

IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Kirsten H a s t r u p, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, ss. 224, ISBN: 978-83-233-2449-2.

Książka Kirsten Hastrup, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, która ukazała się w 1995 roku, doczekała się także wydania polskiego. Jest to jedna z najważniejszych prac duńskiej antropolożki, która swą karierę naukową rozpoczęła w 1976 roku jako wykładowczyni na Uniwersytecie w Århus, mając w planach prowadzenie badań w Islandii. Udała się tam w 1982 roku, zaś wyniki jej pracy stanowiły podstawę dla doktoratu, który obroniła w 1990 roku na Uniwersytecie Kopenhaskim, uzyskując tytuł doktora nauk społecznych. W latach 1985-1990 Hastrup pracowała jako profesor na Uniwersytecie w Århus, a w 1998 roku otrzymała stanowisko pierwszego dyrektora badań w duńskim Centrum na Rzecz Praw Człowieka. Wielokrotnie gościła na Uniwersytecie Kalifornijskim, w latach 1989-1993 pełniła funkcję przewodniczącej European Association of Social Anthropologists, była też członkiem The Royal Anthropological Institute of Great Britain oraz American Anthropological Association. Obecnie antropolożka skupia swoje zainteresowania na zagadnieniach teorii antropologicznej, epistemologii, antropologii historycznej, antropologii teatru, praw człowieka oraz antropologii środowiska i topografii. Najnowsze badania Hastrup dotyczą początków duńskiej antropologii, wpływu zmian klimatycznych na życie społeczności Arktyki, a także relacji między postrzeganiem siebie, społeczeństwem i naturą. Wszystko to wpisuje się w nurt antropologii zorientowanej topograficznie, badającej wzajemne przenikanie się przestrzeni fizycznych i społecznych.

Można powiedzieć, że *Droga do antropologii* to próba przerzucenia mostu pomiędzy pozytywistyczną i postmodernistyczną wizją naszej dyscypliny. Z jednej strony autorka kładzie nacisk na rolę doświadczenia w uprawianiu antropologii, z drugiej zaś podkreśla znaczenie języka w procesie formułowania teorii naukowych dotyczących odmiennych sposobów konceptualizacji rzeczywistości. Jakkolwiek książka porusza przede wszystkim kwestie istotne z antropologicznego punktu widzenia, nie brak w niej też rozważań o charakterze bardziej filozoficznym oraz językoznawczym. Dzięki temu wnioski dotyczące postulowanego kształtu antropologii osadzone są w szerszym kontekście nauki jako takiej. Zgodnie z tytułem układ pracy nawiązuje do idei podróży — autorka już na wstępie informuje czytelnika, iż zachęca go do wyruszenia w drogę, by odnaleźć na nowo sens uprawiania antropologii (s. 20). Jako że zgodnie z zasadą kompozycji klamrowej epilog nosi tytuł „Powrót do domu”, ca-

łość sprawia wrażenie pracy spójnej, o dobrze przemyślanej strukturze. Główną tezą książki jest stwierdzenie, że antropologia jako nauka empiryczna nie skończyła się wraz z nadejściem zwrotu lingwistycznego, lecz przeciwnie — dzięki postmodernistycznej krytyce wzrosła jej samoświadomość, dzięki której teorie formułowane na podstawie doświadczeń terenowych pozbawione są wcześniejszych imperialistycznych sentymentów i naiwności (s. 16-17). Praca składa się z przedmowy, prologu, dziewięciu rozdziałów, epilogu, bibliografii i indeksu. W prologu czytelnik zapoznaje się z „trasą podróży” (s. 13), czyli historią rozwoju myśli antropologicznej oraz głównymi problemami omawianymi w książce. W kolejnych rozdziałach autorka rozwija poszczególne zagadnienia z zakresu języka, epistemologii oraz etyki antropologa zmuszonego do przełożenia doświadczenia zmysłowego na słowa. Rozważania zamyka epilog, w którym badaczka czyni podsumowujące uwagi na temat formułowania i charakteru teorii antropologicznych.

Najważniejsze w pracy Kirsten Hastrup jest, moim zdaniem, oryginalne podejście do problematycznego związku między doświadczeniem w terenie a teorią antropologiczną. Autorka nie kryje swego optymistycznego nastawienia względem przyszłości dyscypliny, które uzasadnia wiarą w to, iż jest możliwe przezwyciężenie kryzysu przedstawienia poprzez powrót do empirii z pełną świadomością ograniczeń poznawczych badaczki, wynikających z jej kondycji człowieka. W ujęciu Hastrup owo ograniczające człowieczeństwo jest zresztą tym, co gwarantuje badaczce wspólnotę doświadczenia zmysłowego z badanymi ludźmi, bez względu na odmienne sposoby opisu tego doświadczenia. Antropologia jako nauka o człowieku istnieje dzięki przyjętemu u jej podstaw założeniu o posiadaniu przez każdego z nas pewnych uniwersalnych cech gatunkowych, do których należy przede wszystkim odbieranie bodźców ze świata zewnętrznego za pomocą tych samych zmysłów. Tak postrzegane doświadczenie broni się przed zarzutami postmodernistów co do jego małej wiarygodności i uprawomocnia stosowanie w antropologii empirycznych metod zbierania informacji o świecie. Dotyczy to również całej wiedzy teoretycznej formułowanej na podstawie danych empirycznych — użyte przez autorkę pojęcie radykalnej interpretacji (s.75) oznacza opis zakorzeniony w zmysłowym doświadczeniu, a więc pozbawiony przypisywanej mu przez konstruktywistów dowolności. Cenne jest przy tym przywrócenie przez Hastrup prawomocności etnograficznemu czasowi teraźniejszemu. Subiektywne ze swej natury doświadczenie dane badaczce tu i teraz wymaga opisu w czasie teraźniejszym, co nie oznacza ahistoryczności badanych grup, a jedynie oddaje specyficzne warunki bycia w terenie. Badana rzeczywistość jest współtworzona przez obecną w niej antropolożkę, staje się ona na jej oczach, a proces ten uchwytany jest tylko w języku chwili bieżącej (s. 21-38).

Według autorki użycie czasu teraźniejszego w tekście etnograficznym nie jest tożsame z dążeniem do obiektywnego przedstawienia rzeczywistości. Jak słusznie zauważa, nie istnieje spojrzenie „z zewnątrz” i tym samym każdy opis jest tylko interpretacją, bardziej lub mniej adekwatną do rzeczywistości i tym samym możliwą do przyjęcia lub nie przez społeczność naukowców. Co przy tym ważne, owa adekwatność oceniana jest nie w odniesieniu do jakiegoś zewnętrznego układu współrzędnych, ale właśnie do z trudem poddającego się werbalizacji doświadczenia cie-

lesnego ludzi. Jest to zgodne z teorią rozwoju nauki Thomasa Kuhna, według której jedne paradygmaty zastępowane są przez inne dlatego, że istnieje większa zgoda co do ich względnej prawdziwości. Jak pisze Hastrup, każda teoria, aby zostać uznana za obowiązującą, musi pozytywnie przejść próbę intersubiektywności i intertekstualności (s. 196), co oznacza spełnianie przez nią warunków zrelatywizowanych do kontekstu historyczno-społecznego.

Czy wobec tego jest sens w uprawianiu antropologii, skoro nie potrafi dać ona odpowiedzi na pytanie o obiektywny kształt rzeczywistości? Autorka książki uważa, że tak, bowiem zadanie antropologii polega nie na rozwiązywaniu problemów zachodniej filozofii, ale na burzeniu iluzji ludzi na temat świata, w którym żyją. Poprzez opis doświadczenia owego świata i jego naukową interpretację, antropolog uświadamia ludziom ich złudzenia i zwraca uwagę na niedostrzegane przez nich rzeczy istotne. Przypomina to działalność proroka, który opowiada o odległych, nieznanych rzeczywistościach, stwarzając dla nich przy tym nowe określenia w starym języku (s. 35-37). Dzięki wyobraźni, antropolog tworzy metafory będące pomostem między odmiennymi światami, służące poszerzeniu horyzontów i zrozumieniu inności. Tym sposobem metafora przestaje być kłamstwem w rozumieniu Friedricha Nietzschego (1993: 183-199) — przeciwnie, jest ona tym, co przybliża do prawdy. Podkreślenie tego znaczenia metafory w opisie antropologicznym wiąże się u Hastrup z konstruktywną krytyką postmodernistycznych postulatów oddania głosu Innemu. Według autorki książki jest to nowa odmiana dobrze znanego naiwnego realizmu, która nie ma nic wspólnego z równouprawnieniem — zawsze bowiem nad redakcją tekstu tubylczego czuwa antropolog, zajmując przez to pozycję nadrzędną wobec badanych. Lepiej zatem pogodzić się zarówno z niemożnością dosłownego przekładu, jak i wyrównania relacji badacz — badany w tekście i zamiast tego skupić się na tworzeniu możliwie adekwatnych opisów Innych w oparciu o zmysłowe doświadczenie antropologa wzbogacone jego wyobraźnią.

Warto również wspomnieć o oryginalnej próbie zdefiniowania przez Hastrup istoty doświadczenia antropologicznego poprzez odwołanie się do pojęcia teatru. Użycie tego pojęcia ma jednak niewiele wspólnego ze znaną w naukach społecznych koncepcją Ervinga Goffmana (2000). Autorka nie tłumaczy ludzkich działań poprzez porównanie ich do gry na scenie, ale opisuje własne spotkanie z teatrem po to, by zobrazować charakter relacji badacz – badany (s. 137-158). Antropolog interpretuje Innych na tej samej zasadzie, co odgrywający role obcych ludzi aktor teatralny. Hastrup, która stała się główną bohaterką sztuki *Talabot*, w reżyserii dyrektora duńskiego Odin Teatret, Eugenio Barby, odczuła boleśnie, jak to jest, gdy ktoś przeprowadza na innej osobie badania terenowe. Tym razem to antropolożka została poznana i zinterpretowana. Gdy oglądała siebie na scenie, nie była w stanie utożsamić się z obserwowaną postacią, ale też nie mogła całkowicie się od niej zdystansować. Nie potrafiła już zdefiniować siebie bez odniesienia do bohaterki sztuki teatralnej, i gdy zespół odjechał, by odgrywać *Talabota* w innych częściach świata, Hastrup poczuła się nikim. Przeżyła kryzys tożsamości, znany osobom badanym, które przejrzały się w lustrze antropologa i zostały przez niego pozostawione sam na sam z nową, niepokojącą wiedzą o sobie. Teatr i antropologia objawiają, lecz nie odbywa się to bez

bólu. Jak słusznie stwierdza autorka książki w jednym z najpiękniejszych, według mnie, zdań w tej pracy: „Świat zachwyca i rani” (s. 184).

Jakkolwiek *Droga do antropologii* ma wiele zalet wynikających zarówno ze struktury tekstu, jak i zawartości merytorycznej, to jednak można doszukać się w niej kilku słabych punktów. Przede wszystkim, używany przez autorkę język jest niekiedy niezrozumiały. Z jednej strony wynika to z faktu, iż ma ona tendencję do snucia filozoficznych rozważań, które nie zawsze w prosty sposób nawiązują do omawianych problemów naukowych. Z drugiej zaś strony, powodem niejasności niektórych fragmentów pracy jest używanie zbyt literackiego, obfitującego w metafory języka, który poprzez swą wieloznaczność oddala czytelnika od istoty poddawanych refleksji zagadnień. Niestety, bardzo często stwierdzenia o takim charakterze pojawiają się w zakończeniach rozdziałów, przez co można odnieść wrażenie braku podsumowania tez stawianych na początku. Sądzę, że warto byłoby zrezygnować czasem z zamieszczania literackich sformułowań — świadczących wprawdzie o wysokich umiejętnościach pisarskich autorki, ale zaciemniających znaczenie tekstu — i uciec się zamiast tego do mniej efektownego, ale za to bardziej uporządkowanego i jasnego przedstawiania wniosków zamykających poszczególne części książki.

Podsumowując, omawiana książka Kirsten Hastrup to pozycja godna polecenia każdemu, kto pragnie twórczo podchodzić do uprawiania antropologii. Przejrzysty układ treści, nawiązujący do motywu podróży, zachęca do czytania i pozwala czytelnikowi wczuć się w rolę odkrywcy nowych antropologicznych przestrzeni. Co więcej, zawartych jest tu sporo oryginalnych, czasem wręcz odkrywczych wniosków, które mogą stać się inspiracją do stworzenia przez odbiorcę własnej wizji uprawianej nauki, za którą będzie podążał. Przywrócenie wiary w możliwości poznawcze antropologii, podkreślenie na nowo znaczenia doświadczenia i dostrzeżenie potencjału tkwiącego w na pozór ograniczonym języku to bodaj najistotniejsze elementy tej pracy. W obliczu postmodernistycznego kryzysu w antropologii obrona doświadczenia badań terenowych i jego opisu jest trudnym wyzwaniem, a zarazem ma ogromne znaczenie dla przyszłości naszej dyscypliny. Warto zatem sięgnąć po tę lekturę, gdyż nie tylko tchnie ona dodającym motywacji do uprawiania antropologii optymizmem, ale też pokazuje konkretne rozwiązania problemów, z jakimi spotyka się prawie każdy badacz społeczny we współczesnym świecie.

Natalia Weimann

BIBLIOGRAFIA

- Goffman E.
2000 *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Nietzsche F.
1993 *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter-Esse.

Michael W. Young, *Bronisław Malinowski. Odyseja antropologa 1884-1920*, przeł. P. Szymor, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl 2008, ss. 808, ISBN: 978-83-7163-452-9.

Biorąc do ręki pracę Michaela Younga, jeszcze zanim sięgnąłem do jej, jak się potem okazało, bogatego treściowo wnętrza, odniosłem wrażenie, że przyszło mi obcować z dziełem monumentalnym. Opasły, ciężki tom robi spore wrażenie na czytelniku, w dzisiejszych czasach już odwykłym od tak obszernych opracowań. Ale to nie objętość z górą ośmiuset stron żywego tekstu, uzupełnionych dodatkowo kilkunastoma czarno-białymi fotografiami, wprowadzającymi nas w „obrazowy” kontekst życia Bronisława Malinowskiego, sprawia, że o książce Younga, brytyjsko-australijskiego antropologa, bez wielkiej przesady da się powiedzieć, iż jest wyjątkowa. Czynią z niej taką inne jej cechy. Wśród nich na pierwszym planie jawi się — wyzieraająca spomiędzy kolejnych wersów — determinacja autora w dotarciu do niezliczonych wprost źródeł, które poddane wyraźnie wizjonerskiej selekcji i inteligentnej interpretacji sprawiają, iż źródła owe dają interesujący (nie tylko zresztą dla profesjonalistów) wgląd w zawile biograficzno-myślowne meandry jednego z ojców-założycieli akademickiej antropologii w jej wczesnodwudziestowiecznym wydaniu. Young powiada nawet — mając, jak sędzę, na uwadze podkreśloną wyżej tytaniczną pracę kwerendalną — iż *Odyseja* sama może „posłużyć za źródło dla badaczy” (s. 20). Trudno się z tym nie zgodzić, doceniając wysiłek włożony w dociekania badawcze, skutkujące wyłożeniem na światło dzienne materiałów, które przez kilka dziesięcioleci pozostawały skrzętnie ukryte w archiwalnych kartotekach, bądź otoczone aurą nienaruszalności prywatnych pamiątek.

Niniejsza biografia (łącząca w sobie zarówno cechy, jak sugeruje autor, biografii naukowej i psychologicznej, ale przede wszystkim literackiej, bo *Odyseja* z pewnością jest literaturą, i to literaturą niezłych lotów) powstała z inicjatywy Heleny Wayne, córki, a jednocześnie spadkobierczyni spuścizny po Bronisławie Malinowskim. Najmłodsza z potomkiń słynnego badacza Wysp Trobrianda, niespodziewanie w 1991 roku zwróciła się do Younga z propozycją przygotowania przez niego pełnej biografii jej ojca, zarzucając tym samym pierwotny pomysł napisania tejże własnym piórem. Jakiegokolwiek powody stały za taką właśnie decyzją, wybór powiernika, przed którym stało niezmiernie trudne zadanie odpowiedzialnego zmierzenia się z legendą jednego z najwybitniejszych przedstawicieli nauki o człowieku okazał się — co pokazuje końcowy efekt projektu — ze wszech miar słuszny.

Struktura *Odysei antropologa 1884-1920* jest zbudowana zgodnie z zasadą współbieżności zdarzeń biograficznych z ułożonymi chronologicznie zdarzeniami historycznymi (u Younga tekstowy czas biograficzny nakłada się bardzo wyraźnie, jak powiedziałyby Michaił Bachtin, na realny czas historyczny).

Część pierwsza zaczyna się od roku 1884, kiedy to na świat przychodzi mały Bronio, i kończy się w 1910 — roku wyjazdu młodzieńca na studia do Londynu. Znajdujemy tutaj liczne nawiązania do lokalnych (tzn. krakowsko-zakopiańskich) i rodzinnych kontekstów; Young podróżuje razem z chorowitym Malinowskim na Podhale, do północnej Afryki i nad Adriatyk; opowiada o przyjaźni „Lorda Never-

more” z Bungiem (czyli Stanisławem Ignacym Witkiewiczem); napomyka o skomplikowanych, podszytych syndromem Edypa, relacjach łączących późniejszego autora *Życia seksualnego dzikich* z ojcem; wyjawia sekrety pierwszych zauroczeń kobiecością i kobietami; przybliża też świat uniwersytecki, mówiąc o jakże ważnych dla rozwoju dalszej kariery Malinowskiego fascynacjach naukami ścisłymi i filozofią (w tym epistemologią Ernsta Macha, służącą za podstawę rozprawy doktorskiej przyszłego twórcy metody funkcjonalnej).

Część druga *Odysei* opisuje natomiast anglosaskie „przygody” nieokrępego jeszcze na dobre naukowca. Spotkania z tuzami wzorcowej naonczas brytyjskiej antropologii kulturowej, reprezentowanej m.in. przez Alfreda Corta Haddona, Edwarda Westermacka, Charlesa Gabriela Seligmana czy Williama Halse’a Riversa, uzmysławiają Malinowskiemu, na czym polegają podstawowe zasady uprawiania antropologii w jej klasycznej postaci oraz dają asumpt do dalszych, już samodzielnych przemyśleń prowadzących do wypracowania, a następnie udoskonalenia własnej metody badań i teorii kultury. Także i w tych ustępach Young ponownie prowadzi nas zakopiańskimi ścieżkami i zdaje sprawozdanie z duchowo-erotycznego wymiaru życia młodopolskiej bohemy artystycznej, do której należał również — nieco buńczucznie, bardziej jednak prowokacyjnie, obwołujący samego siebie Josephem Conradem antropologii społecznej — Bronisław Malinowski. Biograf nie zapomina również odnotować kolejnych miłosnych zachwyty trawiących podatne na zranienia serce „Bronia”, upatrując w nich jednego z wiodących rysów osobowościowych tego nietuzinkowego człowieka. Cezurą tej części opowieści są wspólne przygotowania Witkacego i jego przyjaciela do podróży na drugi koniec świata, do dalekiej Australii.

Część trzecia, a zarazem ostatnia, przybliża nieco przypadkową w gruncie rzeczy (bo ufundowaną na nieszczęśliwym zbiegu okoliczności w postaci nagłego wybuchu wojny i dość niejasnych powodach rozpadu zażyłej znajomości dwojga bliskich sobie osób) wyprawę w teren, wyprawę skutkującą jednak, jak świetnie wiemy, stworzeniem zębów uznawanego po dziś dzień za profesjonalny wariantu antropologii kulturowej. Czytelnik — co celnie wychwytuje we wstępie do wydania polskiego *Odysei* Grażyna Kubica — obcuje tutaj z trzema komplementarnymi obrazami: obrazem psychologicznym (konstruowanym głównie w oparciu o zapisy dzienników Malinowskiego), obrazem etnograficznym (posiłkującym się notatkami terenowymi i oficjalnymi publikacjami) i obrazem instytucjonalno-politycznym, wypracowanym między innymi na podstawie danych przechowywanych w australijskich archiwach, takich jak na przykład teczka antropologa założona przez wywiad. Biograficzna odyseja kończy się opisem powrotu głównego bohatera, wraz ze świeżo poślubioną żoną Elsie, do Itaki — rodzinnej Europy, w 1920 roku.

Omawiane dzieło ma jeszcze jednego, cichego bohatera. Są nim, w moim przekonaniu, dzienniki Malinowskiego. Tę warstwę *Odysei* uważam za najbardziej in spirującą.

Michael Young zauważa we wstępie, że owe prywatne zapisy, wzbudzające liczne kontrowersje, stanowią znaczny problem dla tworzonej przez niego narracji biograficznej, jednakże bezpośrednio w ślad za tym stwierdzeniem idzie przyjęcie przez autora bardzo osobliwej strategii, polegającej na pisaniu własnego tekstu niejako

„pod dyktando” dzienników! Dzieje się tak głównie dlatego, iż te prowadzone na przestrzeni dekady (od 1908 do 1918 roku) intymne albo nawet arcyintymne wyznania (Kubica 2007), rzucają światło na „styl uprawiania etnografii i techniki badań terenowych Malinowskiego” (s. 21). Young odkrywa wszakże nie tylko tę — dziś uznawaną przecież powszechnie za oczywistą — prawdę na temat ścisłych powiązań zachodzących między doświadczeniami terenowymi a doświadczeniami osobistymi badacza; podąża zdecydowanie dalej, do punktu, który wydaje mi się niezmiernie intrygujący, a mianowicie do postawienia tezy, iż oto autobiografia wpływa na etnografię. Więcej nawet: sama autobiografia jest etnografią!

Young twierdzi, iż Malinowski przyglądał się własnemu życiu równie skrupulatnie, jak życiu australijskich Aborygenów, do jednego i drugiego podchodząc z podobną (naukową) starannością i powagą¹. W rozdziale 21 („Melbourne — stan chorobowy”), znajdujemy mikropowieść „Zawsze scalać”, barwnie przybliżającą wypadki z listopada 1917 roku, kiedy to autor *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* utyka w Samarai, oczekując na statek, który ma go przewieźć na Trobriandy. Dysponując sporą ilością czasu, zaczyna wtedy specyficzną pracę nad swą pamięcią, sporządzając tak zwane „tablice synoptyczne”. Przedstawione są one w formie ciągu kolumn, porządkujących wspomnienia z okresu spędzonego w Melbourne (1915-1917); mają wstępnie zapełnić lukę powstałą w dziennikowych notatkach, ale finalnie — w złożeniu z notatkami terenowymi — wykazują współzależność pierwiastków publicznego i prywatnego, i ich mocne związki. Konkluzja, na jaką zdobywa się Malinowski, jest uderzająca (podobnie jak uderzające jest miejsce, gdzie się ona pojawia, a są to odwrotne strony dzienników!): „Głównie należy zastanowić się nad dwoma działami: moją pracą etnologiczną i moim dziennikiem i braniem wskazówek z nich obu. Są one **bardzo blisko, dopełniają się tak, jak tylko dopełniać się można**” (Malinowski 2007: 666, podkr. — M.A.K.).

W *Odysei* znajduje się także inny znaczący akcent, mogący świadczyć o tym, iż idea biografizmu traktowanego jako metoda badań antropologicznych nie była efemeryczną, ale mieściła się wyraźnie w horyzoncie wizji nauki o człowieku bliskiej Malinowskiemu. Young w trakcie swych kwerend źródłowych napotkał konspekt nigdy nienapisanej książki, powstały w latach 30. minionego wieku (a więc po ponad dziesięciu latach od powrotu antropologa do Europy), przy okazji zawierania umowy z wydawcą amerykańskim, wyrażającym chęć opublikowania podręcznika socjologii i antropologii. Jego przyszły autor przewidywał przygotowanie trzech rozdziałów, z których pierwszy nosić miał znamienity tytuł: „Kultura jako doświadczenie osobiste”. Zagłębiając się w *passusy* zaczerpnięte przez Younga z siedmiostronicowego dokumentu, można się zastanawiać, czy gdyby rzeczywiście doszło do zrealizowania zaplanowanego przedsięwzięcia (i gdyby — dodatkowo — w taki czy inny sposób

¹ Pogląd Michaela Younga jest w tym względzie zbieżny ze spostrzeżeniem Marii Danielewiczowej, która w recenzji *A Diary in the Strict Sense of the Term* zaznaczyła jakże trafnie, pomimo ograniczonego dostępu do dzienników (miała do dyspozycji jedynie dwa ostatnie, „czysto terenowe” zeszyty), iż „Malinowski uważał **samego siebie za przedmiot badań naukowych**” (Danielewiczowa 1968, podkr. — M.A.K.).

została ujawniona zawartość sekretnych dzienników), losy antropologii potoczyłyby się znanym nam torem.

Podjmując ten wątek w konwencji wypowiedzi recenzyjnej, warto pamiętać o dwóch istotnych, wzajemnie powiązanych ze sobą sprawach. Po pierwsze, chodzi o rosnący systematycznie, od początku lat 80., wykwit literatury antropologicznej bacznie przyglądającej się różnym rodzajom tak zwanych dokumentów osobistych — *life-history*, *life-story*, *case-history*, biografii i autobiografii, w tym także dotyczących samych antropologów (Victor Turner, Barbara Myerhoff, Renato Rosaldo, Paul Rabinow, Vincent Crapanzano i in.). Po drugie, idzie o brak podobnej dyskursywnej przestrzeni w końcu XIX i na początku XX wieku. A przecież Malinowski nie był całkiem osamotniony w dążeniu do wyrażania wewnętrznych przeżyć. Na myśl przychodzą od razu: Wilhelm Dilthey wraz z jego postulatami zajęcia się przez humanistykę rozumieniem życia, z uznaniem autobiografii za bodaj najbardziej instruktyną jego formę; Michel Leiris, uprawiający *ethnographie de soi-même*, etnografię podmiotu, czy wreszcie Florian Znaniecki, domagający się uwzględnienia współczynnika humanistycznego, by wymienić tylko pierwszych z brzegu badaczy wyłamujących się ze sztywnych ram nauki wspartej na szkielecie obiektywizmu.

Moje rozważania domknę motywem odnalezionym we wstępie do *Odysei*. Young nie bez powodu opowiada tam o przypadku, jaki leżał u początków jego własnej przygody z antropologią. Zrządenie losu, którym było spotkanie ze studentem antropologii, napotkanym na bezdrożach Australii, pcha go ku antropologicznym studiom w college'u i w London School of Economics. Poznaje tam nauczycieli, którzy obcowali twarzą w twarz z twórcą metody funkcjonalnej — Darylla Forde'a i Phyllis Kaberry, Raymonda Firtha oraz Lucy Mair. Orientuje się także, iż jego podróż na Antypody odbywała się tą samą drogą, co wyprawa Malinowskiego: „nie miałem najmniejszego pojęcia, że mniej więcej czterdzieści lat wcześniej płynął tym samym szlakiem, tą samą linią — statkiem, który zawijał do tych samych portów: Neapolu, Port Saidu, Adenu, Colombo, Fremantle, Adelajdy, Melbourne i Sydney” (s. 22). O powinowactwie duchowym istniejącym między dwojgiem ludzi można zaświadczać na wiele sposobów — Michael Young uczynił to, uzmysławiając nam dobitnie, że antropolog jest nie tylko badaczem, ale też zwykłym człowiekiem.

Marcin A. Kafar

BIBLIOGRAFIA

Danielewiczowa M.

1968 *Małość w wielkości*, „Kultura” (Paryż) 243-244.

Kubica G.

2007 *Wstęp*, w: B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 5-39.

Malinowski B.

2007 *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Yves Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań naukowych*, przeł. A. Karpowicz, wstęp W.J. Burszta, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2007, ss. 252, ISBN: 978-83-235-0290-6.

W jednej z książek Ervinga Goffmana znaleźć można pewien pouczający opis. Oto główny kelner szacownej restauracji ruga swoich struchlałych podwładnych. Stłoczeni na zapleczu, poza zasięgiem wzroku i słuchu gości, przyjmują na swoje głowy gromy potulni niczym baranki. Szef piekli się, ciska inwektywami, wygraża i złorzeczy. Po kilku minutach starannie poprawia fryzurę, wygładza poły uniformu i ściera ślinę z ust... po czym z promiennym uśmiechem człowieka o gołębim sercu pokonuje przejście między zapleczem a salą restauracyjną, gdzie na prawo i lewo rozdaje pozdrowienia, ukłony i uprzejmości. Uchylenie kotary jest przejściem od prywatności (wspartej przywilejem władzy) do bycia publicznego. Przekroczenie tej granicy jest początkiem teatru i gry, wkroczeniem w przestrzeń konwencji i stylizacji, przywdzianiem maski tego, co badacz określił akademickim mianem „rytuału interakcyjnego”.

Yves Winkin, belgijski antropolog społeczny i profesor w École Normale Supérieure Lettres et Science Humaines w Lyonie, autor pracy *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, jest admiratorem podejścia Goffmana. Przypomniana przeze mnie scenka musi bodaj należeć do jego ulubionych lektur i inspiracji, Winkin bowiem proponuje podobny sposób oglądu rzeczywistości społecznej i prezentuje jej opisy zbliżone do powyższego. Tak samo jak poprzednik uważa, że w momencie, kiedy przestajemy być w łazience sami, albo kiedy wychodzimy z kabiny przebie ralni na otwarty basen, zasadniczo transformujemy swoje zachowanie: inaczej stawiamy stopy, inaczej poruszamy rękoma, spoglądamy, siadamy itp. Przestajemy być wyłącznie dla siebie, jesteśmy odtąd dla innych i to przez wzgląd na owych innych modyfikujemy w swoim postępowaniu niemal wszystko. Od niezobowiązującego rytuału prywatności (czasem pełnego dziwactw i wstydliwych nawyków) przechodzimy do obligatoryjnego rytuału interakcji. Priorytetem staje się odtąd komunikacja, skomplikowana sieć znaków służących porozumiewaniu się: od słów, poprzez gesty, dzwonek telefonu, pukanie do drzwi, styl prowadzenia rozmowy, chrząkanie, aż po znaczące na wiele sposobów milczenie.

Słowo komunikacja jest dzisiaj raczej nadużywane i kojarzone przede wszystkim z mediami, z czego Winkin doskonale zdaje sobie sprawę. W swojej książce — pomyslanej jako rodzaj manifestu — proponuje własne ujęcie antropologii komunikacji. Projektuje „antropologię przez komunikację, antropologię «komunikacyjną», na wzór antropologii kognitywnej, wizualnej, symbolicznej i innych” (s. 22). Ramą analityczną jest dlań komunikacja rozumiana w kategoriach „odgrywania kultury”, a nie tylko przekazywania komunikatu. Z takiego założenia wynika, że antropologia komunikacji to orientacja bez właściwego sobie przedmiotu badań; ważniejsze od zakresu przedmiotowego jest bowiem specyficzne odczytywanie i interpretowanie życia społecznego. Badacz jest bezwzględnie zobowiązany do pracy w terenie, bez praktykowania (skądinąd niebywale złożonej teoretycznie i psychologicznie) obserwacji uczestniczącej projekt ten nie ma racji bytu.

Kreśląc autorski program antropologii komunikacji, Winkin przypomina i odnosi się do wcześniejszych projektów badań w tym zakresie. W części pierwszej książki autor skupia się na dwóch podstawowych koncepcjach komunikacji jako takiej. Rozpoczyna od schematu komunikacji zbudowanego na bazie prac Norberta Wienera i Claude'a Shannona z końca lat 40. XX wieku. Badacze z Massachusetts Institute of Technology oparli swoją koncepcję na analizach funkcjonowania telegrafu, stąd w literaturze przedmiotu nazywa się ją — i ujęcia pokrewne — „koncepcją telegraficzną”. Programowi temu Winkin przeciwstawia „koncepcję orkiestralną”, zakładającą aktywne uczestnictwo w sytuacji komunikacyjnej. Ważnymi przedstawicielami tej koncepcji są dla niego Gregory Bateson, antropolog szeroko stosujący instrumentarium psychiatrii, oraz Ray Birdwhistell, skupiony na lingwistyce i kinezyce. W części drugiej, zatytułowanej „Wynurzanie się antropologii komunikacji”, autor przybliża czytelnikom pojęcia i postaci kluczowe dla ukształtowania się nurtu antropologii komunikacji (których czuje się spadkobiercą i twórczym kontynuatorem). Jest zatem Dell Hymes i jego „etnografia mówienia”, jest oczywiście nieodzowny i na nowo obecnie przypominany Erving Goffman.

W części trzeciej książki, zatytułowanej „Postępowanie etnograficzne”, autor próbuje zastosować przywołane wcześniej założenia oraz metody; co więcej, część ta pisana jest głównie z myślą o studentach. „Jak nakłonić studentów, by porzucili swój przytulny pokój, kawalerkę lub bibliotekę i wyszli w teren — pyta autor — stanęli twarzą w twarz z nieznanym, z drwiącymi «informatorem», pytaniem «co ja tu robię?»” (s. 107). W przejrzysty sposób pisze się tutaj o wybranych dylematach pracy terenowej, wyjaśnia pożytki płynące z prowadzenia dziennika terenowego, podpowiada, jak uniknąć wrażenia nadmiaru faktów, które się obserwuje. Winkin świadomie opiera się na przykładach najprostszych, jego opowieść skierowana jest bowiem do debiutantów, a nie badaczy doświadczonych przez teren wielokrotnie. Dlatego nie kreśli wizji odległego wyjazdu do obcego społeczeństwa, ale zaprasza do obserwacji zdarzeń potocznych w codziennym, zwyczajnym otoczeniu. Ta część ilustrowana jest dodatkowo rysunkami przedstawiającymi właśnie tego rodzaju zdarzenia.

Aby nie pozostać tylko na poziomie formułowania dyrektyw i analizy „rozrzedzonych” zdarzeń, Winkin prezentuje efekty kilku własnych analiz. Im właśnie poświęcono czwartą część pracy — „W terenie”. Winkin opisuje zachowania w akademickiej stołówce; reflektuje nad tym, w jaki sposób marokański handlarz sprzedał mu, zupełnie niechciany, dywan; analizuje turystyczną wyprawę na Wielki Erg Wschodni w poszukiwaniu autentyczności; prezentuje wreszcie nieco ogólniejszą wizję działania pewnego uniwersytetu w Stanach Zjednoczonych.

Ostatnia część *Antropologii komunikacji* — najmniej obszerna z wszystkich pięciu — jest w istocie powtórzeniem najważniejszych założeń. Mowa jest o wielu znaczeniach, o kontekstach, w jakich współcześnie używa się terminu „komunikacja”, Winkin próbuje wpisać ów termin w kontekst „wymiany daru”, raz jeszcze podkreślając wagę szczegółu w badaniach mieszczących się w nurcie antropologii komunikacji.

Operacyjną definicją kultury jest dla Winkina formuła Warda Goodenougha: „istotą kultury jakiegoś społeczeństwa jest to wszystko, co jego członkowie muszą wiedzieć albo w co muszą wierzyć, by zachowywać się w sposób akceptowalny (...)

w każdej z akceptowalnych ról” (s. 102). Zakłada on zatem to, że jesteśmy przewidywalni i powtarzalni, że każde społeczne zachowanie ma swój sens i jest racjonalne, gdy poznamy je od wewnątrz, gdy uda się zidentyfikować jego kulturowe i społeczne motywy. Przyjęcie tego rodzaju założenia pozwala empirycznie zorientowanemu Winkinowi na obserwacje i interpretacje codziennych zachowań, sytuacji banalnych, przyziemnych obrotów ciał społecznych. Belgijski badacz całym sercem namawia do radosnego przyjęcia postawy antropologa „endotycznego”: przecież te same rzeczy, które jako badacze robimy na obcej ziemi, z powodzeniem możemy realizować u siebie. Mniej tu etycznych zasadzek, a życie tak samo — jeśli tylko uważnie mu się przyjrzyć — obfite w sensory, sekrety i dyskretne prawa.

Najlepszą, jak sądzę, partią — pisanej z wyraźnym nachyleniem dydaktycznym — *Antropologii komunikacji* jest jej część trzecia. Jak ryba w wodzie Winkin czuje się objaśniając tajniki rzetelnego i efektywnego postępowania „w terenie”. I rzeczywiście, sporo można się od niego dowiedzieć. Jakie miejsca wybierać winien „endotyczny” badacz komunikacji? — dostępne i bliskie, podpowiada Winkin, na przykład pobliski park, kościół albo publiczny basen. Jaki zabierać ze sobą sprzęt? — najlepiej żaden, bezcenne jest wszak bystre oko i sporządzane wieczorem notatki; aparaty i kamery funkcjonują niczym odkurzacze, który wszystko zbiera, niczego nie pozwalając wyróżnić. Czy ukrywać swoje zadanie? — stanowczo nie, przyjmowanie wymyślonych ról zawsze kończy się demaskacją, a do naukowego obserwatora wcześniej czy później wszyscy przywykają. „Sztuka patrzenia, sztuka bycia, sztuka pisania. To trzy kompetencje które powinien posiadać etnograf” (s. 111), stwierdza Winkin. Trudno z tym zdaniem na serio polemizować.

Winkinowska *Antropologia komunikacji* nie jest pracą znaczącą teoretycznie. Autor odsuwa — lub przegapia — wszelkie problemy epistemologiczne, nie kłopotuje się fikcjonalnością naukowych opisów i ich konstruktywizmem. Oryginalności poszukuje w podejściu do świata raczej niż w zestawie nowych narzędzi służących jego okiełznaniu i usensownieniu. Mimo cennych wskazówek praktyka — które warto przekazywać studentom etnologii i antropologii kulturowej także w Polsce — jego projekt ani nie onieśmiela, ani nie zachwyca. Nazbyt wiele tu powtórzeń, zbyt dużo również wiary w wyjaśniającą moc detalu obyczajowego. Zajmowanie się banałem ma widać czasem ten skutek, że często do banału zbliża. Wyraźnie widać to w autorskich analizach zawartych w czwartej części książki. We wszystkich tych „jednoaktówkach”, Winkin zawarł wiele interesujących szczegółów, mało jednak konkretów, wykraczających poza silnie skontekstualizowaną doraźność, tyleż zdarzeń, co i osobistych emocji. W opisie zachowań uczniów w klasach komputerowych przydarza mu się nawet zniechęca „odkryć” regułę *medium is the message*.

Mimo tych uproszczeń, *Antropologia komunikacji* Yvesa Winkina jest pracą pożyteczną, wypełnia bowiem lukę w polskojęzycznej literaturze o nachyleniu antropologicznym, lukę dotyczącą kwestii komunikacji, którą tak ochoczo zajmują się przedstawiciele studiów nad mediami, ekonomią, reklamą, performensem czy innymi dziedzinami sztuki. Szkoda zatem, że w książce o ambicjach pomocy naukowej (uzupełnionej dodatkowo o wykaz prac po polsku) znalazło się tyle błędów w bibliografii.

Wiktor Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2005, ss. 480, ISBN: 83-06-02986-0.

Kosmici, jakich ujrzał Stoczkowski któregoś dnia w angielskiej bibliotece, nie zamieszkiwali Marsa ani żadnej z odległych planet — były to jedynie twory ludzkiego umysłu zaludniające niezliczone księgi w Cambridge. Stąd oczekiwania czytelnika chwytającego za recenzowane dzieło mogą nie pokrywać się z tym, czego dostarcza jego lektura.

Sama początkowo sądziłam, iż książka opowiada głównie o teorii na temat starożytnych astronautów. Musiałam wrócić do jej lektury ponownie, by docenić bogactwo przedstawionych faktów i ich powiązań, i dostrzec inne przesłanie książki — kosmici byli jedynie tłem, osnową, na kanwie której Stoczkowski przekazuje swoje przemyślenia nad funkcjonowaniem myśli ludzkiej.

Wiktor Stoczkowski pochodzi z Polski, jest absolwentem archeologii i etnologii Uniwersytetu Warszawskiego. Doktoryzował się w Paryżu, w École des Hautes Études en Sciences Sociales, gdzie obecnie wykłada w Laboratoire d'Antropologie Social. Jest także kierownikiem interdyscyplinarnej Groupe de recherches sur les savoir, która skupia się wokół czterech głównych zagadnień: antropologii wiedzy, kosmologii nauk społecznych, etnologii rasizmu i antyrasizmu oraz historii antropologii. Jako jeden z nielicznych polskich naukowców potrafił „zaistnieć” w stosunkowo zamkniętym środowisku zachodnioeuropejskich badaczy. Autor posiada niezwykle analityczny umysł, nadto erudycję i pasję zgłębiania tego, co go intryguje. Dodatkowo styl książki czyni ją szczególnie zajmującą. Wprawdzie polski czytelnik dysponuje jedynie tłumaczeniem z francuskiego, niemniej przypuszczam, że wersja oryginalna jest równie soczysta.

Budowa książki jest nietuzinkowa — autor najpierw obrazuje problem przykładem, a następnie cofa się do jego źródeł. Mamy nowe dane, nowy problem i... autor znów się cofa. Potem jednak łączy wszystkie fakty ze sobą i powraca do punktu wyjścia. Piszę „nietuzinkowa” nie dla zaznaczenia nowatorstwa tej konstrukcji, ale dla podkreślenia jej wpływu na lekturę książki. Co chwilę dokonujemy wraz z autorem nowego odkrycia, zostajemy „porażeni” nowymi faktami i płynącymi z nich wnioskami, zastanawiając się, jak to się stało, że „tego” jeszcze nie wiedzieliśmy i ciesząc się na „to”, co książka wciąż dla nas chowa.

Tytułowi przybysze z kosmosu to jedynie pretekst dla głębszych problemów nurtujących Stoczkowskiego. Książka jest refleksją nad zasadami ludzkiego myślenia, nad racjonalnością i irracjonalnością, nad stanem zachodnioeuropejskiej nauki i znaczeniem lekceważonej kultury masowej.

Stoczkowski wychodzi od pojęć racjonalności i irracjonalności, a także od zagadnień warsztatu etnologa badającego Obcych na swoim własnym terenie. Dopiero potem prezentuje koncepcję zwaną dänikenizmem i jej wręcz „epidemiczne” rozprzestrzenienie się na całym globie. Kolejnym krokiem jest przyjrzenie się nurtom krytyki tego zjawiska prowadzonym w celu odkrycia jego przyczyny — tu autor dochodzi do wniosku, że istniejące do tej pory wyjaśnienia były jednoprzyczynowe

i stąd niedostateczne. W następnym rozdziale, zastanawiając się nad pochodzeniem teorii o roli starożytnych astronautów, dociera do literatury fantastyczno-naukowej, która częściowo stała się dla niej pożywką. Zauważa jednak, że dänikenizm to coś więcej niż chwytliwa, zarabiająca na sobie powiastka — to po części teologia, mająca swe źródło w gnozie. Stąd już blisko do podjęcia (w siódmym rozdziale) tematu twórczości Madame Heleny Bławatskiej i jej teozofii. Poruszając zagadnienie latających talerzy, odkrywa uwikłanie literatury masowej w subkulturę okultystyczną. Sumując zgromadzoną wiedzę na temat dänikeizmu, podaje przyczyny powstania tego fenomenu, podkreślając, że zarówno twórcy, jak czytelnicy tych koncepcji to z reguły ludzie potrafiący używać swego mózgu całkiem sprawnie. Zauważa wpływ koniunktury na rozprzestrzenienie się „epidemii” po obu stronach globu, pojawiające się mody i sprzyjający marketing. Zagadka teorii o starożytnych astronautach zostaje rozwiązana po to, by zmusić nas w dwóch ostatnich rozdziałach do przyjrzenia się sobie samym, czyli sposobowi uprawiania zachodnioeuropejskiej nauki — bardzo często odbiegającego od deklaratywnego wzorca racjonalności i mechanizmów rządzących naszym sposobem rozumowania. „Racjonalność” bynajmniej nie jest tą racjonalnością idealną, którą postuluje nauka. Rozwiązaniem jest nie tyle wiedzieć wszystko na pewno, ale zostawić sobie swobodę wątpliwości. Bowiem „idee mogą stać się straszną bronią w rękach mężczyzn i kobiet nieznających wątpliwości i niepotrafiących dostrzec błędów swojego rozumowania. Ogromna jest różnica między tymi, którzy wiedzą, że wierzą, a tymi, którzy wierzą, że wiedzą” (s. 409).

Stoczkowski zadaje dwa pytania, na które potem konsekwentnie stara się odpowiedzieć: 1. Jak coś takiego mogło narodzić się w ludzkiej głowie?, 2. Dlaczego i w jaki sposób mogła zrobić karierę idea równie irracjonalna, dziwna, hybrydyczna, która (ze zdroworozsądkowego punktu widzenia) nie miała szans na przetrwanie?

Dänikenizm rozwinął się w latach siedemdziesiątych XX wieku, po ukazaniu się w 1968 roku książki Ericha von Dänikena *Wspomnienia z przyszłości*. Książka zapoczątkowała ogromny sukces wydawniczy tego typu pozycji i na dobre wpisała w kulturę masową przekonanie o pozaziemskim pochodzeniu człowieka. Śmiała i urzekająca teza poparta wieloma „dowodami” archeologicznymi zrobiła karierę, mimo że naukowcy grzmieli nad głupotą autora i czytelników. Czy aby wymyślić podobną teorię, trzeba być głupcem i ignorantem, jak chciano widzieć Dänikena? Stoczkowski stanowczo sprzeciwia się takiemu podejściu. Stara się dojść do sedna sprawy metodą trzystopniową. Najpierw analizuje tradycję kulturową, z której Däniken czerpał wybrane elementy, by później połączyć je „po swojemu”; następnie — indywidualne operacje myślowe wpływające na narodziny kolejnej innowacji kulturowej, w tym przypadku teorii Dänikena; na koniec — śledzi współczesną autorowi atmosferę społeczno-kulturową i polityczną, która dostarczyła bodźców odpowiedzialnych za ostateczne ułożenie wszystkich elementów „układanki”. Stoczkowski musi się cofnąć w czasie, by odnaleźć wszystkie elementy genezy dänikenizmu.

Tak więc, pierwszym zaskoczeniem dla niewtajemniczonego czytelnika jest dostrzeżenie podobieństwa między książką Dänikena a wcześniejszą o kilka lat publikacją francuskiego pisarza Roberta Charroux. Plagiat wydaje się oczywisty. Większość przytaczanych dowodów pochodzi z jego książek, w tym te najmniej weryfikowal-

ne. Ale cofając się o jeszcze kilka lat widzimy, że Charroux jest także spadkobiercą innej, istotnej dla gatunku, książki napisanej przez Louisa Pauwelsa i Jacquesa Bergiera.

Stoczkowski stawia ciekawą hipotezę o bazie teologicznej dänikenizmu. W teorii o starożytnych astronautach dopatruje się pytań o początek świata, o pochodzenie człowieka, o sens jego istnienia — podobne pytania stawia chrześcijaństwo i nauka. Jednakże dänikenizm stwarza tylko pozory, że jest nauką. Odrzuca także zbyt wiele chrześcijańskich koncepcji, żeby mieć z nimi coś wspólnego. Jedyne trop prowadzi zatem do gnozy, z jej koncepcją Boga, który byłby tożsamy raczej z energią niż bytem osobowym, i z jej kosmogonią, która wyprowadza istnienie świata i wszelkich bytów z rozproszenia się tego „bóstwa” w materii. Duch pochodzi od owego Boga, jest boską iskrą, ciało zaś w tego typu wierzeniach zawsze jest stworzone przez istotę niższą — jakiegoś pośredniego demiurga. Dla Dänikena jest jasne, iż demiurgami byli kosmici, których wdzięczna ludzkość uznała potem za bóstwa. Jedyne, czego chce, to odkrycia tej prawdy, odrzucenia bogów ziemskich religii — po to, by przyjąć wiedzę o rzeczywistych początkach i przeznaczeniu człowieka. Jak zauważa antropolog, wizja ta to kosmetyczny retusz idei chrześcijańskiego zbawienia lub gnostyckiego wyzwolenia z ciała. Nowym wyzwoleniem dla ludzkości ma stać się podbój kosmosu przez rasę ludzką.

Stoczkowski doszukuje się także źródeł teorii o starożytnych astronautach w literaturze fantastyczno-naukowej. Wykazuje, iż wszyscy czterej autorzy byli pod jej wpływem, a niektórzy sami zasilali ją jako pisarze. Wiele motywów koncepcji Dänikena wykluwało się na łamach magazynów *science fiction*, a nawet pojawiło się jeszcze wcześniej w książkach przygodowych, na przykład Juliusza Verne’a. Zaginione cywilizacje, zatopione kontynenty, sekretne księgi, tajemnicze labirynty, wymarłe języki, poszukiwacze przygód itd. Kiedy szuka się jeszcze głębiej, znajduje się powiązanie tych wątków z XIX-wiecznym ezoteryzmem, którego najważniejszą przedstawicielką jest Madame Bławska i jej teozofia.

Teozofia jest systemem teologicznym wyrosłym na gnozie. Zawiera koncepcję Boga nieosobowego i hierarchii bytów (od duchowych po materialne). Inspirowana poza tym literaturą fantastyczną, archeologią, ewolucjonizmem, spirytyzmem, religiami Wschodu, jest kompilacją różnorodnych idei i odkryć naukowych, dokonaną przez Helenę Piotrownę Bławską w jej dziełach: *Izyda odsłonięta* i *Doktryna tajemna*. Stworzony przez nią system jest tak skomplikowany i wielowątkowy, iż można tu wspomnieć tylko niektóre. Bławska wierzy w istnienie jakiejś pierwotnej doktryny, wiedzy, która została zapomniana, a którą nauka — wespół z intuicją ludzi takich jak ona, posiadających kontakt z istotami duchowymi — jest w stanie odtworzyć, i która tym samym może, i wręcz powinna, stać się ratunkiem dla świata. Miałaby istnieć uniwersalna symbolika kodująca tę praprawną naukę. Dlatego w pracach Bławskiej pojawiają się „dowody” archeologiczne na potwierdzenie tezy o istnieniu w pradziejach rozwiniętych technicznie cywilizacji, które posiadały ową wiedzę. Ponadto wierzyła ona w reinkarnację (kładła nacisk na ewolucję duchową — przechodzenie w byty wyższego rzędu i gromadzenie coraz większej wiedzy), którą w dość śmiały sposób dostosowała do odkryć Darwina. Jako szczęśliwa posiadaczka daru czytania

na falach światła astralnego, poznała rzekomo całą prahistorię człowieka, prezentowała się także jako wybitna znawczyni ras ludzkich.

Odniosłam wrażenie, iż autor pomimo ironii, z którą pisze o Bławatskiej, podziwia jej bujną wyobraźnię, na tym tle Däniken i jego poprzednicy rozczarowują. Jakby wciąż powracał do nurtującego go pytania — jak wszystko to mogło się narodzić w ludzkich głowach? Niemniej zaznaczyć trzeba, iż Helena Bławatska jest najważniejszym elementem całej tej intelektualnej układanki. Po pierwsze, będąc niezwykle płodną pisarką i wizjonerką, nadto zaś czerpiąc ze wszelkich dostępnych jej źródeł i kultur, powołała do życia dzieła, które stały się jakby przechowalnią mitów, toposów i pomysłów wykorzystywanych po dziś dzień w książkach i filmach. Po drugie, jako jedna z założycielek Towarzystwa Teozoficznego przyczyniła się do rozpowszechnienia idei ezoterycznych w kulturze masowej, a tym samym do związania z nią subkultury okultystycznej.

Idee nie unikają bowiem związków kazirodczych, a im bliżej są spokrewnione, tym bardziej jest prawdopodobne, że ponownie się skrzyżują i spłodzą wspólne potomstwo. Mechanizm ten wyjaśnia, dlaczego literatura fantastyczna i okultyzm mogły mieszać się tak łatwo i często, dając hybrydowe potomstwo, którego jednym z najlepszych przykładów jest teoria starożytnych astronautów (s. 247).

Stoczkowski nie oszczędza także nauki. Wyjaśniając sposób naszego rozumowania, specyfikę dostrzegania faktów poprzez przyjmowane uprzednio założenia, dochodzi do wniosku, że wiara w paradygmat nie różni się zasadniczo od wiary w dogmat. Z reguły dostrzegamy to, co wpisuje się w nasz światopogląd, zgrabnie pomijając wszystko, co się w nim nie mieści. Obiektywność w nauce nie istnieje, mimo że wciąż pokutuje jej mit. Nie znaczy to jednak, że nauka, w całym swym podobieństwie do dänikenizmu i innych tego rodzaju koncepcji, nie ma racji bytu. Przeciwnie, bowiem „praktyczne zastosowania odkryć naukowych są tak liczne i różnorodne, że trzeba by wiele złej woli, by odmawiać wszelkim procedurom naukowym zdolności wytwarzania wiedzy stosunkowo wiernie odzwierciedlającej obiektywną rzeczywistość” (s. 336). Autor proponuje operowanie pojęciem racjonalności, traktowanym jako skala, której jednym końcem jest racjonalność ograniczona, a drugim wydajna. Ta druga powinna przyświecać nauce, ale w życiu całkiem dobrze sprawdza się ta pierwsza. Byle tylko racjonalność ograniczona nie pretendowała do czegoś więcej.

Książka tego polsko-francuskiego antropologa jest godna polecenia zarówno adeptom nauki akademickiej, jak i laikom. Przyznam, że mnie także nieobcy był dylemat istnienia lub nieistnienia kosmitów. Zazwyczaj, gdy wieczorem spoglądałam w niebo, pojawiało się pytanie: Więc jesteśmy sami, czy nie... w tym wszechświecie? Jako dziecko wierzyłam w kosmitów, z wiekiem doszłam do wniosku, że ich nie ma, bo nie wypadało wierzyć w „coś takiego”. Niemniej, zdarzały się chwile wątpliwości... Dlatego lektura książki Stoczkowskiego okazała się tak niezwykle przygodą. Rozbrajała krok po kroku infantylną i przeszkadzającą mi „wiarę” w możliwość egzystencji Obcych. Takich Obcych, jakich wizerunek kreują media. To fascynujące cofać się wraz z autorem do źródeł powstania koncepcji głoszących istnienie kosmicznych demiurgów, śledzić ich metamorfozy i dociekać przyczyn popularności.

Snując swoje rozważania, Stoczkowski zaprzecza poglądom o irracjonalności towarzyszącej jakoby tylko wielkim kryzysom; przeciwnie — jest ona stałym elementem naszego zachodnioeuropejskiego intelektualnego pejzażu. Otacza nas w kulturze masowej i zakrada się nawet w akademickie progi. Czy nadszedł już czas, by racjonalność XXI wieku przyznała się do tego niechcianego związku? Pomogłoby to zrozumieć złożoność ludzkiego umysłu i być może przełożyło się na jakość osiągnięć naukowych. Autor uczula także na to, że myślenie nie jest niewinną zabawą, i że wypada wziąć odpowiedzialność za to, co stworzyło się „w ciszy biblioteki”. Bo zazwyczaj tam wszystko się zaczyna...

Samochód zabija, ponure statystyki przypominają nam to bezustannie; kto jednak potrafi policzyć ofiary idei? (...) Zdarzają się bowiem katastrofy spekulacji metafizycznej podobne do wypadków, w których najostrożniejsi kierowcy giną z winy nieodpowiedzialnych piratów drogowych. Niebezpieczne kolizje idei są niekiedy bardziej dramatyczne niż najstraszniejsze karambole, o czym nie sposób zapomnieć podsumowując historię minionego wieku, który wzbogacił leksykę potworności słowem ludobójstwo. Zanim śmiercionośne doktryny naszej epoki wcieliły się w programy polityczne, zanim opętały masy, zanim usprawiedliwiły eksterminację milionów istnień ludzkich, poczęto je w ciszy bibliotek, według klasycznych procedur racjonalności ograniczonej. Ta zaś przetrwała upadek zrodzonych z niej niesławnych doktryn XX wieku i wciąż wyznacza tory zarówno myśli zwykłej, jak i uczonej. Skoro metoda nadal istnieje, trudno się dziwić temu, że wydaje właściwe sobie owoce. Wystarczy na chwilę powrócić do zawiłych pism Roberta Charroux (...), by pokazać, że nie chodzi tu o niebezpieczeństwo wyimaginowane (s. 392).

Marta Żyśko

Galina Lindquist, *Conjuring Hope: Healing and Magic in Contemporary Russia*, Epistemologies of Healing, vol. 1, New York, Oxford: Berghahn Books 2006 (paperback repr. 2007), ss. 251, ISBN: 1-84545-093-0.

Galina Lindquist to badaczka urodzona w Rosji, która w 1986 roku zamieszkała w Szwecji. Zdołała tam wykształcenie antropologiczne i stopień doktorski za pracę nad miejskim neoszamanizmem w Skandynawii. Pracowała w Instytucie Antropologii Społecznej Uniwersytetu Sztokholmskiego. Jej zainteresowania badawcze skupiały się na problematyce antropologii medycznej i religii; zajmowała się uzdrawianiem magiczno-religijnym na obszarze byłego Związku Radzieckiego i neoszamanizmem w różnych kontekstach kulturowych — na Zachodzie oraz wśród ludów współczesnej Syberii. Jej przedwczesna śmierć w 2008 roku przerwała studia, które prowadziła nad tymi ważnymi, nie tylko dla antropologii medycznej, problemami.

Książka Galiny Lindquist, *Conjuring Hope: Healing and Magic in Contemporary Russia* powstała w rezultacie badań prowadzonych przez nią w Moskwie w końcu lat 90. XX wieku. Autorka wykorzystała już wcześniej część zebranych materiałów w interesujących artykułach (publikowanych po 2000 roku w tak znaczących czasopismach, jak „Ethnos”, „Urban Anthropology”, „Anthropology & Medicine” czy „Anthropology Today”), dostrzeżonych przez antropologów zajmujących się religią i medycyną.

Omawiana praca daje systematyczny, przemyślany wykład problemów współczesnej miejskiej magii w Rosji, wraz z jej ważną częścią, jaką jest uzdawianie. Rozpatruje to zagadnienie w kontekście problemów społeczno-gospodarczych postradzieckiej Rosji, rzutujących również na zachowania ludzi, którzy nierzadko poszukują rozwiązania swoich problemów, zwracając się do „współczesnych magów” i uzdrowicieli.

Autorka podporządkowuje swój wywód wyraźnie sformułowanym założeniom metodologicznym. Sięga do „fenomenologii społecznej” Pierre’a Bourdieu oraz, w obrębie antropologii medycznej, Arthura Kleinmana, opowiadając się za badaniem codziennych procesów i praktyk w celu odkrycia „socjodynamiki doświadczenia kulturowego” (s. 5). Lindquist, rozpatrując ważne dla swych rozważań pojęcie nadziei, zwraca uwagę, że można ją traktować jako „egzystencjalny aspekt sprawczości (agency)” (s. 8). Podkreśla, że jej celem jest pokazanie, iż magię w Rosji można traktować jako jeden ze sposobów „wytwarzania nadziei” (s. 8). Nie pomija szczególnych problemów, jakie napotyka badacz zajmujący się delikatną materią ludzkiego cierpienia i bólu — utrzymuje, za Kleinmanem, że klasyczne już w antropologii podejście interpretacyjne nie daje zadowalających efektów w takich badaniach; chodzi tu nie o interpretowanie doświadczeń ludzi (w terminach komentarza moralnego albo odniesień do relacji władzy), lecz o śledzenie ich własnych procesów interpretacji. Jako narzędzie analizy, które ma jej pomóc w osiągnięciu tego celu, autorka wykorzystuje założenia semiotyki Charlesa Peirce’a (powołuje się przy tym na prace Thomasa Csordasa, który wcześniej zastosował, ze znakomitą skutecznością, ową strategię metodologiczną). W swojej książce przekonująco wykazuje, że mechanizmy magii w Rosji są nie tylko natury symbolicznej, ale przede wszystkim ikonicznej i indeksowej, zatem w badaniu tej dziedziny rzeczywistości mniej ważne jest znaczenie przypisywane danemu znakowi, a bardziej — społecznie podzielane sposoby przypisywania znaczenia. Można się jednak zastanowić, czy zastosowanie w analizie triadycznej koncepcji znaku Peirce’a nie jest także sposobem interpretacji, a nie tylko metodą odkrywania interpretacji podmiotów.

Lindquist, zgodnie ze swoimi założeniami metodologicznymi, bada magię, rozpatrując jej elementy jako „ikony władzy”, znaki homologicznie odpowiadające innym kulturowym wzorcom władzy i siły. Takimi „ikonami władzy”, w jej ujęciu, są praktycy — uzdrowiciele i „magowie”, których siła wypływa z faktu, że tak właśnie sami siebie postrzegają i są postrzegani przez innych.

Konstrukcja książki jest przemyślana i logiczna. Autorka stopniowo wprowadza czytelnika w świat miejskiej, moskiewskiej magii, charakteryzując ją najpierw, w rozdziale o tytule „Urynkowanie magii”, jako zjawisko o charakterze publicznym, upowszechniane przez media i regulowane przez gospodarkę rynkową. Przedstawia również źródła współczesnej magii i uzdawiania, w których mieszają się różnorodne

tradycje, od medycyny ludowej, przez koncepcje bioenergii i zdolności paranormalnych, do rozmaitych idei i praktyk zaczerpniętych z medycyny niekonwencjonalnej Wschodu i Zachodu. Ukazuje działalność „centrów” medycyny komplementarnej i magii oraz sylwetki uzdrowicieli, spośród których najwięcej uwagi poświęca Katerinie (uzdrowicielka ta, z którą badaczka nawiązała przyjaźń, stała się centralną postacią książki). W kolejnych rozdziałach koncentruje się na spotkaniu „maga”/uzdrowicielki z klientem/pacjentem, człowiekiem poszukującym pomocy w rozwiązaniu różnych problemów życiowych — zdrowotnych, rodzinnych, finansowych.

Ważna część pracy dotyczy magii jako instrumentu służącego przemianie klienta — przekształceniu jego osobowości. Lindquist stosuje tu konsekwentnie Peirce’owską semiotykę, pokazując w sugestywny sposób, jak już samo określenie, nazwanie problemu, a następnie narzędzia używane w trakcie uzdrawiania, czyli proste rytuały, działają symbolicznie, ikonicznie i indeksowo. Prezentuje szeroki wachlarz pojęć stosowanych przy stawianiu diagnozy — do najbardziej popularnych należą *sglaz* („złe oko”), *porča* (czary), a także „zaburzenie biopola”, „przekleństwo rodowe” czy „korona celibatu” albo „pieczęć samotności”. W ujęciu autorki określenia te „jako znaki są symboliczne i ikoniczne w odniesieniu do (...) kultury, repozytorium zarówno obrazów, jak i języka, oraz indeksowe w odniesieniu do wewnętrznego świata pacjentów; np. korona celibatu jest indeksem samotności” (s. 72). Działania uzdrowicieli służą usunięciu tych „obiektów”, co może prowadzić do zmiany nastawienia pacjenta, transformacji osobowości i ulżenia cierpieniom.

Ten tok rozumowania Galina Lindquist nie tyle ilustruje, co wypełnia żywymi, wciągającymi czytelnika obrazami seansów uzdrawiania oraz nasyconymi emocjonalnie narracjami pacjentów i uzdrowicieli. Książka jest wypełniona emocjami — nierozdzielnie złączonymi z doświadczeniem choroby, bólu, nieszczęścia; jeden z rozdziałów nosi wymowny tytuł: „Magia jako zarządzanie (*management*) emocjami”.

Niezwykle sugestywna jest również część pracy przedstawiająca sposoby tworzenia się charyzmy uzdrowiciela, „szczególnego przyciągania”, na przykładzie Kateriny, uznanej przez autorkę za bliską Weberowskiemu typowi idealnemu autorytetu charyzmatycznego. Kolejny rozdział, „Charyzma urzędu: Siła uzdrowicielska i legitymizacja biomedyczna”, w interesujący sposób przedstawia inne niż charyzmatyczne źródła autorytetu praktyków magii — często obserwowane współcześnie odwoływanie się do instytucji i osiągnięć naukowych biomedycyny.

Książka Galiny Lindquist zasługuje na uwagę także dlatego, że ukazuje, poprzez opisy losów ludzi — „magów” i ich klientów — zmagających się z trudami życia w postsowieckiej Rosji, jak przekładają się na język codziennego doświadczenia tak często wypowiedane sądy o szczególnym znaczeniu magii, okultyzmu, wierzeń w zjawiska paranormalne w okresach przełomów, kryzysów, utraty poczucia bezpieczeństwa. Autorka nie ukrywa, że ludzie ci, wraz z ich problemami i nieszczęściami, są jej bliscy; jest im wdzięczna, że dopuścili ją do intymnego świata (światów) ich przeżyć. Pozwolę sobie na koniec wyrazić mój osobisty żal, że życie Galiny Lindquist, badaczki mądrej i pełnej empatii, zostało przerwane tak wcześnie.

Maria Wrońska-Friend, *Sztuka woskiem pisana. Batik w Indonezji i w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Gondwana 2008, ss. 255, il., ISBN: 978-83-920366-4-7.

Po wielu latach „chudych”, w których opracowania poświęcone jakiejś dziedzinie kultury reprezentującej tak zwany materialny jej aspekt były rzadkością, pojawiło się ostatnio na naszym rynku sporo publikacji z tego zakresu. O ileż więcej było jednak tekstów dotyczących obiektów sztuki — obrazów, rzeźb itp., przygotowanych przez historyków sztuki, niż publikacji o charakterze etnologicznym czy antropologicznym. Zważywszy na moje wieloletnie doświadczenia pracy w muzeum etnograficznym oraz stałe zainteresowania, jestem szczególnie wyczulona na wszelkie wydawnictwa, które odnoszą się do przedmiotów, w tym obiektów muzealnych i wystaw. Mam na myśli nie tylko opracowania z zakresu antropologii czy socjologii przedmiotów, ale także dotyczące historii kolekcji, zdobnictwa, wytwórczości określonych „rzeczy” czy wreszcie inspiracji polskiej sztuki użytkowej (i nie tylko) wzornictwem i technikami typowymi dla innych obszarów świata bądź sztuką zwaną ludową. Dlatego też z radością powitałam opracowanie autorstwa Marii Wrońskiej-Friend, które tu omawiam. Jest to, moim zdaniem, praca podwójnie interesująca. Po pierwsze, ze względu na temat raczej rzadko pojawiający się na naszym rynku, po drugie z racji swojego „międzykulturowego” charakteru. Książka dotyczy bowiem polskich inspiracji jawańską sztuką i rzemiosłem¹. Autorka przygotowała ją w oparciu o pogłębione, wieloletnie badania, mając zarazem pełną świadomość nowatorstwa tematu. W przedmowie, zatytułowanej „Łączy nas wosk”, czytamy:

Istotnie, niewiele osób, nawet w Polsce, słyszało o niezwykłym spotkaniu sztuki jawańskiej i polskiej, jakie nastąpiło w początkach XX w. W Krakowie, za pośrednictwem techniki barwienia tkanin z zastosowaniem rezerważu z wosku, zwanej *batik*. Choć Polska była jednym z wielu krajów Europy, które ponad sto lat temu uległy fascynacji jawańską metodą dekorowania tkanin, to właśnie u nas artyści skupieni w stowarzyszeniu Warsztaty Krakowskie, w latach 1913-1926 osiągnęli szczególnie ciekawe rezultaty w zakresie twórczej adaptacji tej techniki.

Wraz z techniką i zasadami technologii barwienia do polskiej sztuki dekoracyjnej przeniknęły ornamenty i zestawy kolorystyczne zaczerpnięte z tkanin indonezyjskich, w wyniku czego powstał swoisty styl dekoracyjny, często określany jako jawańsko-krakowski. W latach dwudziestych polskie batiki cieszyły się wielką popularnością, odnosząc sukcesy na wielu międzynarodowych wystawach, ale w późniejszych latach technika ta uległa prawie całkowitemu zapomnieniu. Dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych XX w., w wyniku działalności Akademii Łucznica koło Garwolina, nastąpił renesans tej techniki, która dziś jako dziedzinę malarstwa na tkaninie uprawia kilkudziesięciu polskich artystów (s. I).

¹ Problematyka ta jest od dawna przedmiotem zainteresowań autorki. W 1987 r. obroniła ona dyrtację doktorską poświęconą tym zagadnieniom, którymi zajmowała się także w następnych latach (Wrońska-Friend 2000, 2001).

Ten atut publikacji podkreśla także prof. Irena Huml, która poprzedziła opracowanie wprowadzeniem. Jest zdania, że książka:

Wypełnia (...) istniejącą od lat lukę w literaturze przedmiotu i wprowadza polską tematykę w obieg międzynarodowej informacji. Prezentuje bowiem po raz pierwszy syntetycznie przedstawioną dawną i współczesną twórczość w tej dziedzinie. Ukazuje ją przy tym na europejskim tle jako jedno z najciekawszych historycznie i artystycznie zjawisk — obok batiku holenderskiego, które wniosło nowe wartości do zdobienia tkanin. W polskich batikach rozszerzono bowiem skalę motywów, a także wzbogacono paletę kolorystyczną, dzięki licznym udanym eksperymentom farbiarskim z zastosowaniem barwników roślinnych (s. V).

I kolejny aspekt, czyli wspomniana wcześniej „międzykulturowość” opracowania. Autorka, przez cały czas wieloletniego, stałego pobytu za granicą — początkowo na Nowej Gwinei, a od lat 90. XX wieku w Australii — starała się łączyć swoje zainteresowania i działania zawodowe ze ścisłą współpracą z polskim środowiskiem etnologicznym, a w szczególności z polskimi muzeami posiadającymi etnologiczne kolekcje pozaeuropejskie. Efektem podjętych wspólnie działań są interesujące zbiory nowogwinejskie i australijskie, które trafiły do tych muzeów², kilka publikacji oraz wystawy opracowane według scenariusza Marii Wrońskiej-Friend, z których ostatnią autorka poświęciła właśnie batikowi. Ekspozycja miała dwie realizacje: w roku 2006 w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie i rok później w Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha” w Krakowie³.

Zamknięciem tego tematu badawczego, łączącego oba nurty działań autorki, jest właśnie omawiana książka. Znajdujemy tu bowiem rozwinięcie problematyki batiku i powiązań polsko-indonezyjskich. Pierwszy rozdział poświęcono genealogii i charakterystyce batiku jawajskiego. Kolejny opisuje zarówno jego przemiany, rozwój i zróżnicowanie, jak i techniki, wzornictwo, symbolikę itd. W dalszej części zaprezentowano materiały związane z polskimi podróżnikami i kolekcjonerami sztuki jawajskiej: Jarosławem Waszakim, Marianem Raciborskim, Michałem Siedleckim i Feliksem „Manggha” Jasińskim. Następne fragmenty pracy przybliżają polskie inspiracje batikiem. Autorka omawia techniki i motywy wzornicze Warsztatów Krakowskich, a także międzynarodowe sukcesy polskich artystów zajmujących się tą twórczością. Ostatni rozdział Maria Wrońska-Friend poświęciła współczesnej twórczości polskich artystów, dla których batik stał się inspiracją. Przedstawiła okres do 1980 roku, a następnie skupiła się na twórczości współczesnej, omawiając działania Akademii Łucznicza i pokazując, w jaki sposób technika batiku jest wykorzystywana między innymi w kształceniu plastycznym dzieci.

² Między innymi do Muzeum Narodowego w Szczecinie oraz Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi.

³ Wystawa pokazywała, w jaki sposób i w jakim zakresie batik jawajski stał się przedmiotem zainteresowania polskich podróżników i kolekcjonerów, ale przede wszystkim polskich artystów, zarówno tych działających w okresie międzywojennym, jak i współcześnie. Prezentowane były polskie zbiory muzealne oraz prywatna kolekcja Rudolfa G. Smenda (Wrońska-Friend 2006, 2007).

Warta uwagi jest także zawartość aneksu, w którym odnajdujemy liczne zdjęcia pokazujące szczegółowo proces wykonywania batików na środkowej Jawie, a także — jak sądzę, bardzo potrzebny i użyteczny nie tylko dla muzealników — słownik terminów jawajskich związanych z tą techniką.

Książka zawiera streszczenie angielskie każdego z rozdziałów i opatrzona jest specjalistyczną bibliografią. Ponadto poszczególne rozdziały ilustrowane są zdjęciami archiwalnymi i fotografiami obiektów muzealnych oraz wybranych przykładów batików pochodzącego z kolekcji prywatnych. Jest to nie tylko pięknie wydana książka, stanowiąca dobre źródło wiedzy dotyczącej historii batików, jego cech formalnych, motywów i technik, ale także historii polskich zainteresowań tą techniką oraz kulturą Indonezji.

Warto tę książkę wziąć do ręki. Po to, by poznać technikę i wytwory batików jawajskiego oraz po to, aby się przekonać, jak bardzo Indonezja i jej kultura stały się obiektem fascynacji i źródłem inspiracji artystycznej Polaków, aby zrozumieć, w jaki sposób tak odległe geograficznie i historycznie kultury znalazły wspólną płaszczyznę zainteresowań. Wynika z niej także, że współczesne zainteresowanie Polaków kulturą Indonezji ma swoje dawne, wielopokoleniowe korzenie.

Anna Nadolska-Styczyńska

BIBLIOGRAFIA

Wrońska-Friend M.

- 2000 *Parang Rusak Design in European Art*, w: M. Hitchcock, W. Nuryanti (eds.), *Building on Batik. The Globalization of a Craft Community*, London: Ashgate, s. 109-117.
- 2001 *Javanese Batik for European Artists. Experiments at the Koloniaal Laboratorium in Haarlem*, w: I. van Hout (ed.), *Batik — Drown in Wax. 200 years Batik Art from Indonesia at the Tropenmuseum Collection*, Amsterdam: Royal Tropical Institute, s. 106-123.
- 2006 *Woskiem malowane. Batik jawajski i polski*, Warszawa: Państwowe Muzeum Etnograficzne.
- 2007 *Niezwykłe spotkania. Jawajski batik w Krakowie*, Kraków: Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha”.

Karolina Bielenin-Lenczowska, *Rodzina, ród, pokrewieństwo w perspektywie lingwistyczno-antropologicznej. Analiza języka polskiego XVI wieku i elementów słowiańskiej kultury tradycyjnej*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego 2008, ss. 261, ISBN: 978-83-6663-83-2.

Karolina Bielenin-Lenczowska zajmuje się problematyką bałkańską oraz językoznawczą. Od wielu lat prowadzi badania terenowe w Macedonii, uczestniczyła również w ekspedycjach terenowych w Bułgarii i Serbii. Omawiana praca powstała na podstawie jej rozprawy doktorskiej, w której znalazły odzwierciedlenie szerokie zainteresowania autorki, pogłębione w ramach kilku dyscyplin uniwersyteckich — polonistyki, slawistyki i antropologii kulturowej. Przygotowanie merytoryczne i metodologiczne autorki zadecydowało o wyjątkowości omawianej pozycji. Z konieczności koncentruje się jedynie na wybranych jej fragmentach.

Do głównych celów pracy, zaprezentowanych szczegółowo we wprowadzeniu, zaliczyć należy opisanie językowo-kulturowych stereotypów kobiety i mężczyzny, zawartych w XVI-wiecznej literaturze polskiej oraz zestawienie ich z podobnymi stereotypami, funkcjonującymi na pozostałych obszarach Słowiańszczyzny (rozdział IV). Ustalony przedział czasowy — wiek XVI — nie jest przypadkowy. W części zatytułowanej „Rodzina w XVI-wiecznej Polsce” autorka wyjaśnia motywacje tego wyboru, rysując przed czytelnikiem sytuację społeczno-kulturową ówczesnej Polski i zwracając uwagę na zmieniającą się (m.in. w związku z reformacją) pozycję kobiety w społeczeństwie, czego konsekwencją były przemiany relacji „kobieta-mężczyzna” oraz przekształcenia modelu rodziny. Zjawiska te znalazły odbicie również w języku XVI-wiecznych dzieł polskiej literatury (rozdział III).

Zebrany materiał autorka postanowiła przeanalizować, stosując teorie genderowe. Posądzanie autorki o kierowanie się ideologią feminizmu (co często zarzuca się pracom z zakresu *gender studies*) jest bezzasadne. Właśnie spojrzenie na literaturę i język XVI-wiecznej Polski z tej odmiennej perspektywy metodologicznej umożliwiło autorce odkrycie i opisanie specyficznie polskich modeli kobiety — matki, żony i gospodyni oraz mężczyzny — ojca, męża i gospodarza (rozdział IV). To z kolei pozwoliło między innymi podać w wątpliwość słuszność tezy o nieistnieniu w ówczesnej Europie pozytywnego wzoru miłości rodzicielskiej. Powołując się na wyniki swoich badań, Karolina Bielenin-Lenczowska stwierdza wprost, że podobne sądy są „przesadzone, albo mają zastosowanie tylko we francuskich (czy ogólnie zachodnioeuropejskich) realiach” (s. 68-70). Istotne, iż materiału do analizy dostarczyły autorce nie tylko dzieła literatury pięknej z tamtego okresu, ale również inne gatunki, takie jak kazania, poradniki, literatura okolicznościowa (epitalamia, testamenty) oraz pisma religijne, w tym pierwsze przekłady Biblii na język polski.

Przemiany społeczne i kulturowe w Polsce XVI wieku przyczyniły się do osłabienia tradycyjnych więzów rodowych na rzecz wzmocnienia więzi między najbliższymi członkami rodziny. Konsekwencją tego zjawiska w XVI-wiecznej polszczyźnie stanowiło rozmywanie znaczeń tradycyjnych terminów pokrewieństwa i powinowactwa lub wręcz ich zanikanie (rozdział III). I tak na przykład zlewanie się znaczeń terminów „świekr” i „teść” oraz „świekra” i „teścia” wiąże autorka z zanikaniem

lewiratu. Z kolei zastępowanie starych terminów nowymi zilustrowane zostało między innymi analizą etymologiczną słowa „szwagier”. W tej części pracy znajdziemy ponadto analizę określeń dziecka w ówczesnej polszczyźnie, w tym staropolskiego „otrok”, („ten, który nie może mówić”, por. „niemowlę”), „robieniec” (robionek, robięta — „istota mała”, por. „robak”) oraz „dziecko”, a także wiele innych przykładów przemian terminologii związanej z rodziną i domem.

Bogaty materiał etnograficzny zaprezentowała autorka we fragmentach pracy poświęconych kulturze społecznej Słowian (rozdziały III i IV). Zainteresowanie budzi zwłaszcza opis instytucji *domazeta* i *muškobany* (zob. też Bielenin 2008), charakterystycznych dla tradycyjnych kultur Europy południowo-wschodniej. *Domazet* — to mężczyzna, który wprowadza się do domu swojej żony w sytuacji, gdy ta nie ma braci; instytucja ta utrzymywała się podobno do lat 30-40. XX wieku. Mężczyzna był adoptowany przez rodziców żony, dzięki czemu kontynuował ich ród i mógł po nich dziedziczyć. Niemniej „pozycja *domazetów* była bardzo niska, najczęściej stawali się nimi słudzy, biedni, sieroty, czy mężczyźni, którzy musieli się chronić przed krwawą zemstą” (s. 152). Natomiast instytucją absolutnie wyjątkową w tradycyjnych kulturach patriarchalnych była *muškobana*:

W przypadku gdy nie było męskiego potomka, zdarzały się sytuacje, gdy jedna z córek przysięgała dziewictwo, przywdziewała męski strój, strzygła włosy oraz zobowiązywała się wykonywać męskie zadania. Taka kobieta była traktowana przez społeczność jak mężczyzna, mogła uczestniczyć z mężczyznami w biesiadach czy zgromadzeniach, choć nie miała prawa głosu. Taka „kobieta-mężczyzna” (*virgjin* — „dziewica” po albańsku, po serbsku *muškobana* — „chłopczyca”) miała zwykle wysoki prestiż w społeczności lokalnej, a jej decyzja o pozostaniu panną i przyjęciu roli męskiej była jej własną, przez nikogo nie narzuconą decyzją i związana była zwykle z niechęcią dziewczyny do małżeństwa oraz skłonnościami do zachowań postrzeganych jako męskie (s. 152-153).

Autorka programowo odchodzi od jednostronnego obrazu kobiety w społecznościach tradycyjnych, przedstawianej zwykle w literaturze jako bezwarunkowo podległej mężczyźnie. Za macedońską badaczką Anetą Svetiewą wprowadza rozróżnienie na role społeczne idealne i rzeczywiste:

Kobiety niemalże w każdej sytuacji potrafiły znaleźć wyjście, dzięki któremu zdobywały więcej praw i przywilejów. O ile rzeczywistość tradycja nakazuje kobiecie uległość i posłuszeństwo względem mężczyzny (ojca, męża, brata), o tyle wiele było przypadków, w którym model idealny się załamywał. Prowadziły do tego zarówno czynniki zewnętrzne, np. brak dorosłego mężczyzny (jego śmierć, podróż, choroba), jak i przebiegłość niewieścia. Svetieva mówi o tzw. mechanizmach subkultury kobiecej, do których należy: kradzież, kłamstwo, dwulicowość i obłuda (...). Za pomocą pewnych zakazanych w danym społeczeństwie mechanizmów, niewiasty omijały wiele ograniczeń. Np. panny nie miały żadnego prawa decydowania o swoim przyszłym mężu. Niemniej jednak, w związku z tym, że istniała

w kulturze instytucja ucieczki z ukochanym, dziewczęta nierzadko z niej korzystały. W ten sposób *begalki* (uciekiniarki) niejako przymuszały swoich rodziców do zgody na ślub z wybranym przez siebie mężczyzną, ponieważ zhańbionej ucieczką dziewczyny nikt inny nie chciałby pojąć za żonę (s. 180-181).

Dalej następują przykłady z literatury etnograficznej, ilustrujące realne role społeczne kobiet. Znane są zatem przypadki, kiedy kobiety władały zadrugą, czy posiadały swój własny majątek (np. ten wniesiony w wianie). Poza tym, niezależnie od władzy społecznej, kobiety posiadały również realną władzę magiczną. W traktowaniu kobiet ogromną rolę odgrywał „czynnik ludzki”, czyli osobowość ojca rodu i podległych mu członków rodziny. Wspomina o tym pośrednio prof. Bronisława Kopczyńska-Jaworska, nawiązując do polsko-bułgarskich badań we wsi Gramada (płn.-zach. Bułgaria), prowadzonych w latach 1966-1970. Świat tamtych tradycji odszedł już w zapomnienie, chociaż w latach 60. XX wieku żyli jeszcze członkowie unicestwionych w okresie kolektywizacji zadrug. Dzisiaj obraz dawnych społeczności tradycyjnych odtwarza się na podstawie zastanych materiałów etnograficznych, często świadomie czyszczonych przez samych etnografów w chwili zapisu „z jakichkolwiek subiektywnych ocen czy komentarzy” (Kopczyńska-Jaworska 2003: 103). Tym cenniejszy wydaje się wysiłek Karoliny Bielenin-Lenczowskiej, która zadała sobie trud nowego odczytania materiałów zastanych. Dzięki temu odnalazła motywy przechodnie wizerunku kobiety i mężczyzny, spotykane nie tylko w rozmaitych gatunkach XVI-wiecznej polskiej literatury, ale i w materiale etnograficznym z całej Słowiańszczyzny:

[istnieje — A.K.] wiele wspólnych cech, występujących na tym obszarze geograficzno-kulturowym, jak podrzędność kobiet i dzieci, te same kobiece przyzwory (...) i zalety (...) czy narzekanie na życie w małżeństwie przy jednoczesnym potępieniu i braku akceptacji dla starych kawalerów i starych panien (s. 245).

Zestawienie danych językowych i etnograficznych nie uprawnia — co autorka wielokrotnie podkreśla — do uogólniania, jednakże potwierdza istnienie pewnych uniwersaliów ludzkiego myślenia, a z drugiej strony — relatywizmu językowego i kulturowego.

Stare porzekadło głosi, że „każda pliszka swój ogonek chwali” — podobnie każdy etnolog z przygotowaniem lingwistycznym podkreślać będzie doniosłą rolę znajomości języków badanych kultur oraz umiejętności analizy językowej. Pozwolę sobie w związku z tym na pewną uwagę. Otóż językoznawca na ostatnim roku studiów ma głowę nabitą informacjami z dziedziny gramatyk opisowych i historycznych kilku języków (na polonistyce jest to język polski i staro-cerkiewno-słowiański, a co dopiero na filologii słowiańskiej!). Jakże rzadkie są natomiast okazje, w których może on tę wiedzę wykorzystać całościowo... Dziś trzymam w ręku pracę Karoliny Bielenin-Lenczowskiej, dzięki której zsyntezowałam znaczną część swojej wiedzy sławistycznej i etnograficznej, co — nie ukrywam — wymagało ode mnie niemałego wysiłku. Niektóre części omówionej pracy mogą się wydać etnologowi zbyt oczywiste,

niemniej należy pamiętać, że owa „oczywistość” dla przedstawicieli dziedzin filologicznych już tak „oczywista” nie jest. Mamy wszak do czynienia z pracą o charakterze interdyscyplinarnym, co pociąga za sobą konieczność zestawienia teorii i metodologii kilku odmiennych dyscyplin. Wyjaśniając we wstępie swoje naukowe cele, autorka podkreśla, że analiza terminologii pokrewieństwa wymaga nowego spojrzenia, uwzględniającego współczesne metody badawcze. I właśnie wykorzystanie najnowszych teorii językoznawczych, społecznych i kulturowych stanowi o metodologicznej wartości i nowatorstwie pracy Karoliny Bielenin-Lenczowskiej. Sprawia to, iż dla współczesnej etnologii, antropologii kulturowej oraz sławistyki jest to pozycja szczególna, dowodząca, że wspomniane dyscypliny wciąż mają sobie wzajemnie wiele do zaoferowania.

Anna Kijewska

BIBLIOGRAFIA

Bielenin K.

- 2008 *Muškobana, virgjina, tobelija*, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Kwartalnik kulturalno-społeczny” 1 (38), s. 19-21.

Kopczyńska-Jaworska B.

- 2003 *Badania a obraz zapamiętany. Uwagi na marginesie badań w Bułgarii*, w: J. Kowalska i in. (red.), *Czas zmiany — czas trwania*, Biblioteka Etnografii Polskiej, t. 56, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, s. 91-104.

Elizabeth C. Dunn, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2008, ss. 213, ISBN: 978-83-61006-11-4.

Książka Elizabeth Dunn jest niezwykła. W prowadzonej w mediach debacie dotyczącej transformacji wypowiadali się zwykle ekonomiści, socjologowie, a przede wszystkim publicyści, komentujący ten proces z olimpijskich wyżyn swej popularności. Głosem najślabiej słyszalnym był i jest głos badaczy terenowych — ludzi, którzy ruszyli w teren, aby zobaczyć ten proces z „oddolnej” perspektywy, z punktu widzenia ludzi doświadczających transformacji. Tymczasem, jak tego dowodzi książka Dunn, takie nietypowe — antropologiczne — spojrzenie może ukazać znacznie głębsze aspekty problemu niż rozważania prowadzone na gruncie teorii ekonomicznych czy socjologicznych.

Za Davidem Ostem, autorem słowa wstępnego, można wyrazić zdziwienie, dlaczego to Amerykanka z Uniwersytetu Kolorado prowadziła badania, które wydają

się powinnością polskich badaczy społecznych. Winą za taki stan rzeczy Ost obciąża utrwalony w Polsce „etos inteligenta”, któremu „po prostu nie wypada jechać do prowincjonalnego miasta i pracować ramie w ramie z «miejscowymi»” (Ost 2008: 10). W tej sytuacji tym bardziej należy wyrazić podziw dla uporczywości i wytrwałości Elizabeth Dunn, która nauczycząc się polskiego, zatrudniła się w prywatyzowanym przedsiębiorstwie przetwórstwa owocowego Alima w Rzeszowie, żeby z tak zdefiniowanej *grassroots perspective* prześledzić proces prywatyzacji zakładu produkującego bobofruty. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Michał Buchowski, zastanawiając się, dlaczego funkcjonujące w anglojęzycznym dyskursie antropologiczne książki o polskiej transformacji zostały napisane przez zachodnich badaczy, wskazuje na zupełnie inne przyczyny niż Ost. Buchowski wypunktowuje między innymi założenie „większości badaczy anglosaskich”, że „ich antropologia jest lepsza od tubylczej” oraz nadawanie „rodzimym antropologom (...) statusu przedmiotu studiów”, a także odmienności techniki prowadzenia badań terenowych (Buchowski 2008: 176, 178).

Zastosowanie antropologicznej metody badań, choć wymagało od autorki ogromnego osobistego zaangażowania, doprowadziło do zaskakująco głębokich, wręcz filozoficznych wniosków. Ukazało te aspekty procesu transformacji, które przy innych metodach badawczych umykały. Najciekawszym spostrzeżeniem, pojawiającym się w wyniku interpretacji materiałów terenowych, jest postawiona przez Dunn teza, że nowy system gospodarczy wdrażany w latach dziewięćdziesiątych odwołuje się do zupełnie innej koncepcji jednostki ludzkiej niż wyobrażenia na ten temat podzielane przez polskich robotników.

Zakład, w którym Elizabeth Dunn prowadziła swoje badania, został sprzedany amerykańskiemu koncernowi Gerber w 1992 roku. Nabywając przedsiębiorstwo, firma z Fremont w stanie Michigan rozpoczęła restrukturyzację i wdrażanie technologii, które sprawdziły się w jej fabrykach. Przy tym „technologie” odnoszą się nie tylko do nowych taśm produkcyjnych, lecz także do nowych systemów kontroli, sposobów zarządzania personelem, zasad wyceny pracy. Wdrażane techniki organizacji można scharakteryzować kilkoma hasłami, takimi jak rozliczalność, elastyczna ekonomia, zarządzanie uczestniczące czy marketing niszowy. Są to strategie charakterystyczne dla postfordowskiej, neoliberalnej postaci kapitalizmu.

Analizując wprowadzane rozwiązania i ich uzasadnienia, Dunn starała się odtworzyć podstawowe założenia, kluczowe idee, które ów neoliberalny ład legitymizowały i uprawomocniały. Sięgając do przeszłości, scharakteryzowała wcześniejsze formy kapitalistycznego zarządzania przedsiębiorstwami, określane mianem fordyzmu i taylorizmu, po czym zestawiała je z zasadami organizacji przedsiębiorstw socjalistycznych, aby pokazać, że przy fundamentalnych odmiennościach gospodarki rynkowej i nakazowo-rozdziałowej „fordyzm i państwowy socjalizm posługiwały się tym samym projektem modernizacyjnym, a jednak skończyły jako dwie różne nowoczesności. Prowadziło to do radykalnie odmiennego doświadczenia pracy i sprawiało, że robotnicy w tych systemach byli konstruowani jako osoby różnego typu” (s. 33).

Obserwując sposoby samokonstruowania się jednostek, autorka stwierdziła, że menedżerowie i przedstawiciele handlowi Alimy-Gerber w latach dziewięćdziesią-

tych starali się dostosować do nowych ideałów, kreując swój wizerunek tak, by był zgodny z propagowaną ideologią „elastycznych ciał”. W procesie autokreacji posługiwali się, dla kontrastu, wizerunkiem robotnika przedstawianego jako „uosobienie socjalizmu” — Dunn nazywa te zabiegi „postsocjalistycznym wariantem orientalizmu” (s. 114). Autorka uzupełnia opis tych menedżerskich strategii charakterystyką procedur, za pomocą których kierownictwo Alimy-Gerber wdrażało, utrzymywało i uprawomocniało hierarchię zawodową w firmie. Nazywa te techniki „władzą bez podmiotu” (s. 141), podkreślając, że jest to rodzaj władzy utrudniający jakiegokolwiek formy protestu i rozbijający robotniczą solidarność.

Dunn charakteryzuje punkt widzenia pracowników produkcji Alimy-Gerber jako podkreślający aspekt moralny i uwydatniający pierwiastek wspólnotowy. Robotnicy nie chcieli stać się „osobami sprywatyzowanymi o ustalonej wartości w pieniądzu” (s. 74). Swoją wartość konstituowali poprzez odniesienie do wspólnoty pracy, w oparciu o koncepcję osoby „społecznie zanurzonej” (s. 108), osoby, której podmiotowość konstituowana jest „dzięki wartości relacji międzyludzkich, które [jednostka — A.M.-S.] tworzy, produkując dla innych i przekazując im część siebie” (s. 201), osoby będącej „całkowitym przeciwieństwem jednostki zindywidualizowanej i utowarowionej” (s. 188). Pracownicy zakładu, w swoim mniemaniu, „były matkami przygotowującymi żywność dla dzieci, a nie robotnicami wypracowującymi zyski dla «Gerbera»” (s. 171). W ten sposób, akceptując prywatyzację zakładu, przeciwstawiały się prywatyzacji ludzi i starały się zachować godność pracy i osoby ludzkiej, rozumianą zgodnie z katolicką nauką społeczną.

Opisując te wyobrażenia, autorka upatruje ich źródeł w polskim katolicyzmie (s. 149, 168), dostrzegając też oczywiście wpływ socjalistycznego kontekstu gospodarczo-społecznego. Absolwent etnologii polskiego uniwersytetu, znający polskojęzyczną literaturę dotyczącą tradycyjnej kultury wsi, poszerzyłby wachlarz wyjaśnień, wskazując na zakorzenienie wielu przekonań i postaw opisanych przez Dunn w mentalności i kulturze ludowej. Trudno jednak czynić zarzuty z niezajomości polskiej literatury etnograficznej Amerykance podejmującej badania nad współczesnymi procesami gospodarczo-społecznymi.

Tym bardziej, że rekonstrukcja odmiennych wyobrażeń dotyczących osoby ludzkiej nie prowadzi autorki do kolonialnego pochylenia się nad zacofanymi poglądami tubylców, należących mentalnie do innej epoki i innego kontekstu kulturowego. Przeciwnie, Elizabeth Dunn opisuje robotniczą koncepcję człowieka, akceptując ją i podkreślając jej wartość. Szacunek dla przekonań robotników, traktowanych jako partnerzy w rozmowie o przyszłym kształcie prywatyzowanego przedsiębiorstwa, prowadzi badaczkę do wniosku, że polska transformacja mogłaby być mniej bolesna, gdyby decydenci wzięli pod uwagę tę perspektywę, modyfikując nieco wdrażany model. I właśnie to poszanowanie i poważne potraktowanie przekonań słabo wykształconych ludzi, wśród których autorka prowadziła badania, czyni jej książkę niezwykle i odmienną od wielu opracowań publikowanych przez polskich badaczy społecznych.

Anna Malewska-Szałygin

BIBLIOGRAFIA

Buchowski M.

- 2008 *Trudny dialog: relacje wiedzy między antropologią zachodnią a środkowo-europejską etnologią*, w: H. Czachowski, A. Mianecki (red.), *Do Torunia kupić kunia*, Toruń: Wydawnictwo UMK, s. 161-187.

Ost D.

- 2008 *Wstęp*, w: E.C. Dunn, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, tłum. P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 5-12.

Małgorzata L i s o w s k a - M a g d z i a r z, *Media powszednie. Środki komunikowania masowego i szerokie paradygmaty medialne w życiu codziennym Polaków u progu XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, ss. 429, ISBN: 978-83-233-2636-6.

Autorka publikacji jest doktorem nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce. Jej zainteresowania badawcze to szeroko rozumiana teoria komunikowania, w tym teoria mediów, a także semiotyka. Najbardziej znane dotychczasowe publikacje Lisowskiej-Magdziaż to: *Bunt na sprzedaż. Przemysł muzyczny — reklama — semiotyka* (2000), w której analizuje związki między przemysłem muzycznym, reklamą i kulturą popularną — ze szczególnym uwzględnieniem strategii marketingowych, polegających na zawłaszczaniu przez przemysł muzyczny autentycznych przejawów subkultur, kontrkultur czy tak zwanego młodzieżowego buntu; *Analiza zawartości mediów — przewodnik dla studentów* (2004), która z kolei jest pierwszym w języku polskim przewodnikiem po analizie treści i zawartości mediów. Lisowska-Magdziaż jest adiunktem w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Publikacja składa się z dwóch zasadniczych części oraz aneksu poświęconego metodologii. Część pierwsza, „Media w strukturze codzienności”, składa się z sześciu rozdziałów. W tej części, jak pisze sama autorka, „opisywany jest kontekst kulturowy i społeczny, na tle którego odbywa się zmiana relacji Polaków z mediami i kulturą popularną” (s. 22). W poszczególnych rozdziałach Lisowska-Magdziaż przedstawia założenia i efekty badań pod nazwą „Projekt ulica”. Nazwa wzięła się stąd, że w badaniach uczestniczyły osoby mieszkające przy jednej ulicy. Ulica ta znajduje się na obrzeżach Krakowa, a większość budynków przy niej się znajdujących powstała w latach 90. XX wieku. Autorka charakteryzuje badaną zbiorowość, przedstawia jej stan posiadania i, co najważniejsze, analizuje sposób, w jaki media funkcjonują w życiu codziennym badanych gospodarstw domowych. Obserwacje dotyczące miejsca i roli prasy, radia, telewizji, Internetu oraz książek w codziennym życiu badanych są

poparte statystykami dotyczącymi badanej populacji, a także obszernymi cytataми z przeprowadzonych przez Autorkę wywiadów.

Część druga publikacji: „Szerokie paradygmaty medialne i ich interpretacje” zawiera charakterystykę „najważniejszych paradygmatów” medialnych i opinie na ich temat wyrażane przez badanych. W dziesięciu rozdziałach drugiej części Lisowska-Magdziarz charakteryzuje między innymi gatunki medialne, tabloidy i tabloidyzację, infotainment, talk-show, teleturnieje, prasę skierowaną do kobiet i prasę skierowaną do mężczyzn, opery mydlane czy reklamy. Każdy z rozdziałów składa się z szerokiego omówienia danego „paradygmatu” i opinii badanych na jego temat. Dla przykładu, rozdział 14 — „Opera mydlana: melodramat w mediach” zawiera informacje na temat źródeł opery mydlanej, jej rodzajowego charakteru, cech gatunkowych i grupy docelowej, a także gatunków pokrewnych. Druga część rozdziału to opinie badanych na temat obecności tego gatunku w programie telewizyjnym i w ich życiu codziennym (przywołajmy tu chociażby niezwykle interesujący fragment: „Widzowie opowiadają seriale” — s. 353-356).

Oprócz dwóch zasadniczych części, książka zawiera aneks, w którym autorka prowadzi rozważania na temat użytej podczas prowadzenia badań metody. Rozważania te są osadzone w szerokim kontekście teoretycznym. Książkę kończy wykaz osób uczestniczących w badaniach, bibliografia i skrupulatny indeks rzeczowy.

Książka Lisowskiej-Magdziarz łączy w sobie cechy dwóch rodzajów opracowań dotyczących mediów i komunikowania masowego. Pierwszy rodzaj to książki, które starają się w sposób systematyczny przedstawić teoretyczne podstawy nauki o mediach i komunikowaniu masowym. Przykładem mogą być chociażby opracowania Macieja Mrozowskiego (2001) i Tomasza Gobana-Klasa (1999). Drugi rodzaj to książki, w których w centrum zainteresowania są odbiorcy przekazów medialnych; wykorzystuje się w nich popularną na Zachodzie, a słabo reprezentowaną w polskojęzycznej refleksji nad mediami metodę etnograficzną. Najbardziej znanym polskim raportem z badań tego rodzaju jest opublikowana w 2006 roku praca Mateusza Halawy *Życie codzienne z telewizorem. Z badań terenowych*. Nakierowanie refleksji na odbiorcę, a dokładniej na wykorzystywanie mediów w życiu codziennym, połączone z solidną bazą teoretyczną, wydaje się największym atutem omawianej publikacji.

Warto przyjrzeć się metodzie badawczej zaproponowanej przez autorkę. Jak już wspomniałem, badane rodziny mieszkają przy jednej ulicy w podmiejskiej dzielnicy Krakowa. Autorka, mieszkanka tej ulicy, przez trzy lata przeprowadzała ze swoimi sąsiadami wywiady na temat mediów. Były to rozmowy na temat „używania przez nich prasy, radia, telewizji i Internetu w domu; roli mediów w życiu codziennym i we wzajemnych interakcjach ludzi”, a także o „użytkowaniu i rozumieniu przez respondentów” (s. 43) wybranych gatunków, tematów i dyskursów medialnych. Metoda obserwacji (nierzadko uczestniczącej) połączonej z wywiadami z członkami badanej społeczności nosi wszelkie znamiona badań etnograficznych. Autorka zastrzega, że badana populacja nie jest reprezentatywna w sensie statystycznym, ale „jest ona reprezentatywna w ten sposób, że zawiera w sobie elementy charakterystyczne dla znacznej części społeczeństwa polskiego [miejskiego, przynajmniej, co stanowi bar-

dzo poważne ograniczenie tej pracy — M.H.] w dobie transformacji: powstawanie, budowanie nowego i rozpad starego, płynność więzi i struktur, przewartościowania i zmiany hierarchii i perspektyw, elementy nowe i charakterystyczne dla tzw. długiego trwania” (s. 45). W tym punkcie wypada się z autorką zgodzić, zwłaszcza po zapoznaniu się z ustaleniami, których w trakcie badań dokonała, i które przedstawiła w omawianej publikacji.

Lisowska-Magdziarz, opisując „szerokie paradygmaty medialne” w życiu codziennym Polaków, wielkimi garściami czerpie z dorobku nauk społecznych, odwołując się do rozmaitych orientacji badawczych. W bibliografii możemy znaleźć zarówno przedstawicieli studiów kulturowych, feministycznych, jak i socjologów, antropologów kultury czy teoretyków komunikacji i dziennikarstwa. W ten teoretyczny kontekst wpisane są obserwacje autorki badań i wypowiedzi badanych. Dla przykładu przywołajmy kilka obserwacji i ustaleń Lisowskiej-Magdziarz, które wydają się interesujące.

Strategia blokowa, podmiejska i alternatywno-buntownicza, to trzy sposoby rozwiązania kwestii usytuowania odbiornika telewizyjnego w domach badanych. W pierwszym wypadku telewizory ustawione są w meblościankach, gdzie odbiornik jest elementem czegoś w rodzaju domowej wystawy; w drugim wypadku telewizor zajmuje miejsce wcześniej dla niego przewidziane na głównej ścianie w pokoju dziennym, nie towarzyszą mu inne meble czy pamiątki; w przypadku trzeciej strategii telewizor znajduje się na uboczu, w rogu pokoju bądź wręcz w piwnicy. Autorka, na podstawie wywiadów i obserwacji, przedstawia też długą listę czynności, które badani wykonują oglądając telewizję. Są tu robotki ręczne, pedałowanie na rowerze stacjonarnym, ale też czytanie książek i gazet czy odrabianie lekcji z dziećmi. Podobnych ustaleń i obserwacji w Mediach powszednich są dziesiątki. Lisowska-Magdziarz opisuje między innymi modele korzystania z mediów, omawia domowe walki o pilota, rejestruje opinie na temat czytania tabloidów czy oglądania oper mydlanych i teleturniejów. W każdym z przypadków czytelnik otrzymuje podpartą literaturą analizę konkretnej części rzeczywistości medialnej, wzbogaconą o opinie badanych i (nierzadko zaskakujące) obserwacje autorki. Książka ma więc charakter zbioru małych opowieści o odbiorze treści przekazywanych przez media; można więc ją czytać fragmentami, wybierając poszczególne ze względu na interesujący czytelnika temat.

To, co jest zaletą książki — jej wielowątkowość — może być przez niektórych czytelników odebrane jako wada. Wielość wątków i pojawianie się refleksji nad konkretnymi aspektami funkcjonowania mediów w wielu miejscach pracy może przeszkadzać w całościowym odbiorze prezentowanego zagadnienia. Autorka stara się temu zapobiec poprzez liczne odnośniki znajdujące się w tekście (podające „drogę” do innych rozdziałów bądź podrozdziałów książki opisujących dane zagadnienie, np. → OD ADAPTOWANIA DO SERIALIZACJI → KULTURA KONWERCENCJI, → NOWE GATUNKI MEDIALNE A KULTURA KONWERCENCJI), które mogą pomóc w zrozumieniu opisywanego zjawiska, ale też przeszkadzać w lekturze publikacji.

Na zakończenie wypada pogratulować autorce koncepcji badań oraz ich efektu, czyli opisywanej publikacji, która łączy teoretyczne rozważania na temat natury

mediów z obserwacjami zachowań i zapisami opinii odbiorców. Książka na pewno będzie ważną lekturą dla wszystkich, którzy interesują się mediami, a także życiem codziennym. Może być inspiracją do dalszych badań nad „mediami powszednimi”.

Marcin Hermanowski

BIBLIOGRAFIA

- Goban-Klas T.
1999 *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Halawa M.
2006 *Życie codzienne z telewizorem. Z badań terenowych*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Lisowska-Madziarz M.
2000 *Bunt na sprzedaż. Przemysł muzyczny — reklama — semiotyka*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2004 *Analiza zawartości mediów — przewodnik dla studentów*, Kraków: Wydawnictwo NiF.
- Mrozowski M.
2001 *Media masowe. Władza, rozrywka i biznes*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.

Maria Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Warszawa: Wydawnictwo Engram 2009, ss. 240, ISBN: 978-83-7641-021-0.

Książka jest zbiorem tekstów powstałych w oparciu o referaty wygłoszone podczas II Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego, który odbył się we wrześniu 2008 roku w Poznaniu. Celem ich autorów jest próba odpowiedzi na pytanie o rolę religii w kreowaniu tożsamości.

Publikacja składa się z czterech części: „Społeczne wymiary kształtowania tożsamości religijnej”, „Dylematy tożsamości religijnej w Kościele katolickim”, „Tożsamość religijna a tożsamość etniczna i narodowa” oraz „Tożsamość religijna: centra i peryferie”. W każdej z nich czytelnik znajdzie zarówno opracowania teoretyczne, jak i analizy materiału empirycznego opisujące tożsamość z punktu widzenia socjologii czy antropologii religii.

W pierwszej części znalazł się tekst Haliny Mielickiej, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*. Autorka w szczegółowy sposób ukazuje mechanizmy nabywania postawy religijnej w wymiarze indywidualnym i społecznym. Za jej kształtowanie odpowiadają trzy komponenty: emocjo-

nalny, kognitywny i behawioralny. Mielicka zauważa, że religijność współczesnego człowieka jest podporządkowana doświadczeniu wewnętrznemu jednostki oraz jej przekonaniu co do istnienia rzeczywistości pozaempirycznej. Wysuwa wniosek, iż współczesna religijność jest prześląknięta pluralistycznym systemem wartości, w którym koniecznością stało się dokonywanie wyborów zarówno w sferze religijnej, jak i codziennej.

Z kolei w artykule *Dylematy kształtowania tożsamości religijnej młodzieży a edukacja religijna*, Aniela Różańska stawia pytanie, jak w dzisiejszej dobie pluralizmu religijnego powinna wyglądać edukacja religijna dzieci i młodzieży, pozwalająca nie tylko na zachowanie własnej tożsamości religijnej, ale także na bezpośrednie doświadczenie Innego, różniącego się pod względem religii. Autorka zwraca uwagę na fakt, iż współczesna młodzież coraz częściej staje przed dylematami dotyczącymi sensu życia, spotyka się z postawami braku zaufania wobec Kościoła, poszukuje tożsamości w wymiarze religijnym. Głównym celem edukacji religijnej stało się podtrzymywanie i umacnianie wiary, jak również religijności jako dziedzictwa kulturowego i narodowego. Tymczasem młodzież coraz częściej oczekuje od nauczyciela-katechety nie tylko informowania o innych religiach, ale także możliwości bezpośredniego spotkania z człowiekiem o innej religii oraz nauki porozumiewania się z nim. Według autorki, w praktyce szkolnej można by wykorzystać choćby poznawanie innych religii poprzez okazjonalne uczestnictwo w życiu religijnym uczniów innych wyznań.

W ostatnim artykule tego rozdziału, *Religia jako determinanta tożsamości studentów i konwertytów*, Maria Libiszowska-Żółtkowska stawia pytanie, na ile i w jakich okolicznościach religia warunkuje poczucie tożsamości. Posługując się wywiadami ze studentami i konwertytami, pokazując człowieka jako wędrowca poszukującego nie tylko swojego miejsca w życiu, ale także wartości, ukazuje religię jako świadomy i dobrowolny wybór, w którym spotkanie z osobą inaczej wierzącą bądź niereligijną może zaowocować rewizją własnych przekonań.

W drugiej części książki, poświęconej dylematom tożsamości kapłańskiej księży, Józef Baniak (*Źródła i przyczyny kryzysu tożsamości kapłańskiej księży rzymskokatolickich w Polsce*) uzmysławia czytelnikowi, czym jest kapłaństwo oraz jakimi regułami się ono kieruje. Wyniki swoich badań nad źródłami kryzysu zawodowego, a także kryzysu tożsamości kapłańskiej księży przedstawia w odniesieniu do dwóch grup badanych — „byłych” księży oraz księży czynnych zawodowo. Przyczyn kryzysu upatruje zarówno w czynnikach religijnych (m.in. celibat i samotność, problemy z osobistą pobożnością, brak powołania kapłańskiego, osłabienie więzi z Kościołem i parafią), jak i świeckich („laicki tryb życia”). Autor zwraca uwagę na wpływający na opisaną sytuację kryzys współczesnej rodziny katolickiej.

Natomiast Ewa Miszczak, w artykule *Instytucjonalizacja apostazji w Polsce*, stara się odpowiedzieć na pytanie, czy w Polsce rzeczywiście zapanowała „moda na apostazję”, czy też stała się ona symptomem choroby toczącej współcześnie Kościół katolicki. Zaznajamia czytelnika z definicją apostazji, formalnymi jej warunkami oraz sankcjami kościelnymi (m.in. zakaz przyjmowania sakramentów świętych, pozbawienie prawa do katolickiego pogrzebu), oraz społecznymi (głównie ze strony rodziny i najbliższego otoczenia). Wysuwa tezę, iż apostazja jest znakiem czasów

— przejawem subiektywnego sposobu myślenia, jak również objawem kryzysu hierarchii Kościoła. Niemniej, odejścia ze stanu kapłańskiego zdarzały się zawsze, i zawsze stanowiły temat do rozmów, rodzaj lokalnej sensacji, którą osłabiało zazwyczaj stwierdzenie, iż ksiądz to też człowiek pragnący mieć własną rodzinę.

Wojciech Pawlik, w tekście *Tożsamość religijna a etyka niezależna — społeczny wymiar dyskursu*, prowadzi czytelnika przez historyczne meandry sporu pomiędzy systemami religijnymi a etycznymi. Sporu, który sięga początków oświecenia, kiedy etyka niezależna (ujmowana często jako przeciwieństwo „etyki chrześcijańskiej” i jako przejaw „etyki świeckiej”) podważyła religijne uniwersum, a po latach generowania napięć na linii Kościół — władze świeckie, w czasach postmodernizmu, stała się moralnością o charakterze sytuacyjnym. Autor porusza także problem rozdziału między sferą moralną i religijną w Polsce, ukazując oczyma księży próbę poszukiwania równowagi między religią przepełnioną nakazami moralnymi a „etyką bez Boga”.

W trzeciej części, poświęconej tożsamości etnicznej i narodowej, na szczególną uwagę zasługuje artykuł Włodzimierza Pawluczuka, *Tradycja religijna a etniczno-cywilizacyjna tożsamość*, w którym autor na przykładzie krajów bałkańskich rozpatruje, jak ważną rolę w kształtowaniu się tożsamości narodowej i etnicznej odegrała tożsamość cywilizacyjna, określana często jako tradycja religijna. Pokazuje, jak trudnym do zinterpretowania jest pojęcie religii, która w procesie historycznym ulega ciągłym zmianom, a mimo to nadal stanowi rdzeń cywilizacji.

Ten sam wątek, na przykładzie środowiska polonijnego w powojennej Argentynie, przedstawia Anna Popielarczyk-Pałęga w opracowaniu *Rola czynnika religijnego w zachowaniu tożsamości narodowej polskich emigrantów na przykładzie powojennej Argentyny*. Stawia hipotezę, że czynnikiem scalającym środowisko polonijne jest religia, podpierając ją wynikami badań, wskazującymi na ścisły związek między czynnikiem narodowym a religijnym. Aktywność duszpasterska w środowisku polonijnym jest ukierunkowana na działalność patriotyczną, oświatową, kulturalną i naukową. Kościół poprzez organizację licznych pielgrzymek, świąt narodowych czy obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski pragnie zachować tożsamość narodową Polaków przebywających na obczyźnie. Ze swoim przesłaniem trafia tak do osób starszych, jak i do młodzieży, budując więź z Polską i ułatwiając znalezienie odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”.

Dorota Ziętek (*Tożsamość przez małe i duże „k” na przykładzie karaimskim*), zastanawia się, co umożliwi Karaimom zamieszkającym w różnych państwach uniknąć asymilacji i zachować poczucie odrębności narodowej. Śledzi historię Karaimów, ich pochodzenie, religię oraz obyczaje. Opierając się na literaturze i badaniach własnych wysuwa tezę, że źródłem karaimskiej tożsamości jest to, co Antonina Kłoskowska nazywa „walencją kulturową” — poczucie związku z własną kulturą etniczną, stanowiące dziedzictwo kulturowe grupy uznanej za własną. Dla Karaimów to właśnie religia, obyczaje oraz udział w zbiorowych rytuałach zapewniają przynależność do tej grupy. Bycie Karaimem to nie tylko poczucie wspólnoty biologicznej, religijnej, ale także wspólna nazwa — pisana z wielkiej litery oznacza grupę etniczną, z małej zaś — religijną.

Czwarty rozdział książki otwiera artykuł Grzegorza Pełczyńskiego, *Wspólnoty ewangeliczne w Polsce. Problem tożsamości*. Autor zapoznaje czytelnika z historią wspólnot ewangelicznych od lat 50. XIX do lat 90. XX wieku. Pokazuje, że ewangelicyzm to nie tylko rozmaite wspólnoty (jak np. baptyści, metodyści czy zielonoświątkowcy), ale przede wszystkim ludzie, którzy — mimo iż nie łączą ich więzy krwi — tworzą świadomie wybraną rodzinę. Ich silne poczucie przynależności wynika z identyfikacji z własnym zbożem, denominacją, oraz ze świadomości, że należą do mniejszości, która chcąc przetrwać, musi podtrzymywać kontakty ze współwyznawcami z innych krajów.

Opracowanie Andrzeja Kasperka, o socjologicznym charakterze, nosi tytuł *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic — studium socjologiczne*. Autor, porównując wyniki badań przeprowadzonych wśród dorosłych mieszkańców Katowic w 2007 roku z badaniami młodzieży szkolnej z lat 2007-2008, a następnie zestawiając je z wynikami badań z lat 80. XX wieku, określa „parametry religijności”, do których zalicza między innymi stosunek do wiary i praktyk religijnych czy udział w nabożeństwach. Przeprowadzona analiza wykazuje, iż pomimo przemian ustrojowych nie doszło na Górnym Śląsku do istotnych zmian w zakresie religijności.

Ostatni artykuł, Stelli Grotkowskiej, *Dyskursywne wytwarzanie tożsamości: Radio Maryja w polskiej prasie opiniotwórczej*, wpisuje się w nurt prac o charakterze empirycznym. Autorka, stosując krytyczną analizę dyskursu, bada opinie na temat działalności Radia Maryja zawarte w artykułach zamieszczonych na stronach internetowych trzech gazet: „Gazety Wyborczej”, „Rzeczpospolitej” oraz „Dziennika”. Opinie te, wyłącznie negatywne, ukazują Radio Maryja jako „orędownika PIS”, zawsze uwikłanego w politykę.

Jak pisze redaktorka tomu, każda książka o tożsamości jest pisana z innego teoretycznego punktu widzenia. W tym przypadku jest to podejście socjologii religii, nauki zajmującej się związkami między religią a społeczeństwem. Książka jest godna polecenia wszystkim, którzy pragną zgłębić, w jaki sposób życie religijne spleta się ze społecznym. Ukazuje, jak różne mogą być oblicza tożsamości religijnej.

Katarzyna Miądowicz

Barbara Ogrodowska, *Witaj dniu uroczysty. Wielkanoc w Polsce. Tradycje, obrzędy i zwyczaje*, Warszawa: Verbinum 2007, ss. 192, il., ISBN: 978-83-7192-318-0.

Wielkanoc można rozumieć jako manifestację życia dokonującą się w Zmartwychwstaniu Chrystusa oraz w budzącej się do życia przyrodzie. Barbara Ogrodowska w swojej książce ukazuje połączenie elementów religijnych z ludowymi w zwyczajach, obrzędach i wierzeniach, które swą genezą niejednokrotnie sięgają odległych czasów przedchrześcijańskich. Wiele obrzędów ludowych występujących w naszym kraju uległo procesowi asymilacji z elementami przedchrześcijańskimi rodzimymi i obcymi.

Na współczesną obrzędowość składają się zjawiska o różnym pochodzeniu czasowym, historycznym, kulturowym oraz o zróżnicowanej treści obrzędowo-wierzeniowej, magicznej czy społeczno-prawnej. Kultura ludowa uległa znacznemu przeobrażeniu podczas chrystianizacji Polski. Wiele dawnych zwyczajów i obrzędów ludowych zostało włączonych do liturgii Kościoła po nadaniu im chrześcijańskiej interpretacji. W opracowaniu obrzędowości okresu wielkanocnego autorka korzystała z literatury etnograficznej, etnologicznej, religioznawczej, a w przypadku ceremonii kościelnych — z Biblii, Mszału niedzielnego i świątecznego oraz komentarzy liturgicznych.

Zaprezentowana w książce tradycja ludowa charakterystyczna dla okresu wielkanocnego przedstawia się w całym bogactwie i złożoności. Praktykowane obrzędy łączą w sobie elementy zaduszkowe, agrarne, matrymonialne oraz płodnościowe. Geneza wielu z nich sięga czasów odległych, ale w obrzędowości ludowej wyposażone są w swoistą symbolikę. W monografii autorka przedstawia bogactwo zwyczajów i obrzędów mieszkańców wsi, które niejednokrotnie przyczyniły się do pełniejszego zrozumienia treści wiary. Przekazywane przez Kościół stawały się inspiracją do tworzenia i podtrzymywania przy życiu obrzędowości ludowej.

Barbara Ogrodowska w sposób chronologiczny prezentuje w dziewięciu rozdziałach okres od Środy Popielcowej po Niedzielę Przewodnią, nazywaną też Białą Niedzielą, która przypada tydzień po Wielkanocy. Opracowanie rozpoczyna szkic o genezie i historii Wielkanocy. Analizując to najważniejsze święto w tradycji chrześcijańskiej, autorka zwraca uwagę na podobieństwa, jakie łączą je z Paschą żydowską. Baranka starotestamentowego zastępuje Syn Boży, Jezus Chrystus. Ludowe wyobrażenia męki Pańskiej Ogrodowska ilustruje staropolską XV-wieczną pieśnią pasyjną *Jezusa Judasz przedał za pieniądze* autorstwa Ładysława z Gielniowa z 1488 roku. Przedstawia rys historyczny świąt wielkanocnych oraz ich symbolikę. Twierdzi, że w symbolice i w świętowaniu Wielkanocy można znaleźć wiele punktów stycznych oraz analogii z kulturami starszymi niż chrześcijaństwo (wierzenia związane z powitaniem wiosny, świętami ku czci zmarłych, obchodzonymi na przełomie pór roku; kult przodków w obchodach wielkanocnych przetrwał w prawosławiu do czasów współczesnych). Związki dostrzega się także ze świętami cyklu wiosennego, zarówno z żydowskim Pesach, jak i z obrzędami wielu starożytnych religii Wschodu (s. 12-15). Rozdział kończy ogólna charakterystyka Wielkanocy w Polsce jako święta religijnego i domowego, głęboko zakorzenionego w naszej kulturze i obyczaju.

Drugi rozdział to „Środa Popielcowa, czyli początek postu i nowego wiosennego cyklu świątecznego”. Autorka łączy zwyczaje religijne (symbolika popiołu, pokuty, postu) ze świeckimi, wiosennymi, w który to okres wprowadzają zapusty, odznaczające się wesołością milknącą o północy wraz z rozpoczynającą się Środą Popielcową. Omawia relikty praktyk mających zapewnić urodzaj, tzw. kłodę popielcową oraz *wkupno do bab*, regulujące życie rodzinne i społeczne (do „babskiego cechu” wkupywały się młode mężatki), wspomina także żur i śledzia — symbole wielkopostnych umartwień.

W części poświęconej obrzędowości Wielkiego Postu Ogrodowska przedstawia historię kształtowania się postu w tradycji Kościoła, zaznaczając, że jest to czas pokuty i oczyszczenia, którego znakiem w polskiej tradycji są śpiewane *Gorzkie żale* (po raz pierwszy wydane drukiem w 1707 roku w zbiorze pod nazwą *Snopek mirry*).

Zamieszcza też staropolski jadłospis wraz z procedurą przygotowania potraw (np. wielkopostna *kapuścionka*, postna zupa czosnkowa z miętką, kapusta *sotława*, kluski *tarciochy*, lebiodka, kasza ze śliwkami). W poście obyczaj nakazywał skromny ubiór, powstrzymywanie się od palenia fajki, picia alkoholu; zamykano instrumenty muzyczne do szaf, a wieczorami odmawiano różaniec, pacierze, śpiewano pieśni wielkopostne. Autorka opisuje hałaśliwe obchody półpościa, zwanego śródpościem, który wyróżniał się z głośnym kłopotem drewnianych kołatek, grzechotek, terkotek, w czasie wykrzykiwania przez chłopców „Półpoście, półpoście”. Wtedy to o drzwi domów zamieszkałych przez panny rozbijano czerepy garnków glinianych z popiołem (s. 47). Autorka zwraca też uwagę na ludowe obrzędy i rytuały wiosenne, polegające na niszczeniu zimy — śmierci i przywoływaniu wiosny — życia.

W tradycję ludową Niedzieli Palmowej, zwanej też Kwietniową lub Wierzbową, wprowadza rys historyczny, w którym szeroko uwzględniono symbolikę palmy. Ponadto rozdział opisuje uroczyste procesje, podczas których na małej platformie obwożono figurkę Chrystusa na osiołku, Obchody Jezusa Palmowego oraz znany w Krakowskim zwyczaj chodzenia na *puchery* (chłopcy chodzą od domu do domu i recytują wierszowane oracje będące połączeniem dawnych pieśni wielkopostnych, kołęd kantyczkowych i dialogów komicznych).

Ostatnią część rozdziału o Wielkim Poście autorka poświęca Wielkiemu Tygodniowi, którego dni nazywa się wielkimi. W Kościele jest on poświęcony nabożeństwom pasyjnym. Kościelne widowiska pasyjne — Misteria Męki Pańskiej — odbywają się w kilku polskich sanktuariach, zwanych kalwariami albo Nowym Jeruzalem. Opisuje trzon misteriów i widowisk pasyjnych będących wielkimi dramatami męki Pańskiej. Omawia także domowe przygotowania do świąt (generalne porządki, gotowanie i pieczenie, kraszenie jaj), wspomina o tradycji, która nakazywała w połowie Wielkiego Tygodnia zakończyć najcięższe prace domowe. Szczegółowo opisuje wystrój świątecznie przystrojonych mieszkań. Przedstawia nastrój ostatnich trzech dni Wielkiego Tygodnia, zwanych Triduum Świętym, Wielkanocnym lub Paschalnym i charakterystyczne dla niego nabożeństwa oraz uroczystości religijne i zwyczaje ludowe. W Wielką Środę wypędzano diabła (chodząc po wsi, stukając kołatkami czy uderzając kijami w płoty). Wielki Czwartek w liturgii Kościoła akcentuje święcenie olejów, obmywanie nóg, zawiązanie dzwonów oraz obrzędy Wieczernika — ustanowienie Eucharystii i sakramentu kapłaństwa. Tego dnia występował też zwyczaj wieszania, palenia lub topienia Judasza. Wielki Piątek to dzień żałoby w Kościele, jedyny w roku, w którym nie odprawia się mszy świętej. Ogrodowska zwraca uwagę na widoczne znaki tej żałoby: nieozdobione kwiatami i światłami ołtarze, puste tabernakulum, zasłonięte kirem wizerunki ukrzyżowanego Chrystusa oraz wielkopiątkową liturgię z tekstami żałobnymi o męce Pańskiej i bóleści Matki Bożej. Ponadto adoracja Krzyża, procesje zakapturzonych pokutników, zwanych też biczownikami, groby Pańskie i straże grobowe. W zwyczajach gospodarskich i domowych autorka zwraca uwagę na smaganie się o świcie żywymi gałązkami brzozy, agrestu, porzeczki lub tarniny oraz na praktyki magiczne. Uważano, że tego dnia złe moce i demony stają się bezkarne i usiłują wyrządzić ludziom i trzodzie różne szkody. Wielka Sobota to dzień błogosławieństw. W kościołach święci się ogień, ciernie, wodę i pokar-

my; autorka omawia więc ich symbolikę i znaczenie w Kościele oraz w zwyczajach ludowych.

W następnej części książki Ogrodowska prezentuje Wielkanoc, czyli Wielką Niedzielę. Omawia święto rozpoczynając od mszy świętej, zwanej rezurekcją, której towarzyszą wystrzały petard, ładunków wybuchowych, a współcześnie też fajerwerków. Symbolizują one zmartwychwstanie Chrystusa lub są pamiątką łoskotu usuwania się kamienia grobowego. Autorka ukazuje atmosferę tego dnia, który rozpoczyna się wielkanocnym śniadaniem, zwanym święconką. Opisując święconkę, zwraca uwagę na symbolikę baranka wielkanocnego, pisanek i kraszanek, wiele miejsca poświęca sposobom wykonywania i zdobienia jaj oraz praktykom magicznym związanym z jajkami. Rozdział kończy opisem tradycyjnych wielkanocnych dań, nie ograniczając się tylko do ich wyliczenia, ale również podając sposoby ich przyrządzania (s. 128-140).

Poniedziałek Wielkanocny, zwany lanym poniedziałkiem, to dzień pod znakiem wody. Nie brakowało też obrzędów rolniczych i zaduszkowych. Ślady praktyk zaduszkowych autorka śledzi u wyznawców prawosławia, świętujących *pominalnicę*. Ze zwyczajów agrarnych zwraca uwagę na święcenie i procesyjny objazd pól, podczas którego modlono się o urodzaj. Głównym atrybutem zabaw i zwyczajów tego dnia była jednak woda i oblewanie nią dziewcząt. Zwyczaj ten zwano śmigusem-dyngusem. Wspomina również o chodzeniu po dyngusie z pasyjką (figurką zmartwychwstałego Chrystusa), traczykiem wielkanocnym (figurka tracza z piłą) i chodzeniu z barankiem symbolizującym Chrystusa — Baranka Bożego. Pochody te miały charakter religijny, gdyż śpiewano pieśni o zmartwychwstaniu Jezusa. Bardziej zabawowym charakterem wyróżniały się obchody z kogutem, konopielką, z gaikiem. Ogrodowska kończy opis tradycji i obrzędów okresu wielkanocnego, prezentując Wtorek Wielkanocny z krakowską rękawką i babskim śmigusem-dyngusem oraz Niedzielę Białą, zwaną Przewodnią, pierwszą po Wielkanocy (obecnie Niedziela Miłosierdzia Bożego, w Kościele prawosławnym zwana Przewody, od przeprowadzania dusz zmarłych na „tamten świat”).

Barbara Ogrodowska, omawiając chronologicznie święta czy koncentrując się na głównych symbolach oraz ich atrybutach, przedstawia najpierw genezę i historię. Podtrzymując ten schemat w całej monografii, wprowadza czytelnika w istotę święta, przez co łatwiej jest współczesnemu odbiorcy zrozumieć łączące się z nim zwyczaje i obrzędy. Umiejętnie prezentuje funkcjonowanie dawnych przedchrześcijańskich zwyczajów w liturgii Kościoła, ukazując w ten sposób także proces inkulturacji Kościoła na ziemiach polskich. Odtwarzając dawne tradycje, powołuje się na wiele opisów zamieszczonych w literaturze, co dodaje barwności przekazywanym przez Autorkę treściom. Na szczególną uwagę zasługuje piękna szata graficzna książki oraz różnorodność tematycznie dobranych fotografii, które dopełniają przekaz. Publikacja jest adresowana do szerokiego grona Czytelników zainteresowanych kulturą ludową naszego kraju, a także do wszystkich, którym bliska jest tradycja ludowa oraz spuścizna narodowa naszych przodków. To ona stanowi o naszej odrębności i tożsamości narodowej w dzisiejszym zglobalizowanym świecie. W rzeczywistości, w której szczególnie pielegnować trzeba tożsamość — tę indywidualną, ale też religijną i narodową.

Zdzisław Kupisiński

Barbara Ogrodowska, *Radość wszelkiego stworzenia. Rzecz o Adwencie i Bożym Narodzeniu — historia, tradycja, obyczaj polski*, Warszawa: Verbinum 2008, ss. 366, il., ISBN: 978-83-7192-383-8.

Książkę, poświęconą tradycjom adwentowym i bożonarodzeniowym, wyróżnia bogactwo faktograficzne, pogłębiona interpretacja obrzędowości, kontekstowe ujęcie tematu oraz ciekawe praktyczne porady (dotyczące przygotowania świątecznych, obrzędowych posiłków), które stanowią swoistą nowość w tego typu opracowaniach. W dorobku naukowym autorki prezentowanej pracy jest wiele artykułów z zakresu polskiej obrzędowości ludowej, muzealnictwa i plastyki obrzędowej, scenariuszy wystaw muzealnych, folderów, przewodników i katalogów oraz publikacji książkowych.

Barbara Ogrodowska przedstawia w książce zwyczaje, obrzędy i wierzenia adwentowe oraz bożonarodzeniowe, charakterystyczne dla obyczajowości polskiej oraz kultury europejskiej. Okres ten obejmuje czas od Adwentu do Matki Boskiej Gromnicznej, gdyż to święto w dawnej liturgii i tradycji ludowej kończyło świętowanie Bożego Narodzenia. Czas ten cechuje się bogactwem zwyczajów i obrzędów świątecznych, z których wiele sięga tradycji przedchrześcijańskich, a te z kolei — w nowej interpretacji — przetrwały do czasów współczesnych. Autorka ukazuje obrzędowość z różnych regionów Polski, a przywołując ich genezę, sięga do źródeł znaków i symboli występujących w obrzędowości. W opracowaniu tematu korzystała z wielu materiałów i źródeł, takich jak: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, apokryfy, literatura piękna, materiały etnograficzne i etnologiczne, opracowania religioznawcze i liturgiczne oraz własne, etnograficzne badania terenowe. Godna podkreślenia jest dbałość o rzetelność warsztatu badawczego, potwierdzona bogatym materiałem faktograficznym. Starania te miały na celu jak najpełniejsze odtworzenie genezy święta, korzeni świętowania oraz jego miejsca w tradycji i kulturze ludowej, a także dostrzeżenie przemian zachodzących w obrzędowości.

Rozdział pierwszy, „Słowo o historii i genezie święta Bożego Narodzenia”, ma charakter wprowadzający. Zagadnienie jest o tyle istotne, że temat Bożego Narodzenia stał się inspiracją do analizy zwyczajów, obrzędów i wierzeń ludowych w naszym kraju oraz w świecie chrześcijańskim. Dlatego autorka najpierw przedstawia historię i genezę świąt Bożego Narodzenia w oparciu o świadectwa Starego i Nowego Testamentu oraz dzieła historyków zajmujących się tą problematyką. Barbara Ogrodowska, niczym biblistka, stara się dotrzeć do istniejących źródeł mówiących o tym wydarzeniu. Nie jest znany dzień narodzin Chrystusa, Autorka przedstawia więc terminy, w których obchodzono Boże Narodzenie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (2 I; 6 I; 18 IV; 28 V; 25 XII). Zaznacza, że w IV wieku biskupi rzymscy celowo wprowadzili do liturgii święto Bożego Narodzenia w dniu 25 grudnia. Miała to być przeciwwaga dla obchodzonego w tym terminie święta Narodzin Niezwyciężonego Słońca. Obecne już w staroirąńskiej tradycji symbole słońca i światła otrzymały nową interpretację z chwilą narodzin Chrystusa. Z książki można się dowiedzieć o historii powstania tego święta. Gruntowne jej ukazanie jest konieczne, gdyż łatwiej czytelnikowi zrozumieć powstałą wokół tego wydarzenia obrzędowość ludo-

wą. W dotychczasowych opracowaniach etnograficznych zagadnienie to nie było tak dogłębnie i merytorycznie przedstawiane.

Autorka przytacza także barwne opisy narodzin i dzieciństwa Jezusa, znajdujące się w apokryfach (np. w Ewangelii dzieciństwa ormiańskiej, Ewangelii dzieciństwa arabskiej czy Protoewangelii Jakuba). Chociaż apokryfy nie zostały włączone do kanonu Pisma Świętego, to jednak zawdzięczamy im, jak stwierdza Ogrodowska, „piękne, literackie, baśniowe wręcz opisy i poetyckie wizje narodzenia Bożego, które opowiadają np. o tym, jak to świat cały znieruchomiał w zachwycie, o różnych niepojętych zjawiskach i cudach, jakie miały się dziać, gdy w marnej grocie, w pustej pieczarze skalnej, służącej wcześniej za schronienie dla spędzonego z pastwisk bydła i trzody, rodził się Jezus, Syn Boży, Król, Zbawiciel świata” (s. 14). Autorka zamieszcza i analizuje fragmenty tych apokryfów.

Po apokryfach powołuje się na podobne w treści i klimacie podania oraz legendy ludowe, w których zawarta jest historia narodzenia Bożego, a wśród nich przytacza legendy polskie (np. legendę o osikowym drzewie, w którego cieniu próbowała schronić się Święta Rodzina uciekająca do Egiptu). Autorka, przedstawiając cud narodzenia Bożego, przytacza także teksty liturgiczne i znajdujące się w nich cytaty z Pisma Świętego. Zamieszcza także rys historyczny ukazujący obchody Bożego Narodzenia w Kościele. Umiejętnie przedstawia kształtowanie się świąt Bożego Narodzenia w liturgii Kościoła i zwyczajach ludowych, zaznaczając, że w Europie kult narodzenia Bożego, Świętej Rodziny oraz Dzieciątka Jezus rozwinął się w średniowieczu. Rozwój kultu i liturgii Bożego Narodzenia przyczynił się do rozkwitu sztuki sakralnej, co można dostrzec na płótnach wielu mistrzów, a także na freskach, mozaikach, w rzeźbie i płaskorzeźbie.

Następna część książki jest poświęcona Adwentowi. Autorka daje jego zwięzły rys historyczny i prezentuje polskie tradycje adwentowe, wśród których zwraca uwagę na zwyczaje gospodarskie (skubanie czy darcie pierza, przędzenie lnu, wełny, przebieranie fasoli, grochu). Prace te sprzyjały rozwojowi życia rodzinnego i sąsiedzkiego. Pisząc o zwyczajach religijnych, zwraca uwagę na mszę św. zwaną roratnią, przedstawiając jej historię oraz powstałe wokół niej zwyczaje (świeca roratnia i wieniec adwentowy). Wyjaśnia znaczenie wypowiadanych podczas mszy św. słów w pierwszą niedzielę Adwentu: „Gotów jestem na sąd Boży” (s. 46). Przytacza różne porzekadła (np. matrymonialne: „W Adwencie same zięcie”), przypomina zwyczaje charakterystyczne dla niektórych regionów Polski (odwiedzanie domów przez przebierańców, np. *gwiozdki* na Kaszubach). Charakteryzuje adwentowe święta kościelne: św. Marcina, św. Andrzeja, św. Katarzyny, św. Barbary, św. Mikołaja, św. Łucji oraz Niepokalanego Poczęcia NMP. Prezentuje postacie świętych według określonego planu: przedstawia krótką historię życia świętego, następnie ukazuje, jak ta postać zapisała się w tradycji polskiej, jakie miejsce zajmuje w zwyczajach i wierzeniach ludowych. Z wieloma postaciami wiązano przysłowia i wróżby. Podobny schemat prezentacji Autorka stosuje także do omawianych świąt kościelnych. Wychodząc od tradycji Kościoła, kończy na polskiej tradycji ludowej. W rozdziale prezentuje zajęcia domowe i przygotowanie się na święta (wykonywanie ozdób choinkowych, struganie szopkowych figurek, gotowanie i pieczenie wigilijnych oraz świątecznych potraw i wiele innych).

Wigilia Bożego Narodzenia z jej różnorodnymi obchodami i zwyczajami domowymi, gospodarskimi, vegetacyjnymi, wierzeniami i legendami, a nawet z polskimi tradycyjnymi potrawami opisana jest w następnej części książki. Omawiając wigilię, nazywaną też „przedświecie”, czyli oczekiwanie i czuwanie, autorka wyjaśnia jej znaczenie historyczne i kościelne, aby skoncentrować się na wigilijskich tradycjach polskich. Przytacza wiele legend i podań mówiących o nadzwyczajnych zjawiskach podczas tej szczególnej nocy, kiedy nawet „dusze zmarłych mogą, z łaski Bożej, w Wigilię opuszczać zaświaty, nawiedzać domy, obejścia i przebywać w pobliżu swych bliskich” (s. 94). W opisie wystroju izby do wieczerzy wigilijskiej wspomina o znajdujących się w niej sнопach zboża, słomie czy sianie. Barbara Ogrodowska szczegółowo przedstawia rytuały i ceremonie towarzyszące wieczerzy wigilijskiej, rozpoczynającej się łamaniem opłatkiem oraz wzajemnym składaniem sobie życzeń. Opisuje wigilijskie dania regionalne, wspomina o przebierańcach i kolędnikach, chodzących tego wieczoru i śpiewających pod oknem kolędy.

Następna część książki jest poświęcona Bożemu Narodzeniu, zwanemu też Godami i Godnymi Świątami. W tradycji ludowej ich początkiem jest msza św., zwana pasterką, podczas której śpiewane są kolędy o narodzeniu Jezusa. Od tego czasu zwyczajowo rozpoczyna się karnawał i z nim związane figle i psoty w wykonaniu młodzieży. Autorka wspomina także dzień św. Szczepana i łączącą się z nim w Kościele tradycję święcenia owsa. Okres ten, do święta Trzech Króli, najlepiej charakteryzuje przysłowie „Od Godów do Nowego Roku siedź prządko do zmroku, a od Nowego Roku aż do wieczerzy” (s. 178). Ogrodowska prezentuje obchody kolędnicze trwające do święta Trzech Króli, a czasami do Ofiarowania Pańskiego; zwraca uwagę, że polskie obchody kolędnicze odznaczały się różnorodnością grup „chodzących po kolędzie, jak i kreowanych przez nie postaci, własnoręcznie wykonywanych kostiumów i akcesoriów, a przede wszystkim wątków fabularnych odgrywanych scenek i całych przedstawień” (s. 183). Opisuje grupy kolędnicze chodzące z Turoniem, Konikiem, Kozą, Niedźwiedziem. Te postacie spotyka się także w korowodach zapustnych. Autorka przytacza teksty oracji i pieśni kolędników. Podając jadłospisy, daje praktyczne wskazówki, jak przygotować potrawy wigilijskie czy świąteczne „sojki”, bądź na przykład mazowiecki noworoczny groch z kapustą.

W prezentacji obrzędowości sylwestrowo-noworocznej autorka na początek przytacza rys biograficzny papieża św. Sylwestra oraz historię i legendę Nowego Roku. Podkreśla, że przejście ze starego do nowego roku łączył wieczór wróżb. W tradycji ludowej dzień Nowego Roku był ściśle powiązany z obchodami świątecznego cyklu Bożego Narodzenia. Przedstawiając święto Trzech Króli, Ogrodowska opisuje historię i tradycję tego święta, polskie tradycje kościelne, domowe i liczne zwyczaje ludowe. Po nim następuje Niedziela Chrztu Pańskiego i prawosławne święto Jordanu. Autorka przedstawia historię tego święta w liturgii Kościoła katolickiego oraz zwyczaje ludowe z obrządku Kościoła prawosławnego. Omawianie okresu bożonarodzeniowego kończy świętem Matki Boskiej Gromnicznej, opisując zwyczaje i obrzędy koncentrujące się wokół poświęconej świecy. Przytacza wiele przysłów i legend ludowych, które wnoszą osobliwy urok w to święto.

Ostatni rozdział jest zatytułowany „Najważniejsze atrybuty i tradycje polskich obchodów Bożego Narodzenia. Geneza i symbolika”. Są w nim przedstawione ta-

kie tradycje i atrybuty świąteczne, jak: siano, słoma i ziarno, gałęzie „zimozielone”, podłaznik, choinka, opłatki świąteczne i ozdoby z opłatka w polskiej tradycji, kolędy, żłóbek, szopka, jasełka. Autorka nie ogranicza się tylko do kwestii funkcjonowania zwyczajów i obrzędów ludowych, ale wskazuje też na etymologię ich nazw, na genezę, żywotność w minionych wiekach oraz współcześnie. Zwraca uwagę na zachodzące przemiany oraz zanik wielu zwyczajów.

Na uwagę zasługuje bogata oprawa graficzna. Liczne fotografie i rysunki stanowią dopełnienie tekstu i przybliżają czytelnikowi przekazywane treści. Zgromadzona faktografia tworzy najobszerniejsze opracowanie okresu bożonarodzeniowego, jakie dotychczas powstało w literaturze polskiej. Książka przeznaczona jest dla szerokiego grona czytelników, gdyż ukazuje dziedzictwo i dorobek życia religijnego oraz kultury ludowej naszych przodków.

Zdzisław Kupisiński

Irena Bukowska-Floreńska, *Rodzina na Górnym Śląsku*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2007, il., ss. 328, ISBN: 978-83-226-1655-0.

Każda recenzja wyrasta z dialogu czytelnika, któremu powierzono ocenę, z autorem tekstu. Dobrze, kiedy taka „rozmowa” okazuje się przeżyciem skłaniającym do refleksji. Lektura książki *Rodzina na Górnym Śląsku* nie pozostawia w tej kwestii niedosytu. Jej autorka zaprasza bowiem czytelnika do dyskusji nad światem wartości.

Wbrew temu, co sugeruje tytuł, nie tyle rodzina, co ten właśnie aspekt ludzkiej egzystencji jest punktem wyjścia do refleksji. Jak z niej wynika, „rodzina” i „wartości” to sfery współzależne, tworzące rozległy zakres znaczeń. Z tego powodu, oceniając pracę, należałoby wziąć pod uwagę wielki dorobek studiów antropologicznych zarówno nad pokrewieństwem, jak i nad systemami światopoglądowymi. Proponuję jednak odnieść analizę do prac etnografów eksplorujących środowiska w ramach „własnej kultury” (w kraju, regionach, z którymi identyfikowali się prywatnie). Irena Bukowska-Floreńska prowadziła badania w takim właśnie, bliskim jej kontekście. Jednocześnie ważne dla książki pojęcia nawiązują do innego wątku — „osobistej trajektorii” motywującej do badań. Nie wystarczy stwierdzić, że tworzy ją wyczuwalny związek badaczki z obszarem Górnego Śląska, z czego wynika jej potrzeba zrozumienia zjawisk kulturowo-społecznych tam zachodzących. Kolejne części monografii skrywają też inne ważne przesłanie. Autorce jest wyraźnie bliski chrześcijański system wartości, który właśnie poprzez rodzinę gwarantuje człowiekowi właściwe rozpoznanie „tego, co dobre i tego, co złe”. Przyjmując, że w refleksji antropologicznej indywidualne uwarunkowania i motywacje odgrywają istotną rolę, warto się przyjrzeć, w jaki sposób wpłynęły na ujęcie tematu i ku jakiemu stylowi uprawiania antropologii prowadzą. Praca ta prowokuje do zastanowienia się nad jeszcze innymi pytaniami. Na ile jest ona ważna dla etnologicznych badań nad rodziną i systemem

wartości? Jak autorka definiuje te pojęcia i jakie stawia problemy? W jakim kontekście opisuje i interpretuje dostrzeżone fakty społeczno-kulturowe?

Poszukując odpowiedzi na pierwsze i drugie pytanie, zakładałam, że badaczka opisuje pojęcia i odpowiadające im działania jako społecznie konstruowane. Badania nad pokrewieństwem i rodziną to klasyczny temat antropologiczny, podejmowany już u progu rozwoju naszej dyscypliny. Również w drugiej połowie XX wieku antropolodzy europejscy dostrzegli szczególne znaczenie tych badań. W Wielkiej Brytanii pojęcia dotyczące pokrewieństwa pozwoliły im na problematyzację kategorii klasy społecznej. Z kolei badacze francuscy, rozwijając studia nad rodziną współczesną, gromadzili dane etnograficzne z życia wspólnot lokalnych. Wyniki interpretowali w perspektywie historycznej, uwzględniając zmienne wzorce społeczne. Także w Polsce dostrzegano konieczność analizy środowisk lokalnych i rodzinnych, szczególnie wobec nasilającej się urbanizacji i industrializacji. Zastanawiając się więc, na ile omawiana książka jest ważna ze względu na ów zakres badawczy, należy uwzględnić zastosowane w niej podejście metodologiczne.

Otóż Irena Bukowska-Floreńska, wymieniając pionierów antropologii zajmujących się zasadami doboru partnerów i formowania więzi krewniaczych (Morgana, Tylora czy Westermarcka), przede wszystkim odnosi się do polskich badań z tego zakresu. Jej uwagę zwracają monografie regionalne poświęcone kulturze tradycyjnej (wiejskiej). Koncentrując się na teorii funkcji rodziny, omawia rozwój nurtów badawczych rozwijanych w krajowych ośrodkach naukowych, w tym — w ośrodku śląskim. Dokonuje również przeglądu literatury na temat relacji pomiędzy systemem wartości a rodziną, wskazując na ujęcia interdyscyplinarne. W związku z tym czytelnik otrzymuje do rąk pozycję syntetyczną i krytycznie omawiającą rodzime zainteresowania problematyką więzi rodzinnych.

Podstawę treści dalszych rozdziałów tworzy ogromny materiał etnograficzny. Jako dowód solidnej pracy terenowej stanowi on niewątpliwą wartość książki. Dzięki takiej dokumentacji czytelnik poznaje szczegóły tworzące specyfikę życia codziennego Górnślązaków. Autorka wskazuje tak na wyobrażeniowy aspekt ich życia, jak i na zachowania codzienne. Jest to warte podkreślenia, gdyż wiąże się z kluczowym dla treści książki pojęciem „wzorzec”, odnoszonym do wartości przekazywanych nawykowo. Jednakże, co budzi pewne wątpliwości, według autorki grupa wyraża swój system wartości „wprost”, a zatem jest on bezpośrednio dostępny etnografowi. Pozostaje to jakby w sprzeczności z jednoczesnym twierdzeniem, że wzorce przekazywane są nawykowo, a zatem bezrefleksyjnie. Warto by zapytać o kwestie bardziej ogólne (nie poruszane w książce): co etnograf może wywnioskować na podstawie obserwowanych zachowań, jak może uchwycić reguły kierujące grupą i jak dowiadywać się o przekazywanych w niej wzorcach? Podejście metodyczne autorki nie wiedzie do próby odpowiedzi na te pytania. Prowadząc obserwację, „przyglądała się” tylko grupie, „osobiście w formie długotrwałego procesu badawczego” (s. 17). Ujmuje przy tym rodzinę górnośląską nie tylko z perspektywy „tu i teraz”, ale również z perspektywy historycznej, która tłumaczy współczesne procesy identyfikacyjne. Odwołując się do tak szerokiego kontekstu, w nim odnajduje źródło wzorców budujących odrębność wielopokoleniowych rodzin. Irena Bukowska-Floreńska pozostaje zatem

bliższa podejściu badaczy francuskich, dla których „robienie etnografii współczesnej” opierało się na zastosowaniu podobnej, historyczno-społecznej perspektywy.

Odpowiedź na pytanie drugie, dotyczące definicji najważniejszych pojęć, wymaga uwzględnienia głównych problemów poruszanych w pracy. Przede wszystkim badaczka rozpatruje, na ile rodzina w czasach kryzysu „świadomości tego, co jest dobrem, a co złem” (s. 9) jest miejscem, które zapobiega rozkładowi systemu wartości. Proponuje więc definicję wartości rozumianych jako zespół jasno wytyczonych reguł życia i praktyk społecznych, które służą klarownej wykładni egzystencjalnej. Wynikła z tego odważna myśl, że gwarantem wartości jest przede wszystkim rodzina. Irena Bukowska-Floreńska zauważyła, że w antropologii dominowało podejście traktujące rodzinę jako jedną z instytucji społecznych, wyznaczającą jednostkom określone (przez szerszy system, jakim jest społeczeństwo) funkcje. Systemowe ujęcie rodziny uznaje jednak za niewystarczające. Nie uzasadniając szerzej tego poglądu, twierdzi, że rodzinę należy ująć „podmiotowo” jako określoną „wartość dla jej członków” (s. 11). Jednocześnie, nie zrywając z systemowym ujęciem, autorka formułuje tezę, że rodzina funkcjonuje prawidłowo wtedy, kiedy posiada system wartości pozostający w spójności z „tradycją kulturową” grupy (s.11), której jest integralną częścią. Myśl ta kieruje ku pytaniu, czym jest owo „prawidłowe funkcjonowanie”? Do jakiej sfery należy je odnieść: psychologicznej (jednostki czują się emocjonalnie bezpieczne) czy społecznej (grupa zachowuje spójność, bo jej członkowie przestrzegają ważnych dla niej norm)? Kolejne rozdziały dostarczają pośrednio odpowiedzi na te wątpliwości. Ich treść ma także wyjaśnić jasno sprecyzowany problem badawczy — zależność pomiędzy tradycją, realizowaną w wartościach, a funkcjonowaniem rodziny. Autorkę interesuje, na ile zachowania tradycyjne podtrzymują więzi rodzinne, lokalne i regionalne, i jak wpływają na budowanie tożsamości zbiorowej na tych poziomach.

Badaczka rozpatruje rodzinę w kontekście pogranicza kulturowego i politycznego, terenu o burzliwej historii. Skoro za centralny punkt odniesienia uznaje wartości, ważne jest pytanie, jak owe wartości były i są przez rodziny górnośląskie postrzegane i praktykowane. I wreszcie, jak zostały one przez autorkę zinterpretowane?

Już sama konstrukcja książki wskazuje na istnienie wzorców „długiego trwania”. W skomplikowanych losach regionu autorka dostrzega liczne przestrzenie kształtowania charakteru rodzin górnośląskich (sferę rytualizacji życia rodziny, trwałość osiedlenia, wyposażenia wnętrz, rozwój wspólnot lokalnych, folklor górniczy). Szczególną wartością jest praca (dotyczy jej rozdział czwarty). Wokół niej rodziny i społeczności lokalne budowały odrębność i poczucie wyjątkowości, które pozwoliło im na zachowanie tożsamości, przede wszystkim regionalnej. Między innymi specyfika zawodów górnika i hutnika, traktowanych jako przedłużenie „boskiej opieki”, umocniła patriarchalny charakter rodzin (kobiety stały się opiekunkami ogniska domowego). Badaczka zauważa jednocześnie, że brak pracy staje się przyczyną patologii rodzinnych. Wskazując na anomalie, uwypukla tym samym treść reguł typowych dla tego środowiska. W tej części pracy przeprowadzona została najbardziej spójna, w porównaniu z pozostałymi rozdziałami, analiza mechanizmu budowania odrębności społeczności lokalnych wokół wartości. Autorka właśnie w wartościach widzi

możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom, jakie niesie obecny kryzys świadomości. Wartości przyświecające życiu rodzin górnośląskich są nadal aktualne, co gwarantuje przetrwanie tradycyjnego systemu etycznego w czasach rozprzestrzeniania się koniunkturalnych wzorców bycia. Powinny być także przykładem w dążeniach do podtrzymywania naszej narodowej tożsamości.

Taka interpretacja „z przesłaniem” skłania, by zapytać o osobiste motywacje autorki. Ich ślady są wymowne, pomimo powściągliwego stylu narracji, i wskazują na określony sposób uprawiania antropologii. Badaczka umieszcza w pracy własne zdjęcie (wraz z córką) — to subtelna wskazówka, że identyfikuje się z kulturą, którą poddaje naukowej analizie. Trudno też oprzeć się wrażeniu, że liczba cytowanych określeń gwarowych (niezależnie od imponującego słowniczka gwary) jest przejawem sentymentu, jakim darzy ona region. Wreszcie kwestia wartości. W tle ich definicji stoją odwołania do etyki chrześcijańskiej, na przykład do myśli św. Augustyna (s. 60) czy dzieła Józefa Tischnera (s. 88). Zwrócenie się do tego światopoglądu wynika głównie z wychowania Ireny Bukowskiej-Floreńskiej w rodzinie śląskiej. Niewątpliwie opisywane w książce wartości ujawniają autorce swój głęboki sens, gdyż zostały przez nią doświadczone. W sumie osobiste pobudki badaczki to dla niej impuls do „wejścia w teren”. Choć odgrywają w opisie drugoplanową rolę, stają się jednak istotnym punktem w dyskusji nad wartościami. W ten sposób, oprócz monografii problemowej, otrzymujemy przykład uprawiania „antropologii z przesłaniem”. Prowokuje ona do głębszej refleksji nad tym, co nadaje życiu sens, lecz nie zmusza czytelników, przez moralizatorstwo, do przyjęcia obranej przez autorkę perspektywy. Po prostu stwarza im pole do dyskusji; tylko tyle... i aż tyle.

Agnieszka Chwieduk

Zuzanna Grębecka, *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków: Nomos 2006, ss. 351, il., ISBN: 83-60490-26-0.

Zuzanna Grębecka jest doktorem filologii i zarazem antropologiem kultury. Jej szeroki zakres zainteresowań obejmuje folklor tradycyjny i współczesny, historię i teorię teatru i filmu w XX wieku, historię idei, antropologię słowa, widowisk i audiowizualności. W swoim dorobku badaczka ma interesujące publikacje, jak na przykład *Pałac Kultury i Nauki. Między ideologią a masową wyobraźnią* (Grębecka, Sadowski, red., 2007).

Omawiana książka powstała na podstawie rozprawy doktorskiej (o podtytule: „Magia ludowa w praktykach współczesnej kultury popularnej na pograniczu polsko-białorusko-litewskim”). Centralnym zagadnieniem jest tu magia ludowa, a właściwie kultura oglądana przez pryzmat magii. Autorka metaforycznie podsumowuje zagadnienie, pisząc, że to książka o życiu, ponieważ: „magia, będąc ze swej istoty

odповідzią na bolączki egzystencji, pozwala lepiej zobaczyć kształt współczesnej kultury wraz z wieloma jej problemami” (s. 15). Podobne sformułowania, podkreślające wagę magii, znaleźć możemy w publikacjach Michała Buchowskiego (1987, 1993), dorobek którego Grębecka uwzględnia w swoich rozważaniach.

Autorka opiera analizę na zróżnicowanym materiale źródłowym. Wykorzystuje liczne wywiady etnograficzne przeprowadzone na pograniczu polsko-białorusko-litewskim, a przede wszystkim na Białorusi Zachodniej oraz różne rosyjsko- i białoruskojęzyczne źródła, takie jak czasopisma ezoteryczne, poradniki magiczne, strony i fora internetowe. Nie używa zatem terminu teren, lecz przestrzeń badań. O atrakcyjności tej przestrzeni dla etnografa decyduje między innymi peryferyjność względem dwóch ośrodków cywilizacji — Wschodu i Zachodu. Tutejsze pogranicze ma wiele wymiarów: religijny, etniczny, językowy, mentalnościowy. Zderza się tu oralność z piśmiennością, ponieważ — jak dowodzi Grębecka — kultura krajów postsowieckich, formalnie będąc zalfabetyzowaną, w istocie ma wiele cech oralności.

Książka podzielona została na osiem rozdziałów. Pierwszy, to rozdział wstępny, określający przedmiot badań, a więc magię ludową oraz cel — analizę sposobów jej przenikania do praktyk współczesnej kultury popularnej pod wpływem różnych mediów. Fragment ten zawiera również wstępne informacje o terenie badań i źródłach wiedzy. Szczegółowa charakterystyka badanej przestrzeni została jednak przesunięta do czwartego rozdziału, w którym czytelnik poznaje historyczne uwarunkowania wytworzenia szczególnej świadomości lokalnej „miejscowych”. Dowiaduje się o silnym, choć noszącym znamiona zeświecczenia, wpływie Kościoła wschodniego oraz o piętnie doktryny komunistycznej, mającej cechy kultu religijnego. Grębecka podkreśla, że nakładające się na to podłoże procesy globalizacyjne, które przekształcają kultury na całym świecie, tu nabierają specyficznego regionalnego charakteru. Czynnikiem kształtującym tę odrębność jest stosowanie odmiennego alfabetu — cyrylicy.

Autorka zdecydowała się poprzedzić ową charakterystykę poszerzonym wprowadzeniem w specyfikę swoich rozważań (rozdziały drugi i trzeci). Tu obrazowo ukazuje, co dzieje się z kulturą oraz jej nosicielami, kiedy znajdują się na styku dwóch cywilizacji o znacząco odmiennym poziomie zaawansowania technologicznego. Dowodzi, że takie właśnie zjawiska i procesy obserwować można na terenie Zachodniej Białorusi. Pokazuje, jak ważne są uwarunkowane kulturowo, niskie kompetencje percepcyjne członków takiego społeczeństwa. Opisuje mechanizm „utradycjoniania” nowych treści oraz następującą „alfabetyzację wzroku i narracji”, a także zjawisko mylenia kreacji medialnej z rzeczywistością. Następnie omawia współczesne konteksty pojawiania się magii — od feminizmu, przez New Age, aż po fantastykę.

W oddzielnym rozdziale pokazane są osoby parające się magią — specjaliści ludowi (*szeptuni*) i „popkulturowi”. Opis obejmuje czynniki wpływające na ich popularność, sposoby autokreacji oraz techniki uwierzytelnienia, którymi się posługują. Należy do nich głównie budowanie wizerunku eksperta, a także legitymizowanie się swoją „tradycyjnością” lub „religijnością” (prawosławną). Grębecka zwraca uwagę na zagadnienie mitologizacji nauki, podkreślając wpływ sposobu edukacji uzdrowiciela na jego późniejszy stosunek do wiedzy.

Ostatnie trzy rozdziały są zwrotem ku rozważaniom nad magią, tym razem w kontekstach wyznaczonych przez specyfikę badanej przestrzeni. Autorka konfrontuje magię z nowymi mediami — szczególnie Internetem. Wykazuje, że zestaw współczesnych usług magicznych traktować można jako „katalog problemów społecznych” (s. 246) i szczegółowo je omawia. Końcowy rozdział traktuje o związkach między magią i religią, ukazując, jak ta pierwsza się „ureligijnia”, a druga „umagicznia”. Religia zostaje „odarta” z *sacrum*, co powoduje, że pozostaje jedynie jej magiczny wymiar. Grębecka uwzględnia także pojęcie energii i w ten sposób te rozważania reasumuje:

Pojęcie energii, będące „naukowym” wyjaśnieniem działania magii i słowa magicznego (a także pewnych praktyk religijnych), przywraca słowu jego substancjalność (utraconą częściowo w wyniku „chrystianizacji” magii), ale odbiera uprzywilejowaną pozycję (s. 319).

Autorka postawiła sobie za cel prześledzenie sposobów wnikania magii ludowej do kultury popularnej, przy uwzględnieniu przekształceń, którym w tym czasie owa kultura podlega. To zadanie oparte na przejrzystych przesłankach, acz niełatwe ze względu na mnogość pojawiających się wątków. Grębecka porusza problem bardzo aktualny i ważki, jakim jest wkraczanie w cyberprzestrzeń różnych sfer kultury. W polskiej antropologii nie powstało dotychczas wiele tej rangi opracowań tematu. Autorka sprawnie wykorzystuje dotychczasowe koncepcje, a liczne cytaty sankcjonują jej wywody. Praca jest ciekawym zastosowaniem sposobu analizy zaproponowanego przez Waltera Onga (1992). Do jego spostrzeżeń autorka odwołuje się niejednokrotnie w toku swoich rozważań, prawdopodobnie stąd zaczerpnęła też inspirację dla tytułu książki. Badaczka posługuje się pojęciem „magii” w klasycznym już w polskiej nauce rozumieniu (Buchowski 1986: 6). Używając pojęcia „kultura” w odniesieniu do badanego obszaru, odwołuje się do terminu mającego już ugruntowaną pozycję w antropologii, a mianowicie „kultura typu ludowego”.

Postawione na wstępie zadanie autorka systematycznie realizuje w kolejnych rozdziałach. Należy jednak zaznaczyć, że struktura książki nie jest prosta. Powodem tego jest zarówno obszerność pracy, jak i konwencja przyjęta przez Grębecką przy tworzeniu tytułów poszczególnych jej części, a także pewne odwrócenie czy przemieszczenie niektórych treści w stosunku do typowego porządku prac naukowych (np. opis przestrzeni badanej). Bez wątpienia jednak autorka dołożyła wszelkich starań, aby te komplikacje, wynikające ze złożoności problemu magii w dzisiejszym świecie, zrekompensować czytelnikowi. Wyraża się to w skrupulatności, dbałości o rzeczowość i przejrzystość tekstu: każdy kolejny akapit mieści oddzielny wątek i jest „krokiem w przód”, każdy rozdział podsumowany jest wnioskami. Grębecka unika dalekich dygresji, dzięki czemu nić narracji nie rwie się — przeciwnie, prowadzona jest w sposób płynny i zręczny. Zamieszczone na końcu książki ilustracje doskonale obrazują sens opisywanych zjawisk.

Metody pracy terenowej nie zostały w publikacji omówione szczegółowo, przypuszczalnie ze względu na mniejszy nacisk kładziony przez filologa (w porównaniu z etnologiem) na te kwestie. Niemniej Grębecka opanowała warsztat etnologiczny,

sprawnie operuje aparatem pojęciowym. Ponadto przywiązuje dużą wagę do problemu etyki badacza. Wybór literatury uwzględnia materiały drukowane oraz internetowe. Są to pozycje w językach: polskim, angielskim, niemieckim, rosyjskim, ukraińskim, białoruskim i estońskim, a ich zakres tematyczny obejmuje tak szeroki wachlarz zagadnień, jak rozległe są powiązania magii z innymi sferami kultury. Podstawową barierą dla czytelnika-antropologa są terminy, głównie filologiczne, których Grębecka nie tłumaczy. Pewnym utrudnieniem może być zamieszczanie oryginalnych, gwarowych wypowiedzi informatorów bez translacji, choć autorka każdorazowo je omawia — są zresztą niezwykle interesujące i bez nich praca byłaby znacznie uboższa.

Jak tłumaczy Grębecka, celem jej badań było zarejestrowanie i analiza aktualnych przemian kultury, a więc „stawania się”. Wydaje się, że dalsza obserwacja i ocena ewolucji zachowań magicznych w cyberprzestrzeni byłaby wystarczająco ambitną kontynuacją zawartych w *Słowie magicznym...* rozważań. Sama autorka skromnie nazywa swą pracę „raportem z rekonesansu” i (za Jarosławem Drużymkim) „etnodziennikiem poniewczasie” (s. 321). Wciąż jednak nie wszystkie warstwy społeczeństwa przeszły przez ten ciąg przemian, jaki powoduje upowszechnianie się kolejnych mediów — od pisma po Internet. Wszak procesy, które opisuje Grębecka, jeszcze wiele razy będą miały miejsce w lokalnych światach. Antropolog ma więc szansę pisać swój etnodziennik w odpowiednim czasie, bogatszy o zawarte w tej książce spostrzeżenia.

Małgorzata Anna Charyton

BIBLIOGRAFIA

Buchowski M.

1986 *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań: UAM.

1987 *Magia*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań: PWN, s. 218-222.

1993 *Magia i rytuał*, Warszawa: Instytut Kultury.

Grębecka Z., Sadowski J. (red).

2007 *Pałac Kultury i Nauki. Między ideologią a masową wyobraźnią*, Kraków: Nomos.

Ong W.

1992 *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin: KUL.

Petr J a n e č e k, *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice*, Praha: Plot 2006, ss. 367, il. Toy_box, ISBN: 80-86523-74-8;

Petr J a n e č e k, *Černá sanitka. Druhá žena — Pérák, ukradená ledvina a jiné pověsti*, Praha: Plot 2007, ss. 335, il. Stanislav Setinský, ISBN: 978-80-86523-82-8.

W fachowej literaturze określenie „nasze mity współczesne” ma wiele konotacji. Plotki, pogłoski, sensacje, nowiny, wieści, legendy miejskie, opowieści z życia, opowieści nieprawdopodobne, makabryczne czy „wampirowe”, legendy faktu — to tylko część z nich. Także zachodnie *modern legend*, *contemporary legend*, *urban legend*, *rumor legend* oraz *modern myth*, pojawiły się we współczesnej folklorystyce w momencie włączenia w zakres jej zainteresowań dwóch, pomijanych wcześniej gatunków folkloru — opowieści biograficznej (zwrócenie na nie uwagi było zasługą folklorystów rosyjskich) oraz legendy miejskiej.

Termin „legenda miejska” (*urban legend*) został użyty po raz pierwszy w 1968 roku przez amerykańskiego folklorystę Richarda Dorsona, który określił w ten sposób nieprawdopodobne opowieści, krążące — jak sama nazwa wskazuje — wśród mieszkańców miast, zaś za sprawą Harolda Brunvanda oraz jego książki *Znikający autostopowicz. Amerykańskie legendy miejskie oraz ich znaczenie* (*The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*) pojęcie to rozprzestrzeniło się i zyskało na popularności. Choć pierwsze takie opowieści zapisano już w latach 30., poważniejsze badania nad nimi rozpoczęły się dopiero w latach 80. XX wieku. Szczegółowego przeglądu badań nad amerykańską, angielską, francuską, niemiecką oraz polską legendą miejską dokonał Dionizjusz Czubala, który jest na gruncie polskim najbardziej znanym (obok Józefa Ligęzy i Doroty Simonides) badaczem współczesnych legend miejskich (Czubala 1985, 1993, 1996; Ligęza 1954; Simonides 1984).

Jak wynika z prac wspomnianych badaczy, opowieści sensacyjne są relacjami o zdarzeniach realistycznych; zwykle dotyczą wydarzeń niedawnych. Ich bohaterem jest zazwyczaj sam opowiadający bądź jego krewny, znajomy, także znajomy znajomego. Źródła legendy miejskiej są przeważnie nieznane, zawsze jednak opowiadana jest jako historia prawdziwa. Często podkreśla to narrator, zaczynając bądź kończąc opowieść, mimo że legenda taka nie podlega w zasadzie weryfikacji, ponieważ oparta jest na wierze osób, które ją sobie opowiadają. Ta wiara tworzy więc społeczną i zbiorową tożsamość, i tak jak dawne mity łączyły małe społeczności, tak w czasach globalnej wioski legenda miejska oraz więzi międzyludzkie są globalne. Innymi cechami charakterystycznymi tego gatunku są krótka żywotność oraz wariantywność. Jej zasięg jest w zasadzie nieograniczony, rozprzestrzenia się błyskawicznie — nie tylko w komunikacji bezpośredniej — lecz także przez prasę, radio, telewizję oraz Internet. Ciekawe, że opowieść tego typu, dotąd kojarzona wyłącznie z kulturą ludową, doskonale funkcjonuje w przestrzeni miejskiej. Wbrew jednak temu, co mówi nazwa gatunku, nie każdy tekst lokuje swą akcję w mieście. Współczesna legenda miejska — wzmocniona elementami emocjonalnymi — ostrzega przed czyhającym niebezpieczeństwem, a tym samym wyzwała napięcie i skumulowany stres. Bywa również środkiem i zarazem wynikiem walki politycznej oraz konkurencji ekono-

micznej, a także wyjaśnia zaskakujące i kuriozalne zdarzenia, niezwykle w szarej rzeczywistości.

Udaną próbę zebrania legend miejskich na gruncie czeskim podjął Petr Janeček, młody folklorysta z Muzeum Narodowego w Pradze. Jego kolejna obszerna antologia, będąca zapisem zbiorowej podświadomości, obaw, nadziei i uprzedzeń, spotkała się z niespotykanym dotąd czytelniczym zainteresowaniem w Czechach. Liczne badania naukowe i archiwalne, jakie Janeček prowadził podczas badań terenowych w USA, Austrii, Polsce i Słowenii, zaowocowały zainteresowaniem rodzimym folklorem słownym, w wyniku którego w 2006 roku na rynku księgarskim w Republice Czeskiej pojawiła się interesująca i szeroko komentowana¹ praca tego autora, o tajemniczym tytule *Czarna karetka pogotowia i inne przerażające historie. Współczesne opowieści i plotki w Czeskiej Republice*, a już rok później jej kontynuacja *Czarna karetka pogotowia: drugi zbiór. Wolant, kradzieże nerek i inne legendy*.

Obie antologie prezentują współczesne legendy miejskie oraz plotki, zgromadzone w latach 2005-2007 przez Petra Janečka, jego studentów oraz czytelników pierwszej autorskiej książki. Złożyły się na nie głównie teksty przekazywane w tradycji ustnej, uzupełnione o teksty elektroniczne, zebrane na forach dyskusyjnych czy przesłane przez użytkowników Internetu na podany adres e-mailowy. W badaniach brała udział imponująca liczba 164 informatorów w różnym wieku, o różnej płci, wykształceniu i pozycjach zawodowych. Autor zadbał, by każdy tekst został opatrzony obszernym komentarzem, w którym znajdziemy między innymi informacje o wybranych pozycjach bibliograficznych, szczegóły o informatorach oraz podsumowanie, uwzględniające międzynarodowe i rodzime badania nad współczesnym folklorem ustnym. Czasami komentarz staje się częścią szerszej interpretacji, jak wtedy, gdy Janeček śledzi istotne różnice, które pojawiają się w wariantach opowiadanych przez dzieci i młodzież, bądź podkreśla brutalizację współczesnych plotek, zdecydowanie większą w tradycyjnej legendzie miejskiej. Badacz nie stroni także od odniesień do kultury popularnej, zainteresowani czytelnicy mogą więc sprawdzić w umieszczonej na końcu książki filmografii, czy opowiadane historie lub ich warianty znalazły swe odzwierciedlenie w sztuce filmowej i literaturze.

Antologia *Czarna karetka pogotowia i inne przerażające historie. Współczesne opowieści i plotki w Czeskiej Republice* jest podzielona na trzynaście rozdziałów zorientowanych tematycznie i zawiera w sumie 136 opowieści, zebranych od ponad sześćdziesięciu informatorów z całej Republiki Czeskiej. Każda z nich jest opatrzona obszernym komentarzem, w którym Janeček podaje także, prócz wspomnianych już informacji, dane porównawcze o rozwoju i ekspansji konkretnej legendy lub plotki, informacje na temat ich odbioru, a także stałych i zmiennych motywów. W myśl zasady „dla każdego coś dobrego”, tytuły rozdziałów zorientowane są tematycznie, a w każdym znajduje się od siedmiu do szesnastu miejskich legend, plotek i ploteczek. Każdy rozdział dotyczy pewnej grupy stereotypów, uprzedzeń, strachów,

¹ Odsyłam na stronę internetową, poświęconą obu antologiom Petra Janečka, <http://www.cernasatnitka.cz> (5.05.2009).

zebranych pod nagłówkami, takimi jak: „Zabójcy, resort i duchy”, „Podstępni cudzoziemcy”, „Nieoczekiwane składniki”, „Fauna i flora”, „Płeć i erotyczne”, „Alkohol i narkotyki”, „Wypadki, nieszczęścia i błędy”, „Samochód; autobusowe i kolejowe”, „Zakłady i kolonie dla dzieci”, „Dla średniego i wysokiego”, „Ku pamięci” oraz „Agencje i biura”. Oprócz komentarzy na temat sklasyfikowanych plotek oraz uzupełnienia teoretyczno-metodologicznego, kończącego każdy rozdział, Janeček zawarł w swej pracy także trzynastostronicowe omówienie współczesnych legend miejskich, spis wątków, informatorów, obszerną bibliografię oraz filmografię. Nie zabrakło podziękowań, zwłaszcza pod adresem informatorów i zbieraczy oraz apelu do nich, by „jeśli słyszeli, że znajomemu znajomej coś się ciekawego przydarzyło” — przysyłali co smaczniejsze „kąski”. Na końcu antologii znajdziemy krótką notę o autorze oraz ilustratorce, ukrywającej się pod pseudonimem Toy_box, która opatrzyła książkę obrazkami jak z „pulpowych” komiksów, co — moim zdaniem — nadało opowieściom dynamikę.

Kontynuacja *Czarnej karetki pogotowia...*, która spotkała się z dużym zainteresowaniem zarówno opinii publicznej, jak i specjalistów, ukazała się w 2007 roku i stanowi wybór 174 nowoczesnych legend i plotek, popularnych między innymi w Republice Czeskiej. Nowa antologia również składa się z trzynastu rozdziałów tematycznych, lecz nowością jest niewątpliwie to, iż prócz opowieści o maniakach, zwierzętach czy katastrofach, znajdują się w niej rozdziały poświęcone reżimowi komunistycznemu, II wojnie światowej i przerażającym historiom, opowiadanych przez najmłodszych uczestników letnich szkół i obozów. Janeček skrupulatnie dokumentuje zebrane opowieści — każda opatrzona jest komentarzem, informacjami dotyczącymi rozprzestrzeniania się, wariantowości oraz recepcji. Podobnie każdy rozdział kończy się krótkim omówieniem funkcjonowania danego wątku w kulturze, a na końcowych stronach zamieszczono spis informatorów (wraz z metryczką, zawierającą — poza inicjałami imienia i nazwiska — wykonywany zawód, datę rejestru oraz miejscowość), natomiast w wypadku tekstów pozyskanych drogą elektroniczną — internetowe pseudonimy informatorów. Dołączono również wybraną bibliografię oraz filmografię.

Ponieważ zbiór ten, w założeniu autora, ma przedstawiać nowoczesny folklor jako potencjalne pole odniesienia do socjologicznych, antropologicznych oraz psychologicznych badań nad ksenofobicznymi i rasistowskimi lękami, na początku omawia on specyfikę oraz funkcję współczesnej mitologii. I tu, podobnie jak w przypadku części pierwszej, na końcowych stronicach odnaleźć można krótką notę o autorze oraz — tym razem ujawnionym — ilustratorze, Stanislavie Setinskim, który podobnie jak Toy_box uzupełnił zbiór zabawnymi i odważnymi rysunkami.

Obie części *Czarnej karetki pogotowia...* są pierwszymi w Czechach antologiami poświęconymi tak zwanym legendom miejskim i wpisują się tym samym w międzynarodowy nurt badań nad tym złożonym i interesującym gatunkiem. Petr Janeček proponuje czytelnikowi lektury zawierające wiele niebanalnych historii o dużej różnorodności tematycznej, często przyprawiających o dreszcz emocji.

BIBLIOGRAFIA

Czubala D.

1985 *Opowieści z życia. Z badań nad folklorem współczesnym*, Katowice: Uniwersytet Śląski.1993 *Współczesne legendy miejskie*, Katowice: Uniwersytet Śląski.1996 *Nasze mity współczesne*, Katowice: Fundacja dla Wspierania Śląskiej Humanistyki.

Ligeza J.

1954 *Ludowa literatura górnicza*, Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury.

Simonides D.

1984 *Śląski horror. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*, Katowice: Śląski Instytut Naukowy.

Źródła internetowe:

<http://www.cernasanitka.cz> (5.05.2009).

Łukasz Łuczaj (red.), *Dzikie rośliny jadalne — zapomniany potencjał przyrody. Materiały z konferencji Przemysł — Bolestraszyce, 13 września 2007 r.*, Bolestraszyce: Arboretum i Zakład Fizjografii w Bolestraszytach 2008, ss. 251, il., ISBN: 978-83-924691-4-8.

We wstępie do tomu czytamy: „okres kilku ostatnich pokoleń zaowocował dramatycznym wręcz spadkiem wiedzy i świadomości dotyczącej wartości odżywczej dziko rosnących roślin i grzybów mogący [mogących — M.K.] stanowić wartościowy suplement codziennego pokarmu (...). Dobrze więc się stało, że grono osób od lat pasjonujących się dziko rosnącymi roślinami jadalnymi przybliżyło nam wyniki swych badań na ten temat podczas doskonale zorganizowanej międzynarodowej konferencji”. Słowa te należą do Zbigniewa Mirka, dyrektora Instytutu Botaniki PAN w Krakowie. Stan obecnej wiedzy na temat dziko rosnących roślin jadalnych odzwierciedlił się w tematyce i perspektywie czasowej artykułów zamieszczonych w tomie. Prawie wszystkie odnoszą się do przeszłości, w większości są analizą źródeł etnobotanicznych, etnograficznych, przyczynkarskich oraz literatury pięknej z XVIII, XIX i pierwszej połowy XX wieku. Są wyjątki, a więc prace napisane w oparciu o badania terenowe zrealizowane w ostatnich latach. Niemniej dominującą kategorią czasową jest „dawniej”. Zbigniew Mirek nie sprecyzował, o czyją wiedzę dokładnie mu chodziło, jednak autorzy prac skupili się przede wszystkim na wiedzy ludowej w Polsce i na Ukrainie. „Grono osób, od lat pasjonujących się dziko rosnącymi roślinami jadalnymi”, to przedstawiciele różnych dziedzin nauki. Temat konferencji zachęcił zarówno biologów, ekologów, technologów żywienia, jak i etnologów oraz literaturoznawców do prezentacji wyników swoich badań. Czytając artykuły, ma się

wrażenie, że niektórzy autorzy to rzeczywiście pasjonaci tematu. Na przykład Wojciech M. Szymański, autor opracowania z zakresu archeobotaniki „eksperymentalnej”, dotyczącego efektywności zbioru organów podziemnych dzikich roślin jadalnych w Polsce, sam wypróbował działanie większości przez siebie opisanych roślin; niektóre z nich są trujące w formie surowej. Zaś redaktor tomu, Łukasz Łuczaj, autor i współautor czterech prac zamieszczonych w książce, odwoływał się również do prowadzonych przez siebie warsztatów kulinarnych, propagujących wykorzystywanie roślin dziko rosnących do wzbogacenia codziennej diety.

Tom obejmuje osiemnaście artykułów, w tym piętnaście autorów polskich i trzy ukraińskich, prezentujących różnorodne perspektywy badawcze. Dominują prace etnobotaniczne, analizujące wiedzę i sposoby użytkowania dzikich roślin w celach konsumpcyjnych przez różne społeczności wiejskie obecnie i w przeszłości. Interesujące dla etnologa są artykuły Elżbiety Szot-Radziszewskiej, *Dziko rosnące rośliny jadalne na Kielecczyźnie w XIX i XX wieku w świetle źródeł etnograficznych*; Marii Marciniak, *Dzikie rośliny jadalne w kulturze wsi wschodniej części polskich Karpat*, oraz Urszuli Janickiej-Krzywdy, *Rośliny dziko rosnące zbierane w okolicach Babiej Góry*. Artykuły te powstały w oparciu o badania terenowe oraz źródła pisane historyczne i etnograficzne, dotyczące omawianych obszarów. Autorki wyliczają gatunki roślin oraz omawiają ich obróbkę i formy spożycia, z zaznaczeniem roli płci i wieku osób pozyskujących surowce roślinne. Szot-Radziszewska włącza w opis przepisy potraw i nalewek, zebrane podczas prac terenowych. Do pewnego stopnia badaczki konfrontują wiedzę dawną z obecną, skupiając się głównie na przeszłych sposobach wykorzystania roślin w kuchni ludowej. Opisują też nowe zastosowania kulinarne roślin dzikich oraz zjawisko rewitalizacji starych praktyk, na przykład pojawienie się w menu gospodarstw agroturystycznych potraw z pokrzywy (wspomniane w pracy Szot-Radziszewskiej). Z rzadka podają, do jakiego czasu dane rośliny były użytkowane. Maria Marciniak pisze, iż na Podkarpaciu obfitość orzechów laskowych była tak znaczna, że zbieranie ich było zajęciem powszechnym. Do lat 70. XX wieku organizowano wycieczki zakładowe „na orzechy laskowe”. Obecnie zaś kupuje się je w sklepie, importowane z Turcji. Autorka niestety nie wyjaśnia, dlaczego zwyczaj zbierania laskowych orzechów niemal zanikł. Można jedynie zgadywać, że jest to efekt przemian społeczno-ekonomicznych, w wyniku których ludzie angażują się w pracę zarobkową w większym wymiarze niż jeszcze kilka dekad temu; skutek masowej migracji ludności wsi do miast, być może także zmniejszenia się areałów występowania orzechów, parcelacji i prywatyzacji ziemi.

Prace przywołanych autorek są opisowe, z zarysowanym kontekstem społeczno-kulturowym. Mieszczą się w nurcie studiów etnobotanicznych, badających relacje człowieka ze światem roślin. W czasopiśmie etnobotanicznych wyznaczających trendy światowe, tego typu prace opisowe, wyliczające gatunki i sposoby ich używania, bez wyraźnego zarysowania problemu, nie prowadzące do istotnych wniosków (poza kilkoma stwierdzeniami ogólnymi) nie są już akceptowane. W Polsce jednak studia etnobotaniczne wciąż są rzadkością, brak kursów, warsztatów etnobotanicznych oraz podręczników metodologicznych w języku polskim do prowadzenia tego typu badań. Artykuły stanowią z pewnością dobry punkt wyjścia do dalszych badań

— pogłębianych, porównawczych, wysuwających śmiało tezy, takich, które włączałyby zagadnienia użytkowania roślin dziko rosnących w problematykę przemian politycznych, społeczno-ekonomicznych i środowiskowych. W badaniach tego rodzaju analiza jakościowa i zestawienia ilościowe powinny wzajemnie się uzupełniać.

Artykuł Iwony Kołodziejskiej-Degórskiej, *Z czego „uwarić herbatę”?* *Dzikie rośliny jadalne w polskich wsiach na południowej Bukowinie (Rumunia)*, jest wyjątkowy ze względu na to, że w całości został oparty na wynikach badań empirycznych przeprowadzonych na Bukowinie w latach 2005-2006. Stanowi on najaktualniejszą analizę wiedzy i praktyk dotyczących wykorzystywania roślin dzikich w diecie mieszkańców dwóch wsi Bukowiny rumuńskiej. Analiza wyników ma charakter jakościowy i jest uzupełniona zestawieniami ilościowymi. Choć we wstępie Kołodziejska-Degórska pisze, że w artykule przedstawi wiedzę mieszkańców polskich wsi na Bukowinie na temat roślin jadalnych, to *de facto* prezentuje różne sposoby użytkowania roślin, które dzieli na następujące kategorie: herbaty; nalewki i konfitury, ciasta; zupy i dania obiadowe; przyprawy; rośliny podjadane w lesie. We wnioskach pisze, że różne nazwy lokalne tego samego taksonu oraz nieznanostwo nazw, którymi posługują się sąsiedzi, wskazują na fakt, że wiedza o roślinach jadalnych dziko rosnących jest kształtowana indywidualnie. Jest to bardzo ciekawy wniosek, choć, według mnie, ma on status roboczy. W świetle dociekań Brenta Berlina (1992), rośliny, które mają wiele nazw lokalnych, to te o mniejszym znaczeniu ekonomicznym i kulturowym dla danej społeczności. Być może dzikie rośliny, o których pisze Kołodziejska-Degórska, lub przynajmniej część z nich, nie mają zbyt dużego znaczenia dla ludności lokalnej.

W tomie znalazły się prace, będące omówieniem wybranych gatunków roślin używanych do celów kulinarnych i leczniczych. Należą do nich artykuły Łukasza Łuczaja, *Zapomniane dzikie rośliny pokarmowe południa Polski — czyściec błotny, paprotka zwyczajna, bluszcz kurdybanek i ostrożeń łkowy*; Ivana Kosenko, *The medicinal significance of hazelnut *Corylus* spp. and its economic use*, i Jerzego Pióreckiego, *Kotewka orzech wodny, zapomniana roślina jadalna*. Autorzy dokonali analizy wymienionych gatunków roślin pod bardzo różnym kątem. Łuczaj skupił się na ich użyciu w kuchni ludowej, przy czym źródłem informacji była dla niego XIX-wieczna literatura etnograficzna i pryczyńska, zaś Piórecki zaprezentował wyniki badań własnych nad biologią i ekologią *Trapa natans*. Natomiast Kosenko odniósł się przede wszystkim do badań nad rolą orzecha laskowego w profilaktyce chorób serca, przedstawiając mniej znane zastosowanie owoców roślin z rodzaju *Corylus*.

Istotnymi źródłami informacji na temat spożywania roślin dzikich przez ludność wsi w przeszłości są ankiety przeprowadzone w roku 1934 na polecenie Kuratorium Oświaty we Lwowie. Dotąd wyniki tych badań zostały jedynie częściowo wykorzystane przez Adama Fischera do omówienia pożywienia głodowego w Polsce południowo-wschodniej. Uzyskane w ten sposób informacje nie mają sobie równych w przedwojennej etnobotanice, a to dzięki dużemu zasięgowi i liczbie miejscowości objętych badaniami. Łukasz Łuczaj, w opracowaniu *Dzikie rośliny jadalne używane w okresach niedoboru żywności we wschodniej części Karpat (powiaty Krosno, Sanok, Lesko, Nadwórna, Kosów i Kołomyja) według ankiety szkolnej z 1934 roku*,

przedstawił wyniki analizy 235 „kwestionariuszy informacyjnych”, które znajdują się obecnie w archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. W innym artykule, *Dziki rośliny jadalne — materiały, mapy, i opracowania tekstowe Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego*, Zygmunt Kłodnicki i Anna Drożdż przedstawili historię pracy nad PAE, a ściślej nad ankietą dotyczącą użycia roślin dzikich do celów spożywczych. Ankietę, autorstwa Józefa Gajka, została przeprowadzona w latach 1948-1949 oraz 1964-1969. Zebrane materiały (informacje, zbiór zielnikowy) mają charakter unikatowy w skali europejskiej.

Na wyróżnienie zasługuje artykuł Łukasza Łuczaja, *Polska, Włochy, Japonia i Ameryka, czyli kilka kulturowych porównań dotyczących użytkowania kulinarnego dzikich roślin*, w którym autor porównuje użytkowanie różnych typów roślin oraz części tych roślin w wyżej wymienionych krajach i obszarach geograficznych. Łuczaj uważa, że w Polsce stosunkowo słabo wykorzystywano potencjał przyrody dla celów kulinarnych. Jego wnioski poparte są analizą ilościową danych zgromadzonych podczas przeglądu literatury etnograficznej i etnobotanicznej. Stwierdza on również, że w porównaniu z Europą południową i Dalekim Wschodem w polskiej kulturze ludowej nie było zbyt silnej tradycji spożywania części zielonych roślin dzikich, poza okresami głodu, oraz używania wielu przypraw. Dla opisu kultur takich jak japońska, chińska czy włoska wprowadza on określenie „herbofilia”. Autor zastanawia się, czy właściwe byłoby określenie przeciwne do tego, czyli „herbofobia”, dla opisu kultur takich jak polska. Dochodzi jednak do wniosku, że herbofobia wskazywałaby na negatywne konotacje, których w kulturze ludowej nie znajduje, dostrzega jedynie słabe wykorzystanie zielonych części dzikich roślin i ziół w celach kulinarnych. Dlatego Łuczaj proponuje wprowadzenie określenia „kulinarna aherbia”. Są to ciekawe spostrzeżenia, stanowiące próbę uchwycenia pewnych zjawisk i nazwania ich w sposób możliwie precyzyjny. Podobnie Anna Kuzemko, w pracy *Wild food plants in the meadow communities of Ukraine*, wysunęła stwierdzenie, że na Ukrainie dzikie rośliny łąkowe nigdy nie cieszyły się popularnością wśród ludności wsi, mimo że spośród 811 oznaczonych przez badaczkę gatunków 188 jest jadalnych. Chłopi ukraińscy, podobnie jak polscy, dzikie rośliny spożywali w większej ilości jedynie w latach nieurodzaju, i to zwykle tylko kilka gatunków.

Omawiany tom stanowi dość eklektyczny zbiór tekstów, co wynika z faktu, że zagadnieniem użytkowania dzikich roślin dla celów konsumpcyjnych interesują się badacze wywodzący się z bardzo różnych dziedzin, przyjmujący różną optykę patrzenia na ten problem i posługujący się odmiennymi metodami badań. Stąd w tomie znalazły się omówienia wartości odżywczych roślin dzikich, ich obecności w motywach literatury pięknej czy na łąkach Ukrainy. Tom zdominowały prace etnobotaniczne, będące analizą źródeł pisanych bądź omówieniem wyników badań terenowych. Jest to największy zbiór tekstów etnobotanicznych od czasów wydanego w 1985 roku opracowania, które powstało w rezultacie I Ogólnopolskiego Seminarium Etnobotanicznego (Paluch 1985). Jego pojawienie się jest dobrą zapowiedzią kontynuacji tradycji etnobotanicznej w Polsce, która mocno podupadła w ostatnich dwóch dekadach.

BIBLIOGRAFIA

Berlin B.

1992 *Ethnobotanical Classification*, Princeton: Princeton University Press.

Paluch A. (red.)

1985 *Etnobotanika. Materiały I Ogólnopolskiego Seminarium Etnobotanicznego, Kolbuszowa 19-20. VII. 1980 r.*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

„Studia Ethnologica” t. 11-14, 2001-2008, red. M. Tomandl, Ustav etnologie, Univerzita Karlova v Praze, ISSN: 0567-8293.

„Studia Ethnologica” są wydawnictwem naukowym Instytutu Etnologii Uniwersytetu Karola w Pradze. Redaktorem naczelnym jest dr Milos Tomandl, pracownik praskiego ośrodka etnologicznego. Do 2001 roku pismo ukazywało się jako „Studia Ethnographica”. Nowa nazwa była bardziej związana z reorganizacją Instytutu Etnologii UK w Pradze niż ze zmianami w profilu samego periodyku. Ten zasadniczo nie zmienił się od jego powstania w 1972 roku.

Czasopismo publikowane jest w języku czeskim. Niemniej, niektóre teksty — w przypadku autorów z zagranicy, zamieszczane są w języku angielskim. Dodatkowo periodyk opatrzony jest zawsze spisem treści w tym języku, a w dziale „Studia” streszczeniami i informacją o afiliacji autorów.

Wydawnictwo jest podzielone na następujące działy: „Studia”, „Materiały”, „Sprawozdania i recenzje”. Każdy tom podejmuje szeroki wachlarz problemów: od zagadnień z zakresu teorii i metodologii nauk etnologicznych, do prezentacji materiałów z badań terenowych. Trzeba też dodać, iż czasopismo ukazuje nie tylko dorobek praskiego ośrodka etnologicznego, ale też zamieszcza artykuły autorów zagranicznych, głównie z takich krajów, jak Słowacja, Niemcy, Słowenia czy Polska. Co warto podkreślić, opracowania nie odnoszą się wyłącznie do tematyki czeskiej (nierzadko dotyczą Polski) czy profilu zainteresowań pracowników Etnologii UK w Pradze. Artykuły są odbiciem indywidualnych zainteresowań autorów, nierzadko traktują o obszarach odległych, jak Krym, Papua-Nowa Gwinea czy Meksyk. Publikacje, w przeważającej części, koncentrują się jednak na rzeczywistości kulturowej Europy Środkowej i Wschodniej. Teksty takie stanowią z reguły co najmniej połowę opracowań w każdym tomie. I właśnie ze względu na ten profil zainteresowań „Studia Ethnologica” nie powinny umknąć uwadze polskiego środowiska etnologicznego. Mogą bowiem stanowić doskonałe uzupełnienie dla wielu podejmowanych aktualnie w kraju tematów (np. warunków życia w czasach realnego socjalizmu). Nie sądzę jednak, iż muszę kogoś do tego specjalnie przekonywać. Świadczy o tym grono naukowców z naszego kraju współpracujących z wydawnictwem (R. Godula,

M. Tracz, J. Kukuczka). Niestety, do grona stałych współpracowników pisma nie można zaliczyć już, zmarłego w 2005 roku, prof. Leszka Dziegła. Mało kto chyba wie, że ten wybitny polski etnolog niezwykle często publikował na łamach tego właśnie czeskiego czasopisma naukowego. Większość tekstów spod jego pióra dotyczyła etnologicznych obserwacji życia w komunistycznej Polsce.

Szkoda może tylko, iż czasopismo nie zamieszcza fotografii. Brakuje ich zwłaszcza w przypadku opracowań empirycznych, co w dzisiejszych czasach wydaje się co najmniej dziwne.

Maciej Kurcz