowej są tutaj ukazane proporcjonalnie. Aczkolwiek nie ma to znaczenia, gdyż książka ta nie jest monografią, a zbiorem artykułów przyczynkarskich. Zresztą, tych przyczynków jest tu aż dwadzieścia, toteż chyba nie odczuwa się niedosytu.

Niewątpliwie na uznanie zasługuje problematyka tej zbiorowej pracy. Zajmowanie się stereotypami nastrocza częstokroć sporych trudności; ot, chociażby w toku badań można stać się niechęć rozsądnikiem stereotypów. Badania nad stereotypami mogą jednak przyczynić się również do ich przezwyciężenia. A są przecież takie, które krzywdzą, utrudniają życie. Dlatego, mimo ewidentnych przeszkód, na pewno warto podejmować studia nad tą dziedziną. W przypadku niemieckich i słowackich autorów omawianego tomu dało to dobre rezultaty.

Grzegorz Pelczyński

Guglielmo Verdirame, Barbara Harrell-Bond, *Rights in Exile. Janus-Faced Humanitarianism*, Berghahn Books, New York, Oxford, 2005, ss. 385.

Studia nad uchodźstwem rozwijają się intensywnie od początku lat 80. ubiegłego wieku. W ich ramach bada się zarówno uchodźców, jak i tych, którzy uchodźcom pomagają. W roku 1986 ukazała się pierwsza antropologiczna praca poświęcona krytyce działalności Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców (dalej UNHCR) — *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, napisana przez Barbarę Harrell-Bond (1986). Dziewiętnaście lat później ta sama autorka, we współpracy z Guglielmo Verdirame, napisała *Rights in Exile*, będące udokumentowaniem błędów i nadużyć popełnianych przez UNHCR, organizacje pozarządowe i rządy wobec uchodźców przebywających na terytorium Kenii i Ugandy. Jest to swoiste zderzenie się teorii z praktyką. Po jednej stronie mamy międzynarodowe prawa człowieka i prawa uchodźców, a po drugiej rzeczywistość, z którą zetknęli się badacze w ciągu trwających 4 lata systematycznych badań terenowych. Zatem nie jest to książka łatwa ani przyjemna. Stanowi krytykę ludzi, których uważa się za „tych dobrych”, „tych szlachetnych”, którzy pomagają „tamtym, biednym ludziom”. Autorzy nie tyle podważają jednak sens pomocy, ale raczej odsłaniają mniej znaną twarz humanitaryzmu na świecie.

Barbara Harrell-Bond jest antropologiem, założycielką pierwszego Refugee Studies Centre, powstałego w latach 80. w Oksfordzie. Wykładała także na uniwersytetach w Makerere i w Kairze. Zajmuje się głównie tematyką związaną z uchodźstwem i pomocą humanitarną. Jej wspomniana wyżej książka z roku 1986 otworzyła całkowicie nowe pole badawcze. *Rights in Exile* odbiło się podobnym echem. Współautorem tej pracy jest Guglielmo Verdirame, wykładowca prawa międzynarodowego na Uniwersytecie Cambridge. Jest on jednym z wiodących ekspertów w zakresie odpowiedzialności i wiarygodności ONZ oraz prawa uchodźczego.

Celem zarówno badań stanowiących podstawę tej pracy, jak i samej książki, jest — jak piszą autorzy — „przeanalizowanie tego, jak międzynarodowe prawa człowieka i prawo uchodźcze jest używane w praktyce. Innymi słowy, jak międzynarodowa ochrona prawna przekłada się na codzienne życie uchodźców w Afryce Wschodniej” (s. 5). U podstaw tak sformułowanego celu legło przekonanie o tym, że prawa człowieka są uniwersalne, niezbywalne i ponadkulturowe. Powinny one, zdaniem autorów, być podstawowym wyznacznikiem standardów pomocy świadczonej uchodźcom, a ich przestrzeganie winno być głównym probierzem adekwatności świadczonej pomocy. Badania prowadzono w Kenii i Ugandzie. Nie jest to jednak praca porównawcza, ale raczej próba zbadania tego samego zjawiska w dwóch różnych kontekstach.

We wstępie autorzy formułują pięć głównych tez swojej pracy. Po pierwsze, stwierdzają oni, iż model odseparowanego obozu dla uchodźców nie tylko nie zwiększa bezpieczeństwa osób tam mieszkających, ale tworzy przestrzeń sprzyjającą łamaniu praw człowieka. Obozy są strefą leżącą poza prawem, w której życie regulowane jest przez prawa narzucone przez organizacje humanitarne. Zamykanie ludzi w obozach dla uchodźców jest już samo w sobie pogwałceniem takich praw jak możliwość swobodnego przemieszczania się czy wybór miejsca zamieszkania. Po drugie, autorzy dowodzą, że najlepszym sposobem zagwarantowania uchodźcom podstawowych praw jest ich społeczna i ekonomiczna integracja ze społeczeństwem kraju goszczącego. Ukazują to na przykładzie uchodźców przybywających do Kenii przed rokiem 1991, którzy nie zostali zmuszeni do przebywania w obozie dla uchodźców i zamieszkali w miastach kenijskich. Po trzecie, dowodzą, iż UNHCR, będący główną organizacją sprawującą kontrolę nad uchodźcami w krajach goszczących, nie tylko nie respektuje podstawowych praw człowieka, ale jest odpowiedzialny za tych praw łamanie. UNHCR jest tutaj przedstawiony jako instytucja skostniała, zbiurokratyzowana i uwikłana w sieć powiązań z innymi organizacjami sponsorującymi, rządowymi i pozarządowymi. Jest on organizacją znajdującą się poza jakąkolwiek kontrolą. Po czwarte, rządy krajów goszczących niemal całkowicie przerzucają odpowiedzialność za uchodźców na UNHCR, mimo iż to one powinny formułować i wprowadzać w życie prawa dotyczące uchodźców. Po piąte, najważniejszym czynnikiem, przyczyniającym się do łamania praw uchodźców na wielu płaszczyznach, jest brak świadomości tego, jakie prawa uchodźcom przysługują. Ten brak wiedzy dotyczyć ma zarówno pracowników humanitarnych, jak i samych uchodźców.

Dalsza część książki stanowi szczegółowe omówienie relacji między UNHCR, uchodźcami, organizacjami pozarządowymi i rządami tych krajów. W rozdziale pierwszym zarysowany został prawny i polityczny kontekst przyjmowania uchodźców w Kenii i Ugandzie. Podkreślone zostało też ogromne znaczenie UNHCR, który jest głównym wykonawcą polityki wobec uchodźców, oraz swoista dysproporcja w rozkładzie sił między organizacjami międzynarodowymi i krajowymi. W kolejnych czterech rozdziałach przedstawione są następujące po sobie stadia stawania się i bycia uchodźcą. Wszystkie te rozdziały mają podobną strukturę. Najpierw dowiadujemy się, jakie są obowiązki UNHCR oraz danego rządu, poznajemy obowiązujące prawa i normy. Dalej stykamy się z całym zestawem przykładów, opisów konkretnych przy-

padków, w których dane prawa zostały złamane. Większość tych sytuacji to historie uchodźców, z którymi badacze zetknęli się w trakcie swoich badań. Nierzadko są one kontrastowane z wypowiedziami działaczy rządowych i pozarządowych. Najpierw więc autorzy omawiają nadużycia pojawiające się w momencie przyjazdu do kraju goszczącego, następnie — łamanie praw w momencie nadawania statusu uchodźcy, aby w końcu przejść do problemu przebywania uchodźcy w obozie dla uchodźców i znalezienia się pod pełną kontrolą i opieką UNHCR. W rozdziale czwartym omówione zostało łamanie praw politycznych i cywilnych, a w rozdziale piątym — praw społecznych, ekonomicznych i kulturowych. Fakty przedstawione w tych rozdziałach, zdaniem autorów, powinny mówić same za siebie. Z analizą zebranego materiału stykamy się dopiero w rozdziale szóstym, ostatnim. Przedstawiono głównych aktorów odpowiedzialnych pośrednio lub bezpośrednio za łamanie praw człowieka i praw uchodźcy w Kenii i Ugandzie. Są to przede wszystkim kraje goszczące, kraje finansujące i sponsorujące pomoc humanitarną, UNHCR i różnego rodzaju organizacje pozarządowe. Jako główną przyczynę łamania tych praw autorzy podają zamknięcie w obozie dla uchodźców i postrzeganie zjawiska uchodźstwa jako czegoś tymczasowego. Pociąga to za sobą niechęć do integrowania uchodźców i traktowanie repatriacji jako najlepszego rozwiązania kwestii uchodźstwa.

Skoro więc treść *Rights in Exile* jest już znana przynajmniej w zarysie, przejdę do oceny tej pracy. Niewątpliwie książka ta wpisuje się w ramy studiów nad uchodźstwem, zarówno w ich aspekcie antropologicznym, jak i prawnym. Studia te niejako ze swej natury są interdyscyplinarne i stąd też wynika podejście prezentowane przez autorów. Po raz pierwszy połączono podejście prawne z antropologicznym w odniesieniu do łamania praw uchodźców przez organizacje humanitarne. Wcześniej zazwyczaj pisano o skutkach przebywania w obozie dla uchodźców (np. Malkki, 1995), o relacjach między pracownikami UNHCR a uchodźcami (np. Loescher, 1993). Tutaj po raz pierwszy skupiono się na łamaniu konkretnych praw człowieka.

Tezy *Rights in Exile* zostały zakreślone dokładnie we wstępie, natomiast w dalszej części pracy podawane są konkretne dowody, mające je potwierdzać. Uważam, że cele te udało się autorom zrealizować. Zrobili to w sposób bardzo systematyczny i rzetelny. Najpierw przedstawiają kontekst polityczny i prawny (bo bez konkretnych regulacji prawnych i politycznych uchodźstwo nie byłoby tym, czym jest), pokazują pewną idealną sytuację opartą na deklaracjach i przepisach, która następnie staje się punktem odniesienia w prezentowaniu diametralnie od niej różnej rzeczywistości. Przedstawione liczne dowody są logicznie uporządkowane. Na przykład w rozdziale czwartym i piątym autorzy dzielą wszystkie prawa przysługujące ludziom na pewne grupy: prawa polityczne, cywilne, kulturowe, ekonomiczne i społeczne. Następnie w każdej z tej kategorii wyróżniają prawa bardziej specyficzne, np. prawo do życia, do niebicia dyskryminowanym itp., aby ostatecznie podać przykłady łamania tych konkretnych praw przez konkretne organizacje.

Przykłady, którymi autorzy się posługują, są analizowane dogłębnie i przy jednoczesnym wzięciu pod uwagę różnych ich aspektów. W rozdziale czwartym, kiedy poruszony został problem dyskryminacji ze względu na płeć, zwrócono uwagę nie tylko na kontekst prawny tego zagadnienia, ale też kulturowy i społeczny. Autorzy

dostrzegają to, że sytuacja uchodźcza jest tak samo trudna dla obu płci, że powoduje istotne zmiany społeczne. Moim zdaniem, ta całościowość i kompleksowość, a także zauważanie różnych niuansów danej sytuacji, jest bardzo ważną cechą tej pracy.

Kolejnym, bardzo istotnym elementem jest ujęcie UNHCR, organizacji pozarządowych, rządów krajów goszczących i organizacji finansujących pomoc humanitarną jako aktorów, z których każdy odgrywa rolę w łamaniu praw człowieka w tym konkretnym kontekście. Mimo iż główne oskarżenie pada na UNHCR, to oczywiste jest, że cała sytuacja (z zamknięciem ludzi w obozach na czele) powoduje taki, a nie inny sposób traktowania uchodźców. Powiedziałbym wręcz, że jest to swoiste odmitologizowanie pomocy świadczonej uchodźcom. Każdy aktor tego proceduru realizuje w pierwszej kolejności swoje własne interesy, a nie interesy uchodźców. Co więcej, wszyscy oni są uwikłani politycznie i ideologicznie, i każdy ma swoje własne przekonania, uprawomocniające podejmowanie takich, a nie innych działań. Autorzy starają się przedstawić, w sposób daleki od uproszczeń, możliwie pełny obraz tej sytuacji.

Mimo że jest to książka przede wszystkim krytyczna, to w zakończeniu pojawia się próba podania sposobu rozwiązania sytuacji. Zdaniem autorów, o wiele lepszym rozwiązaniem niż zamykanie w obozie, byłoby podjęcie próby integracji uchodźców ze społeczeństwami krajów goszczących. Choć rozwiązanie to wydaje się trudne do osiągnięcia, to jednak nadaje pewien sens całej tej krytyce. Pokazuje, że istnieje wyjście i nie zostawia czytelnika z poczuciem beznadziejności opisywanej sytuacji.

Niezależnie od atutów tej pozycji, dwa zagadnienia budzą moje szczególne wątpliwości. Dotyczą one metodologii zbierania danych oraz terminologii użytej w pracy.

We wstępie autorzy stwierdzają, że jednym z podejść badawczych przez nich wykorzystanych jest tzw. *advocacy approach*, w którym badacz stara się równocześnie pomóc osobom badanym. W tym przypadku dotyczyło to porad prawnych, uświadamiania uchodźców na temat praw im przysługujących. O ile trudno jest to podejście krytykować, to rodzi się pytanie, czy nie przyczyniło się to do swoistej jednostronności tej pracy. Większość zebranych materiałów (choć nie wszystkie) pochodzi z wywiadów z uchodźcami. Pojawia się tutaj ogromna dysproporcja; głos został odebrany UNHCR i organizacjom pozarządowym. Odnosi się wrażenie, że te organizacje są bezosobowe, a jedynym celem ich istnienia jest gnębienie uchodźców. Jeżeli do tego dodamy założenie badaczy, iż fakty mówią same za siebie, to negatywny obraz jest już gotowy. Czy jest to jednak obraz pełny? Pominęto tu niemal całkowicie pozytywne aspekty istnienia takiej organizacji jak UNHCR.

Drugi zarzut dotyczy terminów używanych w pracy. Uchodźca, UNHCR, pomoc humanitarna — te terminy i określenia pojawiają się niemal na każdej stronie. I mimo że jest powiedziane, jakie dokumenty sprawiają, że Kenia i Uganda przyjmują uchodźców, to już samo słowo uchodźca wydaje się tutaj niedookreślone. Nie pojawia się ani jedna, konkretna definicja uchodźcy. Książka dotyczy pomocy humanitarnej, ale nie definiuje, czym ta pomoc jest. Omawiany jest UNHCR, ale brakuje szerszej zarysowanego podłoża politycznego czy ideologicznego tej organizacji. Te niedociągnięcia mogą, moim zdaniem, utrudnić zrozumienie treści osobom niezwiązanym z tematem.

Czym więc jest *Rights in Exile* — uczciwą i rzetelną oceną działalności UNHCR czy też systematycznym i jednostronnym zbiorem oskarżeń pod jego adresem? Pew-

ne jest to, iż autorzy partycypują w konkretnej ideologii i wizji świata, u której podstaw leżą prawa człowieka. Zatem trudno jest nie stanąć po stronie tych, których prawa są łamane. Niemniej wnioski autorów są poparte konkretnymi materiałami empirycznymi — rezultatami długotrwałych badań, wywiadów i przebywania wśród uchodźców. Jest to pierwsza tego typu praca, zatem trudno ocenić, czy, a jeśli tak, to na ile, ten obraz jest stronniczy. Moim zdaniem, przy podanych przez autorów dowodach, tezy tej pracy jak najbardziej się bronią.

Ważne jest pokazanie całościowego obrazu pomocy humanitarnej, gdzie UNHCR wpływa na rządy i organizacje pozarządowe, ale z kolei na UNHCR wpływają organizacje sponsorujące. Zwrócenie uwagi na relacje sił, rywalizację o władzę nad uchodźcami oraz realizację własnych interesów, jest w moim uznaniu najważniejszym atutem tej pozycji. Sprawia to, że jest ona ważnym głosem w dyskusji na temat zasadności pomocy humanitarnej i tego, jak ją świadczyć, żeby nie szkodzić. Trudno jest się zajmować uchodźstwem bez zrozumienia, jakim skomplikowanym jest ono zjawiskiem.

Daniel Pluta

BIBLIOGRAFIA

Harrell-Bond B.E.

1986 *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, Oxford University Press, Oxford.

Malkki L.H.

1995 *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*, The University of Chicago Press, Chicago.

Loescher G.

1993 *Beyond Charity: International Cooperation and the Global Refugee Crisis*, Oxford University Press, New York, Oxford.

Gretchen E. Schafft, *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w Trzeciej Rzeszy*, przeł. T. Bałuk-Ulewiczowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 272.

Udział środowiska naukowego w formułowaniu, popularyzacji oraz realizacji projektów ludobójczych dopiero na przestrzeni ostatnich dwóch dekad stał się przedmiotem rzetelnych, źródłowo satysfakcjonujących badań¹. Pomimo upowszechnienia w powojennej, zachodnioeuropejskiej publicystyce poglądu o „banalnym” — w sensie zaplecza społecznego i psychologicznych mechanizmów — charakterze

¹ Skalę upowszechnienia w zachodnioniemieckiej historiografii i naukach społecznych perspektywy krytycznej pod adresem „demonicznej” wizji nazizmu prezentuje między innymi zbiór tekstów pod redakcją H. Orłowskiego, 2000.

nazistowskiej praktyki społeczno-politycznej, a zwłaszcza „normalności” codziennego, powojennego funkcjonowania wiernych, lecz szeregowych wykonawców ostatecznego rozwiązania, wizerunku niemieckiego środowiska naukowego przez całe dziesięciolecie strzegła specyficzna konstrukcja myślowa, będąca użyteczną kompilacją trzech wariantów postawy obronnej. Składała się na nią sugestia rzekomej niewiedzy akademików co do zakresu pragmatycznego zastosowania teoretycznych rozważań i praktycznych dokonań nauki niemieckiej, wyrażane przekonanie o masowym stosowaniu przymusu i innych form presji pod adresem naukowców, oraz eksploatacja strategii, będącej twórczą adaptacją „demonicznej” interpretacji fenomenu nazizmu. Ta ostatnia rzeczywistego sprawstwa zbrodni upatrywała w wąskiej grupie urzędników, bezpośrednio po wojnie kataraktycznie osądzonych i skazanych, których interesowny cynizm, dezorientacja aksjologiczna lub zwykła naiwność uczyniła zdolnymi do udziału w politycznym przedsięwzięciu propagowanym, a później realizowanym przez Hitlera, postać w swej demoniczności niereprezentatywną, stawianą poza przyjętą na Zachodzie moralnością. Słowem — nauka Trzeciej Rzeszy wraz z dziedzictwem wcześniejszych teorii nie była w swej istocie przyczyną czy współprzyczyną wojennej hekatombi ani tym bardziej — konkretnych działań o charakterze ludobójczym. Choć gwałtowna, na ogół bezrefleksyjna, konwersja „zwolenników polityki Führera” na jej „byłych zwolenników” stanowiła w powojennej niemieckiej rzeczywistości zjawisko powszechne, na różne sposoby obecne po obydwu stronach Łaby, to jednak wyłącznie środowisko akademickie zachowało — we własnej ocenie — moralne prawo do głoszenia kategorycznych sądów moralnych.

Gretchen Schafft w książce zatytułowanej *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w Trzeciej Rzeszy* (*From Racism to Genocide. Anthropology in the Third Reich*) obrala za przedmiot rozważań skalę oraz charakter uczestnictwa środowisk antropologicznych w działaniach bezpośrednio lub pośrednio ludobójczych. Sam tytuł rozprawy może potencjalnego czytelnika nieco zdeorientować, z dwóch powodów. Po pierwsze, zrealizowaną ambicją autorki było przedstawienie kontekstu naukowego w perspektywie przekraczającej krótki skądinąd okres istnienia Trzeciej Rzeszy. Przeprowadzona została prezentacja ewolucji zaplecza ideowo-badawczego rasizmu, począwszy od bezpośrednio inspirowanych darwinizmem XIX-wiecznych teorii, a skończywszy na współczesnej dyskusji na temat analitycznej użyteczności czy wręcz zasadności stosowania pojęcia rasy. Ponadto, przystępujący do lektury odbiorca, utożsamiający się w pierwszym rzędzie z dorobkiem etnografii czy etnologii, może początkowo poczuć się uprawnionym do formułowania ocen zewnętrznych, będących przywilejem postronnego obserwatora — wszak pojęcia związane z atrybutami rasy, markerami poszczególnych ras, zagadnieniami dziedziczenia czy szczegółowe postulaty dotyczące praktycznego zastosowania eugeniki, to specjalność antropologii fizycznej, dyscypliny naukowej badającej człowieczeństwo w perspektywie raczej równoległej niż tożsamej z przyjętą w etnologii/antropologii kulturowej. Byłby to jednak komfort przedwczesny i bezzasadny; autorka — istotnie — koncentruje się na opisie procedur poznawczych przynależnych raczej biologicznej perspektywie opisu człowieka, jednak podkreśla przy tym interdyscyplinarny sposób uprawiania antropologii przed II wojną światową, czego świadectwem było

między innymi powszechne w nauce tego okresu (zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych) synonimiczne traktowanie pojęć tak dalece obecnie odmiennych znaczeniowo, jak „kultura” i „rasa” czy „dziedziczenie” i „enkulturacja”. Terminologiczne dyfuzje sprzyjały identyfikacji tych dziedzin nauki, tak na poziomie paradygmatu, jak instytucjonalnej przynależności. „Mimo, że wielu antropologów określa antropologię mianem historii naturalnej ludzkości — zauważa Schafft — etnologię zaś «historią kultury ludzkości», to w połowie lat 20. kwestionowano nawet to rozróżnienie. Scheid definiuje etnologię jako «naukę o wpływie rasy na kulturę», natomiast antropologię jako «naukę o wpływie kultury na rasę»”. (s. 47). Wskutek powszechnego utożsamiania tych nauk, zwłaszcza na gruncie użyteczności w konstruowaniu teorii rasowych, nie mogą dziwić powstałe w tym czasie instytuty i komitety, łączące — dla pożytku wspólnej sprawy — sekcje antropologiczne, genetyczne, etnologiczne, ludoznawcze oraz eugeniczne.

Jednak cel powzięty przez autorkę znacznie wykracza poza demaskatorskie rozstrzygnięcia dotyczące skali współuczestnictwa poszczególnych dziedzin nauki w procesie, który ostatecznie doprowadził do zorganizowanego ludobójstwa. Ponad spekulacje tego rodzaju Schafft stawia kwestie związane z etycznymi aspektami pracy naukowej. Próbuje ustalić, jakiego rodzaju motywy skłoniły szanowanych w przeszłości przedstawicieli nauki do postrzegania rzesz ludzkich — zwykle więźniów obozowych lub mieszkańców gett — wyłącznie w perspektywie „materiału ludzkiego”, który mógł być „interesujący” lub „bezwartościowy”, głównie w znaczeniu: potwierdzający ideowe założenia nazizmu, bądź z tego punktu widzenia zbędny, a nawet wstydlivy². Problem powyższy w decydującym stopniu organizuje strukturę publikacji oraz wyznacza strategię zastosowanej argumentacji.

Publikacja składa się z dziewięciu rozdziałów oraz epilogu, jednak w zakresie poruszanej tematyki wskazać można cztery powiązane treściowo bloki problemowe. Pierwszy, to szczegółowy opis praktyk badawczych przeprowadzanych na terenie Małopolski, ze szczególnym uwzględnieniem tarnowskiego getta. Autorka najsilniej eksponuje tutaj przedmiotowy stosunek badaczy do badanych. Zabiegiem perswazyjnie udanym jest zastosowany w tym miejscu tryb sprawozdawczy, raczej stroniący od głębokich i uogólnionych ocen moralnych. Czytelnik ma najpewniej odnieść wrażenie aberracji etycznej i korporacyjnego wylomu konkretnych badaczy-antropologów.

Kolejne części konsekwentnie obalają wstępne czytelnicze wnioski. W dalszym toku rozważań autorka koncentruje się na genezie ideologii rasizmu oraz metodach jej adaptacji dla celów polityki nazistowskiej, terenowych i gabinetowych dylematach dotyczących usytuowania konkretnych ras i „pod-ras” na skali odległości od germańskiego ideału, korzyści odnoszonych przez naukę (głównie medycynę) i przemysł z faktu dysponowania rzeszami niewolników, a także technicznych i społecznych niuansach związanych z eksterminacją jednostek słabych, którą — w duchu eugenicznej bezwzględności — stosowano także wobec upośledzonych przedstawi-

² Na przykład, za kłopotliwe uznawano dane pozyskane w toku badań przeprowadzonych w gettach, które obalały pogląd o istnieniu ściśle określonego i łatwo „mierzalnego” żydowskiego typu antropometrycznego.

cieli *Übermenschen*. Rozważania podsumowane zostały refleksją dotyczącą naukowej zasadności wykorzystywania pojęcia rasy oraz postulatami w zakresie etycznego wymiaru prowadzenia badań w ogóle, a antropologicznych w szczególności.

Niewątpliwą zaletą książki jest rzetelna analiza źródeł, na które składa się zarówno opublikowana wcześniej literatura przedmiotu, jak i — nade wszystko — liczne dokumenty urzędowe, raporty i analizy z prowadzonych badań antropologicznych, korespondencja prywatna i oficjalna badaczy oraz korespondencja prowadzona między instytucjami. Logika wywodu imponuje żelazną konsekwencją i przejrzystością, a zastosowany w pierwszej części zabieg indywidualizujący problematykę nieetycznych, często przy tym dyletanckich badań, metodą kontrastu wzmacnia wyprawę dalszego toku rozważań, w którym zaprezentowano powszechność praktyk prezentowanych wcześniej w trybie „studium przypadku”. Pewne zastrzeżenia może budzić celowość podręcznikowego wykładu, dotyczącego genezy zdobycia władzy przez Hitlera. Należy uznać, że w zamyśle autorki odbiorcą tych oczywistych dla Europejczyków faktów i spostrzeżeń miał być amerykański czytelnik, posiadający skromniejsze rozeznanie w polityczno-społecznych realiach Niemiec lat 20. i 30. ubiegłego wieku.

Wnioski dotyczące wiodącego problemu publikacji można zreferować w oparciu o relacje między nauką a władzą, które, według autorki, przybierają postać wielokrotnej zależności. Dziewiętnastowieczna nauka, pozostająca pod silnym wpływem idei determinizmu, widziała siebie w roli jedyne go wyraziciela Prawdy, koła zamachowego Postępu, stając niejako poza etyczną oceną i dysponując względnie skromnym arsenałem narzędzi autokrytyki. Ówczesna nauka, wbrew własnym intencjom, częstokroć przysługuje się uwzniośleniu potocznych sądów, innym razem sama stając się przedmiotem nieporozumień i uproszczeń. Część ustaleń z zakresu antropologii biologicznej i nauk pokrewnych — ze swej istoty dyskusyjna i w wąskim gronie specjalistów dyskutowana — staje się elementem wiedzy pospolitej, wolnej od epistemologicznych dylematów. W tej zbanalizowanej wersji stanowi naturalną nadbudowę władzy politycznej. Popularność sądów o charakterze rasistowskim bierze się przede wszystkim z ich zdolności do precyzyjnego wskazywania i napiętnowania takich sprawców traum społecznych, którzy pozostają poza grupą dominującą (wskazującą). W przypadku Niemiec, w okresie następującym po I wojnie światowej, grunt dla nazizmu wyznaczała urażona po Wielkiej Wojnie duma narodowa, odczuwalny kryzys ekonomiczny oraz wczesna faza procesów, które doprowadziły do powstania współczesnego „społeczeństwa ryzyka”. Polityczny ośrodek, respektujący potrzebę eksterytoriacji społecznych i jednostkowych problemów grupy dominującej, porządkujący zarazem rzeczywistość według zasad natury, zaświadcanych autorytetem nauki, mógł w tych warunkach dziejowych oczekiwać sukcesu. W momencie dojścia do władzy ideologii nazizmu, która najlepiej koła społeczne niepokoje, dorobek naukowy przestał być punktem wyjścia, stając się populistycznym alibi dla utrzymywania władzy oraz akceptacji metod jej sprawowania. Wcześniejsi ideowi „nowinkarze”, w drugim pokoleniu stali się filarami systemu, w którym aspekt poznawczy miał znaczenie służebne wobec legitymistycznego potencjału empirycznych ustaleń. Nauki pozostające w kręgu antropologii fizycznej z przyczyn ideowych stanęły

w awangardzie konserwowania (i konsekrowania) społecznie użytecznych przekonań. Współcześnie trudno rozstrzygnąć — sama autorka nie podejmuje się tego zadania — w jakim stopniu udział poszczególnych badaczy w działaniach legitymizujących ideologię nazizmu, a przy tym rozwiązujących doraźne kwestie społeczne, był skutkiem rzeczywistych przekonań naukowych, a w jakim rezultatem potrzeby prestiżu, postawy konformizmu, naiwności czy strachu. Jednak Schafft wielokrotnie podkreśla, że badacze musieli być świadomi konsekwencji podejmowanych działań, a także dysponować mechanizmami racjonalizującymi praktyczne konsekwencje działań oraz badawczą nierzetelność. Autorka zgodziłaby się zapewne z opinią Z. Baumana, stwierdzającego, iż: „holocaust pojawił się i był realizowany w naszej nowoczesnej, racjonalistycznej społeczności, na wysokim szczeblu rozwoju naszej cywilizacji, u szczytu dokonań ludzkiej kultury” (Bauman, 1992, s. 13).

Omawianej publikacji można wprowadzić zarzucić brak pogłębionej refleksji kulturowej, na przykład co do kwestii, czy traumę związaną ze skutkami funkcjonowania Trzeciej Rzeszy należy pielęgnować w szczególny sposób (ku przestrodze, ale w duchu poprawnościowym), czy też poddać swobodnym, naturalnym procesom „zapominania” odczuwalnych skutków, które w przeciągu kilku pokoleń postawią ją w rzędzie odległej przeszłości. Wówczas, być może — jak wiele przednowoczesnych, dobrze zorganizowanych aktów przemocy — stanie się ona tylko emocjonalnie odrealnionym świadectwem technologicznej i organizacyjnej potęgi sprawców. Trzeba jednak przyznać, że autorka, w odróżnieniu od wcześniej przywoływanego Baumana, nie aspiruje do formułowania uogólnień tego rodzaju.

Gretchen Schafft należy do grona tych naukowców, którym procesy i cele poznawcze nie przesłaniają etycznego aspektu działalności — zarówno w pracy badawczej, jak spekulatywnej. Według autorki, badania antropologiczne, pojmowane jako szczególny przypadek badań naukowych w ogóle, mają sens jedynie wówczas, gdy człowiek, w wersji indywidualnej i uogólnionej, jest nie tylko przedmiotem badań, lecz także ich ostatecznym beneficjentem. Książkę polecić warto czytelnikom zainteresowanym etycznymi aspektami pracy naukowej, społeczną historią Trzeciej Rzeszy, a w szczególny sposób tym wszystkim odbiorcom, którzy w swym (naukowym i innym) działaniu doświadczają niezachwianego uczucia osobistej i korporacyjnej niewinności.

Piotr Nowaczyk

BIBLIOGRAFIA

Bauman Z.

1992 *Nowoczesność i zagłada*, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa.

Orłowski H. (red.)

2000 *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Umberto Eco, *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, przeł. J. Ugniewska, A. Wasilewska, K. Zaboklicki, W.A.B., Warszawa 2007, ss. 417.

Po raz kolejny polski czytelnik ma okazję sięgnąć po eseje autorstwa Umberta Eco. Nowy zbiór felietonów, podobnie jak wcześniejsze *Zapiski na pudełku od zapalek* (1993), to artykuły w większości publikowane we włoskich dziennikach „La Repubblica” i „L’Espresso” oraz okolicznościowe referaty i wykłady akademickie. *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów* stanowią teksty napisane w latach 2000–2005. Autor zawarł efekt sześcioletnich obserwacji otaczającego go świata w 92 esejach, które pogrupował w osiem tematycznych rozdziałów: I. Wojna, pokój i coś jeszcze; II. Kroniki pewnego reżimu; III. Powrót do wielkiej gry; IV. Powrót do krucjat; V. Summa i cała reszta; VI. Obrona rasy; VII. Starajmy się przynajmniej dobrze bawić; VIII. Zmierzch początku tysiąclecia. Kryteria wyboru treści składających się na tę książkę zostały zasygnalizowane już w samym tytule. Są nimi wydarzenia polityczne oraz zjawisko nazwane przez Eco „reżimem medialnego populizmu”. W jaki sposób jednak należy tłumaczyć pierwszą część tytułu *Rakiem*? Otóż włoski semiotolog zauważa głęboki regres zarówno w postawach i zachowaniach ze sfery politycznej, jak też w dziedzinie techniki komunikacji masowej. Współczesny rozwój technologii w dziedzinie przekazu jest przez autora nazywany „triumfalnym powrotem do Galaktyki Gutenberga” (s. 61). Wyznaczają go kolejne wynalazki: pilot telewizyjny, dzięki któremu można wyłączyć dźwięk; wideo dające możliwość zatrzymania lub cofnięcia obrazu; Internet oparty głównie na informacji pisanej; iPod, w którym przekaz audio góruje nad wizualnym, i w końcu powrót do nadawania przez kabel po latach transmisji w eterze. Pewnego rodzaju „regres” dostrzega też Eco, spoglądając na mapę polityczną Europy. Rozpad Związku Radzieckiego, upadek muru berlińskiego czy podział Jugosławii przywróciły układ geograficzny co najmniej sprzed półwiecza. Eco, komentując bieżące wydarzenia, często odwołuje się do tego, co miało już miejsce w przeszłości. Pewne porównania czy reminiscencje mogą wydawać się przesadzone i zbyt odległe zarówno z punktu widzenia historii, jak i położenia geograficznego. Jednakże głębsza analiza tekstu pozwala czytelnikowi na odnalezienie wielu analogii. Nie zapominajmy, że Eco mówi o sobie, iż teraźniejszość zna wyłącznie z ekranu telewizyjnego, natomiast średniowiecze — bezpośrednio. Nie powinno więc nikogo dziwić, że autor pisząc o czasach nam współczesnych i zistniałych w nich problemach, przywołuje historyczne wątki z epoki antycznej (*Jak zawrzeć umowę z Rzymianami*), opisuje wyprawy krzyżowe (*Powrót do krucjat*), cytuje średniowiecznych teologów (*O duszy embrionów*) i oświeceniowych myślicieli (*Krucyfiks, normy i obyczaje*), czy przytacza powstałe przed wiekami, ale ciągle żywe legendy (*Uwierzyć Danowi Brownowi*). Nie brak też tu tekstów o charakterze satyrycznym. Eco zamieszcza je w przedostatnim rozdziale, którego tytuł zdaje się także radą dla czytelnika. „Starajmy się przynajmniej dobrze bawić” — proponuje autor i snuje humorystyczne opowieści, których bohaterem jest Silvio Berlusconi i prowadzona przez niego polityka. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że włoski semiotolog poprzez satyrę narzuca kolejną formę refleksji i zwraca uwagę na ważność poruszonych przez siebie problemów. Eco nie stroni także od stawiania hipotez co

do przyszłości i wydawania odważnych sądów na temat zdarzeń, które mogą się dopiero wydarzyć (*Zmierzch początku tysiąclecia*). Co ciekawe jednak, wcześniejsze teksty publicystyczne pokazały, że często ma on rację, przewidując rozwój pewnych sytuacji (*Zapiski na pudełku od zapalek*). Z tym większym zainteresowaniem i uwagą należałoby przyrzeć się treściom zawartym w omawianej książce.

Refleksje na temat interesujących Eco zagadnień są podstawą do tworzenia przez niego nowych pojęć. Widać to na przykładzie pierwszej części, obejmującej teksty mówiące o aktualnie toczących się wojnach. Autor analizuje powody, dla których zostały one wszczęte, sposoby ich prowadzenia, postawy przyjęte przez wrogie sobie strony, a także możliwości rozwiązania tychże sporów. Punktem wyjścia są dla Eco wydarzenia z 11 września 2001 roku, które miały miejsce w Stanach Zjednoczonych. Zamachy terrorystyczne z tego dnia wyznaczają, według włoskiego semiotyka, erę nowego rodzaju konfliktów zbrojnych. Autor określa to zjawisko mianem Wojny Nowego Typu. Jest ona rządzona całkowicie nowymi regułami w odróżnieniu od wojen dotychczas prowadzonych. Przede wszystkim wróg nie jest precyzyjnie określony. Stany Zjednoczone jako państwo, które odpowiedziało na atak, deklarują, że nie prowadzą wojny z narodem irackim czy afgańskim, ale z organizacjami terrorystycznymi, których członkowie ukrywają się na terytoriach owych państw. Nieprzyjaciół zataja swoją tożsamość i atakuje z ukrycia, więc nie dochodzi nigdy do starć frontalnych pomiędzy walczącymi ze sobą stronami. W Wojnę Nowego Typu zaangażowane są międzynarodowe koncerny, które dzięki prowadzonym operacjom militarnym tracą potencjalne możliwości zarobkowania (na przykład linie lotnicze) lub też się bogacą (na przykład producenci broni). W związku z tym wywierają one naciski na rządy uwikłane w działania wojenne, co prowadzi do podporządkowania strategii wojennej interesom gospodarki kapitalistycznej. Kolejną regułą Wojny Nowego Typu jest zasada, że ofiary powinny się pojawiać tylko po stronie przeciwnika, przy czym nie powinno ich także być zbyt dużo. Natomiast żołnierze NATO są bezpieczni, a jeśli już dojdzie do straty w ludziach, to jest to zawsze sytuacja nadzwyczajna. Ogromną rolę w trakcie trwania nowego typu konfliktu zbrojnego odgrywają też media, a w szczególności serwisy informacyjne. Każda agencja prasowa czy stacja telewizyjna wysyła w rejon działań bojowych swoich korespondentów. Relacje na żywo z „linii frontu” kształtują opinię światową i bezpośrednio przekładają się na sympatie polityczne, a te zaś na wyniki wyborów. Co więcej, media są udostępniane przeciwnikowi, aby i on mógł wypowiedzieć swoje racje. Wojna Nowego Typu jest więc również produktem medialnym, co nadaje jej kolejny charakterystyczny rys: „media musiały wprowadzić do logiki wojennej zasadę maksymalnego szczęścia albo ofiary minimalnej. Jednakże wojna, która nie zakłada ofiary i przestrzega zasady maksymalnego szczęścia, musi trwać krótko” (s. 20). Jest to więc wojna krótkotrwała. Konkluzja Eco zamykająca definicję tego pojęcia zawiera smutną refleksję na temat wojny globalnej, która prowadzona w epoce globalizacji musiałaby zakończyć się klęską wszystkich ludzi na naszej planecie.

Drugim z pojęć wprowadzonych przez włoskiego semiotyka na kartach tej książki jest termin określony jako „rezim medialnego populizmu”, który jest także obecny w tytule pracy. Autor poświęca temu zjawisku eseje zawarte w drugiej części zbioru.

Pojęcie to wyrasta z poczynionych przez Eco obserwacji włoskiej sceny politycznej. W 2001 roku we Włoszech na czele państwa stanął Silvio Berlusconi — właściciel koncernu medialnego Mediaset. To właśnie sposób przejęcia i sprawowania władzy przez Berlusconiego Eco nazywa „reżimem medialnego populizmu”. Równocześnie precyzuje słowa „reżim” i „populizm”, które w tym kontekście przybierają swoiste znaczenie. Reżimem w tym rozumieniu jest system rządów osobistych oparty na populizmie, czyli bezpośrednim kontakcie pomiędzy charyzmatycznym przywódcą a masami. Populizm to, w tym przypadku, apel do ludu. Berlusconi, jako zwycięzca powszechnych i demokratycznych wyborów, czuje się wybranym ludu. Utożsamia on swoje racje i zamiary z wolą owego ludu, który go wybrał. Mając nieograniczony dostęp do środków masowego przekazu — jako ich właściciel — bez trudności kontaktuje się ze swymi wyborcami, a także oponentami, których dopuszcza do głosu, ale w sposób kontrolowany. Jest to medialna dyktatura. Reżim medialny daje złudne poczucie wolności słowa, poprzez sterowanie wypowiedziami osób będących w opozycji. Poczucie, że można mieć odmienne zdanie niż to, które mają będący u władzy, podtrzymywane jest przez brak cenzury i istnienie opozycyjnych gazet. Nie stanowi to jednak żadnego zagrożenia dla reżimu medialnego populizmu, gdyż, jak słusznie — zdaniem Eco — zauważył Berlusconi, ludzie nie czytają gazet, ale za to oglądają telewizję.

Kolejnym z pojęć zasługujących na uwagę, a skonstruowanym w eseju *Utrata prywatności*, jest figura Wiejskiego Nerozumnego. Jako pierwowzór posłużyła Eco postać niegdysiejszego Wiejskiego Głupka, wpisująca się do niedawna w prowincjonalny pejzaż. Wiejski Głupek był traktowany przez swych ziomków w sposób dość pobłażliwy, a jako niepełnosprawny psychicznie, a często też i fizycznie, stanowił obiekt żartów lokalnej społeczności. „Dzisiejszy nierozumny z telewizyjnej wioski” (s. 102) dobrowolnie przyjmuje na siebie rolę głupka, który zabawia swoimi przeżyciami oglądających go telewidzów. Im szczegółowiej obnaża on swoje intymne sekrety, które przestają być tajemnicą, tym większą ma oglądalność. Dlatego też Wiejski Nerozumny bez zażenowania opowiada o problemach, z którymi się boryka w małżeństwie czy rodzinie, a nawet czyni różne gesty — kiedyś uznawane za nieprzystojne — co przysparza mu dodatkowej popularności. Ten rodzaj ekshibicjonizmu rozpowszechniany przez media dzięki różnym talk-show, staje się wzorem do naśladowania. Nagrodą za publiczne uzewnętrznianie się jest popularność i honoraria od telewizyjnych producentów. Zjawisko to pokazuje, że zmieniają się normy społeczno-kulturowe. Zachowania, które kiedyś były uznawane za wstydlive i godne potępienia, dzisiaj są akceptowane i znajdują poklask u współczesnego widza. W szerszym zaś ujęciu jest to dobrowolna rezygnacja z własnej prywatności i ci, którzy chcą ją naruszyć, nie popełniają w takiej sytuacji dużego nadużycia. Ochrona prywatności i figura Wiejskiego Nerozumnego to zagadnienia nie tylko ze sfery moralności, ale też istniejące jako problem antropologiczno-kulturowy, którego postrzeganie zmieniło się diametralnie w ostatnim czasie.

Omówione przykłady pokazują, że każda wypowiedź Eco, bez względu na to, do kogo jest skierowana i jaką formę przybiera (felietonu czy naukowej rozprawy), jest okazją do tego, aby poruszony temat potraktować poważnie i z należyłą mu uwagą.

Pomimo że eseje zebrane w *Rakiem...* mają charakter wybitnie publicystyczny, to jednak ich autor nie poprzestaje jedynie na wskazaniu problemu. Jego naukowa pasja i dociekliwość sprawiają, że odkrywa on przed czytelnikami coraz głębsze poziomy rozumienia i oceny zjawiska, na temat którego się wypowiada. Pomocne w tym są jego wielka erudycja i rozległa wiedza. Przegląd tematów tej książki pokazuje, że włoski semiolog potrafi z każdego problemu uczynić interesującą opowieść dla przeciętnego czytelnika „L'Espresso”. Liczne odniesienia do historii, socjologii czy antropologii nie oznaczają, że książka skierowana jest tylko do specjalistów w tych dziedzinach. Nie brak tu też ostrzeżeń wynikających z refleksji nad aktualną epoką wojny i medialnego populizmu (*Zmierzch początku tysiąclecia*): „Śni mi się, że następuje globalny *blackout*, który paraliżuje cały cywilizowany świat, i w szalonym poszukiwaniu ludzi odpowiedzialnych za ten stan rzeczy, a także z chęci odparcia zagrożenia rozpętuje się wojna globalna” (s. 381). Ale już nieco dalej można odnaleźć bardziej optymistyczny ton: „budzę się ze swojego snu z wielkim niepokojem i — prawdę mówiąc — mam nadzieję, że się nie spełni” (s. 384).

Czytelnicy *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów* z pewnością tę nadzieję będą podzielać.

Agnieszka Prycik

Barbara Glowczewski, *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens*, Plon, Paris 2004, ss. 436.

Antropologia rodzi się z ciekawości świata i ludzi. Bywa też, że przeistacza się w fascynację odmienną kulturą, językiem, wierzeniami. Dla antropologa, który popada w taki dyskurs, „obca” kultura staje się tak samo ważna, o ile nawet nie ważniejsza i bliższa niż jego własna. Marc Augé taki rodzaj antropologii nazwał „osobistą” i „eksperymentalną”. Wcześniejsi antropolodzy sugerowali, iż „osobista” antropologia to antropologia „zaangażowana”, a według Michela Lerisa każda antropologia i pisarstwo z niej wynikłe jest „intymnym dziennikiem” podróży po kulturach obcej i własnej. Dychotomia między scjentystycznym dystansem a bliskim i wnikliwym poznaniem „Innego” wpisana jest w kontekst etnologicznych badań. Taki rodzaj „osobistych” studiów prezentuje na pewno książka Barbary Glowczewski, *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens*. Glowczewski opisała w niej swoje etnograficzne doświadczenia zdobyte wśród australijskich plemion, a szczególnie u Warlpiri. Nie jest to jednak tylko antropologiczna historia o Warlpiri. Francuska etnolożka „podróżuje” mianowicie po całym północno-zachodnim obszarze Australii. Wstęp książki otwiera cytat ze znanej powieści Stanisława I. Witkiewicza, *Nienasycenie*, którego fragment i sam tytuł dzieła oddają cel i sposób prowadzenia antropologicznej narracji przez Glowczewski. *Nienasycenie*, według Autorki, można by odczytać jako ciągle pragnienie zrozumienia najważniejszych kulturowych sensów przenikających

świat australijskich Aborygenów. Jest motywem przewodnim, który odnaleźć można niemal w każdym z rozdziałów książki. Jak określiła to sama Autorka, jej publikacja poświęcona została „projekcji mentalnej” (*projection mentale*), czynionej przez ludzi, których na swojej drodze spotkała.

Rêves en colère avec les Aborigènes australiens jest książką specyficzną. Co sprawia, że jest ona wyjątkowa, i że czyta się ją jak znakomitą powieść? Poczynię tutaj kilka uogólnień. Po pierwsze, składa się z czterech ksiąg — odrębnych opowieści: Księga I dotyczy ludności półwyspu Dampier, Księga II — ludności zamieszkującej płaskowyż Kimberley, Księga III — grup osiadłych na pustyni Tanami, oraz Księga IV — ludności rozmieszczonej na ziemi Arnhem. Każda z tych części poświęcona jest konkretnym ludom: Yawuru, Ngarinyin, Warlpiri i Yolngu. Po drugie, książka ta nie rezygnuje z „literackości”, to znaczy tworzą ją interesujące opisy kultury, ale także dialogi z informatorami i bezpośrednie rozmowy między nimi. Momentami nasuwa się analogia ze znakomitą książką innego francuskiego etnologa, mianowicie *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim* autorstwa Marcela Griaule’a. Prócz tego Glowczewski, podobnie jak wspomniany Griaule, udokumentowała swoją pracę licznymi fotografiami, ilustracjami i mapami. Po trzecie, Autorka pomimo literackiego podejścia udowadnia wartość (niejako „samą w sobie”) klasycznego antropologicznego paradygmatu badawczego — doświadczania terenu. Glowczewski bowiem prowadzi własne badania nad ludami Australii już od lat 70. minionego wieku, a *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens* wydaje się podsumowaniem i ukoronowaniem tej wieloletniej pracy. Po czwarte zaś, podejście Autorki bez przerwy oscyluje pomiędzy wyraźnym zaangażowaniem się w sprawy autochtonów, a dążeniem do obiektywnego i „chłodnego” spojrzenia naukowca na kwestie wymiany międzykulturowej, tożsamości, ekonomii, sztuki, kosmologii czy hybrydyzacji kultury. To napięcie między perspektywą subiektywną a naukową pozwoliło Autorce na wytworzenie zażyłej, niemal intymnej, relacji z Czytelnikiem — antropologiem i tym, który „tylko” interesuje się światem i jego kulturami.

W swojej publikacji Barbara Glowczewski zwróciła uwagę na wiele problemów, które dotknęły społeczności przez nią opisywane. Za szczególnie ważne uznałbym kwestie polityki narodowej Australii, na tle której dość jaskrawo prezentują się sprawy autochtonów. Autorka omawia między innymi tworzenie rezerwatów i późniejsze uznanie Aborygenów w referendum z 1967 roku za prawowitych obywateli australijskich i całkiem współczesne protesty na rzecz nabycia i poszerzenia praw przez rdzenną ludność Australii. Sporo miejsca poświęca też rodzimej sztuce, która nie tylko uwikłana jest w sieć rozmaitych mitów, wierzeń, obyczajów, ale również wpasowała się w kulturę narodową czy wreszcie konsumpcyjną i popularną. Charakterystyczne „kropkowane” malarstwo Aborygenów zaczęło osiągać wysokie ceny na aukcjach i w galeriach. Dziś przedostało się poza granice etniczne i narodowe, i w końcu inkorporowane zostało w globalną cyrkulację wytworów kultury. Podobny los dotknął też muzykę, czego dobrym przykładem są europejskie zespoły grające na *didżeridu*. Ten tradycyjny instrument, używany w ceremoniach przez Yolngu i inne grupy Aborygenów na północy, stał się od pewnego czasu popularny w świecie. Muzyka tradycyjna zaczęła inspirować muzykę światową.

W książce nie brakuje też bardziej klasycznych dla antropologii tematów, takich jak pokrewieństwo, mitologia, szamanizm i totemizm, czy sposoby zawierania małżeństw. Olbrzymia różnorodność podejmowanych wątków czyni z *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens* doskonałą lekturę przekrojową dotyczącą kultur kontynentu Australii. Jednocześnie poszczególne obserwacje, które czyni Autorka, posiadają wyjątkowo solidny fundament teoretyczny — mamy w nich do czynienia z przybliżeniem lub raczej weryfikacją niektórych sądów dokonanych na gruncie socjologizmu Durkheima, strukturalizmu Lévi-Straussa, marksizmu Godeliera, kognitywizmu czy socjobiologii. Głowczewski, opisując chociażby religijność Aborygenów, odwołuje się do Durkheimowskiej koncepcji „form pierwotnych religii” ukazując jej uniwersalność i wartość operacyjną. Innym razem zaś podejmuje tematykę klasyfikacji pożywienia u Warlpiri, szukając wyjaśnień w materialistycznym ujęciu kultury względem „nowej socjobiologii”. To pozwala szerzej interpretować dokonania francuskiej badaczki i spoglądać na nie z różnych perspektyw teoretycznych i metodologicznych, które wysuwa współczesna antropologia kulturowa.

Adam Pomieciński

Chris Hann, *„Not the Horse We Wanted!”. Postsocialism, Neoliberalism, and Euroasia*, Lit-Verlag, Münster 2006, s.292.

Praca Chrisa Hanna *„Not the Horse We Wanted!”. Postsocialism, Neoliberalism, and Euroasia* (Nie tego konia chcieliśmy! Postsocjalizm, Neoliberalizm i Eurazja) jest zbiorem tekstów, opartych o wygłoszone wykłady i opublikowane wcześniej raporty. Omówienie zacznę od wyjaśnienia tytułu, perspektywy terytorialnej i czasowej. Powiedzenie: „Nie tego konia chcieliśmy” wyraża brak satysfakcji oraz brak kontroli nad zmianami, które zaszły podczas procesów transformacji na Węgrzech. Paradoksalnie, użył go Vince Kovács, który przewodniczył lokalnemu Komitetowi Reorganizacji Gruntów w Tázlár, czyli kierował procesem wprowadzania zmian we własnej społeczności. Autor podkreśla wagę perspektywy terytorialnej opartej o Eurazję — której jednak nie definiuje — oraz ujęcia *longue durée* (długie trwanie) w studiach nad społecznościami. Hann postuluje zatem badania nad Eurazją, gdyż przyjęcie takiej perspektywy umożliwi analizę podobieństw oraz wzajemnych kontaktów między Wschodem a Zachodem, ułatwi nawiązania do badań nad historią świata oraz umożliwi dalszy rozwój antropologii. Hann proponuje też przyjęcie pięciu perspektyw czasowych w studiach nad postsocjalistyczną Eurazją: okres po 1989 roku, socjalizm, czasy przedsocjalistyczne, czas wcześniejszy na styku historii i archeologii oraz okres paleolitu. To nie oznacza bynajmniej prostego łączenia stwierdzenia „nie tego konia chcieliśmy” ze znaczeniem koni w paleolitycznych dziejach Eurazji.

Chris Hann jest dyrektorem Max Planck Institute for Social Anthropology w Halle/Salle. Jego najbardziej znane prace to monografie: o Tázlár na Węgrzech (*Tázlár: a village in Hungary*), o Wisłoku w Polsce (*A Village Without Solidarity*) i Anatolii w Turcji (*Tea and the Domestication of the Turkish State*); prace dotyczące metod i stanu badań antropologicznych (zwłaszcza: *The Skeleton at the Feast* i *Teach Yourself Anthropology*). Hann jest także redaktorem i współautorem szeregu prac dotyczących zmian od lat 80. XX wieku, których pełna lista znajduje się pod koniec przedstawianej pracy. Warto też wspomnieć o publikacji z 2005 roku, pod tytułem *Studying Peoples in the People's Democracies* (Studiujący w demokracjach ludowych), która przedstawia rozwój antropologii w Europie Środkowowschodniej w okresie realnego socjalizmu.

We wstępie omawianej pracy autor przedstawia swoją pozycję w badaniach nad transformacją oraz argumenty przemawiające za używaniem pojęcia *Eurazja* i *postsocjalizm*. Hann jest zwolennikiem lokalnych, pogłębionych studiów etnograficznych, które powinny się zajmować, cytując, „każdym aspektem ludzkiego życia”. Takie badania powinny się jednak odnosić do szerszych zagadnień, a konkretnie ukazywać miejsce postsocjalistycznych społeczeństw w historii światowej. Zdaniem autora, termin *postsocjalizm* umożliwia nazwanie zjawiska — „unikatowego eksperymentu społecznego” — lecz nie daje podstaw jego analizy. Hann także zauważa, że pomimo odmienności krajów objętych tą nazwą warto je porównywać, gdyż postsocjalistyczna Eurazja przechodzi podobne procesy związane z globalizacją i neoliberalizmem. Próbe porównań podejmuje więc autor w niektórych rozdziałach omawianej pracy.

Książka składa się z dwóch części, zatytułowanych: „Property, Work, Exploitation” („Własność, praca, wyzysk”) oraz „Religion, Ethnicity, Citizenship” („Religia, etniczność obywatelstwo”), których tytuły pokazują wielość wątków tej publikacji. W rozdziale drugim — „The Tragedy of the Privates: Efficiency, Equity, and Justice in the Postsocialist Eurasian Countryside” („Tragedia właścicieli: efektywność, wartość i sprawiedliwość na wsi postsocjalistycznej Eurazji”) — autor omawia rolę własności w krajach postsocjalistycznych, jest przy tym zwolennikiem szerokiego rozumienia tego pojęcia (własność ziemi, ale też dostęp do różnych dóbr materialnych, usług itp.). Hann twierdzi, że istotną rolę odgrywa szereg specyficznych lokalnych działań, podejmowanych przez państwo, wymuszanych przez rynek i lokalne instytucje zarządzające. Wprowadzanie nowych praw własności, tylko i wyłącznie przez odwołanie do „sprawiedliwości dziejowej”, nie jest „jedyną słuszną drogą”, a pragmatyzm, zwracanie uwagi na teraźniejszość i przyszłość mogą być równie istotnymi czynnikami.

Rozdział trzeci, nawiązujący tytułem do tytułu całej książki i najdłuższy w pracy, jest moim zdaniem rozdziałem kluczowym. Dotyczy on procedur prywatyzacji i sposobów jej legitymizacji w Tázlár na Węgrzech. Analiza oparta jest o badania terenowe przeprowadzone w 2001 roku, przy czym autor odwołuje się też do własnych badań prowadzonych w latach 70. XX wieku oraz wizyt w kolejnych dekadach. Na tej podstawie powstało ciekawe studium społeczności lokalnej, opisujące warunki naturalne i gospodarkę w czasach panowania Habsburgów, wczesnego XX wieku, okresie realnego socjalizmu oraz po transformacji ustrojowej. W Tázlár — węgierski

typ kolchozów (*termelőszövetkezet*) nie zastąpił własności prywatnej — w latach masowej kolektywizacji (60. XX wieku) rolnicy zostali zmuszeni do włączenia się do „wspólnoty produkcyjnej ‘Pokój’”, co jednak nie stanowiło przeszkody w dalszej pracy we własnych gospodarstwach. Stosunkowo liberalna polityka gospodarcza wobec „wspólnot” oraz wspieranie przez państwo sprzedaży win niskiej jakości, produkowanych m.in. w Tázlár, zapewniły mieszkańcom relatywny dobrobyt.

Sytuacja uległa znacznym zmianom po 1989 roku: „wspólnota produkcyjna” została rozwiązana, ziemia podzielona między mieszkańców według udziałów, rozpoczęły się sprawy sądowe o podział ziemi, a uprawa roli i hodowla zwierząt stały się zajęciem nielicznych mieszkańców. W 2001 roku większość mieszkańców utrzymywała się z emerytur i wynagrodzeń za pracę (ok. 70%), część mieszkańców uzyskiwała dochód dzięki nielegalnej pracy w Niemczech, wsparciu państwa dla programów zalesiania oraz produkcji chałupniczej. Rozmowy z mieszkańcami wsi na temat zmian praw własności często przeradzały się w dyskusje nad innymi aspektami transformacji: gorszymi warunkami pracy, brakiem gwarancji pracy, subsydiów mieszkaniowych, bezpłatnej służby zdrowia czy lekarstw. Jedynie kilka osób w Tázlár skorzystało w widoczny sposób na transformacji ustrojowej. Ironią wydaje się fakt, że więcej osób doświadczało dobrobytu w ustroju socjalistycznym niż post-socjalistycznym. Socjalistyczny nacisk na produkcję i pragmatyczne kompromisy, w odróżnieniu od obecnego nacisku na prawa własności i procedury prawne, cieszył się większym wsparciem mieszkańców gdyż jego rezultatem była poprawa jakości życia w Tázlár i na Węgrzech.

W rozdziale czwartym, zatytułowanym „Proper Peasants, Stakhanovites, and the Lilies of the Field: Work and Time in Anthropological Perspective” („Prawdziwi rolnicy, stachanowcy, lilie polne¹: Praca i czas w perspektywie antropologicznej”), Hann porusza takie zagadnienia jak studia nad pracą w okresie przedprzemysłowym, przemiany pracy w okresie transformacji ustrojowej na Węgrzech oraz podejście antropologów do problematyki związanej z pracą w późnych społeczeństwach przemysłowych (na przykładzie wschodniej części Niemiec). Hann kontrastuje osoby pracujące (w przemyśle i na roli) z niepracującymi (jak lilie polne) Romami. Większość społeczeństwa obwinia Romów za ich trudną sytuację materialną, choć jest ona również wynikiem dyskryminacji i przesądów. Jak pisze Hann, nie tylko Romowie są pokrzywdzeni wskutek transformacji, inną grupą są bezrobotni. Jeden z wniosków końcowych rozdziału dotyczy zatem roli stałej i płatnej pracy, która sprzyja kształtowaniu pozytywnej tożsamości, podczas gdy jej brak może prowadzić do pustki.

Rozdział piąty „Transforming Peasants: Exploitation and Neoliberal Markets in Four Societies” („Przekształcenie chłopów. Wyzysk i neo-liberalne rynki w czterech społeczeństwach”) przedstawia zmieniające się społeczności rolnicze na przykładzie Węgier, Turcji, Chin i Polski od późnych lat 70. XX wieku. Badania prowadzone były w społecznościach wiejskich, m.in. w Wiśloku Wielkim w Polsce. Autor przedstawił tezę, że definiowanie chłopstwa jako ludności konsumującej głównie to, co ona wy-

¹ „I dlaczego troszczycie się tak bardzo o odzież? Spójrzcie na lilie polne, jak rosną, choć nie pracują ani przędą” Mt 6: 28, Pismo Święte Nowego Testamentu, tłumaczył z języka greckiego ks. prof. dr Seweryn Kowalski, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1957.

twarza, jest nieaktualne, gdyż charakter gospodarki chłopskiej zmienił się znacząco w każdym z omawianych krajów. Ponadto wskazuje na coraz większe różnicowanie chłopów pod względem sytuacji finansowej i nadal istniejący wyzysk (obecnie częściej w ramach gospodarstw, a nie przez klasy czy grupy posiadające). Ciekawe jest porównywanie rozwoju gospodarki chłopskiej w krajach, których historia i kultura są tak odmienne.

Część druga pracy, zatytułowana „Religion, Ethnicity, Citizenship” („Religia, etniczność, obywatelstwo”), obejmuje rozdziały dotyczące społeczeństwa obywatelskiego, Kościoła unickiego (greckokatolickiego), historii i etniczności w Anatolii oraz tożsamości we współczesnych „polifonicznych” społeczeństwach. Tak różnorodna tematyka przedstawiona jest przez Chrisa Hanna na podstawie badań etnograficznych w Polsce, na Węgrzech i w Turcji oraz literatury. Rozdział szósty to analiza pojęcia społeczeństwo obywatelskie. Autor krytykuje prace badawcze redukujące je do stowarzyszeń (NGO's) i proponuje szerokie ujęcie, w którym społeczeństwo obywatelskie jest formowane przez różne formy relacji między obywatelami, obywatelem a władzą itd. Rozdział siódmy „Greek Catholicism Today” („Greckokatolicyzm dzisiaj”) przedstawia historię Kościoła greckokatolickiego oraz niedawne konflikty wokół Kościołów greckokatolickich przejętych przez Kościół rzymskokatolicki, m.in. w Przemyślu. Istnienie Kościoła unickiego jest dla autora potwierdzeniem tezy o niesłuszności podziału Europy na Wschód i Zachód. Według niego takie klasyfikacje niosą za sobą ograniczenia, ponieważ pomijają zjawiska istniejące w sferze pomiędzy, współlistnienia bądź pokrywania się dwóch kategorii (Wschód i Zachód).

W kolejnym, dziewiątym rozdziale autor rozważa kwestię etniczności, sugerując, że traktowanie tejże jako podstawy tożsamości (za Barthem) nie jest obecnie wystarczające, gdyż nie wyjaśnia ona całego kontekstu. W ostatnim rozdziale autor podejmuje temat tożsamości na podstawie swoich badań i doświadczeń oraz kwestionuje teorię, sformułowaną przez Ernesta Gellnera, o państwie narodowym jako idealnym typie organizacji. Teoria ta, przedstawiona w pracy *Narody i nacjonalizm* (wydanie polskie w 1991 r., oryginał w 1983 r.), głosi, że tylko państwo narodowe spełnia oczekiwania i wymogi ponowoczesnych społeczeństw. Hann wskazuje jednak na istnienie grup mniejszościowych, jednostek i społeczności z wieloma tożsamościami, czy próbach tworzenia wielogłosowych tożsamości, w ramach choćby Unii Europejskiej. Na koniec dwie uwagi krytyczne. Wielość wątków przedstawionych w dziesięciu rozdziałach prowadzi jednak w niektórych przypadkach do uproszczonego przedstawiania tematu, być może jest to wynikiem ograniczenia związanego z objętością publikacji. Wydaje się, że sięgnięcie do opracowań w językach ojczystych krajów postsocjalistycznych znacznie wzbogaciłoby analizę. Przykładowo analiza transformacji społeczności chłopskich w Polsce, na Węgrzech, w Chinach i Turcji ma często charakter impresyjny, nie poparty badaniami terenowymi czy odniesieniem do istniejącej już literatury. Drugim mankamentem pracy jest zachowanie oryginalnej treści wygłoszonych wykładów (np. „organizatorzy tej konferencji poprosili mnie o wygłoszenie wykładu...”) bądź opublikowanych tekstów oraz rzadkie odniesienia między poszczególnymi rozdziałami.

Książka „*Not the Horse We Wanted!*” obejmuje bardzo dużą liczbę zagadnień, postulatów badawczych, danych etnograficznych z różnych części świata i odniesień do istniejącej literatury na temat transformacji w postsocjalistycznych społeczeństwach (sama bibliografia obejmuje ponad 400 pozycji, w większości w języku angielskim, ponadto niemieckim i węgierskim). Dzięki takiemu wielowątkowemu ujęciu tematu autor rozbudza w czytelniku zainteresowanie społecznościami chłopskimi, transformacją, podobieństwami i różnicami między krajami postsocjalistycznymi oraz wskazuje na zagadnienia badawcze, które mogą stać się podstawą dalszych badań antropologów.

Izabella Main

Agnieszka Chwieduk, *Alzateczycy. Dylematy tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 244.

Wobec ubóstwa badań prowadzonych przez krajowych antropologów wśród ludów Europy Zachodniej, każda pozycja dotycząca tego obszaru jest na wagę złota; książka Agnieszki Chwieduk, poznańskiej antropolożki i romanistki, to właśnie taki przypadek. Traktuje ona o przemianach tożsamości Alzateczyków, grupy pochodzenia germańskiego, która — zamieszkując pogranicze francusko-niemiecko-szwajcarskie — znajdowała się naprzemiennie (począwszy od wyłączenia z Świętego Cesarstwa Rzymskiego) pod panowaniem Francji (1648-1871, 1918-1939, od 1945 do dziś) lub Niemiec (1871-1918, 1939-1945). Autorka próbuje uchwycić procesualny charakter alzackiej tożsamości na podstawie równolegle prowadzonych w latach 1992, 1997-1998, 1999 badań terenowych i etnohistorycznych. Opracowanie stanowi poprawione i skrócone wydanie rozprawy doktorskiej.

Formalnie praca zbudowana jest z czterech rozdziałów i obszernego wprowadzenia (a także podsumowania wraz z zestawem aneksów), w zasadzie jednak jej struktura jest dwuczłonowa: część pierwsza (do rozdziału drugiego włącznie) omawia kwestie natury teoretycznej, o tytułowych dylematach alzackiej tożsamości traktuje zaś pozostała część studium. Całość opracowania przenikają dwie perspektywy czasowe — do czynienia tu mamy nie tylko z prezentacją wyników badań, lecz również z (samo)krytyką wcześniejszego podejścia antropologicznego.

Przyjrzyjmy się zawartości poszczególnych partii książki. We wprowadzeniu zatytułowanym „O sześciu istotnych sprawach na początek”, na pierwszym planie znajdujemy informacje wstępne (dotyczące m.in. zastosowanej metody czy wykorzystanych źródeł); rolę tła pełnią uwagi krytyczne, których ostrze wymierzone jest w stronę metodologiczno-metodyczną pracy. Wychodząc z założenia, że słowa stanowią odzwierciedlenie rzeczywistości, Autorka posługiwała się metodą wywiadów pogłębionych; obecnie odrzuca ona to zbyt socjologiczne podejście, ponieważ „pytając o (...) kulturę, pytamy [tylko] o wyobrażenia, idee, zawarte w słowach” (s. 16),

tymczasem o zjawiskach świadczy nie tylko warstwa deklaratywna, lecz również zachowania, szczególnie nawykowe. Badania kultury nie powinny polegać więc tylko na pytaniu, lecz na „wielopoziomowym doświadczaniu”, tj. „procesie pełnego partycypowania w życiu danej grupy” (s. 11), którego celem nie ma być „śledzenie wyobrażeń”, lecz „uchwycenie mechanizmów, których badacz jest dodatkowym, «obcym» elementem prowokującym do odpowiednich zachowań odsłaniających różnice międzykulturowe” (s. 13).

Rozdział pierwszy, czyli „Tożsamość — pomiędzy koncepcją a rzeczywistością”, stanowi zaplecze pojęciowe pracy. Koncepcję tożsamości E. Ardenera Autorka „roz-bija” na dwa poziomy: tożsamość kulturową „dotyczącą zachowań nawykowych”, oraz tożsamość etniczną, czyli „wykreowane przez elity wyobrażenie” (s. 34). Szczegóły tego ujęcia przedstawione są w dwóch polemikach: z „klasyczną” definicją tożsamości kulturowej rozumianej jako „wybór” oraz z obiektywistyczną wizją „wyróżników” (w oparciu o koncepcję grupy etnicznej F. Bartha). W przypadku pogranicza — w kontekście unifikacji Europy — A. Chwieduk orzeka o jego zmienności w czasie, wyróżniając „pogranicze konfliktu”, „kiedy to dochodzi do starcia na danym obszarze całych etnosów o odmiennych wzorcach kulturowych” (s. 57), oraz „pogranicze współpracy”, które charakteryzuje „bezkonfliktowe przenikanie się kultur” (s. 58). Na koniec podkreślona zostaje równoczesność zjawisk: „regionalizmu”, który jest „postawą afirmującą wartości kulturowe występujące w danym, wydzielonym obszarze, czyli regionie”, oraz „regionalizacji”, oznaczającej „podział określonego obszaru geograficznego na mniejsze jednostki terytorialne” (s. 64).

Kolejny rozdział, „Alzaccyzy — wyróżniki grupy etnicznej”, omawia kwestie języka „alzacckiego”, granic regionu oraz zmityzowanej przeszłości grupy (problem nazewnictwa regionu i grupy potraktowano skrótowo), stanowi więc rozwinięcie poprzedniej partii książki. W przypadku Alzacczyków trudno o określony wyróżnik językowy, ponieważ posługują się oni językiem niemieckim i/lub językiem francuskim i/lub lokalną odmianą języka niemieckiego (promowaną przez elity jako „dialekt alzacki”) — o specyfice grupy stanowi więc raczej jej trójjęzyczność. Odrębność regionu to nie tylko konsekwencja odosobnienia geograficznego (naturalne granice regionu tworzą Wogezy i Ren), ale również podziału administracyjnego oraz miejsca zajmowanego w przestrzeni symbolicznej (peryferie). Odrębność tę dodatkowo wzmacnia wyobrażenie o specyficznym, mieszanym (germańsko-romańskim) pochodzeniu mieszkańców Alzacji.

Z rozdziałem trzecim przechodzimy do właściwej części pracy. „Pogranicze konfliktu” traktuje o tożsamości Alzacczyków historycznych, trwających na „linii ognia” między „jedynymi słusznymi bytami” (s. 113) Francją i Niemcami, przy czym ramy czasowe zawężone są do czasów „intensywnej zmiany” (1871-1945), w ciągu których Alzacja czterokrotnie i „wahadłowo” zmieniała przynależność terytorialną. Opierając się głównie na źródłach pisanych, Autorka śledzi postawy alzackich elit (literatów) wobec alternatywy „bycia Niemcem” albo „bycia Francuzem”. Okazuje się, że w zmiennych warunkach politycznych każdy wybór pociąga za sobą naprzemian represje i przywileje, których „suma” nie tylko owocuje zjawiskami na skalę ogólnozalzaczką (exodus, konflikt międzypokoleniowy, językowy i/lub polityczny czy

walka elit o autonomię), lecz prowadzi w finale do zbiorowego „rozdwojenia kulturowego” (s. 117).

Ostatni rozdział książki — „Pogranicze współpracy” — opowiada o tożsamości Alzatzyków współczesnych; tożsamości wyraźnie odmiennej, bo niedwubiegunowej. Powojenny antagonizm alzacko-francuski (wynikający z rzekomo proniemieckich sympatii całej Alzacji) wobec procesu jednoczenia się Europy traci na znaczeniu — postępująca regionalizacja prowadzi do rewitalizacji pozytywnie wartościowanej alzackości, która ufundowana jest na folklorystyce i twórczości w dialekcie (w przypadku elit) oraz kultywowaniu zachowań nawykowych (w przypadku „zwykłego” mieszkańca regionu). Równocześnie Alzatzyków cechuje „syndrom Europejczyka”, polegający na „kulturowym niezdecydowaniu w sprecyzowaniu więzi szerszej niż więź z regionem” (s. 193). Na tym tle Autorka zwraca uwagę na rozdźwięk między deklarowanym kosmopolityzmem Alzatzyków a poparciem — najsilniejszym w skali Francji — udzielonym populiście J.-M. Le Penowi podczas wyborów prezydenckich w 1995 roku oraz na przypadki „ukrywania” alzackości. Okazuje się, że alzackie „rozdwojenie” (mimo zmiany charakteru pogranicza) nie zanikło, a jedynie przybrało inną postać, którą A. Chwieduk nazywa „niezdecydowaniem”.

Pora dokonać krytycznego omówienia recenzowanej pozycji. O jej wartości — poza wzmiankowaną na początku unikatowością przedmiotu badawczego — świadczy również (może nawet przede wszystkim) przedstawiony przez Autorkę program badawczy. Powszechnie praktykowane w kraju podejście metodologiczne zasadza się na analizie deklaracji dokonanych przez respondentów (nader często przedstawicieli lokalnych elit), w związku z czym polskie badania terenowe zdeterminowane są przez szukanie „wiedzących” (przemieszczanie się) i ich wypytywanie (słuchanie). Posługując się metodą pogłębionego wywiadu, badacz (który spisuje głównie racjonalizacje) nie ma ani czasu na nawiązanie głębszych relacji ze swoimi informatorami, ani okazji na głębszą obserwację praktykowanych przez nich zachowań nawykowych, co rozstrzyga o dość powierzchownym poznaniu badanych ludzi i ich kultury. Inaczej rzecz wygląda w przypadku antropologów zachodnich, którzy nie ograniczają się do prowadzenia wywiadów, lecz skupiają się na nawiązywaniu z „obcymi” bliskich kontaktów (uczestniczenie) i doświadczaniu (obserwowanie) otaczającej ich rzeczywistości, co odbywa się na drodze „osiadłego” trybu życia antropologa i w konsekwencji umożliwia głębsze zrozumienie danej (mikro)kultury. Postulat badań na drodze interakcji wskazuje więc kierunek podążania za światową antropologią i jako taki posiada wartość bezcenną; należy przy tym zastrzec, że powyższe założenia nie zostały przez autorkę wcielone w życie i to stanowi największy mankament studium.

Kolejnym minusem opracowania jest brak definicji tak ważkich (w kontekście „programu” Autorki) pojęć jak „nawyk” czy „interakcja”, niemniej jednak niedociągnięcia w tym zakresie wynagradza Czytelnikowi (i to z nawiązką) teoretyczne ujęcie tożsamości. Orzeczenie istnienia dwóch poziomów tego zjawiska to fakt o niebanalnym znaczeniu, ale to tylko przysłowiowy wierzchołek góry lodowej, ponieważ redefinicja klasycznego pojęcia tożsamości kulturowej stanowi próbę sprecyzowania przedmiotu badawczego dyscypliny. Antropologiczne badania tożsamości w kraju polegają na analizie konstruktów ideologicznych (mówionych i pisanych), nie róż-

nią się więc niczym od studiów podejmowanych przez przedstawicieli innych nauk humanistycznych (socjologów, historyków, pedagogów i in.); zainteresowanie się zachowaniami pozainstytucjonalnymi, poświęcenie uwagi życiu codziennemu, jest tym samym równoznaczne z wyznaczeniem przedmiotowej odrębności polskiej antropologii.

Poświęćmy jeszcze kilka zdań stronie językowej opracowania. Bardzo liczne przypadki użycia na jego stronicach trybu przypuszczającego odczytać chyba należy jako świadomość braku obiektywności poznania, natomiast liczne cudzysłowy — które zaznaczają nie tylko słowa padające z ust respondentów (w oryginale i przekładzie), ale i kategorie opisu: zarówno terminy naukowe (np. „tutejszość”), jak i metafory (np. „wahadło”) — jako świadectwo refleksji nad literackim wymiarem etnografii z jednej strony, a z drugiej — precyzji opowieści. Taki sposób konstruowania tekstu nie rozwiązuje oczywiście problemu tzw. kryzysu przedstawiania, propozycja warta jest jednak głębszego namysłu, zwłaszcza że alternatyw jak na lekarstwo. Przy okazji warto zwrócić uwagę na dygresyjny i wielowątkowy styl narracji, bardziej „syntetyczny” niż „analityczny”, który wydaje się dowodzić „kobiecej ręki”. Jeśli to nie tylko stereotyp, a tego nie podejmuję się rozstrzygnąć, to książka Autorki jest cenna również o tyle, że pod względem formy stanowi nieczęsto spotkany w kraju przykład antropologii feministycznej.

Podsumowując, praca Agnieszki Chwieduk to dzieło nowatorskie i choćby tylko z tego względu godne uwagi. O jego wartości nie stanowi jednak „zwykła” odmienność myśli, lecz jej głębia, która ukazuje możliwość przezwyciężenia drażącego od dłuższego czasu antropologię kryzysu, dotyczącego metody, przedmiotu badań i sposobu opisu. Pominięcie recenzowanej pozycji milczeniem byłoby ze szkodą nie dla samej pracy czy Autorki, lecz dla polskich studiów etnicznych.

Mariusz Filip

Tibor R é m i á s, *In memoriam Derenk*, Dominium Bt., Miskolc, Budapest, t. 1, 2004, ss. 142; t. 2, 2005, ss. 142; t. 3, 2007, ss. 304.

Derenk to nieistniejąca już polska wieś w północno-wschodniej części Węgier. Założona na wyludnionych terenach — tzw. Nowych Ziemiach w roku 1717, została zlikwidowana przez władze węgierskie w roku 1943, a jej mieszkańców przesiedlono na inne tereny, głównie do wsi Andrásztanya, Szajoszentpéter, a przede wszystkim Istvánmajor. Zwłaszcza ta ostatnia miejscowość wzbudziła zainteresowanie węgierskich i polskich językoznawców i etnografów, ukazało się kilka artykułów w obu językach, a w roku 1981 Ewa Krasińska i Ryszard Kantor opublikowali książkę *Potomkowie osadników z Polski we wsiach Derenk i Istvánmajor na Węgrzech*. Wszystkie jednak prace opierające się na relacjach żyjących jeszcze Derenczan dotyczyły ich losów w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, równocześnie przekazywane były też przez ludzi, którzy Derenk opuścili przed kilkudziesięciu laty. Dane o dalszej

przeszłości opierały się na legendach, które w Derenczanach widziały czasem osadników z czasów króla Béli IV i wojen tureckich bądź potomków kuruców z czasów powstania Ferencza Rakoczego, a tylko niekiedy zwykłych osadników polskich („Lendzieli”), pochodzących gdzieś spod Krakowa (w rzeczywistości z pogranicza Podhala i Spisza), których Eszterhazy osiedlił w swych włościach. Dopiero w latach 2004-2007, przy pomocy Samorządu Polskiej Mniejszości na Węgrzech, ukazała się trzutomowa praca Tibora Rémiása, węgierskiego historyka, wywodzącego się z rodziny polskich mieszkańców Derenku. Przeprowadził on księgi parafialne wszystkich parafii, do których w ciągu swej ponad dwuwiekowej przeszłości należał Derenk (Bódvaszilás, Jablonca, Szádalmás, Szögliget). Obecnie znajdują się one w archiwach państwowych węgierskich i słowackich oraz w parafiach należących do diecezji egerskiej na Węgrzech i rożnowskiej na Słowacji. Dotarcie do tych dokumentów nie zawsze było łatwe, nie wszędzie chciano udostępniać stare dokumenty kościelne. W wyniku poszukiwań, w roku 2004 autor wydał pierwszy tom trzyczęściowej monografii historycznej, zatytułowany *In memoriam Derenk*, z podtytułem: *A derenki lengyelség nyomában. A temetőkutatás eredményei az egyházi halotti anyakönyvek alapján* („Śladami polskich mieszkańców Derenku. Wyniki badań cmentarnych na podstawie kościelnych ksiąg zgonów”), zawierający dane 1865 osób pochowanych na derenczańskim cmentarzu od roku 1789 (wcześniejsze dane się nie zachowały) do roku 1940. Tom drugi, wydany w roku 2005 z podtytułem: *A derenki lengyelség kapesolatrendszere a házasságok egyházi anyakönyvei tükrében* („Krag powiązań polskiej ludności Derenku w świetle kościelnych ksiąg ślubów”) zawiera dane o 720 ślubach zawartych w Derenku w latach 1751-1943. Tom trzeci, z podtytułem *A derenki lengyelség nyomában az egyházi születési ill. kereszteleési anyakönyvek alapján (1724-1943)* („Śladami polskich mieszkańców Derenku. Na podstawie kościelnych ksiąg urodzeń i chrztów [1724-1943]”), opublikowany w 2007 roku, zawiera informacje o 2966 dzieciach tam urodzonych, jak również o przystępujących do bierzmowania. Każdy z tych tomów, obok dokładnego wyciągu z ksiąg parafialnych, obejmuje obszerny komentarz po węgiersku i jego tłumaczenie na język polski, dokonane przez Konrada Sutarskiego — byłego przewodniczącego Samorządu Polskiej Mniejszości na Węgrzech, a obecnie dyrektora Archiwum i Muzeum Węgierskiej Polonii w Budapeszcie. Nie są to tylko zbiory nazwisk i imion, lecz — jak to autor podkreśla — źródło faktograficzne, umożliwiające wgląd w świat życia i zwyczajów derenckich Polaków.

Dane zawarte w tych księgach pozwalają na dość dokładne odtworzenie bytu tej niewielkiej polskiej kolonii. Pierwotny stan społeczny i gospodarczy jej mieszkańców jest jasno określony — niemal wszyscy byli chłopami pańszczyźnianymi (*jobbágy*), nieliczni chłopami posiadającymi jedynie działki (*telkes*) oraz bezrolnymi (*zsellér*), w księgach prowadzonych po łacinie zapisani zostali jako *rusticus*, *coloni* lub *plebei*. W latach 1837-1843 pojawia się bardziej neutralne określenie *nemtelen*, czyli „nie szlachcic”, a od roku 1848 zanika termin *jobbágy*, spotykany jednakże, choć już coraz rzadziej, do 1880 roku, a zastępowany przez *földműves* lub (po łacinie) — *agricola*, czyli rolnik. Dopiero od lat czterdziestych występuje określenie *gazda*, gospodarz lub nawet *gazdaember*, większy gospodarz, co świadczy o istnieniu pewnego zróżnicowania społecznego wsi i powstaniu grupy zamożnych rolników.

Derenczanie zajmowali się, oprócz rolnictwa, także pasterstwem, toteż niejednokrotnie spotyka się wzmianki o pasterzach *pásztor*, a nawet o specjalizacji w tym zawodzie — *tehénpásztor*, pasterz krów, *ökörpásztor*, pasterz wołów, *juhász*, pasterz owiec, *kanász*, czyli pasterz świń, czy *csikós*, pasterz koni (o wypasie koni świadczy też pastwisko nazywane „Kobulyanka”, znajdujące się na planach wsi będących obecnie w opracowywaniu Rémiása). Do tej grupy zaliczyć też trzeba stajennego, *lovász*. Ponieważ wszyscy występują w okresie istnienia pańszczyzny, nie wiadomo, czy świadczyli swe usługi społeczności wiejskiej, czy też pracowali dla właściciela dóbr.

Na cmentarzu derenczańskim znajdują się również groby leśników, mają oni jednak przeważnie węgierskie nazwiska, byli mieszkańcami sąsiedniej osady Vidumaj, gdzie mieściła się administracja leśna.

Rzemiosło we wsi nie było licznie reprezentowane. W księdze zmarłych zanotowano od roku 1812 do 1893 ślusarza, krawca i dwóch szewców, dopiero na początku XX wieku napotykamy większe zróżnicowanie zawodowe — pojawia się stolarz, murarz, ślusarz, kołodziej, cyrulik, rusznikarz, a także pracownicy kolejowi, mimo że Derenk leży daleko od linii kolejowej. W tym też okresie pojawiają się miejscowi kupcy (*kereskedő*, *mercenarius*) oraz *napszámos*, czyli robotnicy dniówkowi.

Porównując dane z księgi zgonów (1865 osób pochowanych na derenczańskim cmentarzu) i księgi urodzeń (2966 osób), dostrzec można dużą dysproporcję między narodzinami a zgonami, spowodowaną nie tylko faktem, że księga chrztów rozpoczyna się w roku 1724, a księga zgonów w roku 1789, a zatem brak informacji o zgonach w okresie 65 lat. Fakt, że w wielu przypadkach nie odnotowano zgonów kilkudniowych dzieci (notatka o tym była zapisywana przy akcie chrztu) również nie usprawiedliwia tak wielkiej różnicy między urodzinami a zgonami. Wpłynęła na nią niewątpliwie emigracja — nawet do Ameryki, jak również śmierć z dala od Derenku. I tak na przykład, w czasie pierwszej wojny światowej w Derenku zmarło 12 dorosłych kobiet i tylko 6 dorosłych mężczyzn.

Brak, niestety, danych o emigracji z Derenku, natomiast wśród przybyszy parokrotnie wspomniane są osoby przybyłe z Galicji, wymieniani są też nauczyciele (Węgrzy), pojawia się organista (prawdopodobnie pełniący również obowiązki nauczyciela bądź sekretarza gminnego) oraz Cyganie, określane nieraz jako *neo-coloni* bądź *új-magyar* — „Nowowęgrzy” (przez pewien czas próbowano tym określeniem zastąpić słowo Cygan), którzy niejednokrotnie wżeniali się w rodziny derenczańskie. Kilkakrotnie spotyka się też wzmianki o wędrownych żebrakach, którzy zmarli w Derenku. Z innych źródeł wiadomo, że we wsi były żydowskie karczmy, jednak ze względów oczywistych brak o nich i o ich właścicielach wzmianek w aktach kościelnych.

Świat derenczańskich Polaków był zamknięty i endogamiczny, małżeństwa były najczęściej zawierane wewnątrz tej społeczności (na 720 zarejestrowanych ślubów, tylko w 92 przypadkach narzeczona, a w 170 — narzeczoney, pochodzili spoza Derenku), tym bardziej rzadkie były małżeństwa zawierane z osobami wyznającymi inne religie. Były dwa małżeństwa katolicko-kalwińskie oraz pięć katolicko-luterańskich. Ponadto zawarto 13 małżeństw z katolikami obrządku unickiego, zaliczonych błędnie przez Rémiása do międzywyznaniowych. Dzieci nieślubnych było około 4,5 %,

jednakże bliższa analiza księgi chrztów wykazuje, że znaczna część nieślubnych dzieci była pochodzenia cygańskiego.

Rémiás w swej pracy przeprowadza analizę występujących w Derenku nazwisk i nadawanych dzieciom imion. Prawie połowie dziewcząt nadano imię Maria, ponadto często pojawiały się imiona Anna, Katarzyna i nieco rzadziej Elżbieta. Dopiero w XX wieku przybyło trochę nowych imion. Chłopców nazywano najczęściej imionami: Andrzej, Jan, Maciej, Jerzy, Marcin i Jakub. W XIX i XX wieku przybyli: Józef, Stefan i Władysław. Dwa ostatnie imiona są bardzo popularne na Węgrzech (István, László), ponieważ jednak w księgach kościelnych były one zapisywane w języku węgierskim, nie wiadomo, w jakiej wersji były używane w środowisku derenczańskim.

Polskie brzmienie nazwisk i ich polska pisownia wkrótce się zatracaly; tak na przykład Chudy powoli zmienił się w Chudi, a następnie w Hudi, natomiast Woda w Voda. Nazwisko Kowal jeszcze w roku 1761 pisano jako Kovál, ale już w roku 1788 jako Kovacz, w innym miejscu „Kovácz alias Toporczy”. W paru przypadkach nazwiska mogą wskazywać, że ich nosiciele byli Słowakami, a nawet Czechami. Typowo polskie są Kopka czy Kuchta; ważne dla ustalenia pochodzenia ludności są takie nazwiska jak Spisák, Krakovszki, Lapszanszka lub Krosznitzky, sugerujące pochodzenie ze spiskich Łapsz oraz z Krośnicy nad Dunajcem.

Często podawane w księdze zgonów informacje o przyczynach śmierci mogą stać się materiałem do studiów nad stanem zdrowotnym mieszkańców Derenku, przyjmując oczywiście założenie, że prowadzący księgi parafialne mieli dostateczne rozeznanie w chorobach trapiących Derenczan (pominąwszy naturalnie epidemie cholery w latach 1831 i 1873).

In memoriam Derenk daje wgląd w historię polskiego osadnictwa na Węgrzech. Dzieło to pozwala na zrekonstruowanie historii mieszkańców tej wsi i odkrycie, z których konkretnie spiskich i podhalańskich parafii wywodziła się większość jej mieszkańców. Gdyby Rémiás na tym poprzestał, na pewno też pozostałby we wdzięcznej pamięci wszystkich, którzy interesują się historią polskiego wychodźstwa. Ale — jak zapowiada — ma to być dopiero początek, zamierza bowiem napisać kompletną monografię historyczną Derenku.

Janusz Kamocki

Halina Mielicka, *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, ss. 290.

Halina Mielicka jest już autorką książki *Kultura obyczajowa wsi kieleckiej XIX i XX wieku* (1995), skryptu *Podstawy socjologii. Mikrostruktury społeczne* (2002) oraz wyboru tekstów *Socjologia wychowania. Wybór tekstów* (2000). Jej najnowszą publikacją to *Antropologia świąt i świętowania*, która jest kontynuacją badań podjętych już w pierwszej publikacji, acz przyznać trzeba, że idących o wiele dalej

i wielce przekształconych. Tematyka publikacji wskazuje, że wątek obyczajowości i religijności (ludowej) wybija się w jej twórczości na plan pierwszy.

Autorka ma ambicję przedstawienia w sposób całościowy tytułowego zagadnienia. Kompleksowość polega między innymi na czerpaniu inspiracji z takich dziedzin wiedzy, jak filozofia, teologia, socjologia, religioznawstwo i etnologia. W trakcie lektury możemy również zapoznać się z aspektami symbolicznymi, językowymi, psychologicznymi, funkcjonalnymi i doświadczeniowymi święta i świętowania. Święto rozpatrywane jest w swym wymiarze ziemskim i transcendentnym, a także w wielości form jego objawiania się w życiu. Zastosowane metody interpretacyjne uwzględniają i fenomenologię, i hermeneutykę, i metody semiotyczne, i analizę funkcjonalną. Krótko mówiąc, Halina Mielicka pociąga za wiele sznurków, a ta mnogość nasuwa pytanie, czy w tym teatrzyku ruchy poruszanych lalek są skoordynowane, a przedstawienie ma swój scenariusz?

Ogólny zarys robi wrażenie dobrze przemyślanej całości. Mielicka rozpoczyna swe dzieło od określenia przedmiotu badań. Wychodzi z dobrze znanego i powielanego w literaturze założenia, iż *sacrum* i *profanum* to dwa odrębne rodzaje rzeczywistości. Święto łączy się z tą pierwszą sferą, przeto analizować je trzeba w kategoriach właściwych dla świętości. To założenie wsparte jest następną ideą, a mianowicie, że rzeczywistość empiryczna podporządkowana jest nadprzyrodzonej, albowiem w tej ostatniej lokowane są wartości ostateczne, nadające sens działaniom w innych obszarach. Przedstawicielkę nauk społecznych interesuje świat poznawalny empirycznie. Oznacza to, iż nie wypowiedza się ona w kwestiach istnienia *sacrum* jako takiego, lecz „tylko” o wyobrażeniach na jego temat i o sposobach jego objawiania się, na przykład w koncepcji święta i praktyce świętowania. Analiza takich kategorii jak czas, przestrzeń, i postrzeganie wzorów zachowań pozwala na odróżnienie sakralnego od codziennego. Jest to tradycja widzenia tego zagadnienia, której korzenie znajdujemy już w podejściu Émila Durkheima i Rudolfa Otto. *Sacrum* i *profanum* można również odróżnić przez prześledzenie etymologii tych słów. Sposobem dystynkcji czasu święta i czasu zwykłego okazuje się także zakaz pracy, przeciwstawiony nakazowi pracy oraz szczególnie rytualizm świętowania. Dywagacje te prowadzą do wniosku, że święto „to taki aspekt rzeczywistości, który tworzy odrębną sferę doświadczeń odnoszonych do codzienności, ale pozwalających przekraczać kategorie czasu, przestrzeni i obowiązujących norm na poziomie działań indywidualnych, społecznych i kulturowych” (s. 26). Świętowanie zaś, „to powszechnie obowiązująca i powszechnie akceptowana forma uczestniczenia w tym, co niecodzienne, niepowtarzalne ze względu na odniesienie do wartości porządkujących rzeczywistość, a jednocześnie zgodny z tradycją sposób realizowania idei, którym przypisywane są szczególne znaczenia społeczne” (s. 28). Uzbrojeni w tak zdefiniowane pojęcia tytułowe wyruszamy w podróż przez gęsty las koncepcji i podejść, przez który prowadzi nas Autorka.

Stara prawda fenomenologiczna mówi nam, że trudno oddzielić rzeczywistość od sposobów jej ujawniania się; inaczej, problematyczne jest odróżnienie subiektywnego od obiektywnego. Zabieg redukcji fenomenologicznej konieczny jest także w przypadku święta. Poruszając więc problem świętości, fenomenolodzy zawieszają sądy oparte jedynie na empirii, a szukają „sedna sprawy”. Rudolf Otto, Gerardus van

der Leeuw i Mircea Eliade włożyli wiele wysiłku w pokazanie metodą fenomenologiczną tego, co Durkheim starał się udowodnić empiryczną metodą socjologiczną — że *sacrum* i *profanum* to dwie ontologicznie różne sfery. Niemniej, i dla „morfologów *sacrum*”, i dla empirycznych socjologów ta dwoistość zostaje przełamana, albowiem zawsze nadrzędne „hierofaniczne objawia się w sferze *profanum*” (s. 33) i dlatego *sacrum* daje się badać. W tej perspektywie, za Leszkiem Kołakowskim, powiedzieć możemy, iż święto jest społecznie regulowanym sposobem obiektywizacji subiektywnych doznań religijnych. (Jednak nie sposób się dowiedzieć, skąd biorą się owe doznania religijne; czyż ich źródłem nie jest internalizowana kultura, która wszak tworzy się nieustannie w praktyce społecznej?). Nadzwyczajne *sacrum* ma pewne cechy, które Paul Ricoeur charakteryzuje w pięciu punktach, poczynwszy od jego numinotyczności, a skończywszy na zasadniczej jedności świata sakralnego i ziemskiego. To skłania do wniosku, iż święto ma zarówno charakter racjonalno-praktyczny, jak i irracjonalno-wierzeniowy, jakoż i pełni przy tym szereg funkcji indywidualnych, społecznych i kulturowych. Daje się interpretować jako system ideologiczny, utylitarny, komunikacyjny oraz ludyczny. Można też przeprowadzić typologię światów, w których szereg rytuałów składa się na obrzęd, a obrzędy z kolei tworzą ceremoniały. Jednocześnie ceremonie to wyznaczane kulturowo zachowania, które są celem samym w sobie, zaś uroczystości mają określone cele (szkoda, iż autorka nie wspomina się w tym miejscu o podobnym poмысле Bronisława Malinowskiego, dla którego celowość odróżniała rytuał magiczny od stanowiącego „cel sam w sobie” rytuału religijnego). Zdaniem Mielickiej religię i religijność da się też umieścić w trzech światach Karla Poppera. Świat trzeci, to religia zobiektywizowana i zinstytucjonalizowana, świat drugi to subiektywne wyobrażenie tego, co uznaje się za prawdę obiektywną, zaś religijność stanowi tu łącznik ze światem pierwszym. Światy te można też podzielić na świat porządku naturalnego przeciwstawionego światu nadprzyrodzonemu, na światy społeczny i religijno-magiczny. Religia i religijność mają przy tym do spełnienia funkcje organiczne (np. poznawczą czy edukacyjną), osobowościowe (inaczej psychologiczne), integrujące społecznie i kulturowe. Prowadzi to do wniosku, że „podstawową funkcją światów jest utrzymywanie tradycji i ciągłości pokoleniowej danego społeczeństwa. Funkcja ta zaspokaja potrzeby związane z poczuciem tożsamości kulturowej, wzmacnia poczucie wspólnoty i odrębności w stosunku do przedstawicieli innych kultur” (s. 60).

Ludzie wyrażają transcendentne za pomocą znaków i symboli. Kolejna partia pracy poświęcona jest więc symbolice świętowania. Autorka wtajemnicza nas w skomplikowaną materię semiotyki, odwołując się przy tym do ustaleń Jerzego Pelca, Izdyory Dąbskiej, Sergieja Awierincewa, Umberta Eco, Rolanda Bartha, Terence’a Hawkesa, Paula Ricouera, Claude’a Lévi-Straussa, by wymienić najważniejsze postacie, a w kwestii samego „rozumienia” — do ustaleń Hansa-Georga Gadamera i, poniekąd dla kontrastu, Jana Marii Bocheńskiego. Dowiadujemy się o różnicach między znakiem a symbolem, o archetypach, o znakach analogizujących i arbitralnych, o syntagmie i paradygmie, wreszcie o wielości znaczeń i znaczeniu wyobraźni symbolicznej. Kody symboliczne mogą być ograniczone (denotacyjne) i rozszerzone (konotacyjne). Właśnie tę drugą cechę dzielają język i symbolika

religijna. Przedsądy (Gadamerowska wspólnota, która jest źródłem rozumu) nadają sens działaniom religijnym. Charakteryzując logikę religii, Mielička podąża tropem Paula Tillicha, Louisa Dupré i Georgesa Duranda, podkreślając unikatowość symboli religijnych, ich ambiwalencję oraz kosmiczny, oniryczny i poetycki charakter. Przy tym wiara religijna „przybiera formę schematu pojęciowego” (s. 94), który stanowi jeden ze sposobów interpretacji świata i doświadczenia. Święto, przez zastosowanie szczególnych symboli, jest zaprzeczeniem doczesności, nadaje sens przedmiotom, zjawiskom i wydarzeniom. Rytuały, za którymi kryje się sens religijny, są przejawem konwencjonalizacji semantyki. Tak rozumiane wywoływać mogą „naturalną” (wręcz bodźcową) reakcję na określone symbole. Mogą też kanalizować emocje i sterować procesami poznawczymi. Stają się także źródłem racjonalności świata, albowiem „racjonalność polega (...) na redukcji percepcji do sensu, który jest sposobem dodawania intencji do świata przedmiotów”, natomiast „wiera staje się gwarantem postaw racjonalnych wobec świata” (s. 105). Postrzeganie świata określone jest przez sens symboliczny, natomiast rytuały odgrywają w tej symbolizacji rolę pierwszorzędną.

Wszelako zapytać trzeba, jak należy rozumieć transcendencję świat? Halina Mielička nawiązuje do klasycznych definicji transcendencji dyskutowanych przez takich filozofów, jak Immanuel Kant czy Roman Ingarden. Przyjmuje przy tym, że jeśli porządek świata jest rozumiany w terminach religijnych, to taka też dla wyznawców staje się natura tego świata. Transcendencja może przybrać formę doświadczenia mistycznego, a wówczas świat jawi się jako *unio mystica*. Elementy takiego mistycznego doświadczenia znajdujemy w świętowaniu. Są różne rodzaje transcendencji, lecz wszystkie one odsyłają do pewnego uniwersum symboli religijnych. Święto staje się sposobem odgraniczania codzienności od niecodzienności, w którym ta pierwsza jest konkretna, a druga reprezentuje ideały. Transcendentność święta objawia się w niezwykłości czasu świętowania; chodzi m.in. o zaprzeczenie linearności czasu, o cykliczną naturę kolei rzeczy, o fakt, że „czas nabiera znaczenia właśnie poprzez święta” (s. 131). Transcendencja wyraża się także w miejscu (przestrzeni) świętowania, w którym ze wzmoczoną siłą działają moce sakralne. Wreszcie, święta skłaniają nas do refleksji i podejmowania działań skierowanych na określone wartości „wyższe”.

To kosmologia porządkuje rzeczywistość, a świętowanie jest sposobem realizacji wartości absolutnych. Zatem świętowanie ma charakter symboliczny, wiąże się z systemem wartości, które nadają dodatkowy sens prozaicznym kategoriom czasu, przestrzeni i wartości. Święta pełnią przy tym funkcje integrujące, ludyczno-rekreacyjne, estetyczne, stratyfikacyjne, etyczne, rytualne, dostarczające wzorów kulturowych oraz rytualnie integrujące z transcendencją.

Rozdział o perspektywach badawczych jest w zasadzie syntetycznym, oryginalnym, bardzo zwartym i gęstym teoretycznym powtórzeniem konkluzji autorki, jednocześnie pokazującym jej tok rozumowania i postępowania. Swe rozważania stara się ona ująć w formie wynikających z siebie „logicznie” tez. Zatem święto tworzy odrębny rodzaj rzeczywistości ukierunkowanej na *sacrum*; jest systemem odrębnych zachowań społecznych; zaspokaja wielorakie potrzeby; wreszcie — stanowi zespół „idei przekładalnych na znaki i symbole kulturowe oraz interpretowanych i wyjaśnianych orientacją na wartości absolutne” (s. 231). Podobna uwaga odnosi się do

części poświęconej projektowi badań empirycznych. Steruje nim przekonanie, iż „święto przynależy do ukrytego aspektu kultury, a świętowanie do jawnego. Święto bowiem tworzone jest przez ludzi jako system idei porządkujących rzeczywistość (...). Świętowanie jest sposobem realizacji tych idei (...), jest zestawem czynności i działań, które stają się symbolami owych idei” (s. 235).

Zacięcie edukacyjne Haliny Mielickiej bierze górę i dlatego na koniec, niejako dla wątpiących bądź pogubionych, sporządza ona „Słownik podstawowych pojęć”.

Moja stosunkowo obszerna — a mam nadzieję, iż także adekwatna — relacja z zawartości *Antropologii świąt i świętowania* ma swe ważne przesłanie. Ma na celu pokazanie, iż Mielicka rzeczywiście kompleksowo podeszła do zagadnienia i wykazuje się znajomością określonej problematyki, którą tak heterogeniczne tradycje myślowe interpretowały na jakże wiele sposobów. Ogarnięcie tych szkół i podejść oraz przedstawienie ich w formie spójnego wywodu było samo w sobie zadaniem trudnym i ryzykownym. Jest to udana synteza, a ponadto dobrze wykorzystywana do przedstawiania własnych propozycji. Wątków rozważań jest wiele, momentami dzieło tchnie duchem dydaktyzmu i sprawozdawczości, niemniej cały czas narracja trzyma się osnowy. Autorka stara się uchwycić istotę „święta” i osobliwości „świętowania”. Rzuca na nie światło z różnych, niekiedy przeciwstawnych, stron. Sięga do ustaleń wielu dyscyplin, a jednocześnie stara się pogodzić fenomenologię z analizą funkcjonalną, co samo w sobie jest przedsięwzięciem karkołomnym. Konstatacjom religioznawczym, balansującym na granicy teologii, stara się nadać empiryczny sens, aczkolwiek w trybie wyłącznie conceptualnym. Czyni wiele, aby wyjaśnić znaczenie szeregu pojęć, które zakorzenione są w określonych tradycjach myślowych, a jednocześnie wkomponować je w ramy własnej teorii socjologicznej. W sumie, jest to dzieło kompetentne, zwarte i posiadające przy tym znamiona oryginalności. Odpowiadając na postawione pytanie, czy w tym teatrze lalek sznurki pociągane są w skoordynowany sposób, generalnie powiedzieć trzeba, że tak, a reżyserka realizuje swój własny scenariusz.

Zrozumiałe, że w tak ambitnym dziele znaleźć można fragmenty słabsze lub budzące wątpliwości. Jak łatwo zauważyć, niektóre z następujących uwag krytycznych mają charakter polemiczny, wskazujący na to, iż poszukiwania mogły pójść w kierunku bardziej obiecującym.

Zacznijmy od kwestii podstawowej. Halina Mielicka słusznie wprawdzie wyraża pogląd, że nie istnieje pozakulturowe postrzeganie rzeczywistości, albowiem zawsze zapośredniczona jest ona przez system naszych pojęć, lecz jednocześnie twierdzi, że owe „okulary kulturowe”, to „wyobrażany świat idei, który pozwala wyjaśnić rzeczywistość” (s. 17). Wydaje się, że u podstaw takiego podejścia leży jednak przekonanie, iż istnieje jakaś obiektywna rzeczywistość, do której przykładamy nasze idee. Być może trafniej byłoby powiedzieć, że po prostu nasze idee są nieuchronnie częścią rzeczywistości; reprezentantka nauk społecznych nie potrzebuje wypowiadać się na temat rzeczywistości innej niż ta, która jest „od stóp do głów” kulturowa. Podejście takie pozwoliłoby wypłatać się z ontologicznej tezy o dwoistości świata, o tym, że istnieje duch i materia. Ustawiłoby także inaczej problematykę badawczą, w tym zmienne relacje tego, co my conceptualizujemy jako *sacrum* i *profanum*. Natomiast

postępowanie Mielickiej zmusza ją niejako do brnięcia nieustająco w tym dychotomizującym myśleniu. Według niej, *sacrum* to wyobrażany świat idei będących interpretacją rzeczywistości i wszelkich wartościowań na jej temat, a *profanum* to wyjaśnianie rzeczywistości doświadczanej zmysłowo. Tym razem to nasze idee oddzielone są kategorycznie od zmysłów, a nasze myśli na temat owej w mistyczny sposób doświadczanej „rzeczywistości” pozaempirycznej od namacalnej empirii. Mamy też dwa rodzaje poznania: „przez rozum” i „przez wiarę”. Podążając dalej tym tropem dowiadujemy się, że realnie istnieje tylko rzeczywistość poznawalna empirycznie. Skąd zatem nasza wiedza o rzeczywistości sakralnej? Otóż idee, w szczególności te na temat *sacrum*, materializują się w postaci symboli i znaków abstrakcyjnych pojęć zrodzonych w naszym umyśle oraz naszych postaw i działań wobec tychże materializacji. Czy jednak symbole nie są arbitralną kreacją naszej wyobraźni? W ten sposób błędne koło się zamyka.

W tym miejscu powinienem poczynić istotne zastrzeżenie. Nie jestem pewien, czy istnieje sensowne i przekonujące rozwiązanie powyższych dylematów. Polemizując z Haliną Mielicką, wyrażam wątpliwości dotyczące dominującej tradycji myślowej, w której ona, jako jedna z wielu, tkwi. Jej rekonstrukcja jest ze wszech miar rzeczowa i przekonująca. Nie należy jednak zapominać, że książka pisana jest w ramach pewnego paradygmatu. Tak spontanicznie wyznawana filozofia określa całość dzieła i poglądy na kwestie bardziej szczegółowe, choć nie mniej istotne; wyznacza tok rozumowania i determinuje wyciągane wnioski.

Nie dziwi przeto, że w wielu sprawach autorka operuje zdecydowanie w ramach refleksji wyrastającej z tradycji judeochrześcijańskiej, która swe przedłużenie znajduje nie tylko w konstatacjach teologów (co jest całkowicie zrozumiałe), ale i ludzi parających się „nauką o religii”. Punktem wyjścia, przybierającym w pracy wręcz status tezy ontologicznej, jest założenie o absolutnej heterogeniczności sfery *sacrum* i *profanum*. Autorka zdaje sobie sprawę, iż podział taki jest wynikiem kulturowo uwarunkowanej percepcji świata przez ludzi, niemniej, jak pisze, na podstawie analizy literatury przedmiotu dojść możemy do wniosku, „że sfery *sacrum* i *profanum* tworzą odrębne rodzaje rzeczywistości” (s. 17). Tymczasem istnieje wiele świadectw empirycznych, a co za tym idzie przesłanek teoretycznych i konstatacji badawczych, wskazujących, iż są społeczeństwa, w których heterogeniczność taka nie występuje, a każda myśl, działanie i uniwersum całe są, patrząc z naszej europejskiej perspektywy, jednocześnie i sakralne, i profaniczne, albo — by wyrazić się precyzyjniej — ani czysto sakralne, ani czysto profaniczne, można by powiedzieć — sakroprofaniczne. Stwierdzenie to nie odnosi się przy tym li tylko do tak zwanych społeczeństw pierwotnych. Autorka jest z wykształcenia etnologą i oczekiwałbym z jej strony większej wrażliwości w tej materii, uwzględnienia ograniczeń zasięgu czasowego i przestrzennego ferowanych sądów, a jednocześnie uświadomienia sobie pozycji, z której własne sądy są wypowiedane.

Wspomniałem o orientacji, która przyjmuje, iż sakralne jest dostępne tylko przez doświadczenie religijne; jest nadzwyczajne, ponieważ stosuje się w nim niezwykle kod. Pogląd ten wyrażał już chociażby Otto, powtarzał Eliade, a za nim Mielicka (s. 20). Autorka z jednej strony powtarza owe sądy, bynajmniej ich nie podważając, a ze strony drugiej, sama uprawia socjologię inspirowaną przez Durkheima i Maksa

Webera. Tak jak oni, mówiąc, że idee wyrażane są w symbolach, „sprowadza *sacrum* na ziemię” i poddaje je analizie kulturowej. Z pewnością jest to pewna niekonsekwencja, która wynika z próby pogodzenia religioznawczej fenomenologii z socjologicznym funkcjonalizmem. Piszę tu o „analizie kulturowej” nie bez kozery, ponieważ coś, co można by nazwać analizą społeczną, pojawia się w pracy w charakterze śladowym. Autorka, ovladnięta perspektywą kulturoznawczą, tylko w terminach abstrakcyjnych pisze o powiązaniu stosunków społecznych ze sferą kultury, w tym kultury rozumianej jako forma ideologii sankcjonującej istniejący porządek społeczny. Wrażenia tego nie jest w stanie zatrzeć podrozdział o „stratyfikacyjnej funkcji świąt” (s. 160-163). Na przykład zacytowana myśl Torstena Veblena, iż celebrowanie „nie-pracy” w czasie święta jest *de facto* wartościowaniem tego rzadkiego przywileju bogatych (s. 166), pozostaje tylko wzmianką. Uważam, że badanie kultury w oderwaniu od relacji społecznych jest przedsięwzięciem cokolwiek jałowym.

Z uwagami powyższymi wiąże się kolejna. Parokrotnie dowiadujemy się, iż zasadny jest pogląd o homologii mitu i rytu. Znaleźć to możemy chociażby w charakterystyce święta autorstwa Paula Ricouera (s. 36) czy w stwierdzeniu, że w czasie świąt następuje „połączenie w jeden system sfery wierzeniowej i obrzędowej” (s. 39). Przybijam na to, ale z niezrozumiałych dla mnie względów Halina Mielicka praktycznie całkowicie pomija bogatą tradycję antropologiczną w tym względzie. Jej klarowny wyraz znaleźć można w dostępnych po polsku pracach Alfreda R. Radcliffe-Browna, Claude’a Lévi-Straussa, Edmunda Leacha, Victora W. Turnera czy Mary Douglas. W takim ujęciu rytuał jest realizacją mitu, zaś z kolei owa mityczno-rytualna zbitka odzwierciedla symbolicznie strukturę społeczną. Przeczytać możemy, że widowiska świąteczne są formą lustra odbijającego ludzkie problemy (s. 155). Uderza jednak brak choćby wzmianki o tym, że w rytuale odczytać można ponadto nie tylko kontury relacji społecznych, ale i społecznych konfliktów, o czym pisał Max Gluckman w książce o „rytuałach rebelii”. O święcie jako karnawale przewracającym codzienne relacje do góry nogami traktował Michaił Bachtin i w podobnym duchu pisał Eco (s. 164), niemniej autorka przemilcza bardziej brzemienne teoretycznie konstatacje Victora Turnera w tym względzie, które mówią nie tylko o zabiegu stawiania świata na opak, lecz także o dialektycznych kategoriach struktury i antystruktury, które nie tylko dobrze conceptualizują charakter czasu normalnego i nadzwyczajnego, ale pozwalają spojrzeć na obrzędy wspólnotowe jako na stan *communitas*, i w ostateczności wzmacniające istniejący porządek społeczny. Nie domagam się w tym miejscu zwiększenia kwoty argumentów antropologicznych, lecz oczekiwałbym wzmocnienia wątków wskazujących na głębsze społecznie aspekty świętowania.

Brak zakorzenienia społecznego argumentów powoduje też, iż trudno się zorientować, czy praca traktuje o koncepcji święta w ogóle, o jego charakterze w świecie chrześcijańskim, czy w kulturze polskiej. Czy jest dziełem tylko teoretycznym, czy też ma ambicje empiryczne? Tematyka pierwszej publikacji, czyli książki o kulturze obyczajowej, uwagi we „Wprowadzeniu” oraz przywoływane przykłady, zwłaszcza w rozdziale o polimorfizmie świętowania, wskazują na to, iż Mielicka ma na uwadze kulturę polską, która jest dla niej kulturą przesiąkniętą katolicyzmem. Niemniej, wywody jej zdają się „jak duch unosić nad wodami”. Konstatacje odnoszone do

doświadczeń osobistych i badawczych są niepostrzeżenie uniwersalizowane. Pominęty jest czas i miejsce akcji, kontekst działań, heterogeniczność kulturowa i złożone motywacje aktorów społecznych. Antropologia święta i świętowania staje się bezwiednie europocentryczną bądź polonocentryczną filozofią święta i świętowania. Polimorfizm świąt jest w tym układzie jedynie ilustracją uniwersalnych konstatacji. Wbrew zapewnieniom autorki o wieloaspektowości święta i świętowania, nie zawsze wiemy, czy traktuje się o nim jako o kategorii i wydarzeniu religijnym, ideologicznym czy rodzinnym.

Chwalebne pragnienie uwzględnienia możliwie szerokiego spektrum teorii i poglądów prowadzi niekiedy do sprzeczności. Jeśli za Piotrem Skrzyneckim powtarza się, że „wszystko jest świętem” (s. 28), to nie sposób tego pogodzić ze stwierdzeniem, iż czas świąteczny jest wyjątkowy i różni się radykalnie od codzienności. Od Bronisława Malinowskiego dowiadujemy się, że głębokie doświadczenie religijne możliwe jest tylko w samotności (s. 44). Nie wiem, czy zgodzą się z tym badacze lub wyznawcy religii ekstatycznych w rodzaju santerii bądź voodoo. Czas świąteczny regulowany jest ponoć rytmem życia i przyrody (s. 129), a święta nadają znaczenie zmianom przyrodniczym. Zapytać by można, jak sympatyczny i opatulony „święty Mikołaj” ma się do obchodzenia świąt Bożego Narodzenia w słonecznej i gorącej w grudniu Australii. W czasie święta zapewnia się także ponoć dostatek tego, czego brak na co dzień (s. 161). Tak być może było w ubogich pouwłaszczeniowych wsiach galicyjskich, lecz nie sądzę, by kapusta na stole wigilijnym była dziś towarem deficytowym bądź luksusowym. Mówiąc poważniej, autorka nie bierze pod uwagę zjawisk takich, jak globalizacja, transnarodowość czy siła popkultury. Stwierdzenia odnoszące się do partykularnej interpretacji polskiej kultury ludowej uogólniane są na całość kondycji ludzkiej.

Bez wątpienia, w tradycji polskiej święto kojarzy się z religią, o czym przeczytać możemy parokrotnie. Niemniej, nawet w tejże tradycji istnieją „święta świeckie” (np. 1 Maja, Święto Niepodległości, Walentynki, nie wspominając o świętach indywidualnych w rodzaju imienin czy urodzin, którym niekoniecznie przysługuje przymiot sakralności). Przypadek ten wskazuje zresztą na nie do końca rozwiązaną kwestię desakralizacji kultury i istnienie wartości ostatecznych o charakterze świeckim. Rozważania o pięknie świąt przeciwstawionym rzekomej brzydocie codzienności, oparte na egzaltowanych, spontanicznie wartościujących opisach Bożeny Krzywobłockiej (s. 159-160) nijak się mają do analizy kulturowej. Podobna uwaga odnosi się do fragmentu o oszołamianiu się alkoholem w trakcie świąt (s. 160-161), co według autorki nie wnosi do stylu życia ludzi nic cennego, a wręcz przeciwnie, jest naganne (czyżby święta nie były aż tak piękne?!). Zamiast interpretacji antropologicznej tych praktyk mamy do czynienia z tekstem, którego treść i wydźwięk przypomina straszące zgubnymi skutkami stosowania używek ulotki z poradni przeciwalkoholowej.

Każdą z powyższych uwag krytycznych można potraktować jako polemiczną. Kolejna z usterek pracy nie podlega jednak dyskusji: w cytowanej literaturze nie ma, z wyjątkiem jednej pozycji, żadnego dzieła obcojęzycznego. Czyżby w literaturze obcej, chociażby anglosaskiej, nie sposób znaleźć niczego interesującego? Autorka odwołuje się do wielu publikacji i, jak wspomniałem, jej erudycja jest duża. Zasadni-

czy trzon literatury, na którą się powołuje, nie wykracza wszakże poza połowę lat 90. XX wieku. Być może to właśnie sprawia, że Halina Mielicka czuje się dobrze w obrębie idei, które określiłem jako tradycyjne. Zaznaczyć jednak wypada, że w ramach tego paradygmatu porusza się swobodnie.

Ambitne dzieło rodzi kontrowersje i takim właśnie przypadkiem okazuje się *Antropologia świąt i świętowania*. Nawiązując do wyjściowej metafory, powiedzieć by można, że pociągane przez autorkę sznurki jednak czasem się plączą, a poruszane przez nią, z lekka zakurzone lalki, wykonują niekiedy chaotyczne ruchy. Niemniej, walory pracy ukazane przeze mnie w pierwszej części recenzji przesądzą ostatecznie o jej pozytywnej ocenie. Dla zainteresowanych problematyką religijną antropologów/etnologów/etnografów książka Haliny Mielickiej jest więc niezbędną lekturą.

Michał Buchowski

Bartłomiej Krupa, *Wspomnienia obozowe jako specyficzna odmiana pisarstwa historycznego*, Universitas, Kraków 2006, ss. 171.

Książka Bartłomieja Krupy *Wspomnienia obozowe jako specyficzna odmiana pisarstwa historycznego* to praca niezwykle ciekawa oraz ze wszelkich miar godna polecenia. Napisana jest z pasją, zdradza dużą erudycję i kompetencję badawczą jej autora. Niewątpliwym walorem pracy jest przy tym niekonwencjonalne, znoszące utarte schematy oraz nawyki warsztatowe podejście Krupy do kwestii źródeł historycznych. Podejście to koresponduje z coraz żywiej obecną w naukach humanistycznych ideą myślenia narratywistycznego, która — odniesiona do świadectw historii, jakimi są między innymi wspomnienia obozowe — każe poszukiwać w nich nie samych faktów, lecz ich interpretacji (choć owe interpretacje nieraz w sposób jawny kwestionują lub też pomijają jakieś wydarzenia istotne z punktu widzenia historyka). Najważniejsze dla badacza-narratywisty jest bowiem — wyrażone za pomocą struktur języka w opowieści — jednostkowe doświadczenie rzeczywistości, a nie składające się na tę rzeczywistość poszczególne fakty i zdarzenia.

Problem rozmaitych sposobów odbioru i analizy świadectw Holocaustu na gruncie historiografii autor omawia w rozdziale pierwszym. Wyodrębnia przy tym dwa — jego zdaniem, zasadnicze a zarazem przeciwstawne — style czy też konwencje pisania na ten temat, które określa jako nurt scjentystyczny/racjonalistyczny oraz etyczny. Jak sam wskazuje, stosowana przezeń systematyka ma charakter odautorski i nie pokrywa się z żadną, funkcjonującą w literaturze naukowej, klasyfikacją czy też ogólną charakterystyką tekstów dotyczących *Shoah*. Pierwszy z wymienionych nurtów Krupa przyrównuje do modelu historii modernistycznej, drugi zaś do modelu antropologii historycznej. Cechami wyróżniającymi kierunek racjonalistyczny są więc między innymi: absolutyzacja paradygmatu racjonalistycznego przez twórcę tekstu, jego wiara w fakty i bezpośredni do nich dostęp, hołdowanie klasycznym sposo-

bom opisu (przy wykorzystaniu modelu dedukcyjno-nomologicznego), jak również tendencja do konstruowania tak zwanej narracji odczłowieczonej, zorientowanej na przedmiot, a nie na podmiot poznania oraz, co za tym idzie, silnie nasyczonej obiektywnymi danymi w postaci liczb, danych, statystyk. Sytuujący się w opozycji do nurtu scjentyistycznego kierunek etyczny cechuje natomiast: odwoływanie się przez autora tekstu do różnych paradygmatów myślenia (nie tylko racjonalistycznego), odejście od klasycznego stylu opowiadania, przekonanie piszącego, że nie istnieją tak zwane czyste fakty (wolne od „zaciemniającego” wpływu języka, interpretacji i ideologii), a także narracja „uczłowieczona”, wyrażenie eksponująca pierwiastek ludzki, to znaczy zawierająca rozliczne ślady egzystencji konkretnych osób (ich imiona, nazwiska, szczegóły z osobistej biografii oraz ich własne, subiektywne wizje i interpretacje przeszłości).

Omówiwszy zaproponowany przez siebie podział na dwa kierunki pisania o Holocaustie, Krupa dokonuje ogólnego przeglądu prac na ten temat, powstałych w latach 1945-2003. Przegląd ów ma charakter skrótowy i z całą pewnością nie wyczerpujący. Obejmuje tylko te publikacje, które autor uznał za najbardziej charakterystyczne, ważne lub kontrowersyjne na interesującym go polu. Brak w nim jakiegokolwiek odniesienia do bardzo obszernej literatury niemieckojęzycznej, liczba prac anglojęzycznych też nie jest imponująca. Rodzaj poruszanych w toku prezentowanej analizy spraw i tematów koresponduje ściśle z zakresem specjalizacji zawodowej autora i ogranicza się niemal wyłącznie do kwestii wchodzących w obszar kompetencji historiografii, z pominięciem innych zagadnień, takich choćby jak problem sztuki czy filozoficznych oraz teologicznych interpretacji Holocaustu.

Rozdział drugi książki otwiera krótka charakterystyka tych przekazów wspomnieniowych, które autor poddaje analizie w dalszych częściach pracy. Warto podkreślić, iż są to wyłącznie wspomnienia oświęcimskie, pisane przez różnych ludzi, którzy skazani zostali na przymusowy pobyt w tym właśnie obozie. Choć są to teksty ściśle autobiograficzne, to ich autobiografizm bywa niekiedy niejawnym, to znaczy nie wszystkie one pisane są w pierwszej osobie liczby pojedynczej, który to zabieg gramatyczny sugeruje pełną tożsamość autora, narratora oraz głównego bohatera wypowiedzi. Omawiane relacje mają status pamiętnika, to znaczy zostały sporządzone dopiero po jakimś czasie od uwolnienia z obozu, a nie na bieżąco, pod wpływem chwili. Z obszaru podjętej eksploracji badawczej Krupa stanowczo wyłącza także wszelkiego rodzaju oświadczenia oraz ankiety, które — ze względu na motywy towarzyszące ich powstaniu — mają, jego zdaniem, całkiem odrębną jakość poznawczą. O ile bowiem w przypadku wspomnień mamy do czynienia z relacjami dobrowolnymi, choć pisanymi „również w związku ze stymulacjami w postaci organizowania różnych konkursów na wspomnienia obozowe, o tyle w przypadku oświadczeń do autora udawał się pracownik Muzeum [Auschwitz-Birkenau — A. Rz.] i poruszał interesujące go akurat szczegóły życia obozowego. W podobnym co w przypadku oświadczeń celu wysyłano do byłych więźniów ankiety” (s. 57). Cały ten materiał grupowano następnie w odpowiednie zespoły. Zgodnie z przyjętymi założeniami metodologicznymi, Krupa skupia swą uwagę wyłącznie na zespole „Wspomnienia”, w miejscach, które dotyczą Auschwitz I oraz Birkenau, pomija natomiast wspomnienia z Mono-

witz (czyli Auschwitz III), który jako obóz pracy różnił się wyraźnie swym charakterem od dwóch pozostałych. Tak dobrany materiał wzbogaca dodatkowo o fragmenty relacji wspomnieniowych z innych obozów, jeśli ich autorzy opisują również dłuższe lub krótsze okresy przebywania w Auschwitz czy Birkenau. Wielka szkoda, że Krupa nie zawarł w tej części rozważań nieco dokładniejszych danych odnoszących się do twórców wykorzystywanych przez siebie wspomnień oświęcimskich; nie powiedział, kim byli, z jakich środowisk rodzinnych i społecznych się wywodzili, ile mieli lat w momencie przeżywania obozowej gehenny. Brak ten jest tym bardziej odczuwalny, iż sam autor prezentuje się jako zwolennik uprawiania historiografii antropologicznej, zwróconej „ku jednostce”, a więc silnie dowartościowującej osobę świadka procesu historycznego.

Po tych wstępnych wyjaśnieniach Krupa przechodzi do bardziej szczegółowego omówienia specyfiki badanych przez siebie przekazów (w aspekcie genologicznym, relacji wewnątrztekstowych, źródłoznawczym, a także stylów odbioru). Na zakończenie drugiego rozdziału omawia pokrótce wypracowaną przez Arnolda van Gennepa koncepcję obrzędów przejścia, a następnie odnosi ją do doświadczenia świata obozu, w ramach którego skazany nań człowiek — podobnie jak uczestnik *rite de passage* — stawał się kimś innym, doznawał jakościowego, radykalnego przekształcenia swej dotychczasowej egzystencji.

Rozdział trzeci poświęcony jest w całości analizie i interpretacji wspomnień obozowych w oparciu o koncepcję van Gennepa. Analiza ta rozpisana jest przy tym na siedem osobnych fragmentów, które z jednej strony odpowiadają poszczególnym etapom oraz właściwościom sytuacji przejścia, z drugiej zaś — paralelnym im częściom struktury wspomnień. Są to: rampa, brama, kwarantanna, hierarchia społeczności więźniów obozu, charakterystyczne dlań doświadczenie odmiennego czasu, nieustannej obecności śmierci oraz ewakuacja, która jest fizycznym oraz symbolicznym początkiem kolejnego cyklu, inicjującego następny rytuał przejścia.

Wykorzystany w omawianej pracy pomysł ujęcia doświadczenia pobytu w obozie koncentracyjnym w schemat *rite de passage* nie jest całkiem świeży i oryginalny. Próby tego rodzaju odczytań można wszak odnaleźć w innych tekstach z nurtu „obozowego” lub jemu pokrewnych. Nie zyskują tam one jednak tak rozbudowanej formy ani stopnia uszczegółowienia refleksji badawczej jak u Krupy. Tym samym, omawiana publikacja tworzy nową, niezwykle interesującą jakość na tle rozważań poświęconych rzeczywistości lagrowej, oferuje nowy, wielce inspirujący język jej opisu i interpretacji. O jej atrakcyjności z punktu widzenia etnologa czy antropologa decydują przy tym co najmniej dwa względy.

Po pierwsze, stanowi ona interesujący przykład zastosowania antropologicznej kategorii obrzędu przejścia w odniesieniu do świata obozu koncentracyjnego. Warto zwrócić uwagę, że kategoria ta jest rozumiana w recenzowanej pracy bardzo szeroko, w sposób istotnie wykraczający poza oryginalną jej wykładnię, opracowaną przez van Gennepa, który twierdził, iż obrzędy przejścia to praktyka kulturowa właściwa głównie społeczeństwom pierwotnym. Proponowane przez Krupę ujęcie może więc spotkać się z zarzutem o pozakontekstowość, próbę nadmiernej uniwersalizacji czy wręcz banalizacji koncepcji van Gennepa. Jeśli jednak przyjąć, iż istotą obrzędu

przejścia jest zmiana stanu lub miejsca w strukturze społecznej, wyjście przez jednostkę lub grupę z jednej pozycji i wkroczenie w inną, można chyba zgodzić się co do słuszności stanowiska prezentowanego przez autora książki.

Po drugie zaś, o czym już wspominałam, jest to praca, w której dominuje antropologiczne spojrzenie na przeszłość oraz historię. Jest to zatem spojrzenie, które kieruje się przede wszystkim ku człowiekowi jako najważniejszej części zdarzeń historycznych, bez zrozumienia której wszelkie nasze próby rozpoznania ich sensu i znaczenia okazują się niewystarczające i ułomne.

Aleksandra Rzepkowska

Zdzisław Ku pi s i ń s k i *SVD, Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, ss. 661.

Prezentowana praca jest w zasadzie monografią tematyczną obejmującą problemy tanatologii. Materiał źródłowy stanowią wywiady kwestionariuszowe z mieszkańcami regionu opoczyńskiego i radomskiego, zrealizowane w latach 1995-2005. Towarzyszyła im obserwacja, często uczestnicząca, prowadzona przez autora w czasie posługi duszpasterskiej oraz pobytów na objętym badaniami terenie. Stosowane dwie metody, przynależne do jakościowych, intensywnych badań terenowych, wywiad i obserwacja, uzupełniają się nawzajem, ale i pozwalają na weryfikację trudnych zagadnień światopoglądowych. Godna podkreślenia jest właśnie dbałość o rzetelność warsztatu badawczego, widoczna w tekście od pierwszej do ostatniej jego strony, potwierdzona rozbudowanymi przypisami wskazującymi zarazem stan badań poruszanej problematyki. A pułapek, przy problematyce eschatologicznej, jest szczególnie dużo, zarówno tych z zakresu przedmiotu badań, jak i możliwej do zastosowania metodologii.

Na pierwszy rzut oka, czy może raczej przy pierwszym czytaniu książki, zwraca uwagę wyśmienite połączenie podejścia teologicznego i etnograficznego do problemów umierania i śmierci. Wyśmienite jest ono dlatego, że autor nie stawia granicy — która zazwyczaj pojawia się w opisach etnograficznych — między tym, co przynależy do lokalnego folkloru, a tym, co przynależy do Kościoła. Zwyczaje i obyczaje, rozumiane jako schematy postępowania, których obowiązywanie potwierdzone jest przekazem międzypokoleniowym, opisywane były i często dzisiaj są jeszcze przedstawiane jako lokalna tradycja, która nie miała i nie ma związku z systemem wierzeń religijnych. Rytuały i obrzędy zaś, dla etnografa, to takie schematy postępowania, którym przez respondentów nadawana była i jest interpretacja wierzeniowa, religijna, ale nie zawsze zgodna z dogmatami wiary chrześcijańskiej oraz nauką Kościoła. Skrupulatnie więc w opisach etnograficznych były i są omijane obrzędy liturgiczne. Innymi słowy, opisy etnograficzne kończą się zwykle tam, gdzie zaczyna się przestrzeń kościoła oraz tam, gdzie rozpoczyna działanie kapłan. W opisach tych więc

istnieje swoista luka, zawieszenie akcji obyczajowej i obrzędowej, brak ciągłości i przerwanie akcji wykluczające liturgię, czyli to, co stanowi przecież kulminację obrzędu. W recenzowanej książce luki tej nie ma, co decyduje o wartości zawartych w niej wątków etnograficznych. Ale jest w tym też jedna z owych wspomnianych wcześniej pułapek, która polega na tym, że wszelkie treści wierzeniowe oraz działania obrzędowe i obyczajowe, które nie są zgodne z nauką Kościoła, traktowane są i interpretowane jako pogańskie, w rozumieniu: przedchrześcijańskie. Bardzo często nie tylko księża, ale także etnografowie zapominają o tym, że ich respondenci nie są teologami i po swojemu wyjaśniają zarówno liturgię, jak i prawdy wiary. Mogą w okolicy i swojej wiosce uchodzić za znawców i specjalistów religijnych. W opinii społecznej są jednak nimi dlatego, że pełnią jakieś funkcje związane z Kościołem (na przykład organisty) lub mają odwagę głosić swoje, mniej lub bardziej własne, sądy na temat wiary. Zresztą w literaturze etnograficznej interpretowanie wszystkiego, co nie jest zgodne z katolicyzmem, jako pogańskiego czy przedchrześcijańskiego, jest tak powszechne, że stanowi kanon interpretacyjny, swoisty skrót myślowy, jakże często stosowany właśnie po to, aby niczego więcej już nie wyjaśniać.

Książka Zdzisława Kupisińskiego *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne*, składa się z pięciu rozdziałów. Poprzedza je obszerny wstęp, który zawiera prezentację terenu i przedmiotu badań oraz przedstawia stan badań w literaturze przedmiotu. W rozdziale pierwszym „Ludowe wyobrażenia o śmierci i jej aksjologia” autor przedstawia sposób rozumienia śmierci przez informatorów oraz nadawane jej znaczenia. Mieszkańcy Opoczyńskiego i Radomskiego rozumieją śmierć jako nieuchronność, warunkowaną życiem. Wyraźnie widoczne jest tu opozycyjne traktowanie początku i końca, narodzin i umierania, jako dwóch punktów granicznych ludzkiego losu. Śmierć, widziana jako konieczność i następstwo życia, jego kres, interpretowana bywa jako przekleństwo lub błogosławieństwo. Przekleństwem jest wtedy, gdy przychodzi nagle, kiedy kojarzona jest z grzechem pierworodnym, z karą za przewinienia popełnione w życiu lub postrzegana jako skutek grzechów ojców oraz życzeń wypowiedzianych w chwili złości. Śmierć jest natomiast błogosławieństwem wtedy, gdy człowiek jest do niej przygotowany, gdy zdąży uporządkować wszystkie swoje ziemskie sprawy. Owa dychotomia wprowadza podział na dobrą i złą śmierć, który przewija się w całej pracy i jest echem opinii informatorów na temat konieczności odejścia z tego świata.

W rozdziale pierwszym zawarte jest jednak coś więcej niż tylko przybliżenie wyników badań terenowych. Znaczenia przypisywane śmierci przez mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego są wyjaśniane przez autora interpretacją teologiczną Starego i Nowego Testamentu. Trochę niepokoi pytanie, czy z punktu widzenia wiedzy informatorów jest to uprawnione. Z drugiej jednak strony, jak wielokrotnie podkreśla to autor książki, są oni praktykującymi katolikami, trudno więc zakładać, że nie mieli i nie mają możliwości zapoznania się z teologicznym punktem widzenia. Śmierć kojarzy im się z przeznaczeniem i wolą Boga oraz zasadą równości społecznej i sprawiedliwości nawet wtedy, gdy dotyczy dzieci i ludzi młodych. Nie była jednak prowadzona analiza tego, jak informatorzy rozumieją przywoływane w tym rozdziale fragmenty Starego i Nowego Testamentu.

Relację: „ten świat” — „tamten świat” omówiono w ostatnim podrozdziale, zawierającym analizę wyobrażeń o życiu pozagrobowym. Została ona dokonana przede wszystkim na podstawie pieśni i lamentów pogrzebowych oraz modlitw opowiadających o drodze duszy w zaświaty, sądzie ostatecznym oraz pobycie w niebie, czyśćcu lub piekle. Jest to interesujące zestawienie folklorystycznych wierzeń z tekstami rozpowszechnianymi przez Kościół. Brak jednak informacji, jak te teksty są przez informatorów rozumiane, choć obecne jest założenie, że słowa stanowią coś więcej niż utarte, „osłuchane” zwroty językowe.

Rozdział drugi, „Przeżywanie śmierci w tradycji ludowej”, przedstawia problemy umierania. W badaniach etnograficznych obrzędów przejścia wielką wagę przypisuje się do sytuacji i wydarzeń poprzedzających śmierć. Notowane i przedstawiane przez etnografów wierzenia mieszkańców wsi dotyczą zarówno zapowiedzi śmierci, umierania, jak i pogrzebu oraz żaloby. Za zwiastuny śmierci uznawane są przez mieszkańców badanego regionu wszelkie sytuacje i zdarzenia, które są odmienne od tych spotykanych na co dzień. Należy do nich zachowanie ptaków (sowy, jaskółki, kur i koguta), zwierząt domowych (koni, bydła), niewyjaśnione hałasy, stukania, pęknięcia przedmiotów, nagle więdnienie kwiatów czy łamanie się drzew.

Rozdział trzeci — „Obrzędy pogrzebowe” — omawia praktyki i rytuały przygotowania ciała zmarłego do pochówku, czuwanie przy zmarłym, dzień pogrzebu, pochówek oraz konsolacje (uczty pogrzebowe, stypy). Opisy postępowania są niezwykle dokładne oraz opatrzone wypowiedziami informatorów wyjaśniającymi konieczność wykonywania tych czynności. Ponadto zawierają przedstawienia stosowanych przez księży praktyk liturgicznych. Rzadko w materiałach etnograficznych przedstawiana jest rola kapłana i omawiane jego działania. Jeszcze rzadziej przywoływane są pieśni religijne i litanie śpiewane w odpowiednich chwilach dokonywanych rytuałów. Traktowane są one bowiem przez etnografów jako przynależne do „spraw Kościoła” i pomijane w badaniach terenowych. Takie podejście prowadzi do przerywania scenariusza obrzędowego i skupienia uwagi tylko na tym, co przynależy do warstwy folklorystycznej. Znacznie ogranicza to jednak wartość opisów, pozbawia je ważnych aspektów religijnych, występujących w obrzędach przejścia. Ze względu na pełny scenariusz obrzędów pogrzebowych, tych kościelnych i pozakościelnych, traktowanych jako jeden system, rozdział trzeci ma szczególną wartość etnograficzną. Liturgia wcale nie jest taką „oczywistością” dla wiernych, jak powszechnie zakłada się w opracowaniach religioznawczych. Nie stanowi osobnego nurtu w systemie wierzeń i praktyk religijnych. Pomijanie jej znaczenia dla przebiegu obrzędów przejścia jest swoistą, cichą zgodą na ograniczenie analiz etnograficznych.

Ogromne znaczenie dla etnografów ma też rozdział czwarty omawianej książki. Zawiera on analizy obrzędów dorocznych przeprowadzone z punktu widzenia występujących w cyklu świąt elementów zaduszkowych. Znane opracowania Jadwigi Klimaszewskiej, Adama Fiszer, Henryka Biegeleisena, aby wymienić te najbardziej znaczące w odniesieniu do poruszanej problematyki, poszerzone zostały o literaturę religioznawczą oraz teologiczną. To nadało inny wymiar interpretacyjny obrzędom cyklu rocznego.

Rozdział piąty, „Przemiany obrzędowości pogrzebowej i zaduszkowej”, zawiera odpowiedzi na ważne pytania współczesności: o eutanazję, sens cierpienia i umiera-

nia, marginalizowanego, a nawet eliminowanego przez ludzi jako wydarzenia „niestosownego”, przypadkowego czy wręcz wstydlwego i wymagającego ukrycia. Poruszany jest i w tym rozdziale problem dobrej i złej śmierci — wartościowania, które pojawia się w opiniach informatorów. Interpretacje te uzupełnia autor wyjaśnieniami zgodnymi z Biblią i nauką Kościoła katolickiego. Nie pomija jednak innych religii, lecz bierze je pod uwagę analizując problemy sądu ostatecznego, zmartwychwstania i, tak popularnej nawet w Polsce, wiary w reinkarnację.

Obszerne aneksy zawierają teksty modlitw o dobrą śmierć i modlitw za zmarłych, pieśni żałobne, inskrypcje nagrobne, relacje informatorów oraz kwestionariusz badań terenowych.

Prezentowana książka Zdzisława Kupisińskiego jest pozycją godną polecenia, ważną dla etnografów zajmujących się obrzędami przejścia. Zwraca uwagę warsztat badawczy oraz konsekwentnie prowadzony sposób wyjaśniania, który badane zjawiska etnograficzne odnosi do teologicznych problemów eschatologicznych.

Halina Mielicka

Anna Szyfer, *Zapiskane w pamięci. Z badań etnografa*, Prace Komisji Etnograficznej, t. 3, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Wydział Historii i Nauk Społecznych, Poznań 2006, ss. 132.

Wśród wielu publikacji metodologicznych, zawierających wskazówki dla optymalnej, w rozumieniu autorów, strategii badań, pojawienie się pozycji, w której uczony przedstawia własne, empiryczne doświadczenia badawcze, jest rzadkością. Znane są, co prawda, różnego rodzaju wspomnienia „uchylające rąbka tajemnicy” o życiu codziennym, drodze do osiągnięć naukowych, poszukiwaniach badawczych, ich popularyzacji (przykładem obszerne wspomnienia Eliadego, Malinowskiego), nie zawsze jednak poznajemy w nich w pełni człowieka-badacza, jego bezpośredni kontakt z badaną rzeczywistością społeczną, co w naukach humanistycznych ma szczególne znaczenie. Etnograf — etnolog — antropolog kulturowy to badacz wyjątkowy, bo w kręgu jego dociekań prawdy znajduje się drugi, inny człowiek i jego kultura, którą on tworzy i żyje w niej na co dzień, uzależniony od dziedzictwa pokoleń, od współistnienia w konkretnej społeczności. Przede wszystkim jednak ma do czynienia z żywą, dynamiczną rzeczywistością społeczno-kulturową, w której pojawia się jako „obcy”, jako reprezentant najczęściej innej opcji kulturowej, świadomy innej tożsamości, chcący nie tylko poznać i dokumentować, ale zrozumieć i interpretować.

Anna Szyfer to uczona o wieloletnim doświadczeniu badacza „terenowego”, a wszystkie Jej prace analizują rzeczywistość społeczno-kulturową, poznaną nie tylko bezpośrednio, osobiście, ale jakby od wewnątrz. Do najcenniejszych, w moim odczuciu, należy jedna z ostatnio wydanych przez Poznańskie Towarzystwo Nauk — *Zapiskane w pamięci. Z badań etnografa*, opatrzona dedykacją dla współczesnego

środowiska etnologicznego: „Starszym etnografom dla przypomnienia — młodszym dla pokazania, że badania etnograficzne w terenie mogą być również fascynującą przygodą”. Spelni się ona wtedy, gdy badacz zrozumie, że „trzeba po prostu pójść do tych ludzi, koło których rozbijasz namioty, u których sypiasz na sianie w stodole w czasie wędrowki i pogadać”. Tymczasem współczesny etnolog coraz częściej zajmuje się teoretyczną analizą antropologiczną, korzysta z sondaży diagnostycznych, nie doceniając jakby roli szczegółowego opisu — efektu bezpośredniego kontaktu z indywidualnym informatorem, z pasjonującym badacza odkrywaniem inności. Dlatego Anna Szyfer — przywołując z „zapisanych w pamięci” swoje wspomnienia badawcze — pominęła sztywne ramy metodologii badań, odkrywając warsztat badacza konkretnych sytuacji wśród ludzi o określonej osobowości, miejscu pochodzenia, naznaczonych przez historię pogranicza i własne doświadczenia życiowe. Jej opowieść o ludziach, miejscach, zdarzeniach, faktach kulturowych, jest relacją niezwykle żywą, niekiedy dramatyczną, czasem humorystyczną i refleksyjną.

Zapisy dotyczą badań prowadzonych przeważnie w środowiskach wiejskich, na terenie Warmii i Mazur, Mazowsza, Podlasia, w Cieszyńskim, na Orawie, na Podkarpaciu oraz poza Polską, między innymi w Rumunii, w Alpach Transylwańskich, wśród francuskich farmerów, na Słowacji, Morawach, w Czechach i na Węgrzech. Zaczynają się pierwszymi badaniami terenowymi (w 1951 roku, w czasie studiów polonistycznych) słownictwa i fonetyki na Podhalu, po których nastąpiły późniejsze wędrowki, obserwacje i dociekania etnograficzne, prowadzone osobiście, często z grupą studentów, a kończą „obrazkami” z badań w ostatnich latach. Nazwą terenu prowadzonych badań zatytułowała rozdziały książki.

Najobszerniejszy, bo zajmujący prawie jedną trzecią książki, rozdział poświęcony jest Warmii i Mazurom, bowiem obszarem tym zainteresowała się Autorka już na początku lat pięćdziesiątych, początkowo od strony gwary. Ciągłe tu później powracała na penetracje etnograficzne, co pozwoliło opracować monografię regionu (Szyfer, 1996). We wprowadzeniu do pierwszego rozdziału *Zapiscane w pamięci...* pisze, że choć historia tych terenów różniła się, to wspólnota losów, począwszy od pierwszego rozbioru Polski do II wojny światowej, była podobna (w obrębie Rzeszy, zwane były Prusami Wschodnimi). Zamieszkałe przez ludność rdzennie polską, zasymilowaną ludność pruską i osadników niemieckich, traktowane są przez Autorkę jako szczególnie interesujący badawczo teren pogranicza. Dzięki znajomości gwary i postawie otwartości na wysłuchiwanie opowieści o przeszłości tutejszych rodzin, wydarzeń, legend i „prawdziwych” opowieści o różnych miejscach nawiązywała łatwo kontakt z miejscowymi. Cytowane w rozdziale opowieści, pozornie oderwane swą treścią od siebie, poprzez obraz ludowej wiedzy i wierzeń przetrwałych w mentalności mieszkańców, ich poczucia tożsamości, wiedzy historycznej i patriotyzmu polskiego, dają możliwość poznania przestrzeni struktury społecznej, więzi społecznej, bądź czynników powodujących konflikty międzyludzkie. Wielokrotne, swobodne rozmowy, nawiązane z badaczem przyjaźnie, owocowały poznaniem osobistych poglądów, swoistej filozofii, co znalazło wyraz w zamieszczonych tu przykładach zapisków.

Wielu etnologów studiujących w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych brało udział w badaniach na Mazowszu, a ściślej na terenie Kurpi i Podlasia. Autor-

ka w tych rozdziałach prezentuje swoje wspomnienia badawcze z pogranicza Kurpi i Mazur, zwłaszcza wsi w Puszczy Kurpiowskiej, które w latach sześćdziesiątych, choć zaznaczone na starych mapach, trudno było nieraz znaleźć z uwagi na zmiany nazw. Rozdział dotyczący Mazowsza traktuje o warunkach bazowych badań, które dla prowadzących je były, jak na czasy współczesne, siernieżną przygodą, traktowaną wówczas naturalnie i z humorem, co zresztą znajduje odbicie w tekstach zapiszków. W istocie dawały możliwość poznania z autopsji warunków codziennego życia mieszkańców wsi, a młodych badaczy hartowały w trudach pozyskiwania materiałów mających wartość dokumentującą autentyczność funkcjonującej tu tradycji kulturowej, sposobu jej tworzenia i przeżywania.

Teksty dotyczące Podlasia, podobnie jak Mazur, poprzedzone komentarzem historyczno-demograficznym, dotyczącym terenu pogranicza polsko-białoruskiego, traktują o „dwóch światach” — chłopskim i szlachty zaściankowej oraz resztek bojarów białoruskich. Autorka podkreśla tutejsze zróżnicowanie wyznaniowe i językowe (prawosławie i katolicyzm; język polski i białoruski), które czyniły ten teren jeszcze ciekawszy badawczo. Przytoczone zapiski — gawędy, traktują o problemie współżycia między różnymi grupami, ich systemie wartości, stosunkach kulturowych, o sposobie prowadzenia przez nią badań etnograficznych wśród tak zróżnicowanej, o silnym poczuciu tożsamości warstwowej, religijnej i narodowej ludności.

Kolejne rozdziały, poświęcone Cieszyńskiemu i Orawie, mają podobną strukturę. Cieszyńskie to „żywe” pogranicze, gdzie, jak pisze Autorka, zderzenie kulturowe i społeczne jest ciągle aktualne i nadal powoduje konieczność samookreślenia się opcji narodowej — polskiej bądź czeskiej (teren tzw. Zaolzia). Orawa, typowy region pogranicza polsko-słowackiego (XVIII-XIX wieku należała do Austro-Węgier). W obu przypadkach przytoczone wspomnienia badawcze poprzedzone zostały krótkim wprowadzeniem historyczno-demograficznym i zwróceniem uwagi na lokalną pasję zachowania specyfiki dziedzictwa kulturowego przez mieszkańców pochodzenia polskiego. Szczególnie interesująca jest tu część pod tytułem: „Co ważniejsze? Wyznanie czy narodowość?”, w której Autorka opisuje, jak namawiała informatorów do opowiadania swoich autobiografii¹. W trakcie opowiadania o sobie „ludzie zaczęli zastanawiać się nad swoimi postawami, nad swoimi opcjami, nad sprawą tożsamości”. Ułatwiały to przeplatające się relacje małżonków, podkreślanie roli tradycji, zwyczajów rodzinnych itp. Autorka prowadziła rozmowy z miejscowymi działaczami oraz wywiady ukryte (np. rozmowy w autobusie), w różnych środowiskach, poznając nie tylko tradycję kulturową i postawy społeczne ludzi pogranicza, lecz ludową etymologię nazw miejscowości. W pielęgnowaniu takiej wiedzy przez miejscowych znajdowała dowody na utożsamianie się z miejscem pochodzenia i aktualnego zamieszkania, z innymi ludźmi „ztela” (stad). Podobne zagadnienia znajdujemy w opowieściach z badań na Orawie, w wioskach pogranicza polsko-słowackiego, gdzie przetrwała także wiedza o dawnych wierzeniach, kultywuje się noszenie w okazjach świątecznych stroju ludowego, uważając go za symbol tożsamości.

¹ Z badań prowadzonych tą metodą terenową na różnych obszarach pogranicza powstała inna książka Autorki (Szyfer, 2005).

Relacje z badań na terenie Polski zamyka rozdział zatytułowany „Podkarpacie” z wspomnieniami z terenu Podkarpacia i Bieszczad. Tu też Autorka zajmowała się problematyką tożsamości społecznej i kulturowej, zwracając jednak uwagę na rolę w niej środowiska przyrodniczego jako przestrzeni życia społecznego i jako wartości symbolicznej. Oddaje to tytuł pierwszego zapisku „Tam lepiej, gdzie krajobraz i ziemia swoje”, co „ciąży” nad nastrojem całego rozdziału, w którym wiele miejsca poświęcono wędrówkom badawczym po górach i dolinach w poszukiwaniu „dobrych” informatorów, pojedynczych i rodzin, przytoczono ich opowieści o stosunku do gór, miejsca w nich szczególnych, gospodarce pasterskiej i gościnności. Autorka przyznaje się, że natrafiwszy współcześnie na sytuację funkcjonowania w wielu miejscach prawie pełnej tradycji, zachowywanej „ze zrozumieniem jej potrzeby”, w naturalny sposób zwracała uwagę jednocześnie na ową warstwę tradycyjną i na warstwę współczesną, na relacje między nimi, na proces zmiany kulturowej i to, co nadal stanowi wartość wyróżniającą od innych. Przywołuje tu także wspomnienia przygód turystycznych w czasie dawnych badań dialektologicznych w Pieninach, co przybliża czytelnikowi osobę badacza — człowieka „skazanego” na różne niespodzianki w terenie. Podobny charakter ma opowiadanie o ukrytym przed informatorem użyciu dyktafonu w czasie badań w Bieszczadach i wynikłych z tego kłopotach.

Badania poza Polską, prowadzone często okazjonalnie, to obserwacje zewnętrzne rzeczywistości kulturowej i społecznej. Obrazki wspomnień zawierają różnego rodzaju ciekawostki dotyczące zachowań ludzi, form gospodarowania (np. u francuskich farmerów), charakteru wsi słowackiej na Węgrzech itp. Sporo badań Autorka prowadziła na Słowacji, w Czechach, Morawach i na Węgrzech. Są tu zatem zapiski dotyczące relacji słowacko-czeskich, opis malowanych domów na Morawach, czy „podziemnej granicy” na Węgrzech. Książkę kończą wspomnienia różne. Dotyczą m.in. paroletniej współpracy z warszawskim Muzeum Etnograficznym, z czym związana była przygoda z „pływającą” ekspozycją muzealną „Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków”, na barce wiślanej. Autorka opisuje też kłopoty (lata 60. XX wieku) z ingerencją cenzury w realizację użycia kwestionariusza badawczego dotyczącego wierzeń ludowych, a zawierającego pytania o diabła. Kilka innych zapisków dotyczy różnych przygód badawczych Autorki. Rozdział kończą zapiski „Dobra wieść do napisania monografii”, która rzeczywiście powstała (Szyfer, 2000). Badając przez wiele lat Warmię i Mazury, Anna Szyfer związała się z terenem badań, polubiła tutejszych mieszkańców tak dalece, że wreszcie zdecydowała się w jednej z wsi mazurskich (Woryty) nabyć dom, na stałe pobyty wakacyjne. Jak pisze, jeszcze przed rozpoczęciem rozmów została rozpoznana, mimo iż była tu przed laty. Fakt ten można przyjąć jako sukces badacza, który widocznie dzięki swej osobowości i podejściu do podmiotu, a nie przedmiotu badań, był akceptowany przez miejscową społeczność.

Zakończenie książki zastępuje autorski „Komentarz”, w którym Autorka podsumowuje czas i problematykę zawartą w przedstawionych wspomnieniach. Myślę, że na zakończenie warto przytoczyć niektóre Jej stwierdzenia zawarte we wprowadzeniu, gdyż to one oddają główny zamysł i wartość tej publikacji. Konieczne jest bowiem nie tylko poznawanie inności, ale jej rozumienie:

Rozumieć — to dobrze poznać, precyzyjnie zinterpretować i zawsze widzieć problem z pozycji nie tylko badacza, ale i tego, który jest podmiotem naszej rozmowy.

Przez lata badań — tych dla mnie najważniejszych — nad żywą, przekazywaną, przeżywaną i tworzoną kulturą, zdobywałam potwierdzenie procesów, a z czasem wprowadzenie do teorii naukowych. Bo to one — badania — je potwierdzają.

Dlatego książką Anny Szyfer powinni zainteresować się wszyscy humaniści, nie tylko etnolodzy.

Irena Bukowska-Floreńska

BIBLIOGRAFIA

Szyfer A.

- 1996 *Warmiacy. Studium tożsamości*, Kantor Wydawniczy SAWW, Poznań.
- 2000 *Jest taka wieś. Typowa czy inna?*, M-Druk, Wągrowiec.
- 2005 *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, WSNHiD, Poznań.

Oskar Kolberg *Wołyń. Suplement do tomu 36. Dzieła Wszystkie*, t. 84., z rękopisów i źródeł drukowanych zebrała i opracowała Agata Skrukwa, opracowanie muzykologiczne Anna Ruda, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań 2002, ss. LIV, 506.

Oskar Kolberg to ceniony przez wielu polskich badaczy etnograf, folklorysta, muzyk i kompozytor. Bogactwo i rozległość problematyki zawartej w jego spuściźnie unaocznic może chociażby tytuł pierwszej, wydanej w 1865 roku, części jego dzieła: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Seria I. Sandomierskie*. Wraz z tą publikacją Kolberg rozpoczął realizowanie koncepcji serii monografii regionalnych, w których zebrany materiał miał ukazać „syntezę w postaci obrazu polskiego ludu (...), uzyskaną na solidnym i wyczerpującym fundamencie empirycznym” (Domański, 1995, s. 64), docelowo tworząc „panoramę etnograficzno-folklorystyczną dawnej Rzeczypospolitej” (Skrukwa, 1995, s. 48). Z tej przyczyny, pośród dzieł Kolberga wydawanych nieprzerwanie od lat sześćdziesiątych minionego wieku, znalazły się także te, w których zawarte materiały dotyczą terenów nie znajdujących się na terenie Polski współczesnej.

Taka sytuacja ma miejsce w przypadku przedostatniego, 84. z serii tomu, zatytułowanego *Wołyń. Suplement do tomu 36*. To jedna z ostatnich publikacji Instytutu im. Oskara Kolberga, stanowiąca uzupełnienie do wydanej prawie sto lat temu monografii regionalnej. Obejmuje ona swoją treścią kilka różnych obszarów badawczych, mogących

zainteresować etnologa, folklorystę, etnomuzykologa czy ukrainistę. Znajdują się tam informacje na temat Wołynia, jego mieszkańców oraz spotykanych u nich zwyczajów i obrzędów. W książce odnajdziemy jednak głównie pieśni oraz melodie z tego regionu.

Biorąc pod uwagę strukturę pracy, można w niej wydzielić dwie główne części. Pierwszą z nich stanowi szeroki i rzetelnie przygotowany komentarz, którego autorami jest zespół redakcyjny z Instytutu im. Oskara Kolberga. W tej części Agata Skrukwa wyjaśnia motywy wydania suplementu, do których należą chęć poprawienia błędów zawartych w tomie *Wołyń* z 1907 roku oraz uzupełnienie informacji pominiętych w poprzedniej publikacji. Opisuje także dokładnie pracę nad zbieraniem i opracowywaniem materiałów do książki, wybranych spośród pozostawionych przez Kolberga rękopisów i źródeł drukowanych. Natomiast Anna Ruda zajęła się opracowaniem muzykologicznym prezentowanych w tym tomie pieśni. Zasluga pań redaktorek jest także, znajdujący się na końcu książki, zbiór przypisów źródłowych do podstawowego tomu monografii oraz bibliografia i indeksy do obu tomów. Układ taki pozwolił ująć zamieszczone w środku książki materiały źródłowe w swoistą klamrę redakcyjną.

Dru ga spośród wyróżnionych części *Suplementu* stanowi prezentację efektów pracy badawczej Oskara Kolberga. Nie ma w niej jednak tez naukowych, jedynie opisy i cytaty. Biorąc pod uwagę cele przyświecające Kolbergowi, można stwierdzić, iż było to zgodne z przyjętą przez niego koncepcją – badacz zajmował się bowiem głównie gromadzeniem i dokumentowaniem materiałów, natomiast analizę zebranych materiałów zamierzał pozostawić innym. Tak więc informacje zawarte w tej części zebrane zostały przez Oskara Kolberga, natomiast ich układ jest dziełem redakcji, która ułożyła je w kilku rozdziałach. Dwa pierwsze z nich, „Materiały do rozdziału «Kraj»” oraz „Materiały do rozdziału «Lud»”, zawierają notatki Kolberga zaczerpnięte z dostępnej mu literatury i traktują o Wołyniu oraz o zamieszkującej ten teren ludności. Następne rozdziały zawierają uporządkowane tematycznie pieśni, wraz z komentarzami na temat okoliczności, w jakich je śpiewano. Są to, w kolejności zgodnej z książką: „Zwyczaj doroczne”, „Obrzędy rodzinne”, „Pieśni powszechne”, „Pieśni szlacheckie i miejskie”, „Tańce i melodie bez tekstu” oraz „Materiały do rozdziału «Świat nadzmysłowy»”. Ułożono je ze względu na tematykę oraz liczbę komentarzy, które udało się odnaleźć w teczce stanowiącej spuściznę po Kolbergu, w kolejności od najszczególniej opracowanego, kończąc na rozdziale obejmującym pieśni, po których zachował się sam tylko zapis nutowy. Warto zaznaczyć, że w rozdziale zatytułowanym „Zwyczaj doroczne” zastosowano chronologię uwzględniającą rok obrzędowy, rozpoczynając od okresu bożonarodzeniowego. Natomiast niewielka liczba informacji na temat podań, przysłów, zagadek i kwestii językowych skłoniła redakcję do umieszczenia tych zagadnień w jednym, ostatnim w tej części książki, rozdziale.

Styl opisów Kolberga trudno oceniać pod względem walorów literackich. Zasadniczą treść książki stanowią notatki sporządzane przez autora prawie półtora wieku temu, język jest więc miejscami dość archaiczny. Jednakże w przypadku słów, których znaczenia trudno jest się domyślić lub też można je mylnie skojarzyć, redakcja umieściła ich wyjaśnienie w przypisach dolnych, np. słowo *cholostyi* zostało wyjaśnione jako: *kawalery* (s. 217). Pewne zastrzeżenie budzić może wielość i długość cytatów w tekście. Liczne wypisy z innych dzieł, w tym niemieckojęzycznych, zajmują po kilka stron (np. s. 16-21),

co zaburza płynność czytania tekstu. Nie można jednak zapominać o tym, że korzystanie z przedruków i fragmentów publikacji innych osób było częścią metody pracy stosowanej przez dziewiętnastowiecznego badacza przy zbieraniu materiałów.

Uwagi na temat kwestii językowych należy także odnieść do redakcyjnego wstępu. Powinien on być jasny i czytelny, stanowiąc objaśnienie charakteru prezentowanych materiałów, nie do końca jednak zdaje się spełniać swoją rolę. Mankamentem jest tutaj użycie dość hermetycznego języka, w tym specjalistycznego słownictwa. Sprawia on, że nawet naukowcom taki tekst czyta się dosyć trudno. Redaktorski wstęp do *Suplementu* opracowany bowiem został metodą stosowaną przez źródłoznawców, etnologom na ogół nieznaną. Nasuwa to wiosek, iż w celach badawczych z tak opracowanego źródła korzystać mogą raczej muzykolodzy czy historycy kultury, posiadający odpowiedni do tego warsztat i aparaturę naukową.

Na pochwałę zasługuje sposób zapisu słów pieśni, zastosowany przez Kolberga: uchwycenie brzmienia samogłosek pośrednich poprzez umieszczenie, nad problematyczną głoską, drugiej. W czasach, gdy znany folklorysta prowadził badania, nie ustalono jeszcze standardowego zapisu fonetycznego, tak więc stosowany przez Kolberga zapis jest dziś niezwykle pomocny w badaniach prowadzonych przez dialektologów. Wartość naukowa obu tomów dotyczących Wołynia opiera się także na dużej liczbie zawartych w nich tekstów ukraińskich, dokumentujących przejściowy etap rozwoju języka ukraińskiego. Do czasów Kolberga na Ukrainie udało się zebrać i opublikować jedynie około 100 pieśni, tak więc recenzowana książka stanowi ważne uzupełnienie luki źródłoznawczej.

W kwestii zawartości merytorycznej pracy, z etnologicznego punktu widzenia, zwraca uwagę znikoma ilość materiałów etnograficznych opisanych na kartach książki – to zaledwie około 30 stron czystego tekstu w ponad pięciusetstronicowym dziele. Należy mieć jednak na uwadze, iż w publikacji znajdują się jedynie materiały pominięte w wydanej wcześniej monografii podstawowej. Uboga ilość zawartych w książce informacji z zakresu etnografii jest więc usprawiedliwiona, podobnie jak i sposób ich ułożenia. Celem stworzenia tej publikacji było wydanie uzupełnienia do tomu nr 36, nie zaś – nowej, pełnej monografii regionu wołyńskiego. W tym miejscu nasuwa się wniosek, iż lektura omawianej książki, a tym bardziej chęć podjęcia przy jej pomocy badań porównawczych czy analitycznych, nie ma racji bytu bez jednoczesnego korzystania z tomu podstawowego dotyczącego Wołynia. Należałoby nawet postąpić odwrotnie: czytanie tomu 36 uzupełniać lekturą *Suplementu*.

Warto jeszcze odnieść się do celów przyświecających idei wydania tego oraz pozostałych tomów z serii DWOK. Redaktorzy książki Oskar Kolberg, *Prekursor antropologii polskiej* wskazują na możliwość wykorzystania publikowanych materiałów „w badaniach, popularyzacji i edukacji” (Bielawski, Dadak-Kozicka, Lesień-Płachecka, 1995, s. 5-6). *Suplement*, wraz z tomem *Wołyń*, do którego omawiana książka stanowi uzupełnienie, z powodzeniem można więc odnieść do sfer życia nie tylko *stricte* naukowych. Ciekawym pomysłem mogłoby być propagowanie prezentowanego tomu w nowoczesnej edukacji, korzystając z modnego dziś hasła: „Europy regionów” – rozumianego jako chęć czy potrzeba „powrotu do korzeni”, manifestowanego współcześnie zarówno w aspekcie politycznym, społecznym, jak i dydak-

tycznym. Właśnie ten ostatni element stwarza wyjątkową szansę na praktyczne wykorzystanie informacji z monografii regionalnej Kolberga podczas prowadzonych, w ramach ścieżek międzyprzedmiotowych, zajęć z zakresu edukacji regionalnej. Jednocześnie osiągnięty byłby dydaktyczny cel wydawania dzieł Kolberga. Odwołanie się do tradycji daje bowiem bardzo konkretny kontekst i stwarza możliwość wykorzystania w praktyce spuścizny kolbergowskiej, nadania jej nowego sensu.

Niewątpliwie, można się zgodzić z redaktorami książki, iż *Suplement* — wraz z tomem podstawowym — „stanowią najobfitszy XIX-wieczny zespół źródeł folklorystycznych z tej części Ukrainy w zakresie pieśni i muzyki (...), [który] poszerza wiedzę o ukraińskiej i polskiej kulturze ludowej Wołynia oraz daje cenny materiał porównawczy dla badań współczesnych”¹. Po prezentowane dzieło sięgnie więc z pewnością ten czytelnik, który — przejrzawszy monografię podstawową na temat Wołynia — zapragnie poznać szerszy kontekst prezentowanych w niej informacji. Będzie to raczej muzykolog i/lub ukrainista, gdyż etnologa mogą nie zaciekawieć nieliczne prezentowane w tomie informacje z zakresu interesującej go dziedziny. *Suplement* może się także okazać ciekawym źródłem dla wywodzących się spoza świata naukowego miłośników kultury Wołynia, w tym animatorów kultury czy też muzyków-praktyków. Jednakże wielce prawdopodobny jest fakt, iż potraktują go oni jako zbiór tradycyjnych tekstów i melodii, omijając podczas lektury zbyt trudnym językiem napisany redakcyjny wstęp.

Katarzyna Linda

BIBLIOGRAFIA

- Bielawski L., Dadak-Kozicka K.J., Lesień-Płachecka K.
 1995 *Wstęp, Oskar Kolberg. Prekursor antropologii polskiej*, red. L. Bielawski, K.J. Dadak-Kozicka, K. Lesień-Płachecka, Instytut Sztuki PAN, Warszawa, s. 5-7.
- Domański W.
 1995 *Oskar Kolberg i jego dzieło*, w: *Oskar Kolberg. Prekursor antropologii polskiej*, red. L. Bielawski, K.J. Dadak-Kozicka, K. Lesień-Płachecka, Instytut Sztuki PAN, Warszawa, s. 63-72.
- Kolberg O.
 1964 *Wołyń, Obrzędy, melodie, pieśni. Dzieła wszystkie*, t. 36, z brulionów pośmiertnych przy współudziale S. Fiszer i F. Szopskiego wydał J. Tretiak, Wrocław-Poznań, reedycja fotooffsetowa, pierwodruk: Kraków 1907.
- Skrukwa A.
 1995 *Dzieje spuścizny rękopiśmiennej Oskara Kolberga i jej obecny stan*, w: *Oskar Kolberg. Prekursor antropologii polskiej*, red. L. Bielawski, K. J. Dadak-Kozicka, K. Lesień-Płachecka, Instytut Sztuki PAN, Warszawa, s. 37-54.

Strona Instytutu im. Oskara Kolberga: <http://www.oskarkolberg.pl>, dostęp: 20.07. 2007.

¹ Ze strony internetowej Instytutu im. Oskara Kolberga, <http://www.oskarkolberg.pl>

Janusz H o c h l e i t n e r, *Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej w XVI-XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2006, ss. 314.

Przedstawioną poniżej książką zajęłam się z dwóch powodów: obowiązku etnologa oraz mojej znajomości terenu — Warmii, gdzie prowadziłam badania przez ponad pół wieku.

W tytule pracy występuje jako teren penetracji badawczych Warmia, a czas został określony przez autora-historka jako XVI-XVIII wiek. I tu pojawia się pierwszy poważny problem. Autor nie ogranicza się bowiem ani do terenu, ani do zakreślonego wstępnie czasu — przedstawia wrywkowe materiały z całej Polski i dość swobodnie skacze ruchem konika szachowego od średniowiecza po współczesność.

Wykorzystane zostały źródła zastane — materiały archiwalne i literatura przedmiotu. Pierwsza kategoria źródeł to autentyczne dokumenty dotyczące regulacji, mówiące skrótowo, kościelnych, między innymi wskazówki i polecenia dla parafii i proboszczów, zawarte w aktach archiwów Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Drugą stanowią różne pod względem wartości, prace i opracowania etnograficzne odnoszące się do poszczególnych regionów oraz do całego obszaru Polski. Tak więc mamy tu dwa typy źródeł, ale tylko jedno odpowiada tematowi pracy zawartemu w tytule.

Pracę otwiera wstęp, zawierający omówienie stanu badań, źródeł i literatury przedmiotu. Rozdział pierwszy to rys historyczny terytorium Warmii południowej; w rozdziale drugim, „Religia a tradycja”, autor przedstawił problem autorytetu proboszcza, funkcji ówczesnych parafii i, co ciekawe, znaczenia luteranśkich Mazur. Kolejne dwa rozdziały odnoszą się bezpośrednio do tematu pracy: rozdział III, „Czas pracy”, dotyczy nakazów i zakazów kościelnych związanych z pracą, a rozdział IV („Święta religijne a obrzędowość ludowa”) — związanych ze świętami. Ma to odniesienie do podziału na czas *profanum* i czas *sacrum*. Ale czy poza świętami kościelnymi człowiek nie odpoczywał i nie bawił się? Pewne elementy takiej zabawy przedstawia rozdział V, „Szczególne formy pobożności”, w którym omówiono pielgrzymki i odpusty.

Dodać trzeba, że praca zawiera 1560 przypisów (tak!) i bardzo obszerne wykazy źródeł i literatury (450 pozycji). Wygląda to imponująco, ale analizując przypisy i literaturę można zauważyć, że udział pozycji odnoszących się do tematu pracy nie wynosi więcej niż 1/3. Niestety, zarówno sposób ich przytaczania, w ogromnym przemieszaniu, jak i spora liczba błędów merytorycznych zmusza do stwierdzenia, że — trawestując znane powiedzenie — w tej beczce miodu znaleźć można już nie jedną, ale kilka łyżek dziegciu.

Zacznę od kilku ogólniejszych stwierdzeń, podkreślając pozytywne strony pracy.

Niezwykle ważne dla etnografa jest wskazanie na genezę niektórych zwyczajów i obrzędów dorocznych oraz na ich źródło — normatywne regulacje instancji kościelnych. Tu autor z kompetencją historyka wyzyskuje cenne materiały z archiwów kościelnych, głównie Archiwum Archidiecezjalnego w Olsztynie.

Interesujące jest zwrócenie uwagi na społeczność — tu parafialną czy wioskową — jako zbiorowego „konsumenta” wzorów (np. bractwa kościelne). Dobrze uwagi

dotyczą synkretycznych procesów wchłaniania elementów pogańskich (tak pruskich, jak i pozostałości słowiańskich u osadników na Warmii). Sądzę, że ważne jest również zwrócenie uwagi na rolę luterńskiego sąsiedztwa Mazurów. Ponadto, ciekawy jest wykaz prezentujący kult świętych, co pozwala na porównanie z obrazem dzisiejszym.

No tak! To jest miód. A zapowiadany dziegieć? Chyba głównym powodem niedostatków książki jest podjęcie się pracy z zakresu etnologii przez nie-etnologa, który nie sięgnął po konsultacje i recenzje specjalisty-etnologa. Bo popatrzmy: tam, gdzie autor sięga do źródeł historycznych, daje to wartościowy poznawczo materiał. Niestety, odniesienia do obszernej literatury etnograficznej — choć należy podziwiać pracowitość autora — stanowią zlepek informacji o różnorodnej proveniencji i wartości.

Drugim błędem jest sposób, w jaki autor wykracza poza omawiany teren i czas. Teren Warmii południowej można i trzeba było porównać z cechami kulturowymi sąsiednich regionów, z których przybyli osadnicy na Warmię. Są opracowania i nawet mapy dotyczące tego tematu. Można też wskazać na zasięg ogólnopolski większości zwyczajów i obrzędów dorocznych — istnieją przecież atlasy etnograficzne i monografie. Można by wtedy uniknąć powoływania się na tak liczne drobne i rozproszone źródła. Z kolei czas, to przecież dla historyka kategoria najważniejsza! A tu wiek XVI wymieniany jest z XX, a XVII z XIX.

Niestety, nie powiodły się też próby autora wykorzystania w pracy koncepcji strukturalnej, gdyż rozumie ją błędnie, przyjmując, że „zmiana choć jednego elementu pociąga za sobą zmianę wszystkich” (s. 14).

Aby nie być gołosłowną w stwierdzeniu o wielu błędach, pozwolę sobie przytoczyć choć kilkanaście przykładów:

- wymienianie łącznie, w przeglądzie literatury, autorów z różnych prac zbiorowych. Na przykład w monografii *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków* znaleźli się Steffen, Gębik, Grajek. Rzeczywiście, pisali oni, ale zamieszczali swoje teksty gdzie indziej;

- mówiąc o typach wsi (w części dotyczącej charakterystyki omawianego terenu) autor pisze, że „owalnica” zaginęła, przekształcając się w wielodrożnicę. Jednakże ciągle są jej ślady na wsi;

- autor stale przywołuje termin „kultura typu ludowego” odnosząc go do okresu od XVI wieku. A przecież to termin ukuty współcześnie i odnoszący się do współczesności;

- nie wiadomo czemu przywoływany jest Jerzy Topolski i jego artykuł *Problemy metodologiczne monograficznych badań wsi*. Przecież Hochleitner nie zajmuje się monografią;

- o szkołach w XVI-XVII wieku autor pisze raz, że są to szkoły elementarne, raz że parafialne, a raz — wiejskie. A przecież szkoły elementarne to dopiero rezultat działania Komisji Edukacji, w końcu XVII wieku;

- wprowadza bardzo dziwne określenie: „odrębność lokalna”, myśląc ją z regionalną, a może etniczną;

- wyraźną pomyłką jest przypisywanie Warmiakom wierzenia w „planetnika” — to tylko Podhale i Orawa, jak też potrawy wigilijnej „kutii” — to Wileńszczyzna;

— zespoły maszkar zwane „rogalami” chodzą — prawie do dziś — w okresie od Bożego Narodzenia do Nowego Roku, a nie po święcie Trzech Króli (podany przypis odnosi się zresztą do Wielkopolski);

— we fragmencie o odpustach i pielgrzymkach (rozdz. V), autor wyraźnie myli z nimi „kiermas” pisząc: „odpusty parafialne nazywano «kiermasami»”. A kiermasy są to spotkania uczestników pielgrzymek i odpustów, przybywających z okolicy, u któregoś z gospodarzy w czasie odpustów. Hochleitner przywołuje pracę ks. Walentego Barczewskiego *Kiermasy na Warmii*, ale nie korzysta z niej. Czyżby potrzebna była tylko do umieszczenia w przypisie?

— zbiór artykułów pokonferencyjnych *Warmiacy i Mazury. Życie codzienne ludności wiejskiej w I poł. XIX w.*, Hochleitner uważa za podręcznik.

Przedstawiłam tylko wybrane przykłady; z braku miejsca nie mogę tutaj wskazać licznych błędów w przypisach.

Podsumowując, ogromna szkoda, że autor nie ograniczył się do przedstawienia i zanalizowania źródeł historycznych — jak zapowiada to tytuł. Byłaby to praca wartościowa poznawczo i przydatna. Niestety, mimo ogromu pracy włożonego przez autora, próbującego wprowadzić materiał etnograficzny z XIX i XX wieku, brak przygotowania etnologicznego prowadzi do nieporadnych interpretacji, stwarza chaos i prawie uniemożliwia wykorzystywanie tej części książki.

Anna Szyfer

Jędrzej Wowro. Świątkarz beskidzki / Beskidian Holy Sculpture Maker, tekst A. Kowalska-Lewicka, zdjęcia J. Kubiena, projekt graficzny M. Hojda, Wadowickie Centrum Kultury, Wadowice 2006, ss. 96, il. 100.

Odkryty w 1923 roku przez Emila Zegadłowicza i rozslawiany przez tegoż oraz krąg zaprzyjaźnionych z nim literatów i artystów, skromny rzeźbiarz z Gorzenia pod Wadowicami stał się wkrótce najbardziej znanym i cenionym twórcą ludowym okresu międzywojennego. Powstało sporo prac na jego temat, jego twórczość analizowana jest też współcześnie, ale omawiany album po raz pierwszy przedstawia jego dorobek tak szeroko i w kolorze. Wśród stu fotografii, poza kilkoma zdjęciami archiwalnymi ukazującymi samego Wowrę i jego najbliższe otoczenie, wszystkie pozostałe przedstawiają jego rzeźby oraz drzeworyty. Autor zdjęć wybierał je nie tylko w zbiorach muzeów etnograficznych (Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, Muzeum Archeologii i Etnografii w Łodzi), Muzeum Śląskiego w Katowicach, Górnośląskiego w Bytomiu oraz placówek regionalnych (Bochnia, Myślenice, Gorzeń), ale spenetrował również dziewięć najważniejszych prywatnych kolekcji. Z tego ogromnego materiału dokonał celnego i starannego wyboru, wskazując na rozległość tematów podejmowanych przez Wowrę. W jego twórczości dominowała zdecydowanie tematyka sakralna. Powtarzał wielokrotnie, ale w różnych i oryginalnych ujęciach te same osoby czy sceny; należy do nich nie tylko Święta

Rodzina, Chrystus Ukrzyżowany, Frasnoblwy, Chrystus przed Pilatem czy Pieta, ale także, między innymi, św. Michał Archanioł, św. Franciszek, św. Kinga. Takie zestawienia, prezentowane w książce, pozwalają ocenić ogromne możliwości twórcze Wowry. Większość rzeźb pokazano na neutralnych lub zanikających tłach, a sporo w udanych zbliżeniach.

Dwujęzyczny tekst, wlamany między fotografie krótkimi akapitami, potoczyscie napisany, czyta się świetnie. Przedstawia on koleje życia Jędrzeja Wowry, a właściwie Andrzeja Wawry. Wowro, urodzony 13 listopada 1864 w Gorzeniu Dolnym pod Wadowicami, był synem miejscowego gospodarza, który przez pewien czas był nawet wójtem, ale utracił rodzinny majątek. Życiorys Wowry przypominał koleje losu wielu chłopskich twórców — pierwsze próby rzeźbiarskie przy pasieniu krów, potem długa przerwa na podejmowanie różnych prac zarobkowych, także „na Sak-sach”, z miernym zresztą skutkiem, wreszcie w początku lat 20. powrót na stałe do rodzinnej wsi i do rzeźbienia. W 1923 roku ukazała się *Ballada o Wowrze powsinodze, beskidzkim świątkarzu...* Emila Zegadłowicza, który przy tej okazji twierdził, iż od dawna zna Wowrę, ale w rzeczywistości dopiero później zobaczył jego rzeźby i zachwycił się nimi. Ten moment odmienił życie rzeźbiarza — w swojej twórczości zyskał źródło zarobkowania i stabilizacji, gdyż przyjaciele, znajomi i goście Zegadłowicza rozslawiali i chętnie kupowali jego świątki. Kolejne 12-13 lat od tego czasu (Wowro zmarł bowiem 21 listopada 1937 roku), to zarazem apogeum twórczości rzeźbiarza. Autorka tekstu nie wglębia się w analizę formalną jego dzieł, przytacza tylko opinie, że nie znalazł naśladowców (poza własnym synem, Stanisławem, który przeżył go zaledwie o kilka lat) ze względu na swoisty, trudny do podrobienia styl. Anna Kowalska-Lewicka wychwytyje rozbieżności we wcześniejszych relacjach na jego temat i podkreśla wątpliwości. Żałuje, że w tamtej epoce nie dysponowano dyktafonami, przez co opowieści Wowry, a gawędziarzem był ponoć również świetnym, znane są tylko z relacji pośrednich.

Dopiero na samym końcu eseju autorka przyznała, że Wowro był jej znany osobiście. Miała rodzinne powiązania z Wadowicami, stąd często tam przyjeżdżała. Najpierw jako dziewczynka, potem jako młoda panienka chodziła z ojcem na spacer, nierzadko właśnie do Gorzenia, gdzie odwiedzali rzeźbiarza. Pamięta Wowrę, jego żonę, dzieci, atmosferę domu. Wspomina, że nie mieli wówczas żadnej możliwości wyboru wśród jego dzieł, bo na ogół tylko jedna figura była gotowa na sprzedaż. Profesor Tadeusz Kowalski, słynny orientalista, zakupił w sumie sporą liczbę rzeźb Wowry, dla upiększenia własnego domu i na prezenty dla znajomych. Anna Kowalska-Lewicka dorastała więc w otoczeniu tych świątków. Należy do ostatnich świadków życia i twórczości legendarnego rzeźbiarza, stawianego niegdyś — z emfazą — obok Wita Stwosza i Xawerego Dunikowskiego.

Ewa Fryś-Pietraszkowa