

LUDWIK STOMMA. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, ss. 268

Ukazanie się tej pracy poprzedzone zostało artykułami autora publikowanymi na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej” w latach 1978-1979. Zainteresowania L. Stommy szły w dwóch kierunkach: refleksji nad magią ludową i metodami jej klasyfikacji, a także badaniami czynników kształtujących XIX-wieczną wiejską kulturę ludową. Teksty artykułów prawie w całości znalazły się w *Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.*

Książka ta składa się z dziewięciu luźno ze sobą związanych rozdziałów. Wątpliwości, których nie rozprasza lektura pracy, budzi sformułowanie jej tytułu. Posługując się terminem tak szerokim, jak antropologia kultury, autor nie wyjaśnia, co sam za antropologię kultury uważa. Nie byłoby to konieczne, gdyby koncepcja antropologii kultury czytelna była w samej pracy.

Autor zapowiada w tytule zainteresowanie kulturą wsi polskiej XIX w., a więc kulturą istniejącą w konkretnych ramach geograficznych i chronologicznych. W jednym z przypisów precyzuje jednak, iż rozważania dotyczyć będą polskojęzycznej ludności zaborów rosyjskiego i austriackiego. Stomma jest uwarunkowany polskimi zapisami materiałów terenowych, ale należy pamiętać, że pewna liczba mieszkańców wsi знаła dwa języki, np. polski i litewski. Właściwość tę należałoby wziąć pod uwagę przy rozważaniach o języku jako jednym z wyróżników obcości, tym bardziej że autor częstokroć posługuje się materiałami z terenów mieszanych etnicznie. Autor nie podaje przyczyn, dla których nie uwzględnił dziejów mieszkańców wsi zaboru pruskiego, formułuje zaś tezy dotyczące kultury całości ziem polskich. W przypadku braku materiałów terenowych pochodzących z ziem zaboru pruskiego należałoby uwzględnić opracowania dotyczące sytuacji społecznej, kulturalnej i gospodarczej tych ziem. Informacji źródłowych należałoby też poszukać w aktach kościelnych. Dzieje ludności wiejskiej pod zaborem pruskim winny moim zdaniem zaistnieć choćby w tle głównych rozważań, jak też skłonić autora do bardziej ostrożnego formułowania ocen, w szczególności, gdy pisze o naturze relacji swój obcy, izolacji wsi i jej niskim poziomie kulturalnym.

Praca w zamyśle dotyczy kultury wsi XIX-wiecznej, a więc winna być oparta na materiałach pochodzących z tego okresu. Autor nazbyt często posługuje się materiałami współczesnymi, nie zaznaczając jednak tego w tekście. Nie powinny one zastępować braku informacji w zapisach XIX-wiecznych.

W pracy zostały wykorzystane materiały z określonych zazwyczaj miejscowości. Warto byłoby więc zamieścić mapę i zaznaczyć na niej wsie, z których pochodzą dane źródłowe. Pobieżny rzut oka wskazuje na ich nierównomierny rozrzut. Przeważają materiały z terenów wschodnich i południowo-wschodnich. Powstaje więc pytanie, na ile zasadne są uogólnienia zawarte w pracy, czy nie została zgubiona różnorodność życia i wyobrażeń ludności wiejskiej.

Tytuł pracy zapowiada przedstawienie antropologii kultury wsi, a więc społeczności zróżnicowanej, składającej się w większości z chłopów, ale też z mieszkańców dworów szlacheckich, drobnej szlachty, duchowieństwa. Bohaterami książki są jednak wyłącznie chłopci, czytelnik nie otrzymuje więc próby opisu całości kultury wiejskiej.

W rozdziale pierwszym L. Stomma koncentruje się na omówieniu literatury dotyczącej głównie wielorakich aspektów relacji swój obcy. Informacje płynące z omówienia są ciekawe, szkoda, że nie podano ich w sposób bardziej syntetyczny. Najwięcej uwagi,

momentami krytycznej, poświęcono J. S. Bystroniowi i jego *Megalomanii narodowej*. Na tej pracy oparł L. Stomma część swoich wywodów. Podnosi on znaczenie dydaktyczne *Megalomanii narodowej* w czasach, w jakich się ukazała, wskazuje na pewne słabości metodologiczne i teoretyczne z owego zamiaru wynikłe. Zabrakło tu jednak szerszego omówienia dorobku J. Obrębskiego, z którego propozycji interpretacji materiałów dotyczących relacji swój — obcy L. Stomma skorzystał. W 1936 r. J. Obrębski pisał:

„W koncepcjach jakiejś grupy etnicznej wybija się więc na pierwszy plan stale i niezmiennie wizerunek grupy obcej. Wizerunek własny jest tylko refleksiem tych kontrastów, na których podstawie jakaś grupa etniczna definiuje odrębność grup innych. To wszystko, co grupa ocenia jako swoje, własne, różniące od innej grupy etnicznej, zostaje postawione w ten związek jako antyteza tych cech, które stanowią o odrębności grupy obcej. W ten sposób wizerunek własny grupy jest wtórny i zależny; jest on po prostu negatywem tych wszystkich obrazów, w których ujmując ona rzeczywistość obcych grup etnicznych” (Obrębski 1936, s. 187).

Na stwierdzeniu tym oparta została część pracy L. Stommy. Pojawia się też w niej nazwisko Z. Benedyktowicza. Szkoda, że rezultaty jego przemyśleń nie wpłynęły na sposób interpretacji części materiałów. Rozszerzając obserwacje J. S. Bystronia i J. Obrębskiego, Z. Benedyktowicz zauważa istnienie obcości wewnątrz grupy własnej, nawet rodzinnej. Wbrew uproszonej interpretacji Bystronia podkreśla ambiwalencję w postrzeganiu obcości. Obcy wzbudza strach, a zarazem pociąga i fascynuje (Benedyktowicz, *Kategoria „swój — obcy”*). Tym samym spostrzeżenia Z. Benedyktowicza się propozycjami wyjścia poza kwestionariusz badawczy nakreślony przez Bystronia i Obrębskiego. Zapewne relacje swój — obcy trudno jest interpretować na podstawie materiałów XIX-wiecznych. Skoro jednak L. Stomma posłużył się zapisami współczesnymi, to może warto było gromadzić je według zmienionego kwestionariusza, a zasady jego konstrukcji przedstawić czytelnikowi. W rozdziale omawiającym literaturę przedmiotu należało scharakteryzować materiały terenowe wykorzystane w pracy, wskazać, na ile typ zapisu określa zasób uzyskanych informacji. Zabrakło tu także prezentacji opracowań zajmujących się innymi kwestiami podniesionymi w książce L. Stommy.

Rozdział drugi nosi tytuł „Wierzenia o obcych”. Materiał źródłowy pozwolił autorowi na klasyfikację wierzeń o obcych. Cechy obcości postrzegane są w sferze antropologii fizycznej, języka, pochodzenia geograficznego, walorów intelektualnych i moralnych, wyposażenia materialnego, pochodzenia społecznego, wykonywanych zajęć. Autor opisuje owe wierzenia podając przykłady zaczerpnięte częściowo z materiałów współczesnych. Wykorzystane zostały też materiały zgromadzone przez Bystronia, ale te pochodzą z różnych epok, wytworzyły je różnorodne kręgi społeczne. Nie jest pewne, czy treści zawarte w bystroniowskich materiałach żyły w kulturze XIX-wiecznej wsi. Opisując wyobrażenia o świecie zewnętrznym autor stawia tezę, iż świat ten postrzegany był jako inny, tamten (według M. Eliadego miejsce chaosu, śmierci, nocy). Nie jestem pewna, czy zaprezentowany materiał uprawnia do wysunięcia takiego wniosku, czy też nie wynika on z milczącego założenia o ostrości podziału na to, co swoje, a co obce. L. Stomma zajął się, jak twierdzi, mitycznym wymiarem owego podziału. Warto jednak bardziej precyzyjnie przedstawić granice swojskiego świata. Najbliższą jest granica własnego domu, zagrody, potem wsi czy parafii. Nawet przestrzeń leśna wokół wsi nie zawsze pojmowana była jako dzika, odległa, obca człowiekowi. Las był wszak również miejscem działalności gospodarczej. W sferze stosunków międzyludzkich relatywizm wyobrażeń o obcych został przez L. Stommę dostrzeżony. Wspomniał on o młynarzach przynależących do społeczności wiejskiej, a jednocześnie posiadających cechy demoniczne przypisywane obcym.

L. Stomma napomyka też o żebrakach, wkraczając tym samym w tematykę nie podjętą w dalszej części pracy, a dotyczącą obowiązujących praw gościnności i zarezerwowanego w nich miejsca dla przybyszów z zewnątrz. Rozdział kończy stwierdzenie, iż „obcy zawsze miał pozostać obcym”. Wydaje się, że można je złagodzić pamiętając o odmienności, która bywa czynnikiem podtrzymującym procesy komunikowania się. Autor często posługuje się cytataми z literatury pięknej. Wprowadzanie etnologii w sferę szeroko rozumianej

humanistyki jest cenne, ale opinie o obcych A. Fredry, T. Manna lub H. Sienkiewicza podlegają zasadom opisu i krytyki różnym od tych, jakie stosuje się wobec wypowiedzi XIX-wiecznych chłopów polskich.

„Portret z negatywu” to tytuł trzeciego rozdziału. Autor przedstawia informacje płynące z materiałów w ujęciu tabelarycznym. Stwierdza, że istniały cztery kryteria wyróżniania obcych: językowe, terytorialne, stanowo-zawodowe, religijne. Podaje też listę cech przypisywanych obcym. Wskazuje na możliwości tworzenia kombinacji pomiędzy wymienionymi kryteriami, do których przypasować można konkretne realizacje społeczne, czyli konkretne postacie. Im z kolei przypisał autor właściwą sumę jednostek obcości. Zabiegi powyższe doprowadziły L. Stomnę do odkrycia autodefinicji chłopów polskiego XIX i przełomu XIX/XX w. Brzmi ona: jestem tutejszy, jestem chłopem — rolnikiem, jestem katolikiem. Powyżej przedstawiłam kilka uwag dotyczących sposobu doboru i prezentacji materiału źródłowego, czynienia uogólnień bez uwzględniania różnorodności terenów, z których pochodzą zapisy, jak też wykorzystywania informacji współczesnych. Wydaje się, że uwagi te można w dużym stopniu odnieść do części pracy konstruującej portret z negatywu. Autor wyliczając cechy i jednostki obcości sprawia wrażenie posługiwania się materiałem prawie statystycznym. Sądzę, że warto byłoby zapoznać z nim czytelnika, wprowadzić go, choćby na kilku przykładach w sposoby doboru i kwalifikacji materiału. Zaprezentowana autodefinicja została oparta, jak pisze autor, na najważniejszych i posiadających wyraźną hierarchię kryteriach identyfikacji kulturowej. Nie jest to zapewne autodefinicja pełna, uzyskanie takowej jest bowiem niemożliwe. Pozostaje więc kwestia stosowania odpowiednich metod prowadzących do wykrycia autodefinicji cząstkowych. L. Stomma przyjął założenie J. Obrębskiego, iż wyobrażenie grupy o sobie jest przeciwstawieniem wyobrażeń tej grupy o obcych. Wnioski Obrębskiego dotyczyły jednak terenów Polesia, a więc obszarów o swoistej specyfice etnicznej.

Badania J. Obrębskiego ukierunkowane były na odkrywanie sposobów poszukiwania identyfikacji kulturowej (etnicznej) właściwych tamtejszej ludności. Wyraźny podział na swoich i obcych opierał się na różnicach etnicznych, odmienności dziejów i typów kultur sąsiadujących ze sobą społeczności. L. Stomma zaś poddał obserwacji obszar o innych niż Polesie właściwościach etnicznych i kulturowych. Stąd też założenie istnienia ostrego podziału na swoich i obcych nie wydaje się być równie zasadne, jak w przypadku badań J. Obrębskiego. Wydaje się, że analiza w mniejszym stopniu obciążona powyższym założeniem mogłaby doprowadzić do przedstawienia portretu chłopów w innym, wykraczającym poza rudymentalne kryteria wymiarze. Być może materiał pozwoliłby na próbę zbadania na przykład relacji między światem dorosłych i dzieci, kobiet i mężczyzn, grup wewnątrz danej społeczności. Wydaje się też, że zebrane materiały dają możliwość rekonstrukcji pewnego systemu wartości obowiązującego w społeczności chłopskiej. Rekonstrukcja owa mogłaby stanowić wsparcie rozdziału o religijności ludowej.

Kilka pytań rodzi samo sformułowanie autodefinicji. Jakiego terenu dotyczy określenie tutejszości, czy jest to wieś, w której się mieszka, czy też obszar większy? Stwierdzenie „jestem chłopem rolnikiem” posiada konotacje stanowo-zawodowe. Swoim jest chłop wykonujący zajęcia rolnicze. Jak natomiast postrzegany był np. rzemieślnik wiejski uprawiający ziemię i będący chłopem? Pod nazwą „chłopi” kryli się w XIX w. mieszkańcy wsi o różnym stopniu zamożności i środkach utrzymania. Autor pisze, iż powyższa autodefinicja dotyczy chłopów polskiego XIX i przełomu XIX/XX w. Wyobrażenia właściwe kulturze ludowej trwają niezależnie od zmieniającej się rzeczywistości, a badacz jest uwarunkowany chronologią zapisów. Powstaje jednak pytanie, czy w okresie ponad stuletnim zaszły w autodefinicji chłopskiej jakieś zmiany.

Czwarty rozdział nosi tytuł „Różne wymiary izolacji”. Wsparciem tezy o izolacji jest omówiona wyżej autodefinicja chłopów polskiego, aktualne są więc uwagi dotyczące jej formułowania. W rozdziale zostały wykorzystane opracowania dotyczące historii społeczno-gospodarczej poszczególnych terenów ziem polskich. Izolacja chłopska posiadała kilka wymiarów: poziomy — geograficzny, pionowy — kulturowy i świadomościowy. Stomma stwierdza, iż izolację geograficzną przerywała służba wojskowa chłopów, udział w pielgrzymkach i wymianie

handlowej, migracje zarobkowe, żebractwo i zbójnictwo. Autor omawia wymienione czynniki mobilności chłopskiej. Pisząc o służbie wojskowej chłopów uwzględniał opracowania dotyczące tylko terenów Królestwa Polskiego. Wedle szacunkowych obliczeń chłopci po odbyciu służby wojskowej stanowili zaledwie 0.41% męskiej ludności wsi Królestwa Polskiego. Nie został dotychczas przebadany udział chłopstwa katolickiego w XIX-wiecznych pielgrzymkach. Wykorzystywanie do tego celu relacji współczesnych może dać mylące rezultaty. Należało natomiast poddać analizie większą liczbę *Libri miraculorum*. Księgi cudów z Chodla i Krasnobrodu nie są reprezentatywne dla całości obszarów ziem zaboru rosyjskiego i austriackiego. Przedstawiony materiał nie uprawnia do publikowania szacunków liczbowych dotyczących uczestnictwa chłopów w pielgrzymkach. Refleksje o udziale chłopów w jarmarkach, migracjach, a także poświęcone zjawisku żebractwa, oparte są na niewystarczającej liczbie opracowań.

Isolacja posiadała swój wymiar pionowy. Chłop, pozbawiony bezpośrednich informacji o świecie, wiedzę o nim czerpał poprzez kontakt z Kościołem, dworem, szkołą, karczmą. Wszystkie wymienione typy kontaktów wymagałyby osobnego przebadania. Rolę Kościoła, a w szczególności kaznodziejstwa, w społecznościach o małym stopniu znajomości pisma, podkreślano niejednokrotnie (Bystron 1947; Kłoczowski 1966). Próbując badać wpływ Kościoła na zasób wiedzy chłopów należałoby poddać analizie m.in. skład społeczny duchowieństwa, poziom jego wykształcenia, zasoby biblioteczne, z jakich korzystali księża. Zapadają w pamięć przykłady ukazujące księżowską fantazję i niekompetencję (cytowany przez L. Stomę bernardyn mówiący o wielorybach), ale też trzeba przyjrzeć się zbiorom kazań, instrukcjom kaznodziejskim i spowiedniczym. Trudno prześledzić bezpośrednie kontakty między księżami a ludnością chłopską, warunkowane choćby obszarem parafii. Bywały parafie wiejskie, w których działały rady parafialne, a także organizacje o profilu charytatywnym. Parafia jednoczyła ludność z kilku wsi, była miejscem skupiającym całą zróżnicowaną społeczność wiejską. Chciałabym zwrócić też uwagę na związki łączące ludność wiejską ze wspólnotami zakonnymi, które przetrwały mimo kasat zakonów. Ustalił się bowiem pewien typ kontaktu nieformalnego między okoliczną ludnością a zakonnikami. U furty można było otrzymać lekarstwo, zasięgnąć porady rolniczej, wymienić towary.

Jak wspomniałam, charakter kontaktów między chłopami a duchowieństwem wymaga szczegółowych badań, toteż nie można go oceniać tylko na podstawie treści przysłów. Równie złożona jest sprawa stosunków między chłopami a dworem. L. Stomma nie akceptuje „obrazka dworu chłopskiej wszechnicy i okna na świat”, bliższy jest negatywnej ocenie roli dworu w chłopskiej edukacji. Omawiając relacje między dworem a wsią autor przytacza fragmenty pamiętników chłopskich oraz wiersz pewnego szlachcica ukazujący wymagania dworu wobec służby. Chcąc – jak pisze Stomma – izolować chłopów od wszelkich nowin, panowie nakazywali wyrzucanie ze wsi włóczęgów i żebraków. Uzasadnieniem poglądów autora jest cytat z *Wesela* Wyspiańskiego: „Pan się boją we wsi ruchu”.

Poruszone zagadnienie nie jest najbardziej istotne w ocenie kontaktów między dworem a wsią, natomiast typ argumentacji zastosowany przez autora budzi nieufność, tym bardziej że pojawia się w kilku innych fragmentach pracy. W wielkich dobrach dwór pozostawał odległy, w średnich był bliższy i chłopci mogli obserwować panujące w nim zwyczaje. Między tego typu dworami a chłopami istniały bezpośrednie kontakty gospodarcze. Wspólnie przeżywano część uroczystości religijnych i obrzędowych, o czym autor, jednak nie wspomina. Z okolicznych wsi najmowano do dworu czeladź, która spotykała w nim służbę pochodzenia szlacheckiego. Należy pamiętać, że właścicielami dworów był niewielki procent szlachty. Bardziej liczna była szlachta uboga, zaściankowa. Z tą grupą ludności szlacheckiej chłopci mieli kontakty codzienne, częstokroć nacechowane wrogością, ale też wspólnota interesów prowadziła czasem do jej zaniku.

Pojawiali się też, acz nie we wszystkich wsiach, pańscy urzędnicy. Reformy przeprowadzone w XIX w. wprowadziły do wsi licznych urzędników władzy państwowej. Wsie tworzyły nowy typ gminy z wójtem i aparatem administracyjnym. Społeczność wiejska posiadała też swoje elity, których członkowie przekraczali granice rodzinnych wsi.

Sądzę, że całokształt relacji między dworem a chłopami przedstawiony został nazbyt

schematycznie. Bardziej dokładne wykorzystanie istniejących opracowań pozwoliłoby pełniej zarysować problem, nie stawiając go w kategoriach właściwych czarnej lub białej legendzie. Podobnie opisał autor rolę karczmy, przeciwstawiając się „licznym etnografom” upatrującym w postaciach wędrownych dziadów „profesorów wsi”. Według Stommy owi dziadowie poprzez swoje opowieści nie rozszerzali horyzontów ludności wiejskiej, a raczej potwierdzali ostry podział światów na „swój” i „obcy”. Zapisy opowieści dziadowskich są rzadkie, stąd sądy o ich treści winny być formułowane ostrożnie. Broniąc po części owych „profesorów wsi” chciałabym zwrócić uwagę na posiadane przez nich wiadomości historyczne, które trafiały później do pieśni żyjących w środowisku wiejskim. Karczma była miejscem spotkań, rozmów toczących się m. in. wokół życia gminy. Nie pomijałabym całkowicie tego aspektu życia wiejskiego, nawet jeśli „obcy” pojawiał się w karczmie rzadko, a dialogi między chłopami kończyły się „dymieniem z czubów”.

Pisząc o wpływie szkoły na życie wsi L. Stomma słusznie zauważa różnice między zaborami, istnienie większej liczby szkół w zaborze pruskim, poprawiającą się sytuację w Galicji i najgorszą w Królestwie Polskim. Liczba szkół oraz poziom jej pracowników bywały różne w zależności od regionu i istnienia w nim tradycji oświatowych.

W dobie pozytywizmu i pracy od podstaw pojawiają się na wsi ludzie, pracujący poza instytucjami szkolnymi, a prowadzący działalność na polu oświatową. Ich wysiłki nie doprowadziły zapewne do zmniejszenia liczby analfabetów wiejskich, ale mogły mieć wpływ na zmianę ich stosunku do nauki i zdobywania wiedzy. Autor nie wspomina też o nauczaniu dzieci chłopskich, jakie odbywało się we dworach. Bardziej systematycznej obserwacji powinno być poddane czytelnictwo i wszelkiego rodzaju literatura krążąca w środowisku chłopskim. L. Stomma pisze o początku ruchu ludowego i postaciach z nim związanych. Wydaje się jednak, że nie zwraca uwagi na wzrost aktywności społecznej chłopów na przełomie XIX i XX w. Udział chłopów w bractwach trzeźwości, kasach samopomocy jest zjawiskiem wartym przebadania, tym bardziej iż daje możliwość czynienia obserwacji dotyczących postaw chłopów wobec własnej i innych grup społecznych.

Izolacja pozioma i pionowa prowadzi do izolacji świadomościowej, wyrażającej się według autora w powiedzeniu: „ma być tak, jak jest” oraz „jest tak, jak ma być”. Należałoby tę izolację świadomościową bliżej określić, wszak konserwatyzm bywa tylko jednym z jej aspektów. Niechęć do zmian, to również dowód swoistego stosunku do przeszłości, wartościowania czasu. Na udowodnienie tezy o izolacji świadomościowej autor przytacza obszerne fragmenty *Konopielki*, cytując z pamiętników W. Witosa i niezbyt jasno wyłożone opinie bliżej nie określonych etnografów o konserwatyzmie, nieufności i pewnej nieracjonalności chłopów. Wydaje się to być niewystarczające.

Pisząc o rozmaitych wymiarach izolacji autor nie wykorzystał ksiąg parafialnych i ksiąg stanu cywilnego, które zawierają dane dotyczące wyboru małżonków, świadków ślubów i rodziców chrzestnych. Na podstawie tych źródeł można określić m. in. miejscowości, z których pochodzili małżonkowie czy też świadkowie ślubów, a tym samym uzyskać informacje dotyczące geograficznych i świadomościowych aspektów izolacji.

Rozdział piąty, „Etnologia w rozterkach”, zawiera informacje właściwe podręcznikom historii nauki. Istotne dla dalszej części wywodów jest tylko zwrócenie uwagi na występowanie w wielu kulturach podstawowych opozycji binarnych, przedstawienie ich w tabeli i zarysowanie kilku problemów metodologicznych strukturalizmu. Metoda strukturalna posłużyła autorowi do prezentacji zasad rządzących myśleniem ludowym, toteż dyskusjom nad strukturalizmem należało poświęcić w tej pracy więcej uwagi.

W kolejnym rozdziale L. Stomma powrócił do zagadnień izolacji świadomościowej, koncentrując się na rozważaniach teoretycznych. Jeśli autor uważa za konieczne wprowadzanie polskiej kultury ludowej w sferę kultury biblijnej, to należałoby w pracy wykorzystać teksty samej Biblii, a nie książkę T. Manna *Józef i jego bracia*. Nie wydaje się też zasadne tak częste posługiwanie się fragmentami z literatury pięknej. Idąc za strukturalistami autor przypomina, że zmiana jednego z elementów struktury powoduje przemianę w całości kultury. Walka o nieużywanie kosy opisana w *Konopielce* jest więc walką

o utrzymanie sensu całości kultury wiejskiej. Problem powyższy jest istotny, toteż autor winien przedstawić go wykorzystując materiały XIX-wieczne. Fragmenty *Konopielki* są sugestywną ilustracją tego zagadnienia, zabrakło natomiast wystarczającej liczby świadectw źródłowych.

L. Stomma kontynuuje rozważania na temat opozycji *orbis interior orbis exterior*. Na dowód jej istnienia przytacza wyniki współczesnych badań J. Olędzkiego dotyczących postaw estetycznych Kurpiów. Prowadzą one do wniosku, iż ludność kurpiowskiej podobała się tylko najbliższe, znane okolice. Obszary położone dalej, o odrębnych warunkach geograficznych nie są nawet warte poznania. Współczesne badania terenowe m.in. z okolic Opatowa wykazały, iż ludność wiejska posiada mały zasób wiedzy o ptakach. Dziewiętnastowieczne zbiory materiałów etnograficznych również wskazują na nieznaną ptasiego świata. W wyobrażeniach o nim — jak sądzi L. Stomma — można jednak dostrzec realizację zasady występowania opozycji binarnych. Autor pragnął, jak przypuszczam, przedstawić izolację świadomościową poprzez ukazanie typu myślenia nastawionego na potwierdzenie niezmienności, odrzucającego to, co pochodzi z zewnątrz i nie zostało zaakceptowane w przeszłości. Zmiany naruszają poczucie sensu, pociągają za sobą upadek systemu wartości. Wydaje się, że taka propozycja ujęcia zjawiska izolacji świadomościowej wymagałaby badań i refleksji idących tropem myśli zawartych np. w pracy J. i R. Tomickich (1975).

Kończąc rozdział Stomma przytacza typologię kultury proponowaną przez kilku badaczy, w tym Bystronia. Niezbyt jasny jest jednak cel jego polemiki z Bystroniem. Autor stwierdza, że istotne w kulturze ludowej są treści przekazu kultury, a nie jego forma. Przypomnieć więc należy, że we *Wstępie do ludoznawstwa* Bystron określił ludoznawstwo jako naukę o określonych treściach kulturalnych.

L. Stomma kieruje uwagi krytyczne pod adresem etnografów piszących o kulturze ludowej. Sądzę, że polemika ta winna być prowadzona z konkretnymi osobami, a tytuły ich prac należałoby zamieścić w przypisach.

Rozdział siódmy zatytułowany „Tablice Mendelejewa” jest według mnie najlepszą częścią pracy, mogącą stanowić osobną całość po odpowiednich uzupełnieniach. Należałoby wówczas bardziej szczegółowo przedstawić założenia metodologiczne, według których autor prowadził swą analizę. Warto byłoby też poddać obserwacji inne, poza wiedzą i medycyną, sfery myśli ludowej. „Tablice Mendelejewa” to katalog opozycji bazowych właściwych danej kulturze. Autor konstruując go posłużył się materiałami zawartymi w XIX-wiecznych zbiorach i opracowaniach, a także zapisami współczesnymi. Wywody przedstawione w rozdziale opierają się na wyliczaniu przykładów opozycji występujących w wiedzy i medycynie ludowej. Autor porządkuje materiał tworząc szeregi opozycji, wskazuje też na ich funkcjonowanie w świadomości chłopskiej. Efektem rozważań jest tabela, nazwana przez L. Stommę „prolegomena do Tablic Mendelejewa tekstu polskiej kultury ludowej XIX w.” Nie wyczerpuje ona, jak pisze autor, zbioru opozycji bazowych organizujących świadomość chłopca polskiego w XIX w.

Zabiegiem istotnym w tworzeniu tego typu tabel jest dobór materiału egemplifikacyjnego, przeprowadzenie możliwie pełnej kwerendy w XIX-wiecznych zapisach. Zastanawia pytanie o przykłady źródłowe, w których ciągi opozycji nie układają się z tymi, jakie złożyły się na powstanie proponowanej tabeli. Należy też pamiętać, iż przyjęcie innego klucza metodologicznego prowadziło do odrębnego odczytania tych samych materiałów. L. Stomma pisze zresztą o ograniczonych możliwościach korzystania z tabeli. Przy jej układaniu konieczne jest rozpatrywanie znaczeń poszczególnych elementów opozycji na podstawie materiałów pochodzących z tej samej kultury. Pisząc o tym, iż na Roztoczu Mazowieckim nie wolno jeść ryb o zmierzchu, gdyż sprowadzi to do domu śmierć, L. Stomma przedstawia ciąg skojarzeń: cisza — ciemność — śmierć. Ciemność i śmierć są oczywiste, natomiast milczenie ryb nie wynika bezpośrednio z roztoczańskich materiałów. Cisza wydaje się więc być składnikiem poniekąd dodanym przez autora.

Rozdział ósmy poświęcony jest religijności ludowej, problemowi niezwykle ciekawemu i wyczuwanemu po części intuicyjnie. Autor zapowiada przedstawienie wpływu izolacji na formowanie się modelu chłopskiej religijności w XIX w. Rodzi się wątpliwość, czy zjawisko

tak złożone, jak religijność, można rozpatrywać w proponowany przez autora sposób. Skutkiem izolacji jest rytualizm, sensualizm i swoiste poczucie moralności właściwe religijności ludowej. L. Stomma pisze o niskim wartościowaniu indywidualnych praktyk religijnych przez ludność chłopską. Założeniem Kościoła katolickiego jest tworzenie wspólnot wiernych, toteż udział ludności wiejskiej w zbiorowych modlitwach, wstępowanie do organizacji przykościelnych nie świadczy o szczególnym wypieraniu się przez nią indywidualizmu religijnego.

Autor uzasadnia tezę o wysokim stopniu rytualizacji praktyk religijnych ludności chłopskiej brakiem wiedzy religijnej, tworzeniem fałszywych (niezgodnych z dogmatem) wyobrażeń. Jednakże owe błędy, odchodzące od kanonu wyobrażenia stanowią istotny składnik właśnie religijności ludowej.

Z niewiedzy na temat spraw religii wynika też niestosowanie się społeczności wiejskiej do zasad etyki chrześcijańskiej. Podobne postępowanie obserwuje się jednak wśród ludzi posiadających spory zasób wiedzy religijnej. Społeczność wiejska dba o zachowanie *status quo* w obrębie swej wspólnoty, dlatego łagodnie ocenia występki swych członków skierowane przeciw obcym, przybyszom. Sytuacja odwrotna budzi bardziej gwałtowne reakcje. Należy jednak zwrócić uwagę na surowe traktowanie sprawców wykroczeń popełnionych wobec instytucji kościelnych.

Potrzeba istnienia hierarchii w rodzinach sankcjonowała ostre postępowanie wobec dzieci i kobiet. Katalog grzechów chłopskich można by oczywiście poszerzyć, próbując szukać najbardziej typowych spośród nich w instrukcjach spowiedniczych. Łagodniejsza ocena występków „swojaków”, współplemieńców, nie wydaje się być właściwa tylko społecznościom chłopskim. Omawiając to zagadnienie należałoby — jak sądzę — zwrócić uwagę np. na tradycje prawne żyjące w świadomości ludności wiejskiej.

Pisząc o sensualizmie przeżyć religijnych Stomma przytacza opowieści o pojawianiu się rozmaitych samozwańców. Wydaje się, że należałoby je rozpatrywać w innym, różnym od religijnego planie. Uproszczeniem jest twierdzenie, iż sensualizm przeżyć religijnych został powodowany izolacją społeczności wiejskiej. Ten typ przeżyć tworzył się wraz z formowaniem określonych pojęć doktryny katolickiej.

L. Stomma pisze dalej o wrażliwości religijnej społeczności wiejskiej, sakralizacji przyrody, świętych patronach, postach. Wszystkie wymienione zagadnienia warte są osobnych omówień.

Kościół katolicki nakłada na wiernych obowiązek przestrzegania pewnych zakazów w okresie postu, sami zaś wierni podejmują rozmaite zobowiązania np. w trakcie trwania misji. Następuje czas, w którym społeczność wiejska odrywa się od starych, złych nawyków. Wkracza do niej nowy porządek, trudny do dłuższego przestrzegania. Nowy ład przychodzi z zewnątrz, dlatego L. Stomma widzi wyżej opisane zjawisko jako element walki między *orbis interior* a *orbis exterior*.

Kończąc rozdział o religijności ludowej L. Stomma pokusił się o przedstawienie stanu zwanego przez D. Bonhoeffera „przeżyciem głębi”. Nie sądzę, aby opisując los zatłuczonego przez chłopów karczmarza Lejbusia oraz przypadki pomagania Żydom w czasie II wojny światowej owo bliżej nie określone uczucie choć w części przedstawił.

Lektura rozdziału ósmego pozostawia wrażenie niedosytu. Religijność ludowa nie jest tym samym, co religijność ludu, a autor zajął się tylko tym drugim zjawiskiem. Należałoby wykorzystać większą liczbę materiałów i źródeł, sięgnąć do literatury kaznodziejskiej, druków wydawanych przez Kościół. Pisząc o pielgrzymkach autor powoływał się na *Libri miraculorum*, które mogą wszak służyć i do badań nad religijnością ludową. Niewykorzystane pozostały akta kościelne. Socjologowie religii wypracowali metody obserwacji pewnych aspektów życia religijnego. Próba ich zastosowania mogłaby przynieść ciekawe rezultaty.

Pracę kończy rozdział zatytułowany „Ludowość mityczna”. Stomma podkreśla rozdzźwięk między sielskim obrazem wsi kreowanym przez badaczy i literaturę a tragicznymi realiami jej życia. Jednym z winnych tego stanu rzeczy jest według autora O. Kolberg, w którego materiałach przeważają teksty pieśni ludowych. Wydaje się, iż fakt ten nie stanowi dowodu na to, że badacz ów celowo tworzył obraz wsi wesołej i roztańczonej. Bardziej dokładna

lektura literatury i czasopism XIX-wiecznych wskazuje, że ówcześni obserwatorzy również dostrzegali podstawowe problemy życia wsi, jak też fakt zachodzących w nim zmian.

Na zakończenie uwaga podsumowująca. Wydaje mi się, że L. Stomma nie zrealizował zamierzenia zawartego w tytule pracy. Całość wywodów nie składa się na wykład koncepcji antropologii kultury wsi polskiej XIX w. Autor winien był wykorzystać większą liczbę źródeł etnograficznych, historycznych i opracowań. Wnioski, do jakich dochodzi, dotyczące wsi mazowieckiej czy podlaskiej, nie są prawdziwe np. w odniesieniu do wsi galicyjskiej. Czynienie uogólnień jest więc zabiegiem ryzykownym, mogącym wprowadzić czytelnika w błąd.

Można natomiast zaproponować autorowi, aby pytania zawarte w swej pracy odniósł do mniejszego obszaru, wykorzystał więcej źródeł, a mechanizmy funkcjonowania kultury wiejskiej przedstawił bardziej dokładnie. Jest to propozycja zawężająca zamiar badawczy L. Stommy, mniej ciekawa, ale dająca większe szanse rzetelnej realizacji.

LITERATURA

Benedyktowicz Z.

mpis *Kategoria „swój obcy” w kulturze ludowej i niektóre problemy identyfikacji etnicznej i kulturowej* (praca doktorska, archiwum KEiAK UW).

Bystron J. S.

1935 *Megalomania narodowa*, Warszawa.

1939 *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Warszawa Poznań.

1947 *Kultura ludowa*, Warszawa.

Kościół w Polsce

1966 *Kościół w Polsce*, t. 1, J. Kłoczowski (red.), Kraków.

Obrębski J.

1936 *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 4, z. 1-2, s. 177-195.

Tomiccy J. i R.

1975 *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa.

Małgorzata Maciszewska

HANNA ZAREMSKA. *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV-XVI w.*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, ss. 144

Historyk gromadzący fakty wokół problemu ludzkich stereotypów, przekonań i sądów w naturalny sposób wkracza w obszar zjawisk o charakterze ponadczasowym, domagających się refleksji nieskrępowanych powagą utartych mniemań czy kapryśną sugestią „zdrowego rozsądku”. Oczywisty wymóg rzetelności i naukowej precyzji nakazuje ostrożność wobec jałowości rzekomo obiektywnych racjonalizacji, dociekliwa zaś, lecz świadoma swej podmiotowości przekora jest tu zaletą nader pożądaną. Realizacja podjętego w tym duchu zamiaru przybliżenia problemów odległych w czasie łączy interesującą i w dużej mierze odkrywczą treść z atrakcyjną nie tylko dla fachowców formą przekazu.

Ta optymistyczna ocena czy też refleksja, narzucająca się czytelnikowi *Niegodnego rzemiosła*, jest tym wdzięczniejsza, że zaskakująca (bo jakże odmienna wymowa tytułu). Jednak nie walor treści samej w sobie jest tu decydujący, lecz raczej posmak intelektualnej przygody, czasem niepozabawionej mozołu, jeśli wraz z autorką dzielimy jej wątpliwości i szukamy rozwiązań.

Z pozycji etnologa można twierdzić, że jest to praca w głównej mierze etnologiczna.

wносяca istotny wkład do badań tej dyscypliny. Warsztat historyka z jego niezbędnym zapleczem metodologiczno-źródłowym służy tu wypracowaniu wniosków nawiązujących wprost do zainteresowań i badań współczesnej etnologii godna zaś uwagi dbałość o rzetelne i możliwie wyczerpujące potraktowanie zagadnienia wyraża się w konsekwentnym poszerzaniu zarówno faktograficznej, jak i teoretycznej bazy źródłowej pracami z zakresu polskiej i zachodnioeuropejskiej etnografii i antropologii kulturowej.

Książka powstała w kierowanej przez Bronisława Geremka Pracowni Historii Późnośredniowiecznej Instytutu Historii PAN wiąże się z rozbudowanym przez tego badacza cyklem studiów nad subkulturą grup marginesu społecznego w średniowieczu i stanowi kolejną znaczącą realizację badań podjętych w duchu „Nouvelle Histoire”, tak bliskim praktyce etnologii. Perspektywę badawczą wyznacza tu wszakże nie wewnętrzny opis takiej grupy, lecz co szczególnie istotne problem jej recepcji przez większość społeczeństwa. Wielostronnie ukazana postać kata, będącego ekstremalnym przykładem człowieka marginesu, służy odkrywaniu przyczyn ekskluzji społecznej oraz techniki jej stosowania w skomplikowanej siatce determinantów natury religijno-ideologicznej, socjologicznej czy ekonomicznej.

Wstępna część pracy szkicuje genezę dziejową funkcji i urzędu katowskiego w Polsce związaną z formowaniem się immunitetu sądowego i zaprowadzeniem prawa magdeburskiego w późnośredniowiecznych ośrodkach miejskich. Zachowane przekazy i nieliczne źródła sprzed tego okresu, poparte wnioskami płynącymi z litery wcześniej obowiązujących praw, skłaniają autorkę do twierdzenia, iż nie była wówczas znana urzędowa instytucja płatnego egzekutora wyroków śmierci i okaleczeń. Przekazy te pozwalają również domniemywać, że posługiwano się wtedy zbrodniarzami więzionymi lub skazanymi na śmierć, którzy egzekucją wyroku okupywali własną wolność. Pojawieniu się około XIII w. urzędowej funkcji kata towarzyszy odtąd przez wieki charakterystyczny kompleks społecznie kształtujących się przekonań, którego pogłębiona analiza jest przewodnim wątkiem i najistotniejszym rdzeniem problemowym książki. Ujawniają się tu najciekawsze związki pomiędzy historią a etnologią, w praktyce przybierające kształt ponaddiscyplinarnych obserwacji i rozważań o niektórych prawidłowościach rządzących kulturą i mechanizmach jej modelowania. Treść faktograficzna wzbogacona jest ciągłą obecnością tła teoretyczno-ideowego, ważnego dla prawidłowego umiejscowienia faktów we właściwym im, szerokim kontekście kulturowym, oraz ich pełniejszego zrozumienia poprzez uaktywnienie nie tylko intelektualnej, lecz i emocjonalnej strony odbioru.

W skonstruowanym przez autorkę obrazie kata uwzględnione zostały obok jego podstawowych zajęć również i te, które wykonywał on zwyczajowo w ramach normalnego funkcjonowania średniowiecznego miasta, a które w istotny sposób utwierdzały jego szczególną pozycję społeczną. Mogły to być czynności czy funkcje takie, jak usuwanie z miasta nieczystości, padliny i bezpiecznych zwierząt, czyszczenie ulic i cel więziennych, sprawowanie kontroli nad więzieniami, domami publicznymi i prostytutkami, a niekiedy także grzebanie straconych przestępców. Łącząca te zajęcia konieczność obcowania z brudem lub jego metaforycznie poszerzoną sferą odniesień, plami kata piętnem wykraczającym poza fizyczną dosłowność „skalania”. Jest ono konsekwentnym pogłębieniem sensu pełnego i nieodwracalnego zbrukania, jakiemu ulega on wskutek stykania się z krwią i wydzielinami ludzkimi w izbie tortur i na miejscach kaźni. Nieuniknionym następstwem faktu „skalania” było pogrążenie osoby w cieniu niesławy i pohańbienia. Stan ten aktywizował profilaktyczne mechanizmy segregacji społecznej, określające specyfikę bytowania infamisa w życiu wspólnoty – gwarantującą jego właściwe oddalenie i izolację. „Ekskluzja jest społeczną realizacją niesławy” (s. 106), odsuwającą osobę niegodną na peryferie życia zbiorowości, również w dosłownym znaczeniu. Kat zamieszkiwał przeważnie poza murami miasta lub w jednej z otaczających je wież, w kościele zajmował specjalnie wyodrębnione miejsce itd. Wiele praktykowanych zachowań, po części zobiektywizowanych w formie szczegółowych zastrzeżeń i zakazów, nosiło w sobie wszelkie cechy antidotum przeciw dominującemu poczuciu niejasnego zagrożenia, jakie wzbudzać musiała jego osoba.

Zagrożenie to, którego obecność dostatecznie potwierdzają źródła i którego zlekceważenie byłoby nieostrożnością, należy – co pozornie zaskakujące – do lęków całkowicie irracjonalnych

z punktu widzenia potocznego racjonalizmu naszych czasów. Rozumiejąca egzegeza przeszłości wyjaśnia jednak dobrze sprawę, jak względny w czasie bywa zasób treści współtworzących ideę „racjonalności”. Autorka dostrzega znamioną sytuację rozwarcia pomiędzy zwyczajową sferą zakazów i praktyk związanych z osobą kata a treścią obowiązujących praw. Wykazuje, iż „marginesowość pojmowana jest równoznacznie z przestępstwem — w sposób łączny traktowani są ludzie złej sławy, rozbójnicy, włóczędzy, dewianci seksualni, heretycy. Grupy i kategorie — będące przedmiotem ekskluzji społecznej [...] przyporządkowuje się do kategorii lub sytuacji ściganych przez prawo” (s. 190). Natomiast z prawnego punktu widzenia, wbrew potocznej klasyfikacji: „Pojęcie środowiska marginesu społecznego nie jest równoznaczne ze środowiskiem przestępczym” (s. 109).

To istotne rozróżnienie w obrębie jednego tylko fragmentu rzeczywistości historycznej uświadamia jasno, jak rozległy nurt zwyczajnej codzienności wielu pokoleń płynął i niknął w niepamięci, pozostawiając potomnym ślady niewiele mówiące o powszechności, dotyczące z reguły wydarzeń niezwykłych i sytuacji skrajnych. Świadomość ta jest zarazem odpowiedzialnością i imperatywem wskazującym kierunek poszukiwań badaczom spod znaku „Nouvelle Histoire”. Hanna Żaremska zmierza do zrozumienia zachowań społecznych, nadających kształt i duchowe oblicze zamierchłej codzienności, o której milczą lub skąpo wzmiankują źródła. Te najbardziej powszechne, a mimo to najtrudniejsze do uchwycenia momenty, wymykają się opisowi w kategoriach zmian, rozwoju i zdarzeń, ponieważ przynależą do nieuświadamianych form rzeczywistości kulturowej. W tym miejscu dochodzi do najwyraźniejszego zetknięcia historii z *de facto* „pomocniczym” dorobkiem myśli etnologicznej. Autorka sygnalizuje już na wstępie wielość zjawisk determinujących badany wycinek rzeczywistości. Szkicując problematykę pracy stwierdza, iż proces marginalizacji tworzą „nie tylko mechanizmy działające w sferze ściśle ekonomicznej, lecz także społeczne i ideologiczne oraz sankcja, jakiej udziela im obowiązująca doktryna” (s. 8). W toku dalszego przewodu konsekwentnie uwypukla treści światopoglądu ludowego, rozważa sens procesów, zdarzeń i postaw społecznych widzianych przez pryzmat wiedzy o sacrum, tabu, strukturze czasoprzestrzeni mitycznej i obszarów marginesu. Rozważania nad teorią ekskluzji społecznej ilustruje szeregiem interesujących i przeważnie mało znanych szczegółów, wybranych z imponującej biblioteki *stricte* historycznych oraz literackich źródeł (np. twórczość M. Reja). Grupują się one zwłaszcza wokół problemu „skalania”, ukazując obszary rzeczy i czynów nieczystych w mitycznym obrazie rzeczywistości.

Wspomnieliśmy wyżej o różnych czynnościach hańbiących oraz podstawowym zajęciu kata, zmuszającym go do częstego kontaktu z krwią i wydzielinami ludzkimi. Klasyczne studium Edwarda Leacha nad rolą ekskrementów w systemach mitycznych stanowi tu, można sądzić, najbardziej przekonującą interpretację. Szczególny charakter wydzielin ludzkich oraz czynności i rzeczy z nimi związanych lokuje je w obszarze marginesu, obwarowanym cechami fizyczno-moralnego oraz sakralnego tabu. Zrozumiały staje się lęk przed jakimkolwiek kontaktem z osobą kata, oczywisty mechanizm izolacji społecznej i ekskluzji, czytelne techniki utrzymywania dystansu.

Autorka nie dążyła do wyczerpującego potraktowania etnologicznych aspektów problemu, pozostawiając tym samym sporo interesujących punktów wyjścia do dalszych badań wiążących się z fenomenologią wstydu, tabu słowa i gestu, zmiennością i trwaniem społecznych wyznaczników „nieczystości”, ambiwalencją postaw emocjonalnych względem mediacji itd. Są to propozycje wymagające nieco odmiennych preferencji i założeń, bynajmniej jednak nieodległe od omawianych.

Sądzę, że właściwe miejsce znajdzie tu fragment tekstu Paula Ricoeura, kontynuujący niejako w jakże niedościgłej urodzie słowa — rozważane tu myśli:

„Po prawdzie — pisze francuski hermeneutyk — zmaza nie jest nigdy dosłownie plamą, nieczyste nigdy nie było dosłownie brudem, zaszarganiem. Prawdą jest też, że nieczyste nie osiągnęło nigdy abstrakcyjnego poziomu czegoś niegodziwego, w przeciwnym razie zniknęłaby cała magia kontaktu i zarażenia. Przedstawienie zmazy utrzymuje się w światłocieniu quasi-fizycznego zakażenia, które zbliża się do quasi-moralnej niegodziwości. Ta dwuznaczność nie jest wyrażona pojęciowo, lecz jest przeżywana w sposób intencjonalny poprzez

na poły fizyczny, na poły zaś etyczny lęk przynależny przedstawieniom nieczystości. [...] Zmaza nie jest plamą, ale jest jak plama, jest po prostu plamą symboliczną. [...] Uderzający jest z tego względu przypadek zabójcy. Jak się zdaje, mamy tu do czynienia jakby ze wzorcem i przypadkiem granicznym wszystkich nieczystych kontaktów" (Ricoeur 1986, s. 36-37).

Cytowane słowa mogą być wstępem do dalszych rozmyślań nad zawartymi w książce problemami, dalekimi od wyczerpania i w wielu punktach nie mieszczącymi się w zakresie nowatorskich nawet koncepcji i sposobów interpretacji. Bo oto tuż obok faktów „oswojonych” i zgrabnie ułożonych w szablonie opozycji i mediacji pojawiają się niesforne, lecz znaczące i bynajmniej nie przypadkowe wątki, tym ciekawsze, że nie poddające się zbyt prostym ujęciom.

Czytamy bowiem o kacie siejącym strach i odrazę, lecz także o kacie kroczącym jak memento doczesnej marność na czele procesji lub spełniającym posługi lekarza — znawcy ludzkiej anatomii i mocy ziół. O kacie obdarzonym szlachectwem i dostojnością tytułów, istniejącym na skrajnie przeciwnym niż monarcha biegunie społeczeństwa i wskutek tego, jak w karykaturalnym odbiciu, związanym z nim więzami dziwnej symetrii, ujawniającej się nie tylko w bachtinowskich inwersjach karnawału, lecz także w sakralnym aspekcie izolacji i nietykalności. Kat zabija, lecz zdolny jest też uzdrawiać; kala dotykiem, lecz woda, w której utonął, może się stać wodą życia (por. Caillouis 1973, s. 187-209). Motyw śmierci króla i kata łączy prastare tradycje folkloru i literatury, odleglejsze zapewne niż dramat Króla Lasu w starożytnej Arycji. Słyszemy wreszcie śmiech kata w cieniu szafotu i szubienicy (na kanwie: Geremek 1983, s. 1266-1293), gdzie „mistrz” przybiera postać na wpół trefnisia i szydery, na wpół zaś ludowego filozofa, straszącego zebranych gapiów monologiem o położeniu ludzkiego żołądka, wygłaszanym z niezwyklej sceny i aż nadto dosłownie zilustrowanym.

Strach i ciekawość, dramat śmierci i sprośność komedii plebejskiej, tremendum i fascinosum, mieszają się i przenikają nawzajem. A przecież to tylko nieliczne przykłady wybrane z książki Hanny Zaremskiej lub podanych przez nią źródeł. Momenty, w których kultura raz jeszcze dowodzi nam swej różnorodności i odsłania wciąż nowe oblicza, są zdrowe i winny być owocne. Nie godzą się z łatwizną, rozsadzają zbyt ciasne ramy — dają wiele obietnic, zawsze godnych ryzyka.

LITERATURA

Caillouis R.

1973 *Socjologia kata*, [w:] *Żywioł i ład*, Warszawa.

Geremek B.

1983 *Śmiech w cieniu szubienicy: o Willonie*; „Znak”, nr 8.

Ricoeur P.

1986 *Symbolika zła*, Warszawa.

Mirosław Mąka

MICHAŁ GRIGORIEWICZ RABINOWICZ, *Życie codzienne w ruskim i rosyjskim mieście feudalnym*, PIW, Warszawa 1985

Zanim książka ta ukazała się w tłumaczeniu polskim, wąskie grono specjalistów wprowadziło ją do obiegu naukowego dzięki rosyjskiemu wydaniu w 1978 r. pod znacznie właściwszym (choć zapewne mniej handlowym) tytułem *Očerki étnografii russkogo feodal'nogo goroda, gorozanie, ich obščestvennyj i domašnyj byt*. Ten podtytuł stał się — jak przypuszczam —

źródłem polskiego, tak bardzo nie oddającego treści książki, tytułu. Być może to właśnie spowodowało, że poza grupą badaczy zainteresowanych etnografią miasta *tout court*, książka nie była szerzej dyskutowana przez etnografów. Rozeszła się błyskawicznie wśród wiernych czytelników pięknej PIW-owskiej serii „Życie codzienne”. czytana zapewne nie tylko dla jej wielkich walorów źródłowych i teoretycznych, dla których można ją uznać za jedną z najważniejszych, europejskiej klasy pozycji na temat etnografii ogólnej, szczególnie zaś etnografii miasta.

Kogo może zainteresować ta książka i dlaczego? Dlaczego uważam, że ma ona znaczenie ogólnoteoretyczne i może przyczynić się do dyskusji na temat zakresu badań etnografii i charakteru jej warsztatu? Dotyka ona bowiem przynajmniej trzech z wielu spraw bulwersujących współczesną etnografię polską, a to: kwestii tzw. etnografii historycznej, etnografii miasta oraz propozycji badaczy kultury współczesnej ujmowania tej ostatniej jako niepodzielonej między miasto i wieś w przewidywaniu, że jesteśmy świadkami narodzin nowego uporządkowania społeczności ludzkich, do zrozumienia którego opozycja miasto i wieś przestanie wystarczać, a może nawet stanie się myląca.

Etnografię historyczną w Polsce stanowi nawiązanie do myśli teoretycznej J. S. Bystronia i K. Dobrowolskiego. Tworzą ją etnografowie, nierzadko zajmujący się kulturą współczesną, jak i historycy z wykształcenia poszukujący na gruncie etnografii, o świetle etnograficznego materiału, lepszej perspektywy dla źródeł historycznych *sensu stricto*, znajdując w nim możliwość ich lepszej weryfikacji poprzez odtworzenie hipotetycznych kontekstów *etc.* Etnografia historyczna funkcjonuje w Polsce jako odrębny przedmiot nauczania uniwersyteckiego (analogicznie do archeologii historycznej), uwzględniana jest w planach wydawniczych. Należy dodać, że do etnografii historycznej nie zaliczam rozpraw zawierających we wstępach skróty historii regionu czy jakiegoś zagadnienia, służące za „tło” do dalszych rozważań autora. Zwłaszcza w opracowaniach regionalnych autorzy posługują się informacjami z drugiej ręki, często przestarzałymi rezultatami badań, co odbiera historycznej części ich rozważań wiarygodność, a często sens.

J. S. Bystroniowi, zaliczonemu przez A. Kutrzeba-Pojnarową do historycznej szkoły polskiej w etnografii, zawdzięczamy podstawowy dla etnografii historycznej model kultury ludowej wyjaśniający jej mechanizmy dla okresu około 1000 lat, to jest od rozpadu struktur plemiennych aż do jej upadku w wyniku intensywnej industrializacji XX w. W tym okresie zmianom uległy treści kultury ludowej, niezmienny natomiast pozostawał jej podstawowy mechanizm. Podobny mechanizm przyjmuje, w gruncie rzeczy, w swoich badaniach Rabinowicz i dlatego przypomnę tu jego podstawowe elementy, niezbędne do dalszych rozważań.

Bystron rozumie kulturę ludową jako zespół treści nie ograniczających się co prawda do jednej grupy społecznej, przenikających ich granice, ale rozwijających się na gruncie każdej z nich dzięki szczególnemu mechanizmowi przekazu i kontaktów ze światem zewnętrznym. Bystron przedstawia kulturę ludową jako bezpośrednią spadkobierczynię układu plemiennego. Powstałe w okresie wczesnego średniowiecza osadnictwo wiejskie połączone było w skali całej Europy siecią szlaków i dróg o starożytnym nieraz rodowodzie. Funkcjonowało ono w wielopoziomym układzie zależności. Jego podstawę stanowiła społeczność chłopska, w obrębie której o przyjmowaniu nowych treści, zapewnieniu przekazu już istniejących *etc.* decydowały autorytety, wśród których ludzie starzy stanowili szczególnie ważną grupę. Źródłem nowych treści i instrumentem modyfikacji starych był Kościół, dwór i miasto, każde w swoim wymiarze lokalnym i ogólnosystemowym (państwowym, uniwersalnym, przy czym relacje między nimi, ich treść, gęstość *etc.* zmieniały się w toku procesu historycznego. Z biegiem lat doszło do nich wojsko i szkoła, włączając ludność wiejską bezpośrednio w zakres oddziaływania ogólnopaństwowego systemu oświatowego i obronnego, ze wszystkimi tego konsekwencjami dla świadomości mas chłopskich. Na ten układ nakładał się wspomniany już system szlaków i dróg zapelnionych kupcami, wędrownymi rzemieślnikami, ludźmi luźnymi, których znaczenia dla rozwoju kultury wsi niepodobna przecenić, a to włączało wieś w szersze systemy powiązań.

Uwaga Rabinowicza skupia się na ludności miejskiej, a nie wiejskiej, ale podobnie

do Bystronia przyjmuje on konieczność wyróżnienia populacji ludzkiej, będącej nosicielami omawianej kultury, twórcami, żyjącymi nią, będącymi jej podmiotem. Ludzie miasta działają w skomplikowanym układzie społecznym między dworem książęcym, świątynią a targiem. Tak jak Bystron, Rabinowicz umieszcza interesującą go grupę w systemie różnorodnych zależności wewnętrznych i zewnętrznych; społeczności mocno związanej wewnętrznie dzięki przyjetemu sposobowi organizacji przestrzeni, zależnościom wynikającym z podziału pracy i podobieństwom powstającym dzięki realizacji zasady samożywności; społeczności umieszczonej w szerszym systemie politycznym, gospodarczym, społecznym, wykraczającym nieraz poza granice państwa. Przedstawiony nam przez Rabinowicza obraz ukazuje społeczność miejską w pewnym sensie podobną do społeczności wiejskiej opisywanej przez Bystronia: zintegrowanej, choć podzielonej, lokalnej, ale mającej powiązania z szerokim światem – i właśnie dzięki temu zdolnej funkcjonować jako całość, czego dowodem są znakomite rozdziały na temat życia społecznego i obyczaju.

Rabinowicza łączy także z Bystroniem stosunek do metodologii. Podobnie jak Bystron, jest on ogromnie oszczędny w formułowaniu uwag metodologicznych wprost. Zasady teoretyczne, którymi się posługuje, wyprowadzane z nich kryteria porządkowania materiału trzeba wydobywać z treści przedstawionych w książce. Niezmiernie klarowne rozumowanie trzeba ujawniać spoza niezmiernie bogatych opisów zdarzeń i zachowań ludzi.

Chciałabym zaryzykować twierdzenie, że *Očerki étnografii russkogo feodal'nogo goroda* stanowią koncepcyjnie odpowiednik *Kultury ludowej* J. S. Bystronia. Byłaby to jednak koncepcja wzbogacona doświadczeniem K. Dobrowolskiego. Nie chcę przez to powiedzieć, że Rabinowicz wzorował się na tych uczonych. Jeżeli poświęcam w tym miejscu uwagę powinowactwom teoretycznym Rabinowicza z filarami historycznej szkoły polskiej w etnografii, Bystroniem i Dobrowolskim, to jedynie po to, aby wskazać, jak dobry mamy grunt do przyjęcia także i doświadczeń Rabinowicza. Sądzę, że istotne dla nas podobieństwa tych koncepcji dadzą się łatwo wytłumaczyć w kategoriach historii nauki: podobieństwem wykształcenia (Rabinowicz podobnie do Dobrowolskiego jest historykiem średniowiecza), podobieństwem warsztatu. Fakt, że Rabinowicz jest także archeologiem, przyczynia się tylko do zwiększenia tych podobieństw dzięki umiejętnemu wprowadzeniu źródeł archeologicznych i zwiększeniu różnorodności typów źródeł poddanych analizie realizuje podstawowe wymagania metody integralnej Dobrowolskiego.

Ten ostatni punkt wydaje się być bardzo ważnym dla zrozumienia koncepcji Rabinowicza. Jeżeli bowiem sposób traktowania czasu i przestrzeni łączy go z Bystroniem to z kolei sposób rozumienia kategorii procesu historycznego i analizy źródeł wskazuje na bliskość koncepcji jego i Dobrowolskiego. To ten ostatni proponuje nam, żeby wychodząc od małych społeczności ukształtowanych na tej samej fali osadniczej badać cały ich rozwój od momentu powstania (pojawienia się najstarszych źródeł) i porównując przebiegi zdarzeń wyprowadzać wnioski dotyczące prawidłowości rozwoju. Miałyby być one wyprowadzone ze wszystkich dostępnych kategorii źródeł pozwalających z różnych pozycji naświetlić to samo zjawisko, ukazać jego różne strony i cechy, układy powiązań – ująć je integralnie, całościowo (w czym pobrzmiewa nuta znana nam z propozycji francuskiej socjologii: teorii całościowego faktu społecznego Durkheima i Maussa). Tak więc wskazany przez Rabinowicza cel pracy – ustalenie ogólnej tendencji rozwoju kultury miasta – byłoby w zgodzie z propozycjami Dobrowolskiego, a także tej części teorii F. Braudela, która dotyczy zjawisk dziejących się w czasie średnim – czasie koniunktur.

I wracając jeszcze raz do myśli wyrażonej na początku: ukazanie polskich i w części obcych powinowactw teorii Rabinowicza i jej realizacji w postaci *Očerkov étnografii russkogo feodal'nogo goroda* ma na celu podkreślenie, że książka ta winna liczyć u nas na pełne zrozumienie, że autor nawiązuje do rzeczy akceptowanych, nie musi walczyć z żadną teoretyczną i metodologiczną opozycją, że jego książka powinna być szeroko dyskutowana i stawiana za wzór postępowania badawczego w zakresie etnografii historycznej i etnografii miasta, i to nie ze względu na wskazane powinowactwa, bo one tylko mogą ułatwić przyswojenie tez Rabinowicza, ale ze względu na jego własny, oryginalny wkład.

Jeżeli te spodziewania są tylko w pewnej części spełniane, a dyskusja ogranicza się do kameralnego grona osób, to przyczyny należy szukać w aktualnej sytuacji etnografii polskiej. Wyrażam więc tu wdzięczność Autorowi za to, że lektura jego książki dała mi asumpt do zastanowienia się i nad tą kwestią.

Współczesna etnografia polska wciąż jeszcze jest przede wszystkim zajęta badaniem chłopskiej kultury tradycyjnej, a także badaniem zmiany kulturowej (na wiejskim przede wszystkim gruncie). Z drugiej strony zajęta jest budowaniem własnego warsztatu dla badań strukturalnych i semiotycznych. Autorytetami radzieckimi w tej materii są przede wszystkim przedstawiciele szkoły tartuskiej lub szerzej, semiotyki i językoznawstwa ogólnego. Gdy dyskutowano kolejne książki Guriewicza, trudno było znaleźć zrozumienie dla koncepcji Rabinowicza. Do tego należy dodać, że w Polsce odnotowujemy dopiero początki zainteresowań etnografią historyczną i etnografią miasta, a dla tej grupy badaczy książka ta ma fundamentalne znaczenie. Książka, jak i ziarno — musi paść na podatny grunt.

Myślę, że po paru latach ciszy nadszedł moment, aby uwypuklić znaczenie właśnie dla etnografów polskich kwestii poruszanych przez Rabinowicza, a przy tej okazji powiedzieć parę słów o książce — wzorze dobrego warsztatu naukowego.

Wydaje się, że etnografię polską cechują dwa procesy, które mogą w niedalekiej przyszłości stworzyć szersze grono dla odbiorców pracy Rabinowicza i jemu podobnych oby takie były. Znaczący jest zainteresowanie etnografią historyczną w rozumieniu badania tych historycznych zjawisk i procesów, które leżą u genezy zjawisk i procesów charakterystycznych dla kultury ludowej XIX i nawet XX w., na przykład badanie miasteczek i osiedli rolniczych w średniowieczu, które skupiają wokół siebie wsie w promieniu 50, 40, 30, 20 czy nawet 10 km (w zależności od gęstości zaludnienia) tworzyły swoistego rodzaju „węzły” — systemy wymiany tak silnie zintegrowane, że kultura ich winna być badana łącznie — w obu typach obiektów: wsiach i miasteczkach, tak jak na przykład ośrodek warszawski robi to obecnie na Podlasiu (Pokropek 1979) lub w programie badawczym Wisła w historii i pradziejach (Sokolewicz, red.). W tym ostatnim programie obszar badań został tak podzielony na sektory, że w każdym z nich znalazło się miasteczko (Solec, Czerwińsk, Zakroczym) i skupione wokół niego wsie. Obowiązkiem badaczy jest uwzględnienie organizacji kościelnej, administracyjnej, tradycji pobliskich dworów ziemiańskich *etc.* Nie jest to więc badanie małych miasteczek lub miast ani też badanie wsi, ale badanie pewnych zintegrowanych systemów, w których miasteczko stanowi centrum. Wydaje się, że badanie tego zjawiska w pewnym tylko okresie nie zapewnia ciekawych wyników — te daje dopiero badanie czasu dłuższego (choć niekoniecznie długiego), czyli tzw. koniunktury. Spotkanie się etnografii z historią jest tu pożyteczne i wręcz niezbędne.

Podobnie podejścia historycznego wymagają badania nad religijnością ludową. Bez znajomości zaplecza historycznego pewnych ludzkich postaw, bez tej etnografii historycznej kończą się one zbyt uniwersalistycznymi wnioskami (Tomicki 1981; Wasilewski 1979).

Oprócz ujawniającej się potrzeby etnografii historycznej, choć obejmującej nie tylko badanie miast, powstają również badania nad kulturą miejską. W etnografii europejskiej zostały one zainicjowane w I połowie XX w. pracami nad kulturą ludową miasta Linz (Commenda 1918, 1959) i Wiednia (Schmidt 1940). W Polsce jako jaskółki tych zainteresowań, choć nie czyniące jeszcze wiosny, wymieniamy zazwyczaj przyczynek Cerchy (1919) na temat krakowskiego Kleparza. I zazwyczaj wymieniamy je w związku z przeglądem prac zapisanych w historii badań nad kulturą klasy robotniczej (Sokolewicz 1986). Tymczasem rozwijający się systematycznie kierunek badań zarówno nad miastem, jak i nad kulturą klasy robotniczej lub robotników w Polsce (Kopczyńska-Jaworska 1976; Pietraszek 1966), ZSRR (Krupjanskaja, Poliščuk 1971), NRD (Schöne 1977), Czechosłowacji (Robek 1981), Bułgarii (Ganev 1985) i także coraz szerzej obecny w Europie (Bausinger 1986) wykazuje dowodnie konieczność odstąpienia od podziału na etnografię miasta lub etnografię klasy robotniczej czy kultury ludowej i traktowania wszystkich tych badań jako szczególnych form ujęcia kultury w kategoriach jej teorii. Etnografia polska coraz częściej proponuje widzenie kultury jako całości i niedzielenia jej na kulturę chłopską, robotniczą, mieszczańską, wiejską lub

małego miasta (Jackowski 1981; Sokolewicz 1986; Zadrożyńska 1983). Zbytne bowiem dzielenie pól badania (nieraz konieczne ze względu na specyficzny charakter źródeł i wymagania krytyki źródłowej lub po prostu przyczyny natury technicznej i organizacyjnej) sprawia, że umykają nam z pola widzenia wspólne mechanizmy rozwoju kultury, struktury kultury, procesy kulturowe, jak te wspomniane wyżej, a polegające m. in. na szczególnej łączności treści i mechanizmów kultury wsi i małych rolniczych miasteczek, trwałości struktury myślenia mitycznego przy historycznej zmienności jego form, a nieraz i treści w religijności ludowej, patrzenia na miasto nie tylko przez pryzmat jednej grupy społecznej, np. klasy robotniczej, ale jak na cały organizm, w którym sposób zorganizowania przestrzeni, organizacja, podział władzy, wymiana *etc.* wyrażają interesy różnych grup społecznych składających się na tę całość i mogą być charakteryzowane jedynie przez ich wzajemne odniesienia i opisanie jako całości.

Oryginalny wkład Rabinowicza polega na tym, że zdołał on stworzyć koncepcję obejmującą cały zróżnicowany organizm miasta, uwzględniając cechy specyficzne poszczególnych grup, a także ukazać relacje między nimi i cechy, które z tych właśnie relacji wynikają. Ukazał on miasto jako część struktury władzy państwowej, ale także obszar wpływów cerkwi rządzącej przecież nie tylko duszami ludzkimi. Ukazując to zjawisko w ciągu tysiąca lat starał się dojść do cech charakterystycznych dla procesu rozwoju miasta, rezygnując z jego minutowej historii i zatrzymywania się na krótkich okresach, co jest u historyków nader rzadkie, a właściwe raczej etnografom. Nie ulega wątpliwości, że dalsze badania źródłowe mogą wnieść wiele szczegółowych danych do jego twierdzeń na przykład w zakresie badania systemu pokrewieństwa (również i w Polsce zupełnie nie rozwiniętych), mogą wskazać na meandry historii zakłócające zarysowaną przez niego tendencję rozwojową. Nie zmieni to jednak faktu, że nareszcie ktoś odważył się spojrzeć na miasto jak na pewną klasę obiektów całościowo, odejść od wzoru historii miasta xyz w krótkim przedziale czasowym.

Zastosowana koncepcja całościowego ujęcia, wywodząca się od Durkheima i Maussa (choć nie można wykluczyć, że Rabinowicz doszedł do niej całkiem niezależnie), wzbogacona koncepcją Lévi-Straussa o uwarstwionym fakcie społecznym, pozwoliła mu na pokazanie miasta w jego wymiarze produkcyjnym, życia domowego, sytuacji prawnej, religijnej, wreszcie obrzędowości lokalnej, politycznej *etc.* Przenikanie się tych warstw ukazało nam pulsowanie żywego organizmu społeczności miejskiej na przestrzeni tysiąca lat Rusi i Rosji.

Dlatego też może niepotrzebne są pewne definicje zawarte na początkowych stronach recenzowanej książki. Tak na przykład definicja życia codziennego (s. 20) sprowadzająca je (za Bromlejem) do sfery bezpośredniego zaspokajania potrzeb materialnych i duchowych. Czy dlatego w obszar tego życia codziennego autor włącza analizę świętowania, obrzędów dorocznych, rodzinnych *etc.*? Zapewne, nie definiowane przez autora, ale stosowane przez niego pojęcie stylu życia i obyczajowości rosyjskiego i rosyjskiego miasta w okresie tysiąca lat są tu bardziej właściwymi pojęciami.

Również, o ile zrozumiałe wydaje mi się odwoływanie do Lenina (s. 5) w analizie przyczyn, dla których etnografowie rosyjscy byli zafascynowani ludem w XIX w. (choć nie sądzę, by było to wyjaśnienie wystarczające), to odwoływanie się do Lenina (s. 6) w kwestii, która grupa społeczna jest nosicielem przodującej kultury, wydaje się niepotrzebne. Jak autor wykazuje na kartach książki, zależnie od sytuacji historycznej, funkcje te pełnią różne grupy. Na marginesie tej uwagi mam żal do redakcji, że przepisy do cytatów klasyków redagowane są w skrócie (np. *Dzieła*, II) bez wskazania na dokładny tytuł pracy, w której zamieszczona jest cytowana wypowiedź. Czytelnicy rzadko znają dzieła klasyków marksizmu dokładnie, a tytuł może nieraz zachęcić do sprawdzenia, w jakim kontekście dana wypowiedź została sformułowana i może przyczynić się do lepszego zrozumienia tekstu przez czytelnika.

Nie podzielałam też decyzji tłumacza (autora?) w niektórych kwestiach przekładu. Nie okazało się zręczne pozostawienie rosyjskiego „posadu” w tej formie. Jest faktem, że w *Słowniku języka polskiego* M. Samuela Lindego znajdujemy hasło „posad” zdefiniowane

między innymi jako miejsce osadzenia, osada, a dalej jako pomieszkiwania mimo fortecy, miasteczka. Dowiadujemy się też, że w nieco innym znaczeniu posługiwał się tym Kochanowski (jako określenie położenia miejsca), ale nie sądzę, by we współczesnym języku polskim termin „posad” brzmiał dobrze – jeszcze gorzej brzmi zwrot „ludzie posadzy”. Liczna literatura archeologiczna przyzwyczaiła nas do terminu „podgrodzie” również w odniesieniu do podgrodzi ruskich.

Rażą mnie pewne niezręczności tłumaczenia, których przykładem może być przyjęcie formy Matki Boskiej Opiekuńczej zamiast Opiekunki (s. 130) na tłumaczenie Pokrowy, którą to formą posługuje się Gębarowicz, rzadziej zresztą od terminu Matki Bożej Miłosierdzia, znaczącego to samo.

Nie traktuję swojej wypowiedzi jako recenzji w ścisłym sensie tego słowa, dlatego też ograniczam się w szczegółowych uwagach do wymienionych przykładów. Doceniam trud tłumacza, wiem, że sztuka przekładu związana z poszukiwaniem odpowiedników nie tożsamy, a zaledwie analogicznych form kulturowych, jest bardzo trudna. Sądzę jednak, że błędem jest podanie tytułu oryginału bez podtytułu – to częściowo wyjaśniłoby polski tytuł pracy. Wydawnictwu należą się słowa uznania za sam fakt wydania tak cennej pracy i co więcej, wydania jej z pełnym aparatem naukowym przypisów, źródeł *etc.*, co rokuje, że poza ogólnie wykształconym czytelnikiem książka stanie się przyjacielem i wzorem dla każdego specjalisty. Etnografowie i etnologowie przyjmą ją zaś niezależnie od tego, czy zajmują się *sensu stricto* etnografią historyczną i kulturą miasta, ale ze względu na jej ogólnoteoretyczne znaczenie. Wydaje się zwłaszcza, że pytania typu historycznego ponownie zaczynają ich interesować.

LITERATURA

Bausinger H.

1986 *Volkskultur in der technischen Welt*, Frankfurt N. Y.

Cercha S.

1919 *Kleparz, przedmieście Krakowa przed 50 laty*, Materiały Antropologiczne-Archeologiczne i Etnograficzne, t. XIV s. 3-80.

Commenda H.

1918 *Volkskunde der Stadt Linz an der Donau*, Linz, t. I.

1959 t. II.

Folklor robotniczej Łodzi

1976 *Folklor robotniczej Łodzi*, Wrocław.

Ganev St.

1985 *Sofia*, Sofia

Gębarowicz M.

1986 *Mater Misericordiae, Pokrow, Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*, Wrocław 1986.

Jackowski A.

1981 *Pomniki ludu*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. XXXVI, nr 3-4, s. 131-151.

Kladensko

1951 *Kladensko. Život a kultura lidu v promyslove oblasti*, Praha.

Kopczyńska-Jaworska B.

1976 *Zmiany podstaw bytowych wsi w procesie regionalizacji kulturowej Polski środkowej*, Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, seria etnograficzna nr 29, Łódź

Krupianskaja V. J., Poliščuk N. S.

1971 *Kultura i byt rabočių Gornozavodskogo Urala*, Moskwa.

- Linde M. S.
1858 *Słownik języka polskiego*. Lwów, t. IV, s. 366.
- Pietraszek E.
1966 *Wiejscy robotnicy kopalń i hut*. Wrocław
- Pokropek M.
1979 *Zróżnicowanie kulturowe na pograniczu językowym i jego odbicie w świadomości mieszkańców na przykładzie pogranicza polsko-litewsko-białoruskiego w pn.-wsch. Polsce*, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 2, s. 127-155.
- Rabinowicz M. G.
1985 *Życie codzienne w ruskim i rosyjskim mieście feudalnym*. Warszawa.
- Robek A. (red.)
1981 *Stara delnicka Praha*. Praha.
- Schmidt L.
1940 *Wiener Volkskunde*. Wien u. Leipzig.
- Schöne B.
1977 *Kultura und Lebensweise Lauzitzer Bandweber (1750-1850)*. Berlin.
- Sokolewicz Z.
1986 *Kultura robotnicza, ludowa, narodowa*, [w:] A. Żarnowska (red.), *Wokół tradycji kultury robotniczej w Polsce*. Warszawa, s. 17-49.
- Sokolewicz Z. (red.)
[w druku] *Etnografia ziem dorzecza Wisły*, seria: *Wisła w Historii i pradziejach*, cz. 2, Warszawa.
- Tomicki R.
1981 *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polska. Przemiany kultury ludowej*, t. II, s. 29-71. Warszawa Wrocław Kraków.
- Wasilewski J.
1979 *Po śmierci wędrować*, „Teksty”, cz. I, nr 3, s. 97-121; cz. II, nr 4, s. 58-84.
- Zadrożyńska A.
1983 *Homo faber — homo ludens*. Warszawa.

Zofia Sokolewicz

M. G. KOTOVSKAJA, *Ėtničeskie processy v Brazilii*, Nauka, Institut Etnografii im. M. N. Miklucho-Maklaja AN SSSR, Moskva 1985, ss. 134

Praca M. G. Kotowskiej jest znacznym rozwinięciem rozprawy zamieszczonej przez nią w obszernym zbiorze studiów, jaki przed paroma laty ukazał się pod tytułem *Procesy etniczne w krajach Ameryki Południowej*¹. Mieści się w szerokim nurcie zainteresowań naukowców radzieckich, w tym i etnografów, kontynentem południowoamerykańskim². Jest przede wszystkim pracą o charakterze etnograficznym z wyraźnie zarysowanym tłem historycznym. Bliska jest również socjologom zarówno ze względu na charakter badanej

¹ M. G. Kotovskaja, *Smešannye grupy severo-vostoka Brazilii*, [w:] *Ėtničeskie processy v stranach Južnoj Ameriki*, I. F. Chorošaeva, E. L. Nitoburg, (red.), Nauka, Moskva 1981.

² Zob. m. in.: *Nacional'nye processy v Central'noj Amerike i Meksike*, S. A. Gonionskij, I. F. Chorošaeva (red.), Nauka, Moskva 1974; *Ėtničeskie processy v stranach Karibskogo morja*, A. D. Dridzo, E. L. Nitoburg, S. Ja. Serov (red.), Nauka Moskva 1982; L. S. Sejnbaum, *Argentinskij ėtnos. Ėtapy formirovanija i razvitija*, Nauka, Moskva 1984.

problematyki, skłonność do ujęć procesowych, jak również poprzez częste odwoływanie się do uwarunkowań społecznych, a także wykorzystanie wyników badań socjologicznych.

Tytuł pracy może sugerować czytelnikowi, iż omówiono w niej procesy etniczne całego obszaru Brazylii. Tak jednak się nie stało. „W książce tej — wyjaśnia M. G. Kotowska — analizowane są przede wszystkim grupy etnorasowe ludności północnego wschodu Brazylii (materiały dotyczące grup mieszanych południa kraju wykorzystuje się głównie w celach porównawczych)” (s. 6). Stwierdza również, iż „ostatnimi czasy grupy ludności pochodzenia mieszanego w Brazylii w ogóle, a na północnym wschodzie w szczególności, praktycznie nie były badane zarówno w literaturze radzieckiej, jak i obcej” (s. 7). Zgodnie ze sformułowaną we „Wstępie” zapowiedzią (s. 7), procesy etnokulturowe zachodzące na północnym wschodzie zostały przedstawione w kontekście zmian społeczno-ekonomicznych zachodzących w całym kraju.

We „Wstępie”, oprócz ogólnych założeń i sformułowań wprowadzających w problematykę pracy, omówiono historiografię procesów etnicznych w Brazylii, z oddzielnym przedstawieniem literatury radzieckiej. Kolejne cztery rozdziały, z których składa się praca, zatytułowano: „Formowanie się grup pochodzenia mieszanego w okresie kolonialnym i imperialnym (1500-1889)”, „Procesy etniczne na północnym wschodzie Brazylii w latach 1889-1940”, „Procesy etnospołeczne w Brazylii od lat 50-tych do początku 80-tych XX w.”, „Specyfika kulturowa grup pochodzenia mieszanego od lat 50-tych do początku 80-tych XX w.”. Podsumowanie omawianych procesów zawarte zostało w „Zakończeniu”.

Rozdział pierwszy, poświęcony rozwojowi procesów etnicznych w okresie prawie czterech stuleci, otwiera opis Indian północnego wschodu kraju, ich terytorialnego rozmieszczenia, obyczajowości, wpływu systemu pokrewieństwa poszczególnych plemion na ich mieszanie się z portugalskimi kolonistami. Przedstawiono w nim krótko podbój i osiedlanie się Portugalczyków w Brazylii, wprowadzony przez nich system własności ziemskiej, społeczno-ekonomiczne uwarunkowania stosunków między Białymi a Indianami, procesy mieszania się tych grup, ich prawnie uwarunkowaną hierarchizację, a także sposoby asymilacji Metysów i Indian do kultury portugalskiej. Omówiono przywóz Murzynów do Brazylii, ich plemienną regionalizację na owym obszarze osiedlenia, status społeczno-ekonomiczny, pogłębiające się wśród nich rozwarstwienie i drogi mieszania się z Białymi, w tym postępującą asymilację do kultury kolonialistów portugalskich. Znaczną uwagę poświęcono formowaniu się — zarówno w rejonach nadbrzeża, jak i wnętrza Brazylii — nowych grup ludności powstałych ze zmieszania różnych ras, wyróżniających się nie tylko antropologicznie, lecz również swą wyraźną specyfiką kulturową. Przedstawiono imigrację ludności europejskiej do Brazylii w okresie imperialnym, jej skutki społeczne, jak również wpływ poszczególnych zbiorowości rasowych na formowanie się wspólnej kultury brazylijskiej.

Rozdział drugi zawiera omówienie procesów narastającego mieszania się poszczególnych grup rasowych w następnym okresie historycznym, w odmiennych warunkach społecznych (zniesienie niewolnictwa) i politycznych (republika). Opisano dwie podstawowe grupy ludności mieszanej wnętrza Brazylii: mieszkańców *sertão* (północno-wschodnia część kraju) i *gauchos* (południe). Główną uwagę zwrócono jednak na procesy mieszania się ludności murzyńskiej i białej. Na przykładzie miasta Bahia przedstawiono strukturę rasową (z uwzględnieniem podziału na zawody) mieszkańców północnego wschodu kraju. Szczególnie wiele miejsca poświęcono Mulatom, ich uwarstwieniu według koloru skóry, położenia ekonomicznego i miejsca w hierarchii prestiżu.

W omawianym w tym rozdziale okresie wzrosło znaczenie miast dla przebiegu analizowanych procesów etnicznych. Powstawać zaczęły dzielnice ubogich — *favelas*, w zdecydowanej większości zamieszkałe przez Murzynów i Mulatów. Z jednej strony nasiliły się procesy asymilacji do kultury Białych, z drugiej poczęły powstawać ruchy murzyńskie doszukujące się w swej odmienności rasowej (a także i kulturowej) wartości samej w sobie. Wyniki przytoczonych przez M. G. Kotowską badań socjologicznych wskazują na istniejący wówczas między Białymi a innymi grupami rasowymi znaczny dystans społeczny. Bariery rasowe były dużo większe na południu niż północnym wschodzie kraju.

Dwa końcowe rozdziały zawierają omówienie procesów etnicznych w Brazylii w ciągu ostatnich paru dziesięcioleci. Wyeksponowano w nich ich społeczne uwarunkowania oraz kulturową specyfikę. Kontynuowano przedstawiony w poprzednich rozdziałach opis imigracji Europejczyków do Brazylii analizując jej skutki społeczne. Niektóre z grup narodowych asymilowały się łatwo do kultury białych Brazylijczyków (np. Włosi). Wśród innych odnotowywano jednak niekiedy wyraźne skłonności do endogamii (np. w przypadku Niemców). Przedstawiono procentowe zmiany rasowego składu mieszkańców Brazylii oraz omówiono społeczne uwarunkowania tych zmian. Opisano grupy: *pardos* (Mulatów) oraz Murzynów, analizując proces zwiększania się ich wewnętrznej integracji, a następnie organizowania się, co miało ułatwić powrót do murzyńskości (m. in. poprzez bezpośrednie kontakty z Afryką, ekskluzywność rasową zakładanych organizacji).

W ostatnich kilkunastu latach wciąż można mówić o istnieniu dwóch tendencji w kulturze brazylijskiej: występowaniu wśród niektórych grup społeczeństwa brazylijskiego skłonności do separatyzmu kulturowego, kontynuowania grupowych (często lokalnych) tradycji kulturowych, obyczajów, i jednocześnie wyraźnie dominującej w społeczeństwie skłonności do poddania się procesom ogólnokrajowej unifikacji. Rozdział ostatni poświęcono omówieniu kultur grup rasowo mieszanych. Opisano ich kulturę duchową i materialną: wierzenia religijne, obyczajowość, specyficzne dla niektórych grup potrawy, niektóre elementy jednoczące społeczeństwo brazylijskie. Wskazano jednocześnie na dominującą tendencję (szczególnie wśród warstw zamożnych) do awansu społecznego poprzez asymilację do *brancos* (Białych).

M. G. Kotowska dość wszechstronnie opisała w swojej pracy przebieg procesów etnicznych w społeczeństwie brazylijskim. Wyróżniając poszczególne grupy uczyniła to ze względu na ich terytorialne rozmieszczenie, odmienności rasowe, kulturowe, ekonomiczne, zawodowe, uwzględniając ich historyczną zmienność (i niekiedy miejsce w skali prestiżu społecznego). Nie poświęciła oddzielnej uwagi pojęciu etniczności i zasadom wyróżniania grup etnicznych, za które uznaje jak można sądzić na podstawie treści pracy — te, które tradycyjnie uznawane są w Brazylii za odrębne. Autorka stwierdza, iż „już w końcu XVIII w. były sformowane podstawy kształtowania się brazylijskiego etnosu. Jego głównym komponentem stali się Biali i przylączający się do nich rasowo i kulturowo zasymilowani Mulaci i Metysi” (s. 127).

Szczegółowej charakterystyki brazylijskiego etnosu praca nie zawiera. Brak w niej również rozważań na temat treści pojęcia „narod brazylijski”. Należy żałować, iż problematyka ta nie stała się przedmiotem badań autorki, sądząc bowiem po wykorzystanej literaturze dysponowała materiałami upoważniającymi ją przynajmniej do wstępnych uogólnień. Używane w przypadku Brazylii pojęcie narodu ma specyficzną treść. W społeczeństwie tym wciąż występują dość silne więzi regionalne, rasowe i kulturowe. Interesujące byłoby ustalenie wzajemnych relacji między więziami politycznymi i kulturowymi spajającymi mieszkańców tego ogromnego kraju, a także ich treści, jak również natężenia wśród poszczególnych grup społecznych (etnicznych). Wydaje się bowiem, że jest to społeczeństwo o różnym stopniu unarodowienia jego poszczególnych warstw (grup etnicznych i terytorialnych) i samo stwierdzenie, że w tym przypadku mamy (bądź też nie) do czynienia z narodem ma niewielką moc wyjaśniania.

Praca M. G. Kotowskiej oparta została przede wszystkim na literaturze brazylijskiej. Jest w decydującym stopniu — co zrozumiale — relacją z badań przeprowadzonych przez brazylijskich etnografów, historyków i socjologów. Nie jest pracą teoretyczną. Jest książką napisaną przystępnie, która może być traktowana jako wprowadzenie w problematykę etniczną społeczeństwa brazylijskiego. Pod jej adresem można zgłosić także pewne zastrzeżenia o charakterze bardziej szczegółowym. Prezentowane w niej dane statystyczne często sprawiają wrażenie wielkości wybranych wyrywkowo i przypadkowo. Dotyczy to wielkości liczbowych imigracji do Brazylii, struktury rasowej i innych danych struktury społecznej (w tym demograficznej) społeczeństwa brazylijskiego. Winny być one podane dla maksymalnie długich okresów — uwzględniając możliwości ich ustalenia. Błędami w niektórych datach (np. s. 45, 66) obarczyć należy chyba korektora. Nie zawsze dane statystyczne, jak również wyniki badań socjologicznych opatrzone są datami ich odnotowania (np. s. 66-67, 92) bądź też powołaniem

się na źródła, skąd je zaczerpnięto (np. tablica na s. 83). Tablica na stronie 98 jest niejasna (należy się domyślać, iż autorka pod określeniem „grupy imigranckie” rozumie wyłącznie tych członków zbiorowości imigrackich, którzy nie posiadają obywatelstwa brazylijskiego). Niepotrzebnie też wprowadza autorka na pierwszych stronach swej pracy stwierdzenia jawnie wartościujące, jak to dotyczące postępowego charakteru asymilacji (s. 3), lub błędne, mówiące o ekonomicznej niezbędności formowania się jednego narodu w ramach wspólnego państwa (s. 3) (w obu przypadkach powołując się na Lenina). Skrócowa forma, w jakiej zostały przytoczone, wzbudza w stosunku do ich treści jedynie sprzeciw.

Ryszard Radzik

ANDREJS PLAKANS, *Kinship in the Past. An Anthropology of European Family Life, 1500-1900*, Basil Blackwell, Oxford 1984, ss. IX, 276

Badania historii rodziny i pokrewieństwa są jedną z najbardziej intensywnie rozwijających się ostatnio w krajach zachodnich dziedzin historii społecznej. Uzasadnienia atrakcyjności tych badań poszukuje się w ich znaczeniu dla sprawdzenia ogólnych twierdzeń teoretycznych na temat rodziny i pokrewieństwa, w ich rozwoju historycznym; pozwalają one ponadto wyjaśniać współczesny obraz życia rodzinnego. Książka A. Plakansa uświadamia nam jeszcze jedną przyczynę rozwoju badań nad historią rodziny i pokrewieństwa. Przedstawia je bowiem jako dziedzinę, w ramach której spotykają się zainteresowania historyków i antropologów (etnologów), historyk zaś może skorzystać z pojęć, metod i wyników badań antropologii.

Książka jest przede wszystkim studium metodologicznym. Została zaplanowana jako pierwsza część większej całości, na którą mają się złożyć trzy studia na temat pokrewieństwa na terenie Europy. Zawiera ona analizy niektórych rodzajów źródeł historycznych uznanych przez autora za szczególnie przydatne do badań nad pokrewieństwem za pomocą metod i pojęć stosowanych w antropologii społecznej i wskazuje na możliwość tworzenia w ten sposób historii antropologicznej.

Autor poszukuje inspiracji teoretycznej przede wszystkim w strukturalizmie brytyjskim, adaptując niektóre z koncepcji A. R. Radcliffe-Browna, Meyer-Fortesa, S. H. Nadera i in. Jego głównym celem jest wkład w napisanie „niehipotetycznej” historii pokrewieństwa, co zostało zapoczątkowane dzięki pionierskim pracom A. Macfarlane’a, studiom Grupy do Badań Historii Ludności i Struktury Społecznej z Cambridge, książkom J. Goody’a, D. Hughesa i F. W. Kenta oraz M. Segalena.

Autor rozpoczyna swoje rozważania od charakterystyki dokumentów historycznych jako źródła informacji o pokrewieństwie w przeszłości. Koncentruje się przede wszystkim na trzech rodzajach źródeł: 1. Spisach ludności, ważnych jako źródło wiedzy o wzorach (korezydancji); 2. Dokumentach interakcyjnych, takich jak kontrakty ślubne i testamenty, mówiących o zachowaniach związanych z rolami pokrewieństwa; 3. Rejestrach odnotowujących istotne wydarzenia w życiu jednostki, takie jak narodziny, śluby i zgony, cennych do ustalenia powiązań genealogicznych. Przykładami poszczególnych rodzajów źródeł, które A. Plakans stopniowo wprowadza do treści książki, a następnie wykorzystuje w przeprowadzanych analizach, są: tzw. „Rewizja dusz” spis sporządzony do celów podatkowych w Kurlandii w roku 1779, siedmiokrotnie powtórzony do roku 1859, uznawany za wyjątkowo interesujący zespół dokumentów przez wspomnianą już Grupę Badań Historii Ludności i Struktury Społecznej z Cambridge; francuskie kontakty małżeńskie z XVII w. z Bordeaux oraz rejestry parafialne z XVII-XX w. z Niemiec i sporządzone tam na ich podstawie przez lokalnych historyków genealogie mieszkańców (tzw. Ortssippenbücher).

Autor uznaje odmienność świadectw historycznych i danych antropologicznych, wynikającą m. in. z faktu, że te pierwsze są informacjami zastanymi, sporządzanymi w celu innych niż badawcze, nie przeciwstawia jednak sobie tych dwóch rodzajów źródeł. Przypomina

też stwierdzenie C. Lévis-Straussa, który napisał, że źródła historyczne można traktować jako zapisy amatorów-etnografów. Zainteresowanie A. Plakansa przede wszystkim źródłami, które mówią o związkach pokrewieństwa wielu anonimowych osób, nie oznacza jednak braku zrozumienia dla jednostki i jej doświadczania stosunków pokrewieństwa. Badanie z jednej strony indywidualnego wymiaru pokrewieństwa, a z drugiej zobiektywizowanego (grup pokrewieństwa) oraz ich miejsca w systemach społecznych nie jest, zdaniem autora, sprzeczne i nie powinno się wykluczać. Szczególną uwagę poświęca Plakans językowi źródeł historycznych. Odróżnia dokumenty, w których informuje się o pokrewieństwie za pomocą terminów używanych przez ludzi uczestniczących w tych więzach pokrewieństwa od innych, gdzie terminy te zapisane zostały w języku pisarza sporządzającego dokument (bardzo często obcym etnicznie lub społecznie). Zwraca również uwagę na to, iż należy zdawać sobie sprawę z odrębnego charakteru języka analitycznego stworzonego przez kilka pokoleń badaczy pokrewieństwa.

Wielka jest różnorodność pojęć, technik i metod zastosowanych w książce w celu odczytania informacji o pokrewieństwie zawartych w źródłach historycznych. Od strukturalistów brytyjskich autor zapożyczył pojęcie „dziedziny” (*domain*) i „układu” (*arrangement*) pomocne w wyodrębnianiu więzów pokrewieństwa od innych rodzajów więzi społecznych i ich uporządkowaniu. Największe jednak znaczenie przypisuje pojęciu „roli społecznej” i „sieci”. Koncepcja ról społecznych, sprowadzona do roli pokrewieństwa, pozwala Plakansowi na transformację danych dotyczących zamieszkania, przede wszystkim zaś genealogii, w dane mówiące o pokrewieństwie. Natomiast analiza sieciowa wybrana została jako dobrze prezentująca więzi pokrewieństwa i wskazująca na kanały informacyjne w obrębie grupy krewnych i powinowatych. Szerokie omówienie znalazły metody analizy statystycznej, szczególnie użyteczne w studiach posługujących się źródłami masowymi. Podejście statystyczne można stosować do rozstrzygania problemu reprezentatywności próby, ustalenia jednostki analizy, wyboru zmiennych i wreszcie wyboru szczegółowych technik opracowania, takich jak testy korelacji i testy znaczenia.

Szczególnie interesujące są fragmenty pracy poświęcone grupom pokrewieństwa. Autor jest przekonany, że źródła historyczne pozwalają poznać nie tylko grupy, które są w nich wyraźnie określone i w jakiś sposób nazwane, np. małe rodziny (*conjugal families*) lub grupy domowe (*households*), lecz również te przemilczane. Przedstawia propozycje rekonstrukcji (na podstawie dokumentów historycznych) takich grup pokrewieństwa, jak np. bilateralny krąg krewnych definiowany z punktu widzenia jednostki (*the kindred*), grupa krewnych wywodząca swą wspólnotę od tego samego przodka (*descent group*) lub lineaż. Jest jednocześnie świadom, że nie zawsze potrafimy odpowiedzieć na pytanie, czy tak zrekonstruowane konfiguracje pokrewieństwa istnieją realnie w społeczeństwie.

Osiągnięciem autora jest nie tylko umiejętne i efektywne adaptowanie pojęć i metod antropologii do badania pokrewieństwa w przeszłości. Zaletą książki jest ponadto obrona autonomii badań historycznych. A. Plakans nie sprawdza w niej za pomocą źródeł historycznych hipotez sformułowanych w obrębie antropologii, lecz podejmuje próby zrozumienia informacyjnej wartości tych źródeł. Jeśli wzmiankuje o takich hipotezach, przedstawiając np. pogląd o zmniejszaniu się w Europie (poczynając od XVI w.) roli korporacyjnych grup pokrewieństwa zorganizowanych patrylinearnie na rzecz bilateralnych grup krewnych skoncentrowanych wokół jednostki, to tylko po to, by hipotezy takie zrelatywizować. W propozycjach wzorów analizy źródeł historycznych przestrzega przed ignorowaniem dostarczanych przez nie drugorzędnych („miękkich”) informacji, których pominięcie może zagrażać historycznej naturze badań i prowadzić je w kierunku analiz pokrewieństwa ponadczasowych i wyrwanych z kontekstu społecznego, mających znaczenie dla budowania teorii, lecz mało przydatnych do zrozumienia konkretnych, historycznych społeczności. Nie identyfikując antropologicznej historii pokrewieństwa z antropologią, autor uczynił książkę interesującą także dla antropologów, zwracając ich uwagę m. in. na konieczność dostrzegania synchronicznego wymiaru pokrewieństwa i znaczenia wydarzeń unikalnych oraz proponując ostrożność w posługiwaniu się hipotezami w momencie analizowania źródeł i opisu rzeczywistości.

Książka Plakansa zmusza do refleksji nad stanem badań nad historią rodziny i pokrewieństwa w Polsce. Niezmiernie mało jest w naszej literaturze opracowań wykorzystujących źródła historyczne, a jednocześnie nie łączących przeszłości z niedawną teraźniejszością. Wśród prac historyków należy wymienić odosobnione studia nad organizacją rodową K. Tymienieckiego i J. Adamusa oraz opracowania odtwarzające drzewa genealogiczne i lineaze, głównie rodzin szlacheckich, a stanowiące uzupełnienie badań przede wszystkim z zakresu historii politycznej lub historii ideologii. Brakuje natomiast monograficznych opracowań życia rodzinnego i stosunków pokrewieństwa napisanych przez historyków. Wyspecjalizowane studia historyczno-demograficzne, m. in. interesujące badania S. Borowskiego nad procesami demograficznymi w parafii Czacz w okresie od XVI do XX w., zajmują się głównie prokreacyjnymi funkcjami rodziny. Zapoczątkowane już w latach dwudziestych badania K. Dobrowolskiego nad tzw. „związkami rodowymi” na Podhalu, posługujące się m. in. testamentami włościańskimi z XVII i XVIII w., nie były kontynuowane. Próby łączenia analiz dokumentów historycznych z pytaniami tworzonymi przez etnologię znalazły swój kolejny wyraz dopiero w pracy A. Woźniaka na temat rodziny i jej funkcji w mazowieckiej wsi pańszczyźnianej XVIII w. Historia rodziny i pokrewieństwa w Polsce oczekuje więc nadal na swoich badaczy.

Zbigniew Jasiewicz

DAWN CHATTY, *From Camel to Truck: The Bedouin in the Modern World*, Vantage Press, New York 1986

Kultury pasterskie doczekały się ostatnio w piśmiennictwie etnograficznym szeregu opracowań, które aktualizują oblicze tych form ludzkiej gospodarki i stylu życia. Mają w tym udział także i polscy etnografowie, chociażby w postaci publikacji wyników swoich badań w Mongolii, Pakistanie i Algierii (Szynekiewicz 1981; Wolski 1963; Rybiński 1976). Tradycyjny obraz koczowniczego pasterza Azji i Afryki wymaga dziś znacznych korekt, z czego etnografowie wyraźnie zdają sobie sprawę. Wykłady prowadzone na te tematy na uniwersytetach coraz częściej uzupełniane muszą być nowymi, współczesnymi materiałami, zwykle zresztą dla polskiego środowiska etnograficznego dostępnymi tylko fragmentarycznie. Wydaje się zatem, iż informacja o każdej nowej książce na te tematy, stanowiącej istotny wkład w nasz zasób wiedzy o etnografii koczowniczego pasterstwa, będzie cenna dla celów zarówno studyjnych, jak i dydaktycznych. Pozornie niedostępne na naszym rynku naukowym publikacje etnograficzne ze strefy dolarowej w rzeczywistości — w dobie odbitek kserograficznych i jednak jako tako działającej wymiany międzybibliotecznej — mogą trafić do rąk najbardziej zainteresowanych. Kierując się głównie tymi motywami omawiałem niedawno na łamach „Ludu” skandynawskie rozważania na temat tradycyjnej gospodarki pasterskiej Afryki Czarnej w jej aspekcie ekologicznym (Dzięgiel 1986). Dziś chciałbym zwrócić uwagę na książkę amerykańskiej etnografki, Dawn Chatty, zatytułowaną „Z wielbłąda na ciężarówkę: Beduini we współczesnym świecie”. Czterdziestoletnia Dawn Chatty przebywała 5 lat w Syrii. Po skończeniu studiów antropologicznych w Kalifornii wykładała na uniwersytecie amerykańskim w Bejrucie, a potem uzyskała stypendium badawczo-dydaktyczne i prowadziła zajęcia z antropologii kulturowej na uniwersytecie w Damaszku w latach 1977-1979. Od roku 1979 zamieszkała w Omanie, gdzie jako ekspert ONZ zajmuje się opracowaniem programów pomocy społecznej dla koczowniczych pasterzy.

Z wyznań autorki we wstępie wynika, że od początku pragnęła zweryfikować obiegowe poglądy zarówno zachodnich badaczy i ekspertów, jak i bliskowschodnich polityków, dotyczącej rzekomej wrogości pasterskich beduinów względem oficjalnych programów rozwojowych. Lektura raportów międzynarodowych agencji rozwoju rodziła podejrzenia, iż co najmniej część odrzucanych przez pasterzy bliskowschodnich programów socjalnych i ekonomicznych

stanowi po prostu zagrożenie dla ich bytu i kultury. W każdym razie środowisko Beduinów północnoarabskich przy bliższym kontakcie nie przypominało jakiegokolwiek kulturowego skamieliny, o średniowiecznych strukturach. Były to społeczności dynamiczne, żywo reagujące na każdą nową, nadającą się do wykorzystania okazję. Kultura arabskich Beduinów zmieniała swoje oblicza kilkakrotnie od czasów, gdy w głębokim średniowieczu Prorok z kupieckiego miasta siłą lub perswazją zjednał sobie te wojownicze plemiona Półwyspu Arabskiego. Zmiany trwają i nieraz postępują nadszarpniętymi szybko. Wyruszając do obozowisk beduińskich z pogranicza Arabii Saudyjskiej, Jordanii, Syrii i Iraku Dawn Chatty uświadamiała sobie, że politycznie północnoarabscy Beduini zostali już w XIX wieku spacyfikowani przez Turcję otomańską, a ostatecznie zmuszeni do posłuchu w okresie europejskich rządów mandatowych. Dawn Chatty zdawała sobie sprawę, iż tradycyjny rozbój i wymuszanie danin na słabszych sąsiadach, tak chętnie od wieków uprawiane przez Beduinów, należą do przeszłości. Oczekiwała jednak, iż zastanie jeszcze tradycyjne układy kulturowe: podział na „wielkich” koczowników, specjalizujących się w chowie wielbłądów oraz na ich ostatnich współbraci, specjalizujących się w chowie owiec i kóz, zmuszonych żyć w pobliżu wodopojów, a zatem na obrzeżach obszarów rolniczych, lub opodal miast. Zastała jednak sytuację gospodarczą i obyczajową zupełnie różną od tradycyjnych wizji. Zanika obyczaj chowu wielbłądów. To zwierzę juczne, służące od wieków w pustynnym ruchu karawanowym, zostaje wyparte poczynając od lat sześćdziesiątych naszego stulecia przez wielkie ciężarówki. Dostępność ropy naftowej na Bliskim Wschodzie sprzyja owej ewolucji. Ciężarówkami można w ciągu dwu dni przetrząsnąć się z dobytkiem obozowym i stadami zwierząt na nowe pastwiska. Wielbłądy pokonywały te odległości w ciągu dwu tygodni. Okresowe susze i utrudniony dostęp do wodopojów Beduini łagodzą za pomocą samochodów-cystern. Niedostatek pasz likwidują także dzięki transportowi samochodowemu. Co więcej, zaczynają regularnie w miastach kupować nowoczesne mieszanki paszowe i dowozić je na obszary wypasów swoich stad. Coraz częściej też pasterz arabski rezygnuje z pośrednika w skupie wełny i zwierząt. Sam ładuje owce i kozy na skrzynie wielkiej ciężarówki i rusza na miejskie targi, sprzedając swój produkt tam, gdzie ceny są najkorzystniejsze. Nowego oblicza nabrała także produkcja mleczna. Mleko z pastwisk transportuje się cysternami do miejskich zlewni. Zdarzają się także ruchome, zmotoryzowane przetwórnice mleka, produkujące masło i sery.

Szybki transport zwierząt i wody oraz komponentów paszowych spowodował wzrost zainteresowania ziemią. Koczownik północnoarabski, niegdyś użytkujący marginesy ekumeny na obrzeżu terenów zdalnych pod uprawę roślin, dziś pragnąłby zawładnąć jak najrozleglejszymi obszarami pastwisk. Tu jednak natrafia na konkurencję osadnictwa rolniczego i państwowe programy aktywizacji rolnictwa. Autorka zaobserwowała, jak liczne rody dawnych koczowników pasterskich na części posiadanych ziem same zaczynają uprawiać rośliny chlebowe lub paszowe. Niekiedy zresztą dzierżawią swoje ziemie rolnikom. Zaczyna zacierać się także granica między wędrownym a osiadłym trybem życia. Powstają murowane osady, w których okresowo mieszkają z rodzinami właściciele stad, w innych porach ruszając z tych stałych domostw na dalekie pastwiska, pod namioty. Jednak nawet obóz pasterski nie musi się teraz tak często przemieszczać jak dawniej. Samochodami ciężarowymi przewozi się stada owiec i kóz na pastwiska w znacznym promieniu dokoła takiej grupy namiotów. Zwierząt dogląda młodzież dojeżdżająca do stad na motocyklach. Co najmniej część dziewcząt z koczowniczego obozowiska podejmuje sezonowe prace na polach okolicznych rolników. Codziennie ich gromady dowożone są do pracy samochodami. Przymus szkolny, nałożony na dzieci tych koczowniczych społeczności, też łatwiej realizować dzięki transportowi kołowemu. Zresztą co najmniej część rodziców kształci swoje potomstwo. Dodajmy, że autorka czas pewien gościła u jednego z wpływowych koczowniczych emirów, który sam miał na swoim koncie studia w Anglii z zakresu nauk społecznych i był autorem kilku esejów naukowych...

Dawn Chatty charakteryzuje ambiwalentny stosunek niepodległych państw bliskowschodnich do swoich Beduinów. Oficjalnie co prawda chętnie nawiązuje się do szlacheckich tradycji średniowiecznego Araba, Beduina, który był zbrojnym ramieniem armii Proroka. Z drugiej

strony miejskie sfery rządzące państw bliskowschodnich obawiają się beduińskiego poczucia niezależności. Chaty zwraca uwagę, że aktywność polityczna Beduinów rosła zawsze w czasach, gdy centralne ośrodki były słabe. Wówczas stada koczowników podchodziły bezkarnie niemal pod mury miast. Dziś miejski żywioł arabski oferuje Beduinom idee integracji narodowej. Z niepokojem też spogląda na fakt istnienia po obu stronach każdej z granic tych samych, wspólnot, które dają priorytet tradycyjnym lojalnościom plemiennie-rodowym. Amerykanka notuje utrzymywanie się autorytetów wśród szejików i emirów nawet wtedy, gdy zostają oni przez rządy centralne pozbawieni dawnej siły ekonomicznej i militarnej. Zauważmy przy tej okazji, że już francuskie władze mandatowe w latach trzydziestych musiały ukrócić wśród Beduinów próby zastosowania samochodów do celów militarnych. Niektórzy z wodzów koczowniczych poczęli uzbrajać swe pojazdy w karabiny maszynowe.

Książka Dawn Chaty, chociaż licząca zaledwie 172 strony druku, zawiera szereg bardzo interesujących szczegółów. Autorka pisze o stosunku mężczyzn z obozowisk koczowniczych do swoich maszyn, o organizowaniu wyścigów ciężarówek i motocykli, tak jak to ongiś miało miejsce z wielbłędami. Zajmuje się też stosunkiem kobiet do innowacji samochodowej. Okazuje się, że wiele z nich z żalem wspomina czasy karawan wielbłędów i wspólny, mozolny trud zwijania obozowisk, będący zarazem okazją do kobiecych spotkań, współpracy, słowem czegoś w rodzaju towarzyskiej rekreacji.

Nie znajdziemy natomiast w omawianym dziele, oprócz paru interesujących fotografii z obozu, szczegółów dotyczących kultury materialnej czy sztuki i zdobnictwa w życiu codziennym. Te dziedziny omawia dla Beduinów Jordanii nieduża, ale pięknie wydana i bogato ilustrowana książeczka innej etnografki, Angielki Shelagh Weir z British Museum (Weir 1976). Obie te publikacje traktujące o współczesnych Beduinach tego samego mniej więcej obszaru uzupełniają się zatem znakomicie i zasługują na uwagę etnografa.

Uważny czytelnik pracy Dawn Chaty mógłby zarzucić autorce pewien dość powierzchowny optymizm. Wydaje się, że obserwowała ona sytuację z perspektywy najbogatszych odłamów opisywanych społeczności. Wielu autorów podkreśla, iż co najmniej od XIX wieku wspólnoty plemienne koczowników pasterskich ulegają coraz silniejszemu rozwarstwieniu majątkowemu. Co prawda bogaci zaczynają korzystać z nowoczesnych udogodnień i wynalazków, zmieniając swój sposób gospodarowania w rodzaj hodowli towarowej, ale biedota coraz częściej musi szukać chleba w miastach. Albo też staje się dzierżawcami i pastuchami u swoich pobratymców. Mało też znajdziemy u Dawn Chaty rozważań ekologicznych, chociaż autorka zauważa niebezpieczeństwo wyczerpywania pastwisk przez powiększane ciągle stada koczownicze. Usiłuje twierdzić, że przynajmniej w Syrii niebezpieczeństwo zażegnaje się stosując rodzaj kontroli wypasanych terenów, zwany „hema” i nawiązujący do średniowiecznych praktyk arabskich.

W konkluzji Amerykanka daleka jest od pesymizmu zarówno na temat losów beduińskich hodowców z Bliskiego Wschodu, jak i przyszłości ich układów z poszczególnymi rządami centralnymi. Tym niemniej wskazuje na istniejące nadal nastroje nieufności wzajemnej. Zdaniem Dawn Chaty koczownicy północnoarabscy nie są przeciwni zmianom, lecz w procesie tych przemian pragną brać aktywny udział i przy okazji pilnie strzec własnych interesów.

LITERATURA

Dzięgiel L.

1986 *Skandynawscy antropolodzy o tradycyjnej gospodarce pasterskiej i jej aspekcie ekologicznym*, „Lud”, t. 70, s. 260-270.

Rybiński A.

1979 *Gospodarka pasterskich beduinów z Algierii*, „Przegląd informacji o Afryce”, nr 1-2, s. 77-117.

Szynkiewicz S.

1981 *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wrocław.

Weir S.

1976 *The Bedouin. Aspects of the material culture of the bedouin of Jordan*, London.

Wolski K.

1963 *Powindah: pakistańscy koczownicy Afganistanu i Pakistanu*, „Etnografia Polska”, t. VII, s. 312-325.

Leszek Dzięgiel

ANNIKA RABO, *Change on the Euphrates. Villages, Townsmen and Employees in Northeast Syria*, Stockholm Studies in Social Anthropology, No 15, Stockholm 1986, ss. 222

Rozprawa doktorska Anniki Rabo, obroniona na uniwersytecie sztokholmskim w Instytucie Antropologii Społecznej, stanowi plon badań stacjonarnych prowadzonych przez dwa lata w północno-wschodniej Syrii od jesieni 1978 do początku zimy 1980 r. Autorka już w roku 1975 odwiedziła obszar swoich przyszłych obserwacji studiując wówczas na Uniwersytecie Amerykańskim w Bejrucie. Krótki pobyt na terenie realizowanego od lat wielkiego projektu rolniczego, który miał zapewnić Syrii rozwój gospodarczy, skłonił Annikę Rabo do podjęcia tematu przyszłych badań i wyboru miejsca eksploracji. Rabo władała językiem arabskim w wystarczającym stopniu, by w prowadzeniu wywiadów z urzędnikami agencji rozwojowej, mieszkańcami i wieśniakami oraz robotnikami rolnymi obywać się na ogół bez pośrednictwa tłumaczy. Celowo usiłowała w każdym razie ograniczać tę pomoc do minimum, acz przyznaje w posłowiu, że wiele zawdzięcza gościnności Syryjczyków, zarówno w Damaszku, jak i na prowincji. Pierwotnie zresztą starała się o pozwolenie na badania efektów kulturowych realizacji projektu rolniczego nad Eufratem zakładając, iż będzie mieszkała w jednym z istniejących tam eksperymentalnych gospodarstw „pilotowych”. Względy techniczne uniemożliwiły jej te plany i z konieczności wynajęła kwatery przy jednej z zaprzyjaźnionych rodzin syryjskich w miasteczku Raqqā. Okazało się to zresztą nader korzystnym zbiegiem okoliczności, ponieważ właśnie tu znajdował się ośrodek kierujący całym projektem zagospodarowania regionu Eufratu, zwany w skrócie GADEB. Annika Rabo nie tylko mogła zatem obserwować środowisko zasiedlanych przez mieszkańców, lecz również uzyskała pozwolenie studiowania dokumentów projektowych i prowadzenia wywiadów z personelem administracyjnym i technicznym tego przedsięwzięcia. Od wiosny roku 1979 mogła nawet zamieszkać na osiedlu zbudowanym specjalnie dla personelu GADEB i jego rodzin. To dało z kolei autorce okazję do przeprowadzenia rozmów i obserwacji życia codziennego odrębnej grupy ludzi, jak się okazało wyraźnie wyalienowanej względem reszty mieszkańców prowincji. Wielokrotne odwiedzin okolicznych farm pilotowych pozwoliły Annice Rabo zapoznać się z życiem tych nowo zbudowanych osad wyrobników rolnych i z pracą kierujących gospodarstwem agronomów. Na koniec przyjaciele z Raqqā zorganizowali jej pobyt w wiosce, którą autorka nazwała „Sabgha” nie chcąc swoich rozmówców w tej osadzie narażać na nieprzyjemności. Opinie wieśniaków i ich problemy dostarczyły tej antropolożce materiałów do trzeciego członu jej rozprawy o efektach polityki rozwojowej realizowanej przez państwo w północno-wschodniej Syrii. Annika Rabo pisze, iż uniknęła zamknięcia się w jednej grupie czy środowisku ludzi, których opinie, nader subiektywne, mogłyby przedstawić obraz wypaczony. Zarówno bowiem wieśniacy, jak mieszczaństwo z Raqqā i przybyli z zewnątrz do tego regionu specjaliści nie tylko wzajemnie izolują się najzupełniej świadomie, ale także mają sobie nawzajem mnóstwo do zarzucenia. Wyraźnie różnią się sposobem życia i trudno w tej chwili mówić, by istniała między nimi jakkolwiek wspólnota interesów. W sposób jaskrawy nie zgadza się to z ogólnopanstwową ideologią partii Baath, rządzącej Syrią od sychłku lat sześćdziesiątych i głoszącą oficjalny solidaryzm narodowy.

Annika Rabo mogła przeprowadzić swoje badania dzięki funduszom SAREC, czyli Szwedzkiej Agencji do Współpracy Badawczej z Krajami Rozwijającymi Się, oraz HFSR, czyli Szwedzkiej Rady do Badań Humanistycznych i Społecznych. Korzystała z pomocy ambasady szwedzkiej w Damaszku oraz wielu przyjaciół, obywateli syryjskich. Jako młoda, niezamężna kobieta nie natrafiła bynajmniej na trudności w prowadzeniu wywiadów w terenie. Mieszkając przy rodzinie w Raqqā wkrótce zaczęła uchodzić za wykształconą kuzynkę ze stolicy, kobietę nowoczesną z wyuczonym zawodem, co we współczesnej Syrii lat osiemdziesiątych stało się w środowiskach miejskich zjawiskiem zgoła częstym. Rabo wielokrotnie podkreśla, że prowincjonalne, wschodniosyryjskie społeczności — zarówno małomiasteczkowe, jak i wiejskie — nie stosują na co dzień zasad muzułmańskiej izolacji kobiet względem obcych mężczyzn. W każdym razie nie do tego stopnia, jak to się czyta o świecie islamu. To raczej zamożne mieszczaństwo wielkomiejskie, a nadto część przybyszów zatrudnianych w administracji GADEB, próbuje realizowania owej wytwornej, staroświeckiej izolacji płci w swoich rodzinach. Tak czy inaczej, Rabo mogła prowadzić swoje wywiady, podróżować, wertować archiwa GADEB. Nie wspomina ani słowem o jakichkolwiek utrudnieniach administracyjno-policyjnych, tak często stosowanych w krajach rozwijających się, acz nie tai, iż aparat administracyjno-polityczny Syrii współczesnej przenika obecnie do wszystkich dziedzin życia kraju nawet na dalekiej prowincji. Przypuszczalnie zresztą władzom schlebiał fakt, iż specjalistka z dalekiego uniwersytetu europejskiego pisze pracę naukową na temat projektu rolniczego, który jest od lat prestiżowym dziełem rozwojowym państwa syryjskiego.

GADEB, czyli Zarząd Główny Rozwoju Basenu Eufratu, jest scentralizowaną agencją państwową, która ma za zadanie aktywizację gospodarczą 640 tys. hektarów poprzez nawodnienia i inne zabiegi rekultywacyjne. Graniczy ten obszar projektowy ze sztucznym zbiornikiem Assad na Eufracie, w pobliżu którego wzniesiono zresztą nowe miasto Thaura (Rewolucja). Stolica administracyjna jednak nadal mieści się w dawnej, niewielkiej i podupadłej mieścinie Raqqā, przeżywającej obecnie burzliwy rozwój. Tylko północno-wschodni skrawek prowincji Raqqā znajduje się w strefie deszczów. Reszta jest dziś na ogół wyschniętym pustkowiem, chociaż gleby lokalne są żyzne, a nad rzekami od 30 lat udawały się plantacje bawełny. Zraszany corocznymi deszczami step na północy jest obszarem atrakcyjnym od wieków dla plemion pasterskich, które jednak dziś już wiodą tryb życia osiadły lub półosiadły.

Władze państwowe nadzwyczaj niechętnie godzą się na samowolne zaorywanie stepu i zmienianie go w pola ekstensywnej uprawy pszenicy, gdyż może to doprowadzić do całkowitego wyniszczenia szaty roślinnej i przesunięcia granicy pustyni na północ. Wprowadzona w latach pięćdziesiątych nawadniana uprawa bawełny w znacznym stopniu zdecydowała o zmianie struktury społecznej tradycyjnych plemion pasterskich. Wytworzyła się u nich grupa wpływowych szejków organizujących uprawę tej rośliny przemysłowej na zasadach dawnych lojalności wspólnot. Wokół miast pojawili się przedsiębiorcy rolni, organizujący produkcję dostarczając usług maszynowych. Przedsiębiorcy ci, aczkolwiek oficjalnie potępiani przez lewicujące władze współczesnej Syrii, działają nadal, gdyż próby organizowania wieśniaków w spółdzielnie nie powiodły się zupełnie na tych terenach. Syria jest przekonana, iż jej północno-wschodnie obszary — dziś słabo zaludnione, pustynne i zaniedbane — posiadają wielki potencjał rolniczy. Nad tą filozofią ciąży antyczna przeszłość kraju, stanowiącego niegdyś istotnie spichlerz starożytnych metropolii. Władze w Damaszku widzą w prowincji Raqqā klucz do unowocześnienia Syrii nie tylko pod względem gospodarczym. Uważają, że powodzenie GADEB może przynieść zbawienne zmiany społeczne i polityczne. Że dzięki otwarciu północno-wschodnich połaci Syrii stanie się silnym państwem, utwierdzi swoją niepodległość, a zarazem przestanie być krajem nieproporcjonalnie zaludnionym i zagospodarowanym tylko w swej zachodniej połaci śródziemnomorskiej. Nasuwają się tu analogie z szeregiem innych współczesnych państw Trzeciego Świata, w których elity rządzące wyobrażają sobie, że większość trapiących je problemów da się rozwiązać za pomocą jednego, wielkiego projektu rozwojowego.

Nawet zresztą, gdyby GADEB nie okazał się panaceum na wszelkie bolączki współ-

czesnej Syrii, to i tak jego powodzenie mogłoby się stać zbawienne dla setek tysięcy mieszkańców tej części kraju. Syria korzystała w tworzeniu tego przedsięwzięcia z pomocy i rady co najmniej kilkunastu krajów świata. Obok specjalistów radzieckich pracowali tu Anglicy, Francuzi, Włosi, ale także i Niemcy z obu państw niemieckich. A nadto Bułgarzy, Rumuni, Węgrzy... Rabo nie wspomina o tym, lecz skądinąd wiemy, iż Syryjczycy zasięgali również rady u Australijczyków, mających zresztą doświadczenia z bardzo podobnym środowiskiem klimatycznym. Mimo tak licznych zagranicznych udziałowców i ekspertów opinię na temat właściwszej drogi w postępowaniu rezerwowały sobie naturalnie czynniki syryjskie. GADEB stawał się we wschodniej Syrii rodzajem państwa w państwie. Do lat osiemdziesiątych efekty całego przedsięwzięcia nie były jednak zadowalające. Źle pracował łańcuch eksperymentalnych form pilotowych. Do spełnienia nadziei żywionych przez władze w Damaszku, jak i przez ludność powincji Raqqā, było bardzo daleko.

Annika Rabo - reprezentująca ten typ szwedzkiego środowiska antropologów społecznych i etnografów, który pragnie analizować losy współczesnych społeczeństw w krajach rozwijających się w trakcie ich dramatycznych prób wyjścia z zacofania — koncentrowała swoją uwagę na konfliktach i stosunkach międzyludzkich. Nie interesowała się szczegółami technicznymi. Jej praca jest studium humanistycznym pewnej filozofii rozwoju i jej realizacji w środowiskach ludzkich, którym projekt rozwojowy ma oficjalnie służyć. Zarówno angażowani do pracy w GADEB specjaliści syryjscy, inżynierowie, agronomowie, ekonomiści i technicy, jak małomiasteczkowa ludność Raqqā i wreszcie wieśniacy z pustynnych osad łączyli z projektem wielkie nadzieje osobiste. Możliwości pracy, dobrobyt i ożywienie gospodarcze miasta, otwarcie rodzinnej wsi na świat i nowe możliwości życiowe, wszystko to znajdowało się w oficjalnych obietnicach władz centralnych przystępujących do realizacji projektu. Nikt natomiast — zdaniem Rabo — nie uświadamiał sobie, iż każda zmiana niesie ryzyko. Że zyskując jedno, traci się drugie. No i że czasami w gronie zwycięzców, którym się powiodło, znajdują się i tacy, co w ostatecznym rachunku na nowej rzeczywistości stracili. Nie muszą też pośród przegranych znajdować się przedstawiciele oficjalnych wrogów społeczeństwa, „feudalowie i wielcy kupcy”. Tych raczej w prowincji Raqqā było akurat niewiele. Co zyskują osobiście mieszkańcy, a co tracą, jak zmienia się ich kultura i rosną aspiracje, kogo winią za rozczarowania, z czego muszą dziś rezygnować — oto pytania, jakie stawiała sobie Rabo w trakcie badań. Ale nadto zastanawiała się, czy władze biorą pod uwagę konflikty międzyludzkie, jakie wywoływać musi na miejscu polityka rozwojowa, czy też raczej ignorują te niebezpieczeństwa w imię oficjalnej ideologii solidaryzmu. Czy próbują faktycznie wciągnąć miejscową ludność w wielkie dzieło aktywizacji prowincji, czy też tylko ograniczają się do paternalizmu względem „zacofanej prowincji” i do biurokratycznego kierowania poczynaniami w najdrobniejszych szczegółach.

I wreszcie w rozważaniach Szwedki znajdziemy niemało miejsca poświęconego bezpośrednim ingerencjom politycznym Baath w ekonomikę i w personalne układy sztabu GADEB. Tak więc obok studium z zakresu antropologii ekonomicznej znajdziemy tu również niemało rozważań z dziedziny antropologii politycznej państwa bliskowschodniego. Bardzo ciekawe są opisy mechanizmów uzyskiwania rozmaitych typów protekcji w sprawach drobnych, codziennych, właściwie obracających się w sferze legalnej i w problemach poważnych, ryzykownych, wymagających ominięcia litery prawa. Inna rzecz, iż — jak słusznie zauważa sama autorka — te układy występują w państwach także i innych kontynentów, jak chociażby w Meksyku. W Europie autorka dostrzega pewne podobieństwa, np. w życiu publicznym południowych Włoch, lecz analogii nie musielibyśmy szukać aż tak daleko. Ważna natomiast jest uwaga, iż zjawiska takie nie są pozostałością po tradycyjnych formach życia społecznego, rodzajem „feudalno-plemiennego” przeżytku. Są one raczej dziełem zupełnie współczesnych elit rządzących. Układy patron — klient w jakimś sensie zacieraają konflikty klasowe. W sytuacji, gdy każdy, nawet najskromniejszy obywatel ma „własne” dojście do sprawującego władzę urzędnika, który mu świadczy usługi, załatwia sprawy nie do załatwienia normalnym trybem, ratuje z tarapatów i pułapek zastawianych przez system biurokratyczny, wytwarza się złudne wrażenie, że wszyscy mają jakiś udział we władzy. Rabo dowodzi natomiast, iż część co

najmniej biurokracji po prostu ciągnie zyski z owych „usług” na rzecz klientów-obywateli. Wyzyskiwacze eksploatując pozbawione wpływu grupy ludności równocześnie wytwarzają w umysłach swoich ofiar poczucie satysfakcji, że ludzie zaradni, mimo iż skromni i ubodzy, poprzez „swoich” odgrywają w życiu kraju wcale niepoślednią rolę.

Układy typu popierającej się nawzajem kliki oraz typu patron – klient rozbijają solidarność społeczności wyzyskiwanych. Nie są to bynajmniej formy epoki minionej, mimo że w przeszłości Bliski Wschód znał je dobrze. Obecnie kanałami nowoczesnej biurokracji centralistycznej przenikają do wszystkich zakamarków życia publicznego, przejmują dawne formy lojalności szczerpowej i modyfikując je posługują się nimi dla własnych celów. Rabo opisuje gubernatora prowincji, który korzystając z przyjaźni głowy państwa na swoim obszarze stał się wkrótce patronem tradycyjnych szejków. Korzystał z ich systemu lojalności plemiennych, ale równocześnie zręcznie posługiwał się nowoczesną administracją państwową, a także korzystał z politycznych kanałów rządzącej partii Baath. Wkrótce też stał się najbogatszym człowiekiem w prowincji. Wobec stolicy był niezawodną podporą władzy w burzliwych czasach rewolty bractwa muzułmańskiego. Wobec mieszkańców prowincji Raqqā odgrywał rolę jedyne go ich rzecznika u władzy, bez którego pośrednictwa nic się nie da załatwić. W posłowie dowiadujemy się o odejściu tego dygnitarza, ku ucieście dotychczas poniżanych przez niego polityków lokalnych, lecz przecież na tym nie koniec.

Inną interesującą sprawą prezentowaną nam przez Rabo jest problem rozwoju jako fenomenu kulturowego. Czym jest rozwój w rozważaniach teoretyków euroamerykańskich różnych epok? Czym natomiast w praktyce działania nowoczesnych elit władzy w Trzecim Świecie? Co wreszcie oznacza on dla zwykłych obywateli państw rozwijających się? Czy recepty na rozwój lub też propozycje „rozwoju zerowego” proponowane przez Zachód znajdują posłuch w Trzecim Świecie? Czy elity władzy mają w ogóle ochotę zasięgać opinii zarówno zagranicznych teoretyków polityki rozwojowej, jak i własnych obywateli, którym ten rozwój obiecują? W wypadku Syrii Rabo nie dostrzega jakichkolwiek oznak ze strony władz, by istotnie poważnie chciały pytać się o opinie mieszkańców basenu Eufratu. Ale także i próby konsultacji z zagranicznymi ekspertami, jakże licznymi, nie dawały jednoznacznych odpowiedzi. Zresztą same władze w Damaszku nie zawsze dokładnie wiedzą, czy ich celem jest rozwój ekonomiczny, czy też osiąganie doraźnych celów politycznych nawet za cenę zwolnienia tempa realizacji projektu rolno-gospodarskiego. Tak np. początkowo zakładano sieć eksperymentalnych wsi rolniczych, w których na nadzielonych polach mieli gospodarować indywidualni rolnicy pod opieką agronomów. W pewnej chwili GADEB otrzymał polecenie, by owe wsie zmienić w państwowe gospodarstwa pilotowe, na których mieli pracować najemnicy rolni. Spowodowało to napływ zupełnie odmiennego elementu ludzkiego do owych gospodarstw, płynność kadr i brak zaangażowania w wykonywaną pracę ze strony najemników. Równocześnie pilotowym farmom, mającym pierwotnie wypróbowywać nowe rodzaje roślin uprawnych i nowoczesne zabiegi hodowlane na obszarach projektowych, narzucono sztywne zadania produkcyjne. Kierujący nimi agronomowie byli raczej rozliczani z ilości wyprodukowanych płodów rolnych niż z nowych doświadczeń polowych.

Rozbudowany aparat biurokratyczny GADEB spętany był mnóstwem przepisów zniechęcających jego personel do inicjatywy i nowatorstwa. Rabo w wielu miejscach wspomina o niechętnym traktowaniu co zdolniejszych i energiczniejszych inżynierów przez swoich zwierzchników. Ludność miejscowa, szczególnie wieśniacy zaangażowani do robót polowych, szybko zorientowała się, że GADEB można wyzyskiwać do własnych celów. Właściciele stad owiec bezkarnie wypasali swe zwierzęta na poletkach doświadczalnych lucerny, gdyż ich krowy, zasiadające w Związku Rolników lub piastujące godności w Baath, tuszowali te nadużycia. Chłopi po staremu traktują zatem GADEB jako część obcej siły polityczno-policyjnej, która z natury jest niebezpieczna i opresyjna, ale da się oblaśkawić pod warunkiem, że się ma właściwe dojścia do odpowiednich ludzi.

Mieszczanie z Raqqā są rozczarowani, bo najatrakcyjniejsze posady w nowej agencji, na które sami liczyli, obsadzone są przez ludzi z wielkich miast, z Damaszku i Aleppo. Drażnią ich ci przybysze, ich dobrobyt i władza. Ale przybysze-eksperci, wykształceni

Syryjczycy z wielkich ośrodków, są także rozczarowani. Drażni ich prymitywizm i niechęć tuziemców, nazywanych przez nich pogardliwie „pastuchami owiec”. Złości ich także biurokratyczny system działania GADEB i ociężałość tej maszyny. Czują się w niej bezsilni, mimo że ludność miejscowa widzi w przybyszach wszechwładną, lecz leniwą i skorumpowaną elitę. Zagraniczni specjaliści utyskują wreszcie na nieudolnych i zbiurokratyzowanych technikach i urzędników syryjskich z GADEB. Ci ostatni dowodzą, że wielu usterkom realizacyjnym można byłoby zapobiec, gdyby zagraniczni doradcy i eksperci sumiennie wykonywali swoje ekspertyzy. Obecnie, zdaniem Syryjczyków, stanowią oni nietykalną, uprzywilejowaną kastę, która rządzi się własnymi prawami w wydzielonych enklawach projektowych.

W sumie zatem, wszystkie opisywane grupy realizatorów zagospodarowania rolniczego basenu Eufratu są niezadowolone z efektów przedsięwzięcia i oskarżają się nawzajem. Nie ma mowy o zbliżeniu i współdziałaniu. Annika Rabo widzi przyczyny takiego stanu rzeczy w lekceważeniu roli czynnika ludzkiego i w centralistycznym paternalizmie państwa, a także poniekąd w słabości elity władzy, która zmuszona jest do rządów arbitralnych, wydających chaotyczne dyrektywy i usiłujących nieraz zyskać sobie popularność za wszelką cenę. Przy niewątpliwym wzroście stopy życiowej tego regionu i rozwoju ludność traktuje władzę nieufnie, niechętnie, z lękiem, korzystając zarazem z pozytywnych owoców, jakie dało prowincji zainstalowanie GADEB właśnie tutaj.

Studium Anniki Rabo jest jednak o wiele bogatsze w treść niż by to wynikało z dotychczasowego omówienia. Etnograf, który nie interesuje się akurat ani mechanizmem władzy państwa bliskowschodniego, ani kulturowymi efektami projektów rozwojowych znajdzie w rozprawie o mieszkańcach miast, chłopach i ekspertach państwowych północno-wschodniej Syrii mnóstwo interesujących materiałów na temat najnowszego oblicza prowincji na Bliskim Wschodzie. Rabo odcina się we wstępie od tych antropologów, którzy pomijają etnograficzne realia życia codziennego jako nudne opisy nie wnoszące niczego do analiz kulturowych. Czytelnik polski, izolowany od głównego nurtu światowej literatury etnograficznej, z uczuciem frustracji czyta niejednokrotnie zagraniczne studia na temat jakiegoś kraju, z których nie dowiaduje się niczego o kulturze jego mieszkańców poza garścią danych encyklopedycznych, gdyż cudzoziemski badacz zafascynował się bez reszty jakimś społecznym czy politycznym fenomenem szczegółowym, który trzeba przyznać opisał po mistrzowsku. Trudno tu jednak winić obcych uczonych, dysponujących obszerną literaturą współczesną przedmiotu; nie muszą oni przy okazji prezentacji swoich analiz szczegółowych dawać wstępu ogólnie etnograficznego. Nam jednak w Polsce brak nieraz wiedzy natury zupełnie elementarnej o aktualnym obliczu życia obcych ludów, które znamy na ogół z dawnych opisów etnograficznych, liczących sobie po 30 czy nawet 70 lat. Książka Rabo jest zatem dla nas szczególnie cenna, bo mówi co działo się w życiu Syrii u progu lat osiemdziesiątych i jaki wówczas był ogólny kierunek przemian kulturowych na wsi oraz w małym, lecz rozrastającym się mieście.

Po wstępnych dwu rozdziałach w trzecim Annika Rabo zajmuje się szczegółowo życiem wioski pustynnej Sabgha, posiadającej stare tradycje ekstensywnej gospodarki pasterskiej na stepach i zupełnie młode tradycje rolnicze. Charakteryzuje sytuację kobiet wiejskich i ich rolę ekonomiczną jako siły roboczej. Daje wgląd w manipulacje prywatnych przedsiębiorców rolnych, w ustrój rolny i zagadnienia własności ziemi. W opisie cyklu prac polowych zapoznaje nas z życiem i funkcją kulturową sezonowego obozowiska pasterskiego, a następnie analizuje rolę upraw bawełny w życiu zagrody wieśniaka. Dowiadujemy się o aspiracjach gospodarczych rolników, dążności do posiadania maszyn rolniczych, furgonetek lub przynajmniej motocyklowych pojazdów dostawczych. Stykamy się z problemem emigracji zarobkowych do bogatych krajów naftowych Zatoki Perskiej, która jednak staje się coraz trudniejsza. Praca w Zatoce Perskiej wydaje się również i dla młodych mieszczan z Raqqa wyjściem z finansowego impasu, lecz rządy tamtejszych państw coraz niechętniej udzielają zezwoleń na przyjazdy zarobkowe swoim arabskim pobratymcom z mniej gospodarczo rozwiniętych krajów. Rabo kreśli dalej stosunek wieśniaków do oświaty i przesadne nadzieje z nią związane. Bardzo interesująca jest analiza poglądów społeczeństwa wiejskiego na

szaraf (honor) i fakt przynależności do wspólnot plemiennie-rodowych. Opisywane przez społeczności wiejskie należały do grup znajdujących się od wieków na niskich szczeblach tradycyjnej drabiny społecznej i nie zaliczały się do wpływowych wspólnot plemiennych. Reszta mieszkańców pogardliwie nazywała ich pastuchami, owczarzami, z którymi się nikt nie liczył. Chłóbstwo to jednak usiłuje kultywować tradycje „człowieka honoru”, wolnego, rycerskiego Beduina, przy niezliczonych odstępstwach od tego kodeksu w życiu codziennym. Ustępstwa i świadczenia na rzecz lokalnych policjantów czy datki w naturze dla wiejskiego nauczyciela chętnie tłumaczy się gościnnością, szlachetnością, hojnością. Być pasterzem liczy się w opinii wieśniaków. Być rolnikiem, fellahem — liczy się także, pod warunkiem, iż właściciel pola jest tylko organizatorem produkcji, a prace manualne wykonują najęci wyrobnicy.

Niemniej ciekawe obserwacje etnograficzne zawdzięczamy Rabo z małego miasta Raqqa, szczególnie ze środowiska zasiedziały w nim mieszczan, którzy z niechęcią spoglądają na roje przybyszów ze wsi i wielkich miast. I tu również formalnie liczy się przynależność do poszczególnych wspólnot rodowych, zalecane są małżeństwa w obrębie mieszczańskiego klanu, mówi się o idealnej solidarności rodowców. Annika Rabo równocześnie podaje przykłady procesu rozpadu tego systemu, ustępującego rozwarstwieniu ekonomicznemu. Bogaci łączą się z bogatymi lub posiadającymi wpływ w życiu publicznym. Podobnie jak we wsi także i wśród mieszczan formalnie obowiązują zasady honorowego postępowania w życiu rodzinnym i zawodowym. Ale młodzi przyznają, że idealny, honorowy kupiec nie ma dziś szans wobec brutalnej konkurencji przybyszów z zewnątrz. Tak więc odstępstwa od honorowych, rodowych norm mieszczańskich tłumaczy się złym wpływem przybyszów z Aleppo i Damaszku, przede wszystkim pracujących w GADEB. Oni to zajmują posady należne rdzennym mieszkańcom Raqqa. „Któż lepiej od nas zna potrzeby naszego regionu?” pytają rozgoryczeni absolwenci szkół i uniwersytetów po powrocie w rodzinne strony. Ale tak naprawdę to mieszczańskie środowisko prowincjonalnego Raqqa nie zawsze kwalifikacjami dorasta do potrzeb GADEB. Hierarchia miasteczka wyraża się w systemie ceremonialnych odwiedzin wzajemnych. Kto do kogo przychodzi, jak często, kto się z kim przyjaźni — oto cała sieć zasad, wedle których winien postępować człowiek honoru.

Cały czwarty rozdział poświęcony życiu mieszczan z Raqqa jest dla etnografa bezcennym materiałem, gdyż w sposób rzeczowy odmitologizowuje mnóstwo zagadnień etnografii współczesnych miast bliskowschodnich. Annika Rabo obok zagadnień gospodarczych wiele miejsca poświęca rozwarstwieniu mieszczaństwa, ideologii, obyczajom, tradycji „starej” i tej, którą się dziś świadomie wprowadza. Relacje Rabo na temat pozycji i roli wykształconych młodych kobiet niezamężnych, grup zawodów, jakie są dla dzisiejszej Syryjki uznane za „przyzwoite”, i szybkiego procesu emancypacyjnego są prawdziwą rewelacją dla wszystkich, którzy interesują się zmianą kulturową w społeczeństwach muzułmańskich.

Piąty rozdział przedstawia świat ekspertów, inżynierów i administratorów GADEB od strony ich marzeń, aspiracji i rozczarowań. Analizuje ich środowisko rodzinne, lękliwą dbałość o „dobrą opinię” swoich małżonek, ewolucję nastrojów, od patriotycznego entuzjazmu po biurokratyczną rutynę. Szósty i siódmy omawiają zagadnienia polityczne, które są tematem wiodącym całego studium. Autorka szwedzka daje na końcu bibliografię liczącą 118 pozycji, wydanych głównie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a także mały słowniczek najczęściej używanych terminów arabskich.

Całość utrzymana jest w spokojnym, rzeczowym, chwilami trochę chyba zbyt beznamiętnym tonie. Z charakterystyczną dla Szwedów powściągliwością autorka stara się formułować sądy ostrożnie, a nawet chwilami jak gdyby powstrzymywała się od dość oczywistych dla czytelnika (może polskiego czytelnika) konkluzji. Razić także musi używanie wobec Syrii terminu *welfare state* u kogoś, kto wzrastał w typowym zachodnim „państwie opiekuńczym”, jakim jest Szwecja. Deklarowanie powszechnego dobrobytu i szczęścia jest udziałem wszystkich elit rządzących Trzeciego Świata, w tym naturalnie także i elity w Syrii, lecz dla pojęcia *welfare state* mamy już chyba wypracowane pewne kryteria. Szkoda również, że autorka nie zajęła się rolą religii muzułmańskiej w aspekcie polityki rozwojowej i w ogóle czynnik

religijny został w rozważaniach Rabo potraktowany marginesowo, podczas gdy w rzeczywistości idee fundamentalistyczne na Bliskim Wschodzie nadają swoistej barwy coraz to nowym dziedzinom życia publicznego tego regionu. Jasny, precyzyjny wywód autorki jak gdyby stawał się mniej klarowny w końcowych rozdziałach. Pojawiają się w nich powtórzenia.

Metodycznie mocną stroną są w celach dokumentacyjnych przytaczane wypowiedzi rozmaitych informatorów, bardzo trafnie dobrane do toku rozważań. Staranny druk i doskonały papier ułatwiają lekturę dzieła. Szkoda, iż w paru miejscach nie usunięto drobnych niedokładności i omyłek redakcyjnych, jak np. w wypadku daty działalności Ibn Chalduna.

Praca została wydrukowana po angielsku, jak zresztą poprzednie rozprawy antropologiczno-etnograficzne z tej serii wydawanej przez Instytut Antropologii Społecznej uniwersytetu w Sztokholmie. Tłumaczenie zostało – jak w poprzednich wypadkach – skontrolowane przez rodowitych Anglików pod względem językowym. Szwedzcy antropolodzy konsekwentnie dbają o upowszechnianie swoich wyników badawczych na całym świecie. Spośród 15 monografii wydanych między rokiem 1974 a 1986 przez ten ośrodek, i z reguły stanowiących efekty badań terenowych, dwie dotyczą indiańskich rezerwatów w Kanadzie, dwie inne traktują o problemach zaobserwowanych w północnej Kenii i uzupełnia je nadto rozprawa o tradycyjnej ekonomice pasterzy afrykańskiej sawanny. Po jednej przypada na Wyspy Dziewicze, Nepal, Jemen Północny, Syrię, Gambię i Kolumbię. Cztery traktują o sprawach rozgrywających się we współczesnej Szwecji, lecz tylko jedna z owych trzech monografii omawia problemy rodowitych Szwedów. Z pozostałych bowiem jedna mówi o imigrantach asyryjskich z Turcji i Syrii oraz Iraku, druga zajmuje się mieszkającymi pod Sztokholmem imigrantami tureckimi, a trzecia traktuje o szwedzkich Lapończykach.

Dzięki konsekwentnemu wydawaniu swoich prac w jednym z języków światowych szwedzcy antropolodzy i etnografowie są czytani i cytowani także i poza swoim krajem. Monografie serii sztokholmskiej zasługują na uwagę polskich etnografów jako źródło cennych materiałów i jako przykład umiejętnego upowszechniania swoich osiągnięć naukowych.

Leszek Dzięgiel

EDMUND LEACH, *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected. An Introduction to the use of structural analysis in social anthropology*, Cambridge University Press, 1985

„Obecnie zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i w USA większość antropologów społecznych uważa się za «funkcjonalistów», tj. najogólniej rzecz biorąc za kontynuatorów stylu pracy i tradycji Malinowskiego. W przeciwieństwie do nich Claude Lévi-Strauss jest antropologiem społecznym kontynuującym tradycję, lecz nie styl pracy Frazera. Najwyższym celem, jaki sobie stawia, jest raczej poznanie prawd dotyczących ludzkiej myśli niż poznanie faktów dotyczących organizacji poszczególnych społeczeństw czy klas społecznych. Jest to różnica zasadnicza” (Leach 1973, s. 6).

E. Leach, z którego książki pochodzą cytowane słowa, należy do najwybitniejszych antropologów brytyjskich starszego pokolenia. Urodził się w 1910 r. w rodzinie należącej do klasy średniej. Studia politechniczne ukończył w Cambridge uzyskując stopień inżyniera, potem w latach trzydziestych zmienił zainteresowania i wstąpił do London School of Economics, gdzie studiował antropologię pod kierunkiem Bronisława Malinowskiego. W 1938 r. prowadził badania wśród Kurdów, w 1939 przebywał w Birmie badając Kaczinów. Po wojnie przygotował dysertację doktorską opartą głównie na pracach publikowanych, gdyż materiały terenowe zaginęły mu w czasie wojny. Za czasów Firtha był docentem w London School of Economics, w 1953 przeszedł do Cambridge, gdzie został wykładowcą, a później rektorem Kings College. W 1972 r. mianowano go profesorem (za: Kuper 1987, s. 203).

Już pierwsza praca Leacha, *Social and Economic Organization of Rowanduz Kurds*,

która ukazała się w 1940 r., była zapowiedzią nowych treści w antropologii brytyjskiej. W tej krótkiej rozprawie zawarł on bowiem krytykę statycznego modelu funkcjonalnego, wypowiadając m. in. następujące charakterystyczne zdania: „nigdy nie istnieje absolutna zgodność z normą kulturową, w rzeczywistości sama norma istnieje jedynie jako stan napięcia pomiędzy sprzecznymi interesami i rozbieżnymi nastawieniami”. „Mechanizmu zmiany kulturowej można poszukiwać w reakcjach jednostek na ich zróżnicowane interesy ekonomiczne i polityczne” (Kuper 1987, s. 204).

W 1954 r. ukazała się nader interesująca i najbardziej znana praca Leacha *Political Systems of Highland Burma*, gdzie rozwija zapowiedziane w poprzedniej pracy wątki, stwierdzając m. in., że równowaga systemu może być traktowana jedynie jako pewien model przyjęty do celów analizy, któremu jednak rzeczywistość nigdy nie odpowiada całkowicie. Obserwować tu bowiem zawsze można współgranie przeciwstawnych interesów i sprzeczności, które są źródłem zmiany społecznej. W każdym systemie tkwi w zarodku jego przeciwieństwo, a do zmiany przyczyniają się zwłaszcza jednostki rywalizujące o władzę. Wykazał to Leach na przykładzie systemów politycznych Kaszinów: *gumalo*, *gumsa* i państwa Szan. W typie *gumsa* składającym się z sześciu powiązanych lineażu zasada symetrii połączona jest z zasadą hierarchii. W procesie rozpadu lineażu trzeba w pewnym momencie zrezygnować z pokrewieństwa na rzecz hierarchii i traktować pewną część swoich krewnych jako niewolników. Należy więc dokonać wyboru pomiędzy zasadą hierarchii i pokrewieństwa. Ukazując różnice pomiędzy systemami pokrewieństwa wskazał dalej, że dotyczą one raczej „porządku idealnego”, a nie „rzeczywistości empirycznej”. Do końca jednak nie było wiadome, na jakim poziomie prowadził Leach swoją analizę, czy na poziomie ideologii czy rzeczywistego działania (Kuper 1987, s. 209).

Naczelny problem, jaki wylania się w propagowanej przez Leacha analizie strukturalnej, sprowadza się do odkrycia mechanizmów logicznych ujawniających sposób, w jaki ludzie tworzą koncepcje w umyśle, w sferze idei i odnoszą je następnie do zewnętrznej, obserwowanej rzeczywistości. Jaki stopień realności możemy przypisać owym operacjom i czy są one niezależne od przedmiotów zewnętrznych? Jak wiadomo problem ten jest rozwiązywany dwójako. De Saussure i jego europejscy kontynuatorzy w językoznawstwie mieli tendencję do przyjmowania ekstremalnie racjonalistycznego stanowiska i ignorowania przedmiotów zewnętrznych. Jest to oczywiście zniekształcenie analogiczne do tego, jakie przyjmowali pozytywści traktując wszystkie fakty oraz rzeczy istniejące obiektywnie i niezależnie od naszego umysłu. Dla Leacha metoda Lévi-Straussa była znakomitym narzędziem analizy systemów idealnych. Nigdy jednak w przeciwieństwie do Lévi-Straussa nie uważał, aby te struktury idealne przystawały dokładnie do obserwowanych statycznych wzorów zachowania. (Kuper 1987, s. 215).

Strukturalizm Lévi-Straussa przeniknął do Wielkiej Brytanii już w poł. XX w. Jego wpływy zaznaczyły się najwyraźniej w latach sześćdziesiątych. Leach, Needham i Mary Douglas to trzy nazwiska głównych szermierzy sławy Lévi-Straussa, jakkolwiek neostrukturalizm brytyjski był zawsze w dużej mierze krytyczny. W 1970 r. Mary Douglas pisała: „Nigdy nie powinno się pozwolić na prowadzenie analizy zwartego systemu kategorii myślowych, która by nie miała ewidentnego odniesienia do życia społecznego ludzi myślących w tych kategoriach” (cyt. za: Kuper 1987, s. 240). W gruncie rzeczy więc większość strukturalistycznie zorientowanych antropologów brytyjskich pozostała wierna tradycji klasycznego funkcjonalizmu. Jest on bowiem bliższy społecznej i emocjonalnej stronie życia, ukazując żywego człowieka, świadomie kształtującego swoją rzeczywistość.

Niemniej Lévi-Strauss oddziałał twórczo na antropologów skłaniając ich do przyjęcia nowego spojrzenia na kulturę jako na system komunikacji i do podjęcia problematyki systemów myślenia. W swojej doskonałej pracy *Culture and Communication* Leach pisze: „Tymczasem moja ogólna teza jest nam bliska i znana: kultura komunikuje. Złożona współzależność wydarzeń kulturowych sama w sobie przekazuje informacje tym, którzy uczestniczą w tych wydarzeniach. Przyjmując tę tezę mój główny cel sprowadza się do ukazania systematycznej procedury, przy pomocy której antropolog prowadzący obserwację uczestniczącą

może rozszyfrować informacje zawarte w złożonych całościach, jakie obserwuje" s. 2). Zadanie to Leach znakomicie wypełnia.

W ujęciu Lévi-Straussa strukturalizm jest metodą badania głębokich, ukrytych i wrodzonych (a więc natury psycho-biologicznej) struktur rządzących ludzkim umysłem. Jest to nieświadoma działalność umysłu, funkcjonująca u wszystkich ludzi na tych samych zasadach. Lévi-Strauss poszukuje więc uniwersaliów. Są to pewne mechanizmy logiczne, określające sposób tworzenia się koncepcji w ludzkich umysłach. Ich celem jest porządkowanie otaczającej rzeczywistości. Odkrycie tego sposobu nie jest rzeczą łatwą. Konieczne jest do tego najpierw znalezienie odpowiednich reguł transformacji, czyli reguł ich przenoszenia z jednego układu w drugi. Istnieje oczywiście wiele płaszczyzn takiej transformacji, niemniej uważa się, że w jednych dziedzinach dokonuje się ona łatwiej niż w innych. Dlatego Lévi-Strauss preferuje sztukę, język, a szczególnie mit. Na gruncie strukturalizmu dokonało się rozszerzenie pojęcia znaku i znaczenia. Nie jest to znaczenie rozumiane psychologicznie, dla kogoś: nadawcy lub odbiorcy. „Dla strukturalisty o znaczeniu określonego znaku decyduje nie intencja mówiącego, ani kontekst wypowiedzi, lecz pozycja, jaką zajmuje znak w systemie, do którego należy” (Rosner 1984, s. 71). Znaki językowe i niewerbalne nie posiadają znaczenia jako izolaty, lecz jedynie jako elementy systemu. Leach pisze: „dwa kluczowe punkty są tu następujące [1] znaki nie zdarzają się w izolacji, znak jest zawsze częścią zespołu przeciwstawnych znaków, które funkcjonują w ramach specyficznego kulturowego kontekstu, [2] znak tylko wtedy przekazuje informacje, gdy jest połączony z innymi znakami i symbolami należącymi do tego samego kontekstu”. I dalej: „najbardziej ogólną tezę, jaką tu stawiamy jest ta, że symbole występują w zespołach i że znaczenie poszczególnych symboli może być odczytane nie w samym symbolu jako takim, ale jedynie poprzez przeciwstawienie go innym symbolom” (s. 13 i 59).

U podstaw języka, podobnie jak działań społecznych, leżą bowiem struktury, których działający ludzie sobie nie uświadamiają. Kultury społeczeństw ludzkich różnią się między sobą tak jak gramatyki poszczególnych języków. Niezależnie jednak od tych różnic wszystkie kultury mają jakąś głęboką, podstawową strukturę, której Lévi-Strauss właśnie poszukuje. Wysunął on hipotezę, że podstawowe myślenie u ludzi dokonuje się na bazie zasad tworzenia par binarnych opozycji: dzień- noc, czarny- biały, życie- śmierć, duch- ciało *etc.* Dualizm ten ukazuje się w powierzchniowych strukturach na różne sposoby, ale jest to zawsze dzielenie świata na przeciwstawne elementy, których znaczenie zależy od tego co jest przeciwstawiane czemu. Jedno przeciwstawienie może być wyrażone za pomocą innego. Leach podaje przykład, że ubierając pannę młodą w białą suknię i w biały welon, a wdowę w czarną suknię i czarny welon, wykorzystujemy opozycję biały/czarny nie tylko, aby wyrazić przeciwstawienie panna młoda/wdowa, ale również dobro/zło, szczęśliwy/smutny, czysty/ skalany (s. 19).

Dla umysłu wszystkich ludzi charakterystyczne jest dążenie do porządkowania zjawisk i ich klasyfikacji. Bardzo ważną cechą tego procesu jest, jak pisze Leach (1985, s. 22), niszczenie ciągłości przestrzeni i czasu i dzielenie go na odcinki, dzięki czemu uważamy, że środowisko nasze składa się z niezliczonej liczby odrębnych przedmiotów i wydarzeń, podzielonych na odrębne klasy opatrzone osobnymi nazwami. I co więcej, porządkowanie to odbywa się zgodnie z zasadami, według których – jak sobie wyobrażamy – uporządkowana jest natura. Klasycznego przykładu dostarcza tutaj totemizm, który jest w pierwszym rzędzie systemem społecznej klasyfikacji. Wierzenia totemistyczne wiążą się z kultem gatunków roślinnych i zwierzęcych opartym na wierze, że poszczególne grupy ludzkie wywodzą swój rodowód właśnie od tych roślin i zwierząt, które stają się totemem tej grupy. Wierzenia te łączą się z ochroną tych gatunków i szeregiem praktyk magicznych, które mają na celu pomnożenie gatunku. Co jednak faktycznie kryje się za tymi wierzeniami? Podążając za Leachem możemy odtworzyć zespół następujących „logicznych” kondensacji, jakich dokonuje Australijczyk w swoim umyśle: 1) koncepcja wstępna: „wszyscy jesteśmy członkami jednej grupy społecznej, ponieważ pochodzimy od wspólnego przodka”; 2) „oni wszyscy są członkami jednej grupy społecznej, ponieważ pochodzą od wspólnego przodka”; 3) „te białe ptaki to Orły, te czarne

ptaki to Kruki" – to klasyfikacja dokonana w oparciu o obserwację Natury; 4) „My różnimy się od nich, tak jak Orły różnią się od Kruków” – to prosta metafora; 5) „My różnimy się od nich, ponieważ ich pierwszy przodek był Orłem, podczas gdy nasz pierwszy przodek był Krukiem” – jest to logiczna kondensacja twierdzeń 1–4 (Leach 1985, s. 40).

Przykład ten ilustruje sposób rozszyfrowywania kodu zawartego w poszczególnych podsystemach kulturowych, które powinno stanowić jedno z głównych zadań antropologa społecznego.

Wstępna teza Leacha była, jak już podkreśliłam, następująca: kultura komunikuje. Działania, dzięki którym ludzie komunikują się, są ekspresyjne i przeciwstawiane naturalnym czynnościom biologicznym ludzkiego organizmu oraz działaniom technicznym. Działania ekspresyjne to te, „które albo po prostu mówią coś o stanie świata takim jakim on jest, albo inaczej, zmierzają do zmiany jego znaczenia przez dostarczenie wyjaśnień metafizycznych” (s. 9). Działania ekspresyjne można klasyfikować jako: sygnały, znaki i symbole. Zasluga Leacha jest nadanie tym trzem powszechnie używanym terminom wyraźne sprecyzowanego znaczenia. Przyjmuje on wstępne założenie, że wszystkie niewerbalne wymiary kultury, np. style ubierania się, rozplanowanie wioski, architektura, meble, żywność, przyrządzanie posiłków, muzyka, taniec itp., zorganizowane są we wzory, tak jak dźwięki, słowa i zdania w języku. Jego zdaniem można równie zasadnie mówić o regułach rządzących noszeniem ubrań, jak o regułach gramatycznych rządzących wyrażeniami mowy. Przekazy informacji, jakie odbieramy za pomocą różnych zmysłów, możemy łatwo przekształcić jedne w drugie. To co słyszymy, daje się przedstawić w postaci obrazów wizualnych. Tekst mówiony można przekształcić w pisany, wizualny zapis utworu muzycznego muzyk przetwarza w dźwięki oraz ruchy ramion, ust i palców (s. 11). Leach stawia tezę, że wszystkie rodzaje postrzegania zmysłowego muszą przebiegać według tego samego kodu. Musi istnieć pewien rodzaj „logicznego” mechanizmu, który pozwala przekształcać obrazy wzrokowe w dźwiękowe, dotykowe lub zapachowe. Należy jednak pamiętać, że istnieje jedynie przybliżone podobieństwo pomiędzy porozumiewaniem się za pomocą języka mówionego albo pisanego a przekazywaniem informacji poprzez zachowania niewerbalne. Na przykład, gdy tworzymy symbole w snach lub poezji czy też nowe konwencje niewerbalnego zachowania, możemy być pewni, że nie będą one przekazywały żadnych informacji, o ile nie zostaną dodatkowo wyjaśnione w inny sposób. Natomiast budując nowe zdania w ojczystym języku możemy oczekiwać, że zostaniemy natychmiast zrozumiani przez swoje audytorium.

Za podstawową jednostkę komunikowania przyjmuje Leach tzw. „wydarzenie komunikujące”, tzn. gdy A przekazuje jakieś informacje na temat B. Związki pomiędzy przekazującą informację jednostką A a informacją B mogą być automatyczne (sygnały), metaforyczne (symbole) lub metonimiczne (znaki). Kluczowe rozróżnienie terminologiczne, jakie proponuje Leach, to rozróżnienie między sygnałem i oznaką. Sygnał zachodzi wówczas, gdy związek między A i B jest mechaniczny i automatyczny, np. widok pożywienia wywołuje u psa wzmoczone wydzielanie śliny; uczucie pragnienia zmusza mnie do natychmiastowego poszukiwania czegoś do picia. Oznaka zachodzi wtedy, gdy A wskazuje na B, ale pomiędzy A i B nie ma żadnego związku przyczynowo-skutkowego. Związek pomiędzy A i B ma charakter opisowy i jest arbitralnie ustalony w danej kulturze. Oznaki dzielą się z kolei na znaczenia (signa) i oznaki naturalne. Znaczenia to wszystkie związki dokonywane na zasadzie arbitralnego ludzkiego wyboru. Oznaki naturalne dotyczą związków naturalnych, np. „dym jest wskaźnikiem ognia”, ale są uznawane za oznaki również na zasadzie ludzkiego wyboru. Znaczenia z kolei mogą być dalej podzielone na symbole i znaki. W wypadku symbolu związek pomiędzy A i B jest metaforyczny, np. gdy x , y , z w równaniu algebraicznym oznaczają odpowiednio cenę sera, masła i chleba lub gdy korona jest używana jako marka piwa czy też gdy wąż w Raju jest symbolem zła. We wszystkich przykładach A i B pochodzą z różnych kontekstów kulturowych i związek pomiędzy nimi jest metaforyczny, całkowicie arbitralnie ustalony. Natomiast ze znakami mamy do czynienia wówczas, gdy pomiędzy A i B zachodzi rzeczywiście jakiś wewnętrzny związek, chociaż

jest on też kulturową konwencją. Niemniej A i B pochodzą z tego samego kontekstu kulturowego i związek pomiędzy nimi jest metonimiczny, np. korona jest znakiem władzy królewskiej, mitra jest znakiem biskupa *etc.*

Rozróżnienie pomiędzy metaforą a metonimią pochodzi od Jakobsona. Lévi-Strauss dla oznaczenia tych związków używał terminów „paradygmatyczny” i „syntagmatyczny”. Podobne rozróżnienie spotykamy w muzyce, gdzie harmonia jest przeciwstawiana melodii. W przybliżeniu mamy tu następujące ekwiwalencje: Symbol/Znak = Metafora/Metonimia = Związek paradygmatyczny/Łańcuch syntagmatyczny = Harmonia/Melodia (s. 9-16).

Związki metaforyczne i metonimiczne są często ze sobą przemieszane i znaczenie nierzadko zależy od transformacji z jednego typu do drugiego i na odwrót. Lévi-Strauss ukazał to na przykładzie mitu. Rozbija on najpierw syntagmatyczny łańcuch całej mitycznej historii na sekwencje pojedynczych epizodów. Potem przyjmuje, że każdy epizod jest metaforyczną transformacją każdego innego. Także mit jako całość może być uważany za palimpsest nakładających się na siebie metaforycznych transformacji (s. 25).

Przemieszanie związków metaforycznych i metonimicznych jest charakterystyczne dla wszelkich rodzajów ludzkiego komunikowania się. Ilustruje to Leach m. in. na przykładzie błędów, jakie popełnia czarownik oddziałując magicznie na włosy potencjalnej ofiary X. Podsumowując jego wywód można stwierdzić na przykład, że: gdy włosy rosną na głowie X są one metonimicznym znakiem X (częścią całości). Gdy znajdują się w rękach czarownika, wówczas jedynym połączeniem, jakie występuje pomiędzy X a jego włosami, jest werbalne stwierdzenie „to są włosy X”, pomiędzy tym stwierdzeniem a X zachodzi więc związek metaforyczny. Otóż czarownik myli ten metaforyczny symbol z metonimicznym znakiem. Następnie zaczyna on traktować przypisany znak tak, jakby był on naturalnym wskaźnikiem i na koniec interpretuje on przypuszczalny wskaźnik jako sygnał zdolny do wywołania automatycznych konsekwencji na odległość (wierząc, że odprawiając rytuał może rzeczywiście wyrządzić szkodę X). Jedną z głównych pomyłek czarownika polega na niedostrzeganiu faktu, że włosy oddzielone od swojego naturalnego kontekstu, tzn. głowy ofiary, zmieniają swoje znaczenie (s. 31). Znak staje się symbolem.

Wprowadzony przez Leacha żargon jest męczący, ale sprecyzowanie formalnych rozróżnień pomiędzy tymi trzema zasadniczymi typami dyady komunikacyjnej: sygnałami, znakami i symbolami, jest w praktyce użyteczne, ponieważ dzięki przyjęciu tych rozróżnień w praktyce często ze sobą mieszanych możemy postrzegać świat tak, jak go postrzegamy.

Lévi-Strauss widział podstawową cechę sposobu klasyfikowania zjawisk przez ludzi w ustalaniu opozycji binarnych. Nowością wprowadzoną przez Leacha było wskazanie trzeciej pośredniej, dwuznacznej i otoczonej tabu kategorii pomiędzy opozycjami binarnymi nie będącej ani A, ani B. Jest ona swego rodzaju anomalią. Tę propozycję ilustruje Leach m. in. na przykładzie pojęcia granicy. Oddziałając jedną klasę od drugiej za pomocą symboli tworzymy granice dla dziedziny, która z natury swej jest ciągła. Wszystkie granice są przedmiotowymi przerwami w tym, co z natury jest ciągłe (sąsiadujące ogrody oddzielone są płotami, granice państwowe przez pasy „ziemi niczyjej”). Odnosi się to zarówno do przestrzeni, jak i do czasu. Biologiczny wpływ czasu, którego fizycznie doświadczamy, jest ciągły, stajemy się po prostu coraz starsi..., „cały czas”. Aby zmierzyć ten doświadczany przez nas czas, korzystamy z takich urządzeń, jak zegary i kalendarze i rozbijamy continuum czasowe na odcinki — sekundy, minuty, godziny, dni, tygodnie. Każdy segment ma określony czas trwania, ale przerwy pomiędzy nimi teoretycznie nie mają wymiaru czasowego. Jednak gdy odwracamy ten czas pojęciowy w społeczny, wówczas każda taka nie posiadająca wymiaru czasowego przerwa będzie zajmowała określony czas. Na przykład zmiana statusu niezamężnego w żonatego pojęciowo jest tylko wymianą kategorii, ale gdy ujmujemy rzecz na poziomie działania wymaga ona odprawienia rytuału, który zabiera pewien czas (następuje w „czasie niczym”). Granica stanowi więc tę linię, która oddziela dwie sfery społecznej czasoprzestrzeni, które można scharakteryzować jako normalne, czasowe, wyraźnie oddzielone, centralne i świeckie, ale sama granica jest nienormalna, dwuznaczna, beczasowa i święta,

często otoczona tabu. We wszystkich niemal społeczeństwach ludzkich przekraczanie granic i progów związane jest z rytuałem, podobnie jak przechodzenie z jednego statusu społecznego do drugiego.

Przeprowadzając społeczne rozróżnienie pomiędzy dzieckiem a dorosłym tworzymy sztuczną granicę, ponieważ z biologicznego punktu widzenia nie ma tu żadnej wyraźnej „przerwy”. Wobec tego my musimy jej dokonać. Fizyczne okaleczenia ciała podczas inicjacji dokonywane są celem wprowadzenia właśnie takiego progu, punktu przełomowego czy punktu wejścia. Wszystko, co zostało w takim wypadku usunięte z ciała (włosy, zęby, napletek itp.), uważane jest za „brudne”, za „sprawę nie na miejscu”. Działanie to zapewnia czystość naszych społecznych kategorii; okaleczone ciało zostaje „oczyszczone”. Opozycja czysty/brudny ma głębokie korzenie psychologiczne. Każde dziecko w pewnym momencie zaczyna się interesować następującymi kwestiami: „Kim jestem?”, „Jakie są granice mojej osoby?”, „Czy moje fekalia, moja uryna, mój pot, moje nasienie są częścią mojej osoby, czy nie?”. Wydzieliny ludzkiego ciała są niejako zbędne, a wszystkie otwory ludzkiego ciała tworzą progi. Wydzieliny powinny stać się więc ośrodkiem tabu i w istocie w większości społeczeństw ludzkich są one prototypem „brudu”, z którego każdy powinien się oczyścić. Jednak w takiej całkowicie oczyszczonej postaci człowiek nie miałby żadnych styczności ze światem zewnętrznym i z innymi jednostkami. Byłby wolny od dominacji innych, ale zarazem całkowicie bezsilny. W oczyszczaniu się z owego granicznego brudu tkwi zatem pewien paradoks, który można wyrazić za pomocą następującej ekwiwalencji: Czysty/Brudny Impotencja/Potencja. Nasuwa się tu wniosek, że moc jest umiejscowiona w brudzie (s. 62).

Ten paradoks jest m. in. źródłem wielu rytuałów religijnych oraz występującej w wielu religiach tendencji do wiązania świętości zarówno z zachowaniem ascetycznym, jak i rozwiązłym. Skoro bogowie są nieśmiertelni, fakt, że mogą się rozmnażać przez stosunki seksualne, stanowi anomalię. Dalej skoro ludzie są śmiertelni byłoby anomalią, gdyby nie rozmnażali się przez stosunki seksualne. Dla boga-człowieka anomalią jest zarówno rozmnażanie się przez stosunki seksualne, jak i nie rozmnażanie się w ten sposób.

Znaczna większość wierzeń i praktyk religijnych w różnych kulturach może być wyjaśniona na zasadzie tego paradoksu. Potęga bóstw jest często łączona z potencją seksualną. Wszyscy bogowie w klasycznej i orientalnej mitologii byli wyjątkowo rozpustni. Równocześnie jednak powszechnie można było obserwować tendencję, że mężczyźni aspirujący do osiągnięcia całkowitej świętości podporządkowywali się reżimowi seksualnej ascezy.

Paradoks ten rozwiązywany był w mitach religijnych na różne sposoby. Jednym z nich było przyjęcie, że pierwszy przodek płodził dzieci dopiero w bardzo podeszłym wieku. Adam spłodził Seta w wieku 130 lat, Abraham spłodził Isaaka mając lat sto. Oddzielano też seks od grzechu przez przyjęcie założenia, że prorok został niepokalanie poczęty przez świętą kobietę, która dawno już przekroczyła wiek odpowiedni do rodzenia dzieci lub była bezpłodna z innych powodów, jak Sara, Rebeka, Rachela, Elżbieta itp. (s. 73).

Innym rozwiązaniem w odniesieniu do boga-człowieka jest przypisywanie mu stosunków z ladacnicą, która następnie staje się świętą przodkinią. „Ludzkość” Jezusa potwierdzać miały fakty, że wiązał się on z ulicznicami, do których należała Maria Magdalena. W tego typu historiach seks pozostaje koniecznie zły, ale potencja seksualna świętego jest faktem uznanym. Mimo to zachowuje on swój ascetyzm w obliczu zepsucia. Leach podaje na to szereg przykładów, zaczerpniętych m. in. z mitologii chrześcijańskiej i hinduskiej. Wypływa z nich ogólny wniosek, że ascetyzm jest środkiem do osiągnięcia osobistej czystości, podczas gdy zachowanie ekstetyczne (rozwiązłe) sprzyja osiągnięciu mocy mistycznej.

Te dwuznaczności obecne w mitologii religijnej można też obserwować w patrylinealnych, egzogamicznych grupach linneazowych. Kobieta, która wchodzi do linneazu poprzez małżeństwo, uznawana jest początkowo za obcą. Jest w pewnym sensie czymś złym i nieczystym. Ale w drugim etapie, kiedy staje się matką nowych członków linneazu, staje się wewnętrznie dobra. Jest symbolem cnoty i czystości, antytezą obiektu seksualnego.

Zarysowują się tu więc następujące ekwiwalencje:

żona	seksualna	brudna	grzeszna
matka	aseksualna	czysta	bezgrzeszna

Wzór ten odpowiada dwóm Mariom w mitologii chrześcijańskiej: Marii Matce Dziewicy i Marii Magdalenie (s. 75).

Kwestia ta wiąże się jak najściślej z wyjaśnieniem tabu incestu. Istnieje wiele teorii na ten temat, ale żadna z nich nie jest w pełni zadowalająca. Leach sugeruje, że transformacja żona matka jest absolutnie nieodwracalna. Istnieje też przeciwieństwo pomiędzy tymi kategoriami. Jest to nowa wersja tezy Malinowskiego, że funkcją tabu incestu jest ochrona przed pomieszaniem się ról społecznych i konfliktami, jakie mogłyby z tego tytułu wynikać.

Lévi-Strauss oddziałał na antropologię brytyjską przede wszystkim swoją teorią pokrewieństwa, zawartą w słynnych *Elementarnych strukturach pokrewieństwa*, ambitnej, choć niezbyt udanej próbie zastosowania teorii transformacji do systemów pokrewieństwa występujących od Australii do Północnej Syberii.

Koncepcje zawarte w terminach pokrewieństwa, takie jak „ojcostwo” czy „małżeństwo”, są w pierwszym rzędzie ideami tworzonymi w umyśle, a nie odbiciem obiektywnej, materialnej rzeczywistości istniejącej w zewnętrznym świecie. Stąd, rozważania na temat kategorii pokrewieństwa i reguł małżeńskich mogą być łatwo przekształcone w pewien rodzaj algebry. Leach jednak sugeruje, że związek pomiędzy tą algebrą pokrewieństwa a faktami bezpośrednio obserwowanymi w terenie jest często bardzo pośredni. Jego zdaniem do problematyki pokrewieństwa należy podchodzić z wielką ostrożnością.

Różnorodność reguł małżeńskich, z jakimi spotykamy się w różnych społeczeństwach, jest uderzająca: w jednych społeczeństwach zakazuje się kategorycznie wszelkich małżeństw pomiędzy krewnymi, w innych głównym nakazem małżeńskim jest ożenek z kobietą spokrewnioną. Na drugim końcu znajdują się społeczeństwa zezwalające na małżeństwo z każdą niemal kobietą, która nie jest matką czy rodzoną siostrą. Reguły małżeńskie stanowią system klasyfikacji i służą określaniu środowiska społecznego danej jednostki. Na przykład reguła: „skoro wolno mi się pobierać z siostrą X, wobec tego moja własna siostra należy do kategorii kobiet, z którymi X może się pobierać” zakłada zasadę wzajemności i równości. Ty dajesz mi żonę, ja oddaję ci w zamian swoją siostrę. Istnieją jednak reguły zakładające przeciwną implikację: „jeśli mnie wolno się pobierać z siostrą X, to X nie może poślubić mojej siostry” ta reguła ustawia nas w nierównej pozycji. Reguły takie mają ogromne znaczenie dla strukturyzacji wszystkich samoregulujących się społeczeństw.

W krótkim eseju Leach nie czuje się przygotowany do bardziej szczegółowego rozważania wszystkich teoretycznych implikacji reguł małżeństwa i pokrewieństwa. Ogranicza się więc jedynie do kilku uwag. Tak więc, reguły egzogamii służą nie tylko identyfikacji i ściślejszemu odróżnianiu grup descendencji, ale posiadają one także negatywną implikację zageszczania całego systemu. Skoro nie wolno nam się pobierać wewnątrz danej grupy, musimy poszukiwać partnerów małżeńskich na zewnątrz. Reguły endogamii z kolei, które zakazują małżeństwa z osobami pochodzącymi z innych segmentów tego samego systemu (np. dziewczyna indyjska z kasty wyższej nie może poślubić mężczyzny z kasty niższej; Biały z Afryki Południowej nie może ożenić się z Czarną kobietą z tego kraju, Żyd nie może wziąć za żonę nie-Żydówkę) wywołują na ogół silne emocje i niepokoje. Żydzi, kwakrzy, katolicy uważają często za test ortodoksji to, że mężczyzna i jego żona winni być wyznawcami tej samej wiary. Jednakże na ogół rzeczywistość nigdy nie odpowiada ściśle tej normatywnej idei. Gdyby Żydzi od 2500 lat łączyli się tylko z Żydówkami, stanowiliby dziś zapewne odrębną rasę. Jednakże świadectwa genetyczne wskazują, że tak nie jest. Ogólne spostrzeżenie Leacha mówi, że reguły dotyczące zawierania małżeństw dotyczą raczej idei aniżeli empirycznie obserwowanych faktów.

Na koniec, to co podkreślał Lévi-Strauss, gdy występuje reguła: „ja (mężczyzna) mogę poślubić córkę brata mojej matki, ale moja siostra nie może poślubić syna brata swojej matki”, wówczas grupy descendencji łączone są w pary — jedna grupa, to „dający żony”, druga, to „otrzymujący żony”. Stosunek ten zakłada swego rodzaju nierówność, która znajduje odbicie w miejscowej ideologii politycznej (s. 68).

W przeciwieństwie do Lévi-Strausa Leach twierdził, że system wyborów małżeńskich nie stanowi niezależnego zjawiska, ale dostosowany jest do warunków politycznych i ekonomicznych danego społeczeństwa. Jeśli dający żony posiadają w danej strukturze status wyższy niż otrzymujący żony, zależy to przede wszystkim od różnego statusu politycznego i ekonomicznego tych grup (Kuper 1987, s. 229). Nie można więc sprowadzać reguł małżeńskich do uniwersalnych cech ludzkiego umysłu, ale należy je wyjaśniać w kontekście konkretnych warunków społeczno-ekonomicznych.

To samo odnosi się do reguł pokrewieństwa. Stanowią one o wiele bardziej skomplikowany problem i dlatego nie zostały tu szerzej omówione. Jeśli np. Trobriandczycy mają w zakresie stosunków pomiędzy bratem i siostrą, ojcem i synem układ — — ++, to dla Tonga mają układ + — + —. Jeśli brat matki jest częścią atomu pokrewieństwa, to dlaczego nie spotykamy awunkulokatu w każdym miejscu i czasie.

Owa algebra pokrewieństwa nie przystaje do rzeczywistości empirycznej. Te trudności wiążą się bezpośrednio ze stosunkiem Lévi-Straussa do historii — problemem jakże często podnoszonym przez jego adwersarzy. Lévi-Strauss rozmija się z konkretną rzeczywistością historyczną, pomija celową i świadomą działalność ludzi, która zawsze zmierza do przekształcania zastanej rzeczywistości, a związek życia ludzkiego z konkretną rzeczywistością nie jest przypadkowy. Przejawia się on m. in. w stałej obecności dziedzictwa przeszłości w życiu ludzi tu i teraz. Pomijając historyczny wymiar rzeczywistości, Lévi-Strauss staje bezradny wobec wyjaśnienia przyczyn różnorodności kulturowej.

Z uwagi na to, że pokrewieństwo okazało się zjawiskiem zbyt mocno osadzonym w realiach życia społecznego, Lévi-Strauss zwrócił się do mitologii, która stanowiła właściwsze pole do poszukiwania czystych struktur mentalnych. W mitologii, jak pisał, „umysł ludzi oswobodzony jest na tyle, by prowadzić rozmowę z samym sobą i uwolniony jest od przymusu zajmowania się przedmiotami i uznaje siebie za coś, co sprowadza się w jakiś sposób do postrzegania siebie jako podmiotu” (za: Kuper 1987, s. 233). Racjonalizm Lévi-Straussa nie był kartezjański. Nie uważał on, że człowiek tworzy prawdziwy model universum w swoim umyśle podążając za logiką czystego, logicznego argumentu w sensie arystotelowskim, czyli posługując się ściśle ustalonymi, łatwymi do wyodrębnienia regułami „matematycznej logiki”. W koncepcji Lévi-Straussa człowiek tworzy w umyśle powiązania w sposób niejako poetycki, posługując się metaforami, analogiami i symbolami. Można to zilustrować na przykładzie pseudo-logiki myślenia mitycznego. Gdy analizujemy zwykle czynności techniczne, jest dla nas rzeczą oczywistą, że A jest różne od B i że nie mogą one być równocześnie uważane za identyczne. W wypadku mito-logiki argumentacja jest akurat odwrotna.

W mitologii chrześcijańskiej np. Matka Boga jest Dziewicą, Bóg — syn został zrodzony z Boga — ojca, mimo że Bóg — ojciec, Bóg — syn i Duch Święty byli jednym i tym samym. I chociaż nawet głęboko wierzący chrześcijanie mają trudności ze zrozumieniem takich tajemnic, to jednak z pewnością nie można twierdzić, że koncepcje teologiczne są nielogiczne i pozbawione znaczenia. Posiadają one znaczenie, ale odnosi się ono do rzeczywistości metafizycznej. Nie mówimy: wierzę, że $2 \times 2 = 4$; jest to dla nas pewnik. Ilekroć jednak używamy zwrotu „ja wierzę...”, wiąże się on z ostrzeżeniem, że reguły zwykłej logiki nie mają tu zastosowania. Najbardziej fundamentalną cechą mitologii jest odwrócenie zwykłego doświadczenia. Istotną i główną ideą wszystkich doktryn religijnych jest zaprzeczenie faktu, że śmierć zakłada unicestwienie jednostki. Dlatego wprowadza się pojęcie „tamtego świata” istniejącego w jakimś „innym czasie”. Dlatego przeciwstawia się ludzkiej bezsilności wszechmoc bogów. Rytuały religijne są właśnie próbą ustalenia pomostu pomiędzy „tym” a „tamtym światem”, za pośrednictwem którego wszechmoc boża może zostać przekazana

bezsilnemu człowiekowi. Na straży tego pomostu stoją święte osoby — kapłani, prorocy, szamani, media, pustelnicy, a może on być także zamieszany przez bóstwa wcielone, które mogą być równocześnie bogami i ludźmi, jak też cechować się szeregiem innych przeciwstawnych cech. Istota bóstwa polega m.in. na tym, że przerasta ono samo siebie i jednoczy wszelkie przeciwieństwa. Wierzenia przypisujące bogom równocześnie ascetyzm i potencję seksualną są tutaj dobrym przykładem. Historie tego typu nie są po prostu wymyślone celem ćwiczenia się w sztuce paradoksu. Mają one często implikacje praktyczne. Pobożny Bramin ma np. obowiązek splodzenia męskiego potomka, ale jest on także moralnie zobowiązany do wycofywania się stopniowo w kierunku ascetyzmu (s. 74).

Mit ilustruje więc tezę, że kategorie, za pomocą których porządkujemy świat, tworzą się na zasadzie dowolnego zestawienia podobieństw i przeciwieństw. Jeśli mają one charakter arbitralny, to u ich podłoża muszą leżeć pewne zasady o bardziej uniwersalnym charakterze.

Omówione tutaj skrótoowo poglądy Leacha pochodzą z książki, której polski przekład ukaze się niebawem nakładem PWN-u. Jest to zasygnalizowanie pracy oryginalnej i ciekawej, pomyślanej jako wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej. Najbardziej godne uwagi jest przedstawienie formalnej aparatury pojęciowej dotyczącej kodów informacyjnych w terminach powszechnie znanego, codziennego doświadczenia. Autor w niewielu miejscach posługuje się faktami zaczerpniętymi z monografii antropologicznych, wychodząc z założenia, że dla początkującego czytelnika najbardziej zrozumiałą antropologią jest ta, która wiąże się z jego własnym doświadczeniem życiowym. Jedyną monografią etnograficzną, na jaką często powołuje się Leach, jest Biblia. Oryginalnym wkładem Leacha jest przedstawiona w ostatnim paragrafie strukturalna analiza logiki ofiary oparta na danych zawartych w księgach Starego Testamentu — Exodusie i Leviticusie.

W ujęciu Leacha strukturalizm staje się jasny, a analizy prowadzone są ze swobodą i talentem godnym odnotowania.

Wyrazem rosnącego na Zachodzie zainteresowania systemami myślenia i postrzegania było pojawienie się, obok strukturalizmu, takich nurtów, jak antropologia kognitywna i blisko związana z nią antropologia symboliczna oraz etnonauka i nowa etnografia. Antropologia kognitywna to sposób podejścia kładący szczególny nacisk na badanie procesów myślenia i postrzegania przedstawicieli różnych kultur. Niektórzy terminem tym określają także etnonaukę i nową etnografię — nurty, którym początek dał właściwie znacznie wcześniej Sapir. Twierdził on, że zachowanie kulturowe jest zachowaniem symbolicznym a kultura to pojęcie abstrakcyjne, obejmujące sieć idei i wzorów zachowania członków danego społeczeństwa. Jest to zarazem pojęcie, które posiada różne znaczenia dla poszczególnych jednostek. Te właśnie indywidualne znaczenie, jakie ludzie przypisują „kulturze”, powinny stać się centrum zainteresowań antropologa.

Właściwy ruch zwany etnonauką zapoczątkowany został artykułem Warda Goodenougha *Componential Analysis...* z 1956 r. Stwierdził on, że każde społeczeństwo posiada własny umysłowy szablon lub mapę kultury, obejmującą wszystko to, co jednostka musi wiedzieć, aby skutecznie działać w swoim środowisku. Etnonaukę określa jako metodę. W jej alternatywnej nazwie („nowa etnografia”) zawarte jest jednak pewne założenie teoretyczne: kultura istnieje jedynie w umysłach jej nosicieli. Jest to więc koncepcja skrajnie racjonalistyczna i mentalistyczna.

Aby uzyskać informacje całkowicie wolne od kategorii myślowych antropologa, przedstawiciele etnonauki zwracają się do procedur lingwistycznych, używając głównie języka tubylczego celem odtworzenia własnych klasyfikacji informatora. Końcowym efektem takiego postępowania winno być uzyskanie kompletnego modelu uniwersum charakterystycznego dla danego tubylcy. Jest to technika ogromnie czasochłonna, dlatego badacze ograniczają się do zbierania informacji z zakresu wycinkowych dziedzin, takich jak kategorie koloru, klasyfikacje roślin itp. Można więc uznać, że nowa etnografia, to nowa technika zbierania danych, jakkolwiek u jej podłoża leżą pewne założenia teoretyczne. Spotkały się one z wieloma głosami krytycznymi. Podkreślano, że badaczy zachowań zawsze interesowało

bardziej to, co ludzie robią, aniżeli to, co się dzieje w ich głowach (odkrycie tego jest bowiem zadaniem niewykonalnym). Poza tym jest to orientacja zbyt indywidualistyczna i racjonalistyczna i przez to uniemożliwiająca porównywanie, badania ilościowe i ustalanie ogólnych prawidłowości. Niektórzy jednak wierzą, że u podstaw „emicznych klasyfikacji tubylczych leżą jakieś uniwersalne struktury organizujące ludzkie myślenie i zachowanie i że etnologia, która nigdy nie posługiwała się tak zwartym systemem teoretyczno-metodologicznym jak strukturalizm Lévi-Straussa, pozwoli te zasady odkryć.

W ramach tej orientacji Anthony Wallace proponował tzw. koncepcję „labiryntu poznawczego” (*mazeway*). Terminem tym określa on właściwą jednostce mapę poznawczą, obejmującą reguły ról społecznych i odpowiadające im zachowania. Każda jednostka organizuje w pewien sposób swoje doświadczenie i nie powiela mapy innych jednostek. „Labirynt poznawczy” obejmuje jedynie dziedziny ważne z punktu widzenia wzajemnych oczekiwań partnerów interakcji, umożliwiające właściwe zachowanie i przewidywanie jego rezultatów. Żadna jednostka nie rozporządza jednak całą wiedzą swojego społeczeństwa i dlatego potrzebuje innych ludzi, którzy ją uzupełniają. Jest to koncepcja skrajnie indywidualistyczna, ale — jak wskazywał Sapir — właśnie owo psychologiczne podejście do kultury, z punktu widzenia konkretnej jednostki, kryje w sobie większe możliwości niż przyjmowanie z góry założenia, że kultura jest czymś gotowym i danym. Badając indywidualne doświadczenie jednostki możemy więcej powiedzieć o kulturze, niż dokonując tradycyjnego etnograficznego inwentarza cech kulturowych. Taka zdepersonalizowana kultura jest zawsze pewną abstrakcją, modelem zachowania, który jest realizowany inaczej przez każdą jednostkę. Edward Sapir tak pisał na ten temat: „doszedłem do wniosku, że to właśnie mniemanie o kulturze, iż jest ona gotowa i dana stanowi najpoważniejszą przeszkodę w rzeczywistym rozumieniu kultury i przemian kulturowych oraz ich związku z osobowością” (Sapir 1978, s. 144). Proponuje on następujące tematy, które powinny stać się przedmiotem dociekań antropologa: „poznanie porządku, w jakim wzorce kulturowe i ich fragmenty pojawiają się w psychice dziecka, co wymaga starannych i drobiazgowych badań jego rozwoju od narodzin, powiedzmy do 10 roku życia, analiza relewantności tych wzorów dla rozwoju osobowości dziecka, wreszcie pod koniec proponowanego okresu należałoby zbadać, jaka część badanej kultury ma dla dziecka istotne znaczenie. Co więcej, należałoby ustalić, jaki stopień świadomej i nieświadomej systematyzacji oraz scalenia wzorów jest dziecku dostępny. Trudne to zapewne, lecz nie niemożliwe [...] Zaryzykowałbym przepowiednię, że uzyskane w ten sposób pojęcie kultury, będzie zapewne niejasne i niepełne — okaże się donioślejsze w skutkach i bardziej życiодajne niż przypinane do tej czy innej zbiorowości karty inwentaryzacyjne, które zwyczajowo nazywamy kulturą (tamże, s. 145-146).

To psychologiczne podejście Sapira oddziaływało niewątpliwie na późniejsze koncepcje antropologii kognitywnej. W jej ramach można wyodrębnić nurt zwany antropologią symboliczną. Jego przedstawiciele podzielają przekonanie, że kultura jest systemem symboli, które posiadają różne funkcje znaczące i symboliczne. Niektórzy uważają, że jest to tylko odmiana szerszej tradycji funkcjonalistycznej. Uczonymi, których poszukiwania mieszczą się w tym nurcie, są: C. Geertz, D. Schneider, V. Turner i M. Douglas.

David Schneider badał amerykańskie systemy pokrewieństwa jako systemy symboli, traktowane niezależnie od systemów socjologicznych i biologicznych. Pokrewieństwo to nie tylko fakty biologiczne. Symbolizuje ono wartości, takie jak utrwalenie solidarności grupy, wzajemnej współpracy, norm zachowania itp.

Clifford Geertz zajmuje się religią jako systemem symboli, który wyjaśnia i umacnia naturę otaczającego świata i utrwała emocje, z jakimi ludzie postrzegają świat rzeczywisty. Religia, to symboliczna interpretacja istoty ludzkiej egzystencji, istoty życia i porządku świata.

Victor Turner, uczeń Maxa Gluckmana, zwraca swoje zainteresowania również na religię i rytuał jako zespoły symboli. Stara się zrozumieć, co te symbole znaczą dla członków danego społeczeństwa, opierając swoje rozważania na materiałach terenowych dotyczących plemienia Ndembu.

Mary Douglas rozwinęła innego rodzaju podejście do badania symboli. Próbowała ona znaleźć symbole uniwersalne, te mianowicie, które pojawiają się w wielu okresach i w wielu kulturach. Inspiracją do jej badań były prace Durkheima i Maussa dotyczące prymitywnych systemów klasyfikacji. Przyjmuje ona, że porządek symboliczny odzwierciedla w pewnym sensie porządek społeczny i wysuwa hipotezę, że można poszukiwać tego, co nazywa ona naturalnymi symbolami, dodając m.in. symbolizm dotyczący ludzkiego ciała w aspekcie międzykulturowym (wg: Garbarino 1977, s. 83-84).

Są to próby oscylujące wokół tematów nieobcych Lévi-Straussowi. Te dwa stanowiska łączy racjonalistyczne spojrzenie na kulturę, dzieli natomiast indywidualistyczne, psychologiczne nastawienie oraz relatywizm kulturowy badaczy mieszczących się w nurcie antropologii kognitywnej i symbolicznej, wywodzący się zapewne z tradycji Boasowskiej. Etnonaukę określa się też czasem, niezbyt uprzejmie, jako ostatnie tchnienie relatywizmu kulturowego.

LITERATURA

Garbarino M. S.

1977 *Sociocultural Theory in Anthropology. A Short History*, New York- Chicago- San Francisco i in.

Goodenough W.

1956 *Componential Analysis and the Study of Meaning*, „Language”, nr 32, s. 195-216.

Kuper A.

1987 *Miedzy charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, Łódź, Wydawnictwo Łódzkie.

Leach E.

1973 *Lévi-Strauss*, Warszawa.

Rosner K.

1984 *Strukturalne badania sztuki i kultury*, „Studia estetyczne”, t. 19.

Sapir E.

1978 *Język, kultura, osobowość*, Warszawa.

Barbara Olszewska-Dyoniziak

ADAM KUPER, *Miedzy charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska. 1922-1982*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, ss. 283

Status antropologii społecznej lub kulturowej jako ważnej dyscypliny nauki uznawany jest nie tylko w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, gdzie od dawna rozwijała się ona szczególnie bujnie, ale również w wielu krajach Europy, w Ameryce Łacińskiej, Indii, Australii i dużej części Afryki. Jej przedmiot (za wzorem Amerykanów) ujmowany jest dziś szeroko — antropologia to nauka badająca początki, rozwój i istotę gatunków ludzkich. Tak rozumiana antropologia rozpada się na cztery działy: antropologię fizyczną, społeczno-kulturową, archeologię i antropologię lingwistyczną. W praktyce jednak tak szerokie pojmowanie antropologii pozostaje na ogół w sferze deklaracji, ponieważ — z wyjątkiem Franza Boasa, który istotnie poruszał się swobodnie po tych czterech polach — inni antropologowie zawężają swe zainteresowania do tzw. antropologii społeczno-kulturowej, którą określa się jako naukę o początkach kultury, kierunkach jej rozwoju i współczesnym zróżnicowaniu kultur ludzkich. W taki sposób definiuje również etnografię *Wielka encyklopedia powszechna* (Warszawa 1964, s. 500). Tradycyjny podział na etnografię, etnologię i antropologię stracił już dziś bowiem na znaczeniu. Wszystkie te gałęzie stopiły się w jedną naukę (antropologię) ujmującą swój przedmiot bardzo szeroko jako badanie ludzkości we wszystkich formach

i aspektach jej istnienia, jako całokształt empirycznej i teoretycznej wiedzy o człowieku i jego kulturze. To, co wyróżnia antropologię od innych nauk humanistycznych i społecznych, to szerokie i ogólne spojrzenie na sprawy człowieka, kultury, społeczeństwa. G. Picon ujął to następująco: „etnologia daleka jest od ograniczania się do roli jednej z wielu nauk społecznych i humanistycznych [...] jest właściwie uogólnieniem badań nad człowiekiem, jest ich aspektem teoretycznonaukowym, podczas gdy inne dyscypliny przedstawiają tylko ich aspekt empiryczny” (*Panorama myśli współczesnej*, Paryż 1960, s. 183).

Bez względu na reprezentowane stanowisko teoretyczne, antropolog musi uznać pełnoprawność i komplementarność trzech sposobów podejścia badawczego: holistycznego, historycznego i porównawczego. Holizm oznacza badanie istot i grup ludzkich w kategoriach całościowego wzoru życia, postuluje badanie związków i współzależności między wytworami i działaniami kulturowymi. Metoda historyczna w antropologii sprowadza się do próby opisanego przebiegu ludzkiej ewolucji biologicznej i kulturowej oraz umieszczenia różnych wzorów życia w perspektywie historycznej. Metoda porównawcza zaś bada zróżnicowanie kulturowe zmierzając do wyjaśnienia podobieństw i różnic między kulturami oraz do wykrycia cech stałych tkwiących w tych różnicach i podobieństwach. Wszystkim naukom, z jakimi jest związana, antropologia dostarcza perspektywy historycznej oraz wskazuje na konieczność uwzględniania w ich analizach relatywizmu kulturowego.

Z uwagi na wzrastającą rolę antropologii w integracji nauk o zachowaniu książka Adama Kupera spotkała się ze zrozumiałym zainteresowaniem środowiska naukowego. Dotyczy ona przecież rozwoju antropologii w kraju, gdzie dyscyplina ta ma szczególnie świetne tradycje i z którego wywodzi właściwie swój początek. Akademicką pozycję zdobyła antropologia w 1884 r., kiedy to Edward Burnett Tylor, sławny twórca ewolucyjnych schematów rozwoju kultury, objął wykłady na Uniwersytecie w Oxfordzie. Ostateczny profil współczesnej antropologii społeczno-kulturowej ukształtował się właśnie w krajach anglosaskich, przy czym plejada liczących się w nauce światowej uczonych wywodzących się z tych krajów jest długa (przypomnijmy tu m. in. J. Lubbocka, J. Frazera, E. Smitha, B. Malinowskiego, A. R. Radcliffe-Browna, E. Evans-Pritcharda, R. Firtha, E. Leacha, A. Richardsa, L. H. Morgana, A. L. Kroebera, C. Kluckhohna, R. Benedict, M. Mead, R. Lintona, i in.).

Kuper przedstawia obraz antropologii brytyjskiej ostatnich sześćdziesięciu lat ukazując zasadnicze zmiany, jakie zaszły w refleksji antropologicznej w tym okresie. Antropologia brytyjska, np. w porównaniu z amerykańską, charakteryzowała się rozwojem podejścia holistycznego, które mistrzowsko zastosowane w badaniach trobriandzkich Bronisława Malinowskiego doprowadziło do zasadniczej reorientacji teoretyczno-metodologicznej i zadecydowało o funkcjonalistycznym kształcie tej dyscypliny. Funkcjonalizm w antropologii oznacza ujmowanie elementów kulturowych w kategoriach ich wzajemnych powiązań, bazując na założeniu, że szczegóły zwyczaju rozpatrywane w izolacji „są tak pozbawione znaczenia, jak oddzielne litery alfabetu”. Amerykanie zarzucali często antropologom brytyjskim ignorowanie historii, nieprzykładanie wagi do zmienności kultur, pomijanie psychologicznego wymiaru rzeczywistości kulturowej, wyłączenie z zakresu ich zainteresowań takich aspektów kultury, jak technologia, folklor, sztuka, wychowanie lub język oraz pomijanie badań porównawczych i ograniczanie się do krajów Wspólnoty Brytyjskiej.

Kuper – o czym sam pisze we „Wstępie” – spowodował prawdziwe wrzenie w środowisku antropologów brytyjskich, przedstawiając je w sposób anegdotyczno-obrazoburczy, prowadzący niejednokrotnie do odbioru jego pomnikowych postaci. Zaczniemy od Malinowskiego. Kuper twierdzi, że Malinowski uważał się za proroka, postać mesjanistyczną, której zasługą było nie tylko wypracowanie metody badań terenowych, ale niemalże stworzenie zupełnie nowej dyscypliny akademickiej. „Całe pokolenie jego następców nauczone było sądzić, iż antropologia społeczna rozpoczęła się na Trobriandach w 1914 r.” (s. 9). Nie jest to stwierdzenie tak dalekie od prawdy – antropologia istotnie zyskała własne ramy teoretyczno-metodologiczne wraz z pojawieniem się funkcjonalizmu Malinowskiego.

W innym miejscu Kuper przytacza opinię Lowiego: „Malinowski zajęty jest zawsze dwoma ulubionymi rozrywkami. Albo wyważa drzwi otwarte, albo z rozdrażnieniem wyszydza

prace, które go osobiście nie pociągają” (s. 36). Warto podkreślić, że opinia ta wyszła spod pióra antropologa amerykańskiego, krytykowanego za skrajnie atomistyczne i dyfuzjonistyczne podejście do kultury. Ośmieszane było zwłaszcza jego określenie kultury jako bezładnej mieszaniny „strzępów i łat” (*shreds and patches*) nie przejawiającej żadnych cech integracji ani całościowego wzoru. Gdyby więc Lowiemu w porę wyważono otwarte drzwi, nie popełniałby z pewnością takich błędów. Powyższy cytat wskazuje jednak na inną tendencję. Podczas gdy etnologowie w Polsce i na świecie dostrzegają w teoretycznym dorobku Malinowskiego szereg nieprzemijających wartości i z powodzeniem przystosowują jego model m. in. do badania współczesnych typów instytucji, antropologowie brytyjscy pomijają milczeniem lub znacznie bardziej krytycznie oceniają teoretyczną spuściznę po Malinowskim, podkreślając głównie jego zasługi jako znakomitego nauczyciela i badacza terenowego. Niemniej Kuper w pełni docenia i rozumie znaczenie generalizacji historycznych Malinowskiego: „wielkość Malinowskiego leży w jego zdolności chwywania w sieć teorii rzeczywistego człowieka: dumnego i dwulicowego, przyziemnego i myślącego. Malinowski zaszczepił swoim studentom bezcenną świadomość napięcia, jakie istnieje zawsze pomiędzy tym, co ludzie mówią, a tym, co czynią, pomiędzy dążeniami jednostek a porządkiem społecznym” (s. 49). Podkreśla też znaczenie okrytej przez Malinowskiego zasady wzajemności, służącej stwarzaniu więzi pomiędzy ludźmi i stanowiącej potężny czynnik kontroli społecznej. O wielkości Malinowskiego świadczyło poznanie Trobriandczyka w całej pełni jego człowieczeństwa, skierowanie analizy na to, co w obcej kulturze jest powszechne, uniwersalne, właściwe także nam.

Przemożne oddziaływanie Malinowskiego na antropologię brytyjską trwało od 1924 do 1938 r. Po tym okresie nastąpiła dominacja orientacji socjologicznej, rozwijanej przez drugiego wybitnego luminarza funkcjonalizmu w antropologii Alfreda R. Radcliffe-Browna, który w 1937 r. objął katedrę antropologii społecznej na Uniwersytecie w Oxfordzie. Ten entuzjasta Durkheima położył szczególny nacisk na badanie systemów i procesów społecznych, stworzywszy podwaliny dla nurtu określanego mianem „socjologii porównawczej”. Malinowskiemu natomiast zarzucano często niedostateczne rozpracowanie teorii systemu społecznego i sprowadzanie wyjaśnień do biologizmu i płytko rozumianego psychologizmu, będącego połączeniem teorii instynktów Mc Dougalla i teorii sentymentów Shanda. W proponowanym przez Malinowskiego podziale potrzeb na biologiczne, pochodne i psychiczne można się dopatrywać dalekich związków z koncepcją Marksa (podstawa materialna, struktura społeczna i ideologia), ale Kuper podkreśla, że jest to bardzo niedojrzałe zrozumienie poglądów Marksa i zredukowanie marksizmu do pewnego rodzaju diety (s. 45).

Anglicy, zapewne przez sentyment dla swojego rodaka, skłonni są przypisywać większe zasługi w określeniu kształtu przyszłej antropologii brytyjskiej Radcliffe-Brownowi. Skonstruował on, jak pisze Kuper, „bardziej precyzyjny zestaw pojęć do opracowania materiałów etnograficznych” (s. 51). W związku z tym nasuwa się pytanie, dlaczego większość znanych i doskonałych monografii funkcjonalnych wyszła spod pióra uczniów Malinowskiego, uczestników jego seminariów, m. in. A. Richardsa, R. Firtha, I. Schapery, E. Evans-Pritcharda i in. Większość uznanych teorii dotyczących kultury pierwotnej (gospodarki, rodziny, prawa, magii, religii) wiąże się z nazwiskiem Malinowskiego. To on przede wszystkim obalał mylne poglądy, porządkował fakty, dostarczał nowych prowokujących idei, a jego pozornie mało frapujące teoretyczne pojęcie instytucji okazało się narzędziem niezwykle skutecznym w badaniu zjawisk kulturowych.

Na czym więc polegał wkład A. R. Radcliffe-Browna? Badane zjawiska dzielił on na trzy typy: techniki, reguły zachowania i zwyczaje obrzędowe, związane z sytuacjami zmian w życiu społecznym. Interesowały go „systemy faktycznych stosunków zależności pomiędzy jednostkami pełniącymi określone role społeczne”. Badacz ten posługiwał się często pojęciem „struktury społecznej” rozumianej jako „suma wszelkich społecznych relacji pomiędzy wszystkimi jednostkami w danej chwili” (s. 72). Wbrew Malinowskiemu uważał posługiwanie się pojęciem kultury za mało przydatne w konkretnych badaniach: „Nauka o kulturze nie jest możliwa. Można badać kulturę jedynie jako cechę systemu społecznego [...], badając

kulturę bada się zawsze akty zachowań określonej grupy osób, które powiązane są ze sobą w strukturze społecznej” (s. 75).

Drugi człon tej wypowiedzi byłby w pełni akceptowalny także dla Malinowskiego, ale utożsamianie badań nad kulturą z badaniem struktury społecznej, jak to czynił Radcliffe-Brown, prowadziło w konsekwencji do niedostrzegania i pomijania szeregu zjawisk kulturowych, takich jak gospodarka, magia i religia pierwotna, wychowanie, folklor, sztuka. I faktycznie, Radcliffe-Brown i jego uczniowie ograniczali się na ogół do badania systemów pokrewieństwa, systemów politycznych, rzadziej – prawa. Nie bez racji Edmund Leach nazwał sposób uprawiania antropologii przez Radcliffe-Browna „kolekcjonowaniem motyli”, przez co rozumiał ograniczenie się jedynie do sporządzania typologii struktur społecznych bez naukowego wyjaśniania zjawisk i formułowania praw naukowych. Podejście Radcliffe-Browna było uboższe od teorii Malinowskiego przez faktyczne eliminowanie jednostki i potrzeb biologicznych w analizie funkcjonalnej. Fakt ten zapewne spowodował, że Radcliffe-Brown pozostał właściwie bezradny wobec problematyki zmiany kulturowej, podczas gdy Malinowski podjął ją, mimo że jego propozycje w tym względzie uznano za niezadowalające, i wskazał na istotne czynniki zmian, jakimi są modyfikujące się w różnych sytuacjach potrzeby ludzkie oraz na to, że zmiany mają na ogół charakter instytucjonalny.

Należy także podkreślić, że u Radcliffe-Browna pojęcie „struktury” nie miało nic wspólnego z podobnym pojęciem stosowanym później przez Lévi-Straussa, dla którego struktura była przede wszystkim budowanym w umyśle ludzkim modelem rzeczywistości. Radcliffe-Brown pisał na ten temat do Lévi-Straussa: „Używam terminu «struktura społeczna» w znaczeniu tak odmiennym od pańskiego, że prowadzenie dyskusji jest nie tylko trudne, ale i nie zapowiada korzyści. Podczas gdy dla Pana struktura społeczna nie ma nic wspólnego z rzeczywistością, lecz z budowaniem modeli, ja uważam strukturę społeczną za rzeczywistość” (s. 73).

Łączenie pojęcia „struktury” z rzeczywiście obserwowalnymi stosunkami społecznymi przetrwało w antropologii brytyjskiej nawet wówczas, gdy przyjęcie koncepcji Lévi-Straussa i żywa na nią reakcja skłoniły badaczy do zajęcia się systemami myślenia i spojrzenia na kulturę jako na system komunikowania. Antropologia brytyjska pozostała jednak zawsze funkcjonalistyczna, a Edmund Leach – czołowy kontynuator idei Lévi-Straussa w anglojęzycznym środowisku naukowym – uważał, że prace antropologiczne nie mogą się ograniczyć jedynie do badania struktur idei, jak to postulował francuski strukturalizm, lecz winny zawsze uwzględniać rzeczywiście obserwowalne wzory stosunków międzyludzkich. W przekonaniu Leacha, również ów porządek idealny nie zawsze przystaje do zewnętrznej, obserwowalnej rzeczywistości, jak to zakładał Lévi-Strauss. Można powiedzieć, że dzięki znakomitej szkole, jaką stanowił funkcjonalizm brytyjski, antropologia w tym kraju pozostała empiryczna i powiązana z praktyką, a zarazem otwarta na nowe prądy intelektualne, przygotowana do ich oceny krytycznej i reinterpretacji. Te nowe prądy to przede wszystkim neofunkcjonalizm w ujęciu E. Evans-Pritcharda, M. Gluckmana i E. Leacha, uwzględniający problematykę konfliktu społecznego oraz neostrukturalizm reprezentowany również w głównej mierze przez Leacha, a także – Needhama, M. Douglas, W. Turnera. W latach pięćdziesiątych u Evans-Pritcharda, Gluckmana i Leacha pojawiają się pierwsze próby krytyki statystycznego modelu funkcjonalnego. Leach pisał: „Nigdy nie istnieje absolutna zgodność z normą kulturową, w rzeczywistości sama norma istnieje jedynie jako stan napięcia pomiędzy sprzecznymi interesami i rozbieżnymi nastawieniami. Mechanizmu zmiany kulturowej można poszukiwać w reakcjach jednostek na ich różnicowane interesy ekonomiczne i polityczne” (s. 204). Leach, profesor Uniwersytetu w Cambridge i przez pewien czas rektor Kings College, stanowi obecnie jedną z najwybitniejszych postaci w brytyjskiej antropologii społecznej. Jego praca *Culture and communication* będąca znakomitą wprowadzeniem w reguły analizy strukturalnej, stanowi zarazem oryginalny wkład w strukturalizm. Leach przede wszystkim nie zgadza się z Lévi-Straussem, jakoby „uniwersalne” struktury mentalne właściwe były wszystkim ludziom. W jego przekonaniu są one właściwe tylko niektórym, a poza tym – uwarunkowane kulturowo i zależne od warunków ekonomiczno-politycznych danego społeczeństwa. Leach nie zgadza się także z tym, jakoby myślenie u ludzi dokonywało się jedynie

na zasadzie tworzenia opozycji binarnych. Postuluje wprowadzenie trzeciej, pośredniej kategorii, która nie jest ani A, ani B — jest dwuznaczna, stanowi w pewnym sensie anomalię i przez to otoczona jest tabu. Taką kategorią jest np. pojęcie granicy czasowej, przestrzennej lub społecznej. W wielu społeczeństwach przekraczanie progów i granic społecznych wiąże się z różnego rodzaju rytuałami. Wiele z tych rytuałów traktuje się jako rytuały oczyszczenia, zapewnienia czystości naszym społecznym kategoriom. Leach nakłania do traktowania analiz strukturalnych z ostrożnością, dostarcza jednak przekonujących dowodów na ich płodność poznawczą, pod warunkiem wykorzystania precyzyjnej aparatury analitycznej w postaci dokładnie zdefiniowanej terminologii, określającej charakter związków między kodami zawartymi w obserwowanych zachowaniach kulturowych a informacjami, jakie one przekazują.

Kuper ocenia krytycznie ostatnie lata rozwoju antropologii brytyjskiej. W latach 1972-1982 wielu znakomitych uczniów Malinowskiego osiągnęło już wiek emerytalny, żegnano ich wielką liczbą ksiąg pamiątkowych, a nowi profesorowie nie zdołali przejąć przywództwa. Podsumowując rozwój antropologii brytyjskiej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Kuper uważa, że okres ten charakteryzuje się raczej konserwatyzmem umysłowym. Antropologów mniej interesowały problemy socjologiczne, a koncentrowali się na badaniu procesów poznania. Znalazło to wyraz w pojawieniu się dwu nurtów określanych jako „antropologia kognitywna”, „nowa etnografia”, „etnonauka”. Obojętni też byli na osiągnięcia nauki światowej w zakresie antropologii lub innych związanych z nią dyscyplin, skupiając się na badaniu etnograficznych detali. Teoria w coraz mniejszym stopniu zaprzętała głowy adeptów tej dyscypliny na rzecz doskonalenia metod obserwacji i zdobywania wszechstronnej wiedzy historycznej, językowej i in. na temat regionu, który ma stanowić przedmiot badań. O wyborze motywu przewodniego w badaniach decyduje zaś najczęściej nie teoria, ale preferencje profesora, u którego pisze się pracę lub też możliwość uzyskania większych dotacji na badania. Czyżby więc upadający Rzym? Nie jest zapewne tak źle. Niepokojące zjawisko, o którym pisze Kuper, może wiązać się z tym, że nie pojawiła się jeszcze nowa indywidualność naukowa, która byłaby zdolna zdominować umysły, tak jak kilkadziesiąt lat temu Malinowski, a także — być może — i z tym, że przerost wiedzy ściśle etnograficznej ograniczył w pewnym stopniu śmiałość inwencji teoretycznej. Może to także — jak pisze Kuper — kwestia „skromności i braku ambicji” (s. 243).

Praca Kupera, mimo że przygotowana rzetelnie i ukazująca istotne przemiany, jakie dokonały się w myśleniu o człowieku w ciągu ostatnich sześćdziesięciu lat w Anglii i na świecie, nieco rozczarowuje. Pisana jest jakby z pozycji dumnego syna Albionu, który może sobie pozwolić na autoironię, ukazanie własnych słabości i spojrzenie na zagadnienie z pełnym dystansu krytycyzmem. Autor nie proponuje też żadnego własnego stanowiska.

Odnosnie do Malinowskiego np. podaje m. in., że jego własne noty biograficzne (umieszczane np. w *Who is who*) podkreślały zawsze dwa elementy: „szlacheckie pochodzenie ze strony obojga rodziców oraz doktorat w 1908 roku *sub auspiciis Imperatoris*, co było najwyższym zaszczytem akademickim w monarchii austro-węgierskiej” (s. 19). Cieszymy się, że w kraju, w którym tak wielką wagę przykładano do nobilitacji antropologów (w trudnym okresie lat siedemdziesiątych aż trzech z nich otrzymało nominacje szlacheckie), nasz rodak już w chwili przybycia na teren Wielkiej Brytanii spełniał te warunki.

Barbara Olszewska-Dyoniziak

HEIDE NIXDORFF, HEIDI MÜLLER, *Weisse Western — Rite Roben. Von den Farbordnungen des Mittelalters zum individuellen Farbgeschmack. Mit einem Beitrag von Bernhard Zepernick und Else-Marie Karlsson-Stresse*, Berlin 1983, 218 ss. 115 fot.

Omawiana publikacja powstała równolegle do wystawy na ten sam temat, przygotowanej przez Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Museum für Völkerkunde (Abt. Europa) i Museum für Deutsche Volkskunde w Berlinie. Zaprezentowano na niej zbiory z 31

muzeów krajowych i zagranicznych, w tym z Bazylei, Berna, Wiednia, Salzburga, Amsterdamu, Hagi, Brukseli, Paryża. Zamieszczony na końcu książki spis eksponatów (s. 191-207) wprowadzić nie podaje ich kolejnej numeracji, ale ilościowo zapewne przekraczają one ponad 700 sztuk, gdyż składają się zarówno z pojedynczych pozycji, jak i całych zespołów tworzących komplety. Intencją autorek w przypadku publikacji i wystawy było przedstawienie historii odzieży nie od strony kroju, tj. formy i zestawu poszczególnych części czy ich zdobnictwa, ale od strony kolorystyki, jej zmienności w czasie, znaczenia i funkcji, poczynając od średniowiecza, kiedy podporządkowana była pewnym prawom i uzależniona od naturalnych środków barwiących oraz zwyczajowych tradycji, aż po współczesne indywidualne upodobania. Równolegle autorki starały się odpowiedzieć na szereg wiążących się ze sobą i nurtujących je pytań, np. jak długo i gdzie zachowało się respektowanie symbolicznego znaczenia kolorów, jak długo przetrwało w poszczególnych grupach społecznych prawo posługiwania się określoną kolorystyką i czy kolory są wyrazicielem stanów psychicznych, ~~artystycznych~~ estetycznych, intelektualnych itp.?

Na podstawie badań okazuje się, że do połowy XIX w. (1856), kiedy to przez angielskiego chemika, Wiliama Henry'ego Perkin'a, wynaleziony został barwnik syntetyczny, stosowany w odzieży kolorystyka była ograniczona. Warunkowały ją barwniki pochodzenia naturalnego, przede wszystkim roślinnego, jak: urzeta (*Isatis tinctoria*), narzanna (*Rubia tinctorum*), rezeda (*Reseda luteola*), indygo (*Indigofera tinctoria*), szafran (*Crocus sativus*), oraz zwierzęcego – purpura (*Murex brandaris*) czy szkarłat (*Coccinea*) powszechne w całej Europie. Dzięki anilinie udało się uzyskać czyste i zróżnicowane w odcieniach barwy, które dość prędko zdobyły świat.

Po Rewolucji Francuskiej nowe prądy mody stosunkowo szybko docierały na wieś, tak więc popularny wówczas kolor szary w niedługim czasie ustępuje miejsca szerokiej paletce kolorystycznej. Na skutek jednak zachodzących zmian społecznych i gospodarczych nie podlega ona żadnym ograniczeniom, jakie zgodnie z hierarchią społeczną, a potem stosownie także do praw przeciw zbytkom, obowiązywały, np. we Francji od końca XII w., w Hiszpanii – od XIII w., a w Holandii i Niemczech od połowy XIV w. W XV i XVI w. przestrzegano ich surowo. W XVI i XVII w. prawom tym podporządkowano, oprócz gatunku tkanin, kolorystyki i formy odzieży, także różne jej detale, jak obramowania czy obszycia obrzeży, jej długość oraz stosowanie ozdób. W XVIII w. wszelkich tych zakazów coraz mniej przestrzegano, a po Rewolucji Francuskiej znikają zarówno zarządzenia, jak i funkcjonujące normy. Pozostały jednak pewne tradycje kolorystyczne, których znaczenia można dopatrzeć się w obowiązujących niegdyś regulach i obyczaju. Utrwaliły się one w pewnych grupach społecznych i zawodowych. Znane są także przypadki kolorystycznego wyróżniania się odzieży niektórych prowincji, stanowiących w przeszłości np. odrębne księstwo czy własność kościelną. Odpowiednia kolorystyka podkreślała rangę wartości i upodobania estetycznego, podobnie jak czyniły to różnego rodzaju obszycia czy koronki albo hafty, np. złote lub srebrne. Miały więc przysługujące im tekstylia, kolory i ozdoby tylko stany wyższe, duchowieństwo, miało je mieszczaństwo, rzemieślnicy i urzędy, a także wydziały fakultatywne w uniwersytetach. Odzież chłopska, zwłaszcza kobiece suknie i spódnice – jak wskazują średniowieczne źródła, np. rękopis heidelberski albo zwierciadło saksońskie z początku XIV w. – były w kolorze szarym, brunatnym lub brunatno-fioletowym i w dużej mierze takie pozostały do XX w. Stosunkowo rzadko używano koloru niebieskiego lub czerwonego. Dopiero w XVII w. kolor niebieski upowszechnia się w odzieży odświętnej, podczas gdy kolor czarny, wzorem hiszpańskiej mody, uważany był w tym czasie i nieco później w kręgach mieszczańskich za uroczysty i odświętny. Niemniej na wsi ani niebieski, ani czerwony kolor nie występują często. Przeważają raczej nadal barwy szare, wynikające z naturalnej kolorystyki surowca, jakim była wełna i len. Niejednokrotnie je mieszano, uzyskując melanż czarno- lub szaro-biały, co praktykowano przede wszystkim przy wyrobie popularnego lodenu. Na urozmaicenie kolorystyki w odzieży wiejskiej, a także jej symbolicznego znaczenia nie miały wpływ wywarł Kościół katolicki, w którym np. żałobne znaczenie mają kolory czarny, fioletowy i biały.

Również kolorystyka przypisywana poszczególnym świętym patronom i świętom oddziaływała na wprowadzenie jej do odświętnej odzieży na wsi.

Omawiana publikacja składa się z 5 podstawowych rozdziałów, poświęconych szczegółom dotyczącym kolorystyki, techniki pozyskiwania barw, znaczenia i kształtowania się ich symboliki poczynając od czasów średniowiecznych aż po współczesne. Mowa tutaj także o harmonii barw wyrażonej w tkaninach i kompozycji przy zestawianiu poszczególnych części odzieży. Najobszerniejszą część opracowania (s. 83-170) stanowi analiza popularnych w odzieży kolorów: szarego i brązowego, białego, żółtego, czerwono purpurowego, różowego, niebieskiego, zielonego, czarnego oraz czerwonego i niebieskiego jako kolorów Matki Boskiej i Chrystusa, dalej ich funkcji, symboliki i zastosowania na szerokim tle porównawczym, wykorzystującym materiały z różnych krajów europejskich. Ostatni wreszcie rozdział poświęcono relacji pomiędzy kolorystyką odzieży a człowiekiem, tj. jego fizjonomią, psychiką itp., nadto uzależnieniu kolorystyki odzieży od pogody. Całość zamyka obszerne zestawienie literatury przedmiotu (s. 209-218).

Na koniec warto podkreślić, że opracowanie zawiera wiele cennych wiadomości wiążących się z kolorystyką odzieży i strojów zarówno warstw elitarnych, jak chłopskich, z jej historią i prawami, jakim podlegała w ciągu minionych wieków, a także wiążących się z tendencjami współczesnego świata.

Barbara Bazielich

