

III. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Clifford Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. Ewa Dzurak, Sławomir Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, ss. 208.

Clifford Geertz powszechnie uznany jest za jednego z najbardziej oryginalnych etnografów, a zarazem za najbardziej inspirującego i wyrafinowanego, tuż obok Claude'a Lévi-Straussa, intelektualistę, którego wydała na świat antropologia. I mimo iż stwierdzenie to — w opinii niektórych — brzmieć może nazbyt przesadnie, to jednak trudno zakwestionować znaczącą pozycję wspomnianego badacza we współczesnej humanistyce i naukach społecznych, o której mogą świadczyć chociażby liczne odwołania do jego twórczości (od bezwzględnego ubóstwiania po ostrą krytykę), zarówno przez „plemiona” etnologów, jak i „hordy” socjologów, historyków, literaturoznawców, filozofów, politologów etc. Toteż obserwując polską panoramę wydawniczą, można być zdumionym (a raczej — mówiąc bardziej dosadnie — zde gustowanym) faktem, iż dość liczna naukowa spuścizna amerykańskiego antropologa prawie nie ujrzała u nas światła dziennego. Jedyną bowiem książką w całości przetłumaczoną na język polski, a w dodatku wydaną w kilkanaście lat po ukazaniu się oryginału, jest *Dzieło i życie*¹. Należy tutaj jeszcze dodać, iż praca ta nie zajmuje miejsca centralnego w dorobku autora oraz nie stanowi tematu głównych jego rozważań, co jednakże nie oznacza, iż w refleksji antropologicznej przeszła ona niezauważona. Wręcz przeciwnie, uznać ją bowiem można — obok *Writing Culture* redagowanej wspólnie przez George'a Marcusa i Jamesa Clifforda oraz *Kłopotów z kulturą* autorstwa wspomnianego Clifforda — za kamień węgielny orientacji tekstualizmu w etnologii. Jak sama już wymowa przywołanych tytułów sugeruje, wszystkie trzy pozycje traktują antropologię głównie jako rodzaj pisarstwa. Zwracając uwagę na antropologię w narracji antropologicznej (a niekiedy na wątki historyczne i biograficzne autorów), Geertz nie dąży w żadnym wypadku — jak to czyni np. Edward Said w swoim *Orientalizmie* — do zdemaskowania ideologicznego i kolonizacyjnego (ujarzmiającego) charakteru etnografii. Poruszane kwestie w rozprawie Geertza odnoszą się bowiem wyłącznie do płaszczyzny literackiej: są one zorientowane na tekst, a sama etnografia traktowana jest przez autora jako „rodzaj pisarstwa, wyrażania rzeczy na papierze” (s. 9).

Kluczową tezę omawianej książki wydaje się założenie mówiące o tym, iż o tożsamości tak rozumianej antropologii decyduje nieredukowalne napięcie między *Byciem Tam* a *Pisaniem Tu*. A przejawia się ono w oryginalnym przejściu od doświadczenia terenu do przestrzeni tekstu.

Dzieło i życie jednak, choć porusza temat szeroko pojmowanej antropologii, nie jest ani relacją terenową, ani studium metodologicznym. Stanowi ono raczej zbiór luźno powiązanych ze sobą sześciu esejów (będących poszczególnymi rozdziałami), dających się wkomponować w dwa nurty, które można określić jako **refleksyjny i interpretacyjny**. W tym pierwszym Geertz podejmuje próbę traktowania *antropologii jako czytadła* (rozdz. pierwszy: *Być Tam* oraz rozdz. ostatni: *Być Tu*), w tym drugim (nie mającym oczywiście nic wspólnego z Geertzowską antropologią interpretacyjną) ukazuje, *jak antropologowie piszą* (rozdz. środkowe: *Świat w tekście*; *Pokaz slajdów*; *Zaświadczające Ja*; *My/Nie-My*, czyli *aMer Yka*

¹ Kursywą wyróżniam tytuły książek (także nazwy rozdziałów), wyrażenia obcojęzyczne, a także określenia Geertzowskie.

— *NIE-aMer Yka*). I jeżeli w nurcie pierwszym autor prezentuje swój osobisty stosunek do etnologii (wskazujący na powinowactwa owej dyscypliny akademickiej z literaturą) i stawia dość kontrowersyjne twierdzenie, iż o wartości tekstów etnograficznych stanowi nie tyle ich prostota, nagromadzenie w nich faktów kulturowych czy też nowatorskich teorii, ile sama kompozycja narracyjna, tak w drugim — koncentrując się na całkowicie odmiennych stylach czterech antropologów—pisarzy: Claude’a Lévi-Straussa, Edwarda Evana Evansa-Pritcharda, Bronisława Malinowskiego i Ruth Benedict, przedstawia różne (a zarazem mające najczęstsze zastosowanie) sposoby konstrukcji opisu.

Wybór wspomnianych reprezentantów — choć w niektórych może budzić znaczne wątpliwości — argumentowany jest przez rzecznika antropologii interpretacyjnej tym, iż głównie ten kwartet stał się założycielem dyskursywności na gruncie etnologii, iż to właśnie ci uczeni „sygnowali własne teksty z pewną determinacją, jak też zbudowali teatry języka, w których spora liczba innych postaci, mniej czy bardziej przekonująco, wykonywała, wykonuje i z pewnością jeszcze przez krótką chwilę będzie wykonywać swoje dzieła” (s. 35). Bowiem tak jak pewnym systemom myśli przypisane są konkretne nazwiska („funkcjonalizm Radcliffe-Browna”) czy też tak, jak analogicznie czyni się w przypadku pojedynczych idei („małżeństwo Murdocka”), tak też w odniesieniu do owych antropologów można powiedzieć o stworzonych przez nich czterech różnych stylach pisarstwa. Z tego też właśnie powodu bohaterami swojej książki Geertz uczynił *paryskiego mandaryna, oksfordzkiego dona, wędrującego Polaka i nowojorską intelektualistkę*.

Ze wspomnianego grona to zdecydowanie Lévi-Strauss charakteryzuje się — według autora *Dzieła i życia* — najbardziej radykalnym stylem literackim. Odsłaniając konstrukcję tekstu oraz sposób narracji *Smutku tropików*, łamiącej wszelkie reguły i konwencje pisarstwa naukowego (realizmu etnograficznego), Geertz zwraca uwagę, iż zawilość, ścisłość, surowość i schematyczność strukturalizmu może „tańczyć” w jednej parze z literackością i barwnością opisu. *Smutek tropików* jawi się jako dzieło złożone z kilku książek, przy czym słowo „złożone” w tym przypadku jest nazbyt ubogie, bowiem wszelkie teksty, jakie można wyodrębnić w przywołanej lekturze, wchodzące raz w sojusz, innym zaś razem kroczące własnymi ścieżkami, tworzą istny kalejdoskop narracyjny. Zatem dzieło Lévi-Straussa można odczytać jednocześnie jako: 1. *traktat podróżniczy*, by nie powiedzieć przewodnik turystyczny — „choć, podobnie jak tropiki, nieaktualny” (s. 66); 2. *etnograficzny raport*, propagujący kolejną *scienza nova*; 3. *filozoficzny dyskurs*, rehabilitujący Rousseau i tkający ponowną utopię Umowy Społecznej; 4. *traktat reformatorski*, oskarżający (choć nie zmieniający się w rozważania natury moralnej) ekspansjonizm Zachodu, przejawiający się na płaszczyźnie estetycznej; i 5. — *symboliczny tekst*, literackie zastosowanie spojrzenia *symbolisty* na kulturę pierwotną. Jednakże to, co najbardziej istotne w *Smutku tropików* — według autora *Dzieła i życia* — tkwi raczej w samym połączeniu całości niżli w poszczególnych częściach. A owym spoiwem — powiada Geertz — jest *mit-Antropologa-jako-poszukiwacza*. Natomiast sama wszechogarniająca forma książki jawi się jako „Historia Poszukiwania: opuszczenia znanych, nudnych, dziwnie groźnych brzegów; podróży z przygodami do innego, mroczniejszego świata, pełnego różnorodnych fantazmatów i dziwnych odkryć; kulminacyjnej tajemnicy, prawdziwego innego, oderwanego i nieprzezroczystego, napotkanego twarzą w twarz w głębokiej *sertao*; powrotu do domu, by snuć opowieści, nieco tęskne i nieco nużące, nierozumiejącym, którzy, bojąc się ryzyka, pozostali z tyłu” (s. 66).

W zupełnie innym świetle Geertz stawia homogeniczny świat narracji Evansa-Pritcharda, „zamieszkałego” również przez takie nazwiska, jak: Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Max Gluckman, Edmund Leach, Raymond Firth i in. Otóż prozę *oksfordzkiego dona*, poczynając od jego pierwszej poważnej pracy *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (1937) po ostatnią *Nuer Religion* (1956), scharakteryzować można przy użyciu tych samych określeń: „pewna siebie”, „czysta”, „przemyślana”, „umiarkowana”, „lekka”, „wyraźna”, „utrzy-

mana w stylu rozmowy”. W pisarstwie Evansa–Pritcharda — powiada autor *Dzieła i życia* — nie widać żadnego zmagania się ze słowami. „To, co powiedziane, jest powiedziane jasno, pewnie i bez zbędnych uniesień. Werbalnie, przynajmniej, nie ma żadnych pustych miejsc wypełnienia i wielokropków, które można samemu dopowiedzieć, jest tylko to, co widać, i brak zachęty do głębszego wczytywania się. Wyraźnie odczuwalny jest ton osobistego dystansu, przejawiający się w ciągłej grze najlżejszej z lekkich ironii” (s. 88). Ten typ narracji, przenikający wszelkie opowieści badacza Azande i Nuerów, pozwolił ukazać świat obcych kultur jako świat logiczny i uporządkowany, jako świat dający się doskonale zrozumieć i opisać w kategoriach typowo angielskich. I chociaż wszystkie klasyczne studia Evansa–Pritcharda, na co zwraca uwagę Geertz, zaczynają się od odkrycia, że „coś”, co istnieje w kulturze Zachodu (organizacja kościelna, państwo) niekoniecznie musi mieć zastosowanie w innej społeczności, to jednak kończą się one za każdym razem stwierdzeniem, iż zawsze „to coś innego” (czary, organizacja segmentowa) działa w zamian tak samo skutecznie.

„Demaskując” natomiast strukturę narracji Bronisława Malinowskiego, Geertz poświęca wiele miejsca samej postaci najśłyniejszego badacza terenowego. Otóż na kartach *Dzieła i życia* Malinowski jawi się przede wszystkim jako osoba radykalnie rozdwojona, oscylująca między romantykiem, odnajdującym sens życia wśród tubylców, a racjonalistą, bezgranicznie przekonany o obiektywizmie nauki. I właśnie to wewnętrzne rozdarcie *krakowskiego neurastenika*, występującego raz w kostiumie *pielgrzyma*, innym zaś razem — *kartografa*, złożyło się na główną figurę retoryczną jego pisarstwa. Toteż zaobserwowane i opisane fakty kulturowe w licznych tomach, powstałych w wyniku kilkuletnich badań na Trobriandach, miesza się z wątkami autobiograficznymi. Taka konstrukcja tekstu, będąca współcześnie *nota bene* niemal tendencją, pozwala w znacznym stopniu, właśnie poprzez urzeczywistnienie siebie w tekście (to *Zaświadczające Ja*), na uwiarygodnienie własnej relacji.

Przedstawiając pisarstwo Ruth Benedict, Geertz (za Jamesem Boonem) wskazuje na pewne powinowactwa z prozą Jonathana Swifta. Bowiem zarówno w twórczości amerykańskiej antropolożki, jak i w utworach anglo–irlandzkiego pisarza mamy do czynienia ze specyficznym rodzajem krytyki społecznej, owym Ezopowym komentarzem, mówiącym o własnym społeczeństwie poprzez pisanie o innych. W *Chryzantemie i mieczu* kultura Japończyków, która w opinii społeczeństwa amerykańskiego często wydaje się odległa i egzotyczna, przedstawiona została jako logiczna i jasna, w przeciwieństwie do własnej kultury, pełnej dziwactw i przypadkowości. Z podobną strategią retoryczną spotykamy się również we *Wzorach kultury*. Ukazane trzy społeczności (Kwakiutłów, Zuni i Dobu), charakteryzujące się odmiennymi temperamentami ludzkimi, stają się momentami po prostu *karykaturą* nas samych. Podsumowując pisarstwo Benedict, Geertz mówi, iż ma ono na celu — w myśl starej maksymy — raczej dokuczać światu, niż go bawić.

Przedstawioną przez Geertza tak różnorodną (an)tropologię narracyjną *paryskiego mandaryna*, *oksfordzkiego dona*, *wędrującego Polaka* i *nowojorskiej intelektualistki* łączy jeden fakt (o którym już wspomniałem), dla uwypuklenia którego autor *Dzieła i życia* przywołuje dwa eseje: Michela Foucaulta *Kim jest autor* i Ronalda Barthesa *Authors and Writers*. Otóż Foucault dokonał rozróżnienia między producentami pojedynczych książek a twórcami dyskursywności, będącymi nie tylko autorami swoich książek, lecz przede wszystkim fundatorami określonych reguł wytwarzania oraz nie kończących się możliwości powstawania nowych tekstów. Typologia powyższa zbieżna jest z propozycją Barthesa, ukazującą z jednej strony *pisarzy pełniących rolę kapłanów*, dążących jedynie do przedstawienia faktów i idei, traktujących informację jak towar, z drugiej zaś — *autorów sprawujących funkcję klerków*, tworzących urzekającą strukturę słowną, powołujących *teatr języka*. I właśnie w kontekście tych dwóch esejów Geertz zalicza bohaterów swojej książki: Claude’a Lévi–Straussa, Edwarda Evan Evansa–Pritcharda, Bronisława Malinowskiego i Ruth Benedict do Foucaultowskich *założycieli dyskursywności* i Barthesowskich *autorów*.

Oczywiście pisarstwo antropologiczne nie jest ograniczone jedynie do stylów „wytworzonych” przez przywołane w *Dziele i życiu* osobowości (choć z pewnością należą one do najgłośniejszych w tej orkiestrze). Pisarstwo antropologiczne jest bowiem równie bogate i wielowymiarowe, jak różnorodny i wielogłosowy jest świat, który ono opisuje. W miejscu tym można wspomnieć, iż również sam Geertz jest założycielem dyskursywności, twórcą *thick description*, opisu zagęszczonego, którą to „strategią” literacką wzorcowo posłużył się w tekście *Deep Play: Notes on Balinese Cockfight* (z tomu *The Interpretation of Cultures*, 1973).

Przyjrzyjmy się jeszcze na moment samemu antropologowi. Kimże on jest dla Geertza? Otóż nadszarpięcie autorytetu Nauki (Rorty’owski „antyrepresentacjonizm” i „kontekstualizm” czy Geertzowska „wiedza lokalna”) zmusiło antropologa do porzucenia pozorów osoby wszechwiedzącej, posiadającej idealną metodę badawczą, za pomocą której może ukazać „prawdę, samą prawdę i tylko prawdę”. To postawa osoby poszukującej, której nie są obce rozterki i wątpliwości, jest bardziej bliska poznaniu niż definitywnym stwierdzeniom i uniwersalnym teoriom „obiektywnych” antropologów. Etnolog zatem przestał być jedynym znającym „tajemnice” innych kultur. Nie oznacza to oczywiście, iż paraliż antropologa, spowodowany niemożnością ukazania „obiektywnych znaczeń”, pozwala mu wyłącznie na koncentrowanie się na sfrustrowanym ego. Zanikła jedynie jego pozycja pośrednika „mediującego pomiędzy przesadami jednych a parafianstczyzną drugich” (s. 58) oraz rola „transkulturowego teoretyka próbującego ująć w ogólne prawa dziwaczne wierzenia i niezwykle struktury społeczne” (tamże). Nie jest bowiem tak, iż świat etnografii istnieje obiektywnie, ale nie jest także ani przedstawiany, ani konstruowany, lecz p r z e z y w a n y, zarówno przez badaczy, jak i badanych.

Toteż rozważania autora *Dzieła i życia* skupiające się wokół pisarstwa antropologicznego nie zmierzają w swym założeniu do zaaplikowania określonych wytycznych służących prawidłowemu sporządzaniu monografii, lecz do ukazania, iż owe opisy etnograficzne są przełożeniem własnych doświadczeń — w oparciu o strategiczny wybór stylu i figur retorycznych oraz z p o m o cą odpowiednich zabiegów narracyjnych — na formę tekstową.

Tak więc należy zgodzić się z Geertzem, iż nie można podać prawidłowej metody tworzenia tekstów, bowiem wszelki „[k]rtycyzm *ex ante* — to musisz zrobić, tego absolutnie robić nie możesz — jest tak samo absurdem w antropologii, jak i w każdym innym nie opartym na dogmacie przedsięwzięciu intelektualnym. Podobnie jak wiersze i hipotezy, etnografie mogą być osądzone tylko *ex post*, po tym jak ktoś je stworzy” (s. 198). Można zatem pokusić się o stwierdzenie, iż dla Geertza „dobra” monografia to taka, którą się „dobrze” czyta (oczywiście mając na myśli płaszczyznę literacką, a nie np. etyczną).

Taka sytuacja skłania wielu antropologów — co stanowi jedno z podstawowych założeń etnologii postmodernistycznej (tekstualizmu) — do spostrzegania etnografii raczej w barwach dyskursu literackiego niżli naukowego. Jednakże przed pochopnym samookreśleniem się antropologów mianem powieściopisarzy przestrzega autor *Dzieła i życia*, co nie oznacza, iż ów badacz balijskich walk kogutów nie dostrzega *podobieństw rodzinnych* między owymi dyskursami. Postulat mówiący o nieistnieniu tychże granic — twierdzi ten antropolog — żywo przypomina przechwałki owego muła północnoafrykańskiego, który mówi jedynie o bracie swojej matki: koniu, nie wspominając nigdy o własnym ojcu: osle. Antropologia — w sensie Geertzowskim — jest zatem hybrydą *art i science*, przy czym nie stanowi w pełni ani jednego, ani drugiego. Dlatego też możliwe jest — i to nie tylko na płaszczyźnie antropologii kulturowej — współczesne przemieszanie form gatunkowych, gdzie „autorzy oscylują między językiem zabawy, dramatu i tekstu”².

² C. Geertz, *O gatunkach zmąconych*, przeł. Z. Kapiński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1997, s. 233.

Dzieło i życie Clifforda Geertza, zwłaszcza w oczach „klasycznych” naukowców, może budzić liczne zastrzeżenia. Przede wszystkim wydawać się może, iż badanie strategii narracyjnych czy też figur retorycznych jest zajęciem typowo nieantropologicznym. Bowiem to, co powinno interesować prawdziwego etnologa, to mieszkańcy Trobriandów czy Tikopi, a nie chwytły literackie Malinowskiego czy Firtha. Krytyczno-literackie czytanie dzieł może mieć uzasadnienie w odniesieniu do twórczości Josepha Conrada czy Milana Kundery, ale w przypadku Lévi-Straussa czy Marvinna Harrisa podejście takie wydaje się komiczne. Nie jest bowiem ważne, jak zostało napisane, lecz co zostało napisane.

Obawy i wątpliwości te jednak wydają mi się bezpodstawne, bowiem nie dotyczą one istoty zagadnienia, lecz — z czym w pełni zgadzam się z Geertzem — „opierają się (...) raczej na wyobrażeniu sobie zagrożeń możliwych” (s. 11). Gdyby antropolodzy porzucili swe zainteresowania dotyczące kultur Afryki czy Oceanii na rzecz „poszukiwania” wyłącznie sposobów narracji Edwarda Westermarcka czy Edmunda Leacha (co wszelako wydaje mi się mało realne), to wówczas wspomniane zarzuty faktycznie mogłyby „nabrać” niepokojących barw. Zatem „korzenie owych obaw muszą leżeć gdzie indziej” (tamże).

Być może w przekonaniu (a raczej w strachu), iż analiza dzieł antropologicznych pod kątem literackim przyczynić się może w znacznym stopniu do uwolnienia się owej dyscypliny spod ciężaru pewnych mitów związanych z zawodem etnologa (dotyczących referencyjności opisu, obiektywności w „przełożeniu” doświadczeń terenowych na formę tekstową, neutralności badacza etc.). Ukazaniu bowiem sposobu pisarstwa antropologicznego towarzyszy także proces poznawczy, przy czym dotyczy on nie tyle obiektywizmu i prawdy empirycznej, ile efektu subiektywizmu wyrażonego w terminach literackich. Pole epistemologiczne ustąpiło miejsca przestrzeni narracyjnej.

I na koniec jeszcze jedna uwaga. Ponieważ temat książki Geertza dotyka pisarstwa antropologicznego, toteż wypada wspomnieć o stylu samego autora. Otóż *Dzieło i życie* pod względem literackim plasuje się — w moim przekonaniu — na pozycji bardzo wysokiej. Błyskotliwe porównania, metaforyczne bogactwo, mistrzowskie i zrozumiałe skróty myślowe, klarowność i przejrzystość języka, spójność i gładkość w przechodzeniu z jednego wątku do drugiego, a przede wszystkim zastąpienie wszelkiej naukowej szczegółowości terminologicznej swoistą refleksją — to cechy, które nawet u najbardziej wymagającego odbiorcy literatury pięknej mogą wzbudzić poklask. Bowiem *Dzieło i życie* przeznaczone jest nie tylko dla zamkniętego kręgu wytrawnych *handlarzy zadziwienia*, lecz także (a może przede wszystkim) dla tych, dla których zabawa słowem oraz obcowanie z tekstem sprawia nie lada przyjemność.

Marcin Kwiatkowski

Amin Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, tłum. Halina Lisowska-Chehab, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002, ss. 185.

Amin Maalouf nie jest antropologiem. Jest mieszkającym w Paryżu libańskim imigrantem uznanym za jednego z najlepszych współczesnych pisarzy francuskojęzycznych. Poza beletrystyką ma też w swym dorobku pracę historyczną *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*. Jego pełen wątków autobiograficznych i nie roszcący sobie pretensji do prezentowania „prawdy obiektywnej” esej *Zabójcze tożsamości* jest o tyle interesujący dla antropologa, że jest kolejnym głosem w gorącej dziś dyskusji na temat wielokulturowości i tożsamości

kulturowej. Pamiętać należy, że Maalouf nie jest oczywiście typowym reprezentantem społeczności franko-arabskiej, jest liberalnym intelektualistą i zapewne nie mieszka w podparyskim blokowisku. Dyskurs multikulturalistyczny z definicji promuje jednak pluralizm doświadczeń imigranckich, stąd tekst Maaloufa stanowi cenny materiał dla badacza z kręgu nauk społecznych. Moja próba „naukowej recenzji nienaukowej książki” wynika z nadziei, że dyskurs antropologiczny można uczynić „różnogłosowym”¹, że Maalouf może się w nim wypowiadać ze względu na swoją hybrydalną tożsamość stanowiącą przedmiot badań nad wielokulturowością. Jest on jednym z wielu ludzi żyjących dziś, posługując się terminem Homi Bhabhy, w „stanie *unhomeliness*, stanie poza-terytorialnego i między-kulturowego wtajemniczenia”². Ponadto jego postawa zbliżona jest do tzw. aktywnego antyfundamentalizmu w antropologii, w myśl którego nie tyle należy opisywać świat, co raczej kształtować międzykulturowy dialog.

Składający się z różniących się nieco nasyceniem wątkami autobiograficznymi czterech części, w tym najbardziej osobistego „Moja tożsamość, moje przynależności”, historycznego „Kiedy nowoczesność przychodzi od Innych” oraz zgrabnie łączącymi perspektywę subiektywną ze współczesnymi procesami społeczno-kulturowymi rozdziałami („Czasy plebion ogólnoswiatowych” i „Oswoić panterę”), esej Maaloufa to przede wszystkim krytyka prymordialnej koncepcji tożsamości etnicznej. Autor uważa ją za wyjątkowo niebezpieczną w skutkach (stąd tytuł książki); myślenie w kategoriach „jednej jedynej przynależności” prowadzi jego zdaniem do konfliktów, nierzadko zresztą niezwykle krwawych (co, z racji swego pochodzenia, miał okazję odczuć na własnej skórze). Tożsamość porównuje Maalouf do groźnej pantery, a jego rozważania to propozycje sposobów, dzięki którym „panterę” można „utrzymać na smyczy”. Remedium stanowić ma pozwolenie ludziom na „pełne przeżywanie swojej złożoności”; wielorakie przynależności prowadzić mają do pielęgnacji więzi z ludźmi pochodzącymi z różnych grup kulturowych, społecznych czy wyznaniowych. Antagonizmy w państwach wieloetnicznych usunęłyby, zdaniem Maaloufa, postawa wzajemnego poszanowania kultur. Stosunek Maaloufa do problemu integracji imigrantów (nie odnosi się tu konkretnie do przypadku Francji) opiera się na wierze w możliwość kompromisu i dialogu. Z jednej strony podkreśla on, że brak szacunku do kultur imigrantów wywołuje ich wrogość i niechęć do akceptacji norm goszczącego ich społeczeństwa. Twierdzi też, że imigranci mają prawo krytykować reguły panujące w kraju, w którym zdecydowali się osiedlić. Z drugiej jednak strony nowa ojczyzna wymusza pewne zmiany w obyczajach przybyszów i jego zdaniem należy się temu podporządkować. Maalouf szuka drogi środka, mówi o negocjacji, jawi się tu więc jako apostoł międzykulturowego dialogu. Innymi wątkami jego „misyjnej” pracy są historyczne argumenty na obronę tak dziś napiętnowanego świata islamu oraz próba oceny zjawiska globalizacji i procesu zjednoczenia Europy.

Na początek chciałabym przyjrzeć się Maaloufowskiej „panterze”. W antropologii istnieje dwa zasadnicze podejścia do problemu tożsamości etnicznej — krytkowane przez Maaloufa stanowisko pierwotnościowe oraz popierane przez niego ujęcie instrumentalistyczne. W myśl pierwszego z nich tożsamość etniczna dana jest każdemu człowiekowi z tytułu urodzenia w określonej grupie, jest więzią „naturalną” (w tym sensie przypomina ona pokrewieństwo), której nie można się pozbyć i której nie można pozyskać będąc obcym. Zależy od procesu enkulturacji, a nie późniejszych interakcji społecznych. Etniczność leżeć ma w obszarze pierwotnej tożsamości człowieka i odpowiadać za pozaracjonalny sposób umiejscawiania się w świecie. Według filozofów komunitaryzmu, wpisujących się w nurt pierwotnościowy, więź etniczna tkwi głęboko w świadomości członków każdej grupy i uzewnętrznia się przede wszystkim w sytuacji konfliktu. Komunitaryści uważają, że taka nadana nam

¹ C. Geertz, *Dzieło i życie*, Warszawa 2000, s. 195.

² L. Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, New York 1998, s. 132.

z racji urodzenia się w określonej grupie tożsamość jest „prawdziwa” (w przeciwieństwie do tej, którą się nabywa, zmienia i która jest według nich „sztuczna”). Według Zygmunta Bauman „Dla komunitarysty «wybierać» to tyle, co odkryć swą historycznie określoną tożsamość, jedyną, niepowtarzalną i z góry daną — i dać jej świadomy wyraz”³. Koncepcję tę Maalouf oskarża o redukowanie tożsamości do jednej tylko przynależności i kształtowanie w ludziach „stronniczych, sekciarskich, nietolerancyjnych, dominujących i czasem nawet samobójczych postaw (...)”⁴. Instrumentaliści natomiast traktują etniczność kontekstowo, przede wszystkim jako środek służący mobilizacji danej grupy; według nich zawsze odnosi się ona do aktualnych warunków społecznych. Ich zdaniem tożsamości kulturowej nie powinniśmy traktować jako faktu dokonanego, ale jako ciągłą, nigdy nie zakończoną „produkcję”, jako proces⁵. W nurt ten wpisuje się esej Maaloufa, w którym podkreśla on, że tożsamość nie jest nam dana raz na zawsze, że przeobraża się w ciągu całego naszego życia. Nie jest więc tworem utwalonym, ustalonym, lecz konstruowana jest w dyskursach historii i kultury, poprzez pamięć, wyobraźnię i narrację. „Stawanie się” jest równie ważne jak „bycie”, gdyż tożsamości nie odnajduje się w przeszłości, lecz w przyszłości, w tym, co dopiero powstaje. Zdaniem Stuarta Halla, „tożsamości to imiona, jakie nadajemy różnym sposobom, w jakie jesteśmy umiejscowieni w narracjach przeszłości”⁶. Tożsamość nigdy nie jest kulturowo trwała, zawsze stanowi coś na kształt opowieści, narracji właśnie. I dlatego pomocne w rozumieniu tożsamości kulturowej jest wyobrażenie jej sobie w postaci warstw, poziomów różnych przynależności w wielu kombinacjach; ta wielowymiarowa samoidentyfikacja może doskonale funkcjonować. Wszystkie jej składowe są równie ważne, są niczym różne języki, którymi się jednakowo dobrze włada. Dla Maaloufa taka złożona tożsamość „jest rysunkiem na napiętej skórze; wystarczy, że się dotknie jednej przynależności, a zadrzy cała istota”⁷. Autor *Zabójczych tożsamości* zdaje się podzielać opinię Edwarda Saïda, który uważa, że „bycie muzułmaninem czy Amerykaninem jest dziś niczym więcej jak tylko punktem wyjścia, który przy dalszym kontakcie traci natychmiast na znaczeniu. Imperializm bowiem jednoczy oraz miesza kultury i tożsamości w skali światowej. Ale jego najgorszym i najbardziej paradoksalnym podarunkiem dla ludzi było właśnie sprawienie, że uwierzyli oni w to, że są tylko i wyłącznie biali albo czarni, tylko i wyłącznie zachodni bądź orientalni”⁸.

Maalouf, uznając wielostronne przynależności kulturowe, broni teorii kultury, która akcentuje jej „wielojęzyczny” charakter, zdradzający wielorakość źródeł pochodzenia tworzących ją elementów oraz właściwe im napięcia. Tym przemieszczonym „językom” (wszakże mowa tu przede wszystkim o kondycji imigrantów) nadawane są wciąż nowe znaczenia. Maalouf odrzuca tym samym etniczny absolutyzm, w myśl którego „kultury są na wieki od siebie oddzielone etnicznymi granicami”⁹. Kulturę pojmuje jako twór plastyczny, z gruntu synkretyczny, nie dający się zamknąć w „etnicznych szufladkach”; bliska jest mu koncepcja „tożsamości poprzez różnicę”, w ramach której twierdzi się, iż tożsamości „wciąż powstają na nowo, ulegają transformacjom, nieustannie reprodukują się, przybierając coraz to nowe formy”¹⁰.

³ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 328.

⁴ A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości...*, s. 39.

⁵ S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, w: P. Williams, L. Chrisman (red.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Harlow 1993, s. 392.

⁶ Tamże, s. 395.

⁷ A. Maalouf, op. cit. s. 34.

⁸ L. Back, *New Ethnicities and Urban Culture. Racisms and Mixture in Young Lives*, London 1996, s. 251.

⁹ G. Baumann, *Contesting Culture. Discourses of Identity Multi-ethnic London*, Cambridge 1996, s. 22.

¹⁰ S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora...*, s. 402.

Maalouf stanowi piękny przykład hybrydalnej tożsamości. Jak wcześniej nadmieniałam, jest Libańczykiem, Francuzem, a ponadto Arabem wychowanym w religii chrześcijańskiej, stąd bliskie są mu obie cywilizacje, arabska i judeo-chrześcijańska. W *Zabójczych...* Maalouf próbuje walczyć ze stereotypem ortodoksyjnego, wojowniczego muzułmanina-fanatyka i islamu jako nietolerancyjnej religii opartej na idei świętej wojny. Nakreśla krótko historię tego systemu religijnego i zaznacza, że „nikt nie ma monopolu na fanatyzm”¹¹. Przypomina, że chrześcijaństwo bardzo długo dalekie było od otwartości i tolerancji, podczas gdy historia świata muzułmańskiego pokazuje odwrotny proces — odchodzenie od postawy otwartej w stronę totalitarnej. Domniemane immanentne cechy islamu — zamkniętość na inne wyznania, tradycjonalizm i konserwatyzm są w rzeczywistości uwarunkowane historycznie; są stosunkowo niedawnym zjawiskiem w dziejach tej doktryny religijnej. Jeszcze w czasach Nasera bojownik radykalnego ruchu islamskiego uchodził w oczach przeciętnego Araba za wroga i „polecznika” Zachodu. Błędne postrzeganie świata arabskiego przez przedstawicieli cywilizacji euro-amerykańskiej wynika, zdaniem Maaloufa, z niedoceny wpływu charakteru poszczególnych społeczeństw na formę, jaką przyjmuje islam. Argumentuje on, że religia w każdej epoce nosi ślady czasu i miejsca, stąd fundamentalizm islamski jest bardziej produktem naszej niespokojnej epoki i niepewnej pozycji państw arabskich na arenie międzynarodowej niż nadpsutym owocem nauk Koranu. Dodaje przy tym, że żadna religia nigdy nie była i nie jest motorem modernizacji. Maalouf krytykuje też skłonność Zachodu do monokausalnego wyjaśniania wydarzeń mających miejsce w krajach muzułmańskich; jak słusznie zauważa, islam nie tłumaczy wszystkiego. Za przykład podaje wojnę domową w Algierii, którą zrozumiemy raczej, sięgając do historii jej kolonizacji i dekolonizacji niż szukając jej przyczyn w dziejach islamu. Moim zdaniem trafnie nakreśla tło narodzin ruchów fundamentalistycznych, pisząc o roli, jaką gra tu upokorzenie i zepchnięcie na margines państw arabskich. Ludzie ci „żyją w świecie należącym do innych, posłusznym regułom ustalonym przez innych”, gdzie są „sierotami, cudzoziemcami, intruzami lub wyrzutkami”¹². Takie położenie to prosta droga do przyjęcia postaw ekstremistycznych i trudno się tu z Maaloufem nie zgodzić. Zaznacza on też, że „jeśli dane społeczeństwo widzi w nowoczesności «obcą rękę», to zawsze przejawia tendencję do odpychania jej i do obrony przed nią”¹³.

Poruszając problem globalizacji, Maalouf wysuwa tezę, że każdy z nas czerpie z dwóch dziedzictw kulturowych, które nazywa „pionowym” i „poziomym”. Pierwsze z nich pochodzi z tradycji narodu danego człowieka, jego wspólnoty religijnej, a drugie wiąże się z wpływem epoki, w której żyjemy (zgodnie z myślą Marca Blocha, że „ludzie są bardziej dziećmi swej epoki niż swych rodziców”). W kontekście globalizacji przynależność „pozioma” nabiera coraz większego znaczenia, choć paradoksalnie ludzie wciąż uparcie odwołują się do tradycji „pionowej”. Na podobnej zasadzie z zapamiętaniem podkreślamy różnice między sobą, gdyż w rzeczywistości różnimy się coraz mniej; stąd za każdym razem, kiedy mówimy o tym pojęciu—worku, jakim jest «globalizacja», sensowniej byłoby od razu używać terminu «glokalizacja», który oddaje dwukierunkowy charakter procesów kulturowych, o jakich mówi Maalouf. O zjawisku globalności mówić możemy wtedy, gdy ludzkie wytwory, wartości i praktyki społeczne upowszechniają się na całym świecie i gdy działania ludzkie skierowane są w stronę całego globu, a nie np. konkretnej wspólnoty narodowej. Największe niebezpieczeństwo globalizacji polega na tym, że może ona przybrać formę hegemonii jednej cywilizacji, co prowadziłoby do homogenizacji kulturowej, a więc ujednolicenia wzorów uczestnictwa w kulturze i sposobów odbioru ze standaryzowanych treści kulturowych; byłaby to więc raczej «amerykanizacja». Mamy tu niejako do czynienia z walką o wejście na arenę

¹¹ A. Maalouf, *Zabójcze...*, s. 61.

¹² Tamże, s. 87.

¹³ Tamże, s. 137.

„uniwersalnego dziedzictwa ludzkości”, a szanse w tej rozgrywce są niestety nierówne; słabsze, mniej wpływowe kultury, pozbawione najpotężniejszego dziś narzędzia — mediów, spychane będą na margines naszej — czy aby na pewno? — globalnej wioski. Gdyby globalizacja funkcjonowała w jednym tylko kierunku, to z jednej strony mielibyśmy, jak pisze Maalouf, „ogólnoswiatowych nadawców”, a z drugiej — stojących na straconej pozycji „odbiorców”. Jest jeszcze jednak trzeci sposób recepcji kulturowej — hybrydyzacja i synkretyzacja, które akurat w tym przypadku zdają się umykać autorowi *Zabójczych tożsamości*. Można mu też zarzucić, że nie pisze wcale o ubóstwie, podziale świata na bogatą Północ i biedne Południe. Nie jest przecież tak, że wszyscy na ziemi mają dostęp do internetu i międzynarodowych lotnisk. Wręcz przeciwnie, na globalizacji zyskuje zaledwie kilka procent najuboższych naszej planety; zdecydowana większość jej mieszkańców nigdy nie ujrzy komputera i nigdy nie opuści swojej wioski położonej gdzieś w mrokach tzw. Trzeciego Świata. Jak pisze Zygmunt Bauman: „Oślawiona globalizacja ekonomii i finansów ma też inny aspekt, który można określić mianem «globalizacji nędzy» (...)”¹⁴. Maalouf, ignorując ten problem mówi tu z punktu widzenia „postkolonialnego intelektualisty”, osoby pochodzącej z „peryferiów”, której udało się zaistnieć w świecie zachodnich elit intelektualnych i której przeto obca stała się walka o przetrwanie, jaką codziennie toczą miliardy ludzi w tzw. krajach rozwijających się (jakkolwiek neomarksowsko zabrzmić może ten zarzut).

Można nawet odnieść wrażenie, że Maalouf uległ zwodniczemu czarowi Europy. Hegemonię cywilizacji euro-amerykańskiej określa bowiem mianem „wydarzenia nie mającego precedensu w Historii ludzkości”¹⁵. Takim stwierdzeniem naraziłby się bardzo badaczom zajmującym się studiami postkolonialnymi. Osobiście nie widzę powodu, dla którego dominacja naszego kręgu kulturowego miałaby się różnić od panowania kultury egipskiej, mezopotamskiej, greckiej czy chińskiej, a opinia taka dziwi mnie tym bardziej, że wypowiedziana jest przez osobę o przygotowaniu historycznym. Co gorsza, Maalouf posuwa się do karkołomnego porównania kulturowego imperializmu europejskiego do „procesu zapłodnienia” pozaeuropejskich obszarów ziemi przez idee powstałe na gruncie europejskim: „(...) ludzkość dojrzała do narodzin cywilizacji planetarnej, to znaczy, jajeczko było gotowe do zapłodnienia i Europa Zachodnia je zapłodniła”¹⁶. Zapłodniła, a jakże, ale drogą gwałtu, a tego Maalouf zdaje się nie zauważać. W tym punkcie eseju jego godny pochwały krytycyzm zdaje się być głęboko uśpiony. Kolejnym jego potknięciem jest twierdzenie, że wszelka modernizacja wiąże się z westernizacją. Huntington i Barber zapewne nie zgodziliby się z tym zdaniem. Klasycznym przykładem na odrzucenie westernizacji, a przyjęcie modernizacji, są kraje Azji Południowo-Wschodniej, np. Singapur lub Japonia ze swoją maksymą „japoński duch, zachodnia technika”. Warto zaznaczyć, że we wczesnej fazie modernizacji westernizacja faktycznie jej sprzyja, ale później modernizacja doprowadzić może do odrodzenia rodzimej kultury, gdyż umacnia siłę ekonomiczną i militarną społeczeństwa, a co za tym idzie podnosi jego „samoocenę” (przykładem mogą być tu bogate państwa arabskie).

Największą niespodzianką (niestety przykrą) w eseju Maaloufa jest deklaracja poparcia dla uniwersalizmu i sprzeciw wobec relatywizmu kulturowego. Jest to spore zaskoczenie dla czytelnika, zważając na ogólny promultikulturalistyczny wydźwięk *Zabójczych...* Przypomnijmy, że relatywizm zakłada równość wszystkich kultur: nie można ich ze sobą porównywać, ani tym bardziej zestawiać ze sobą np. instytucji z dwóch różnych kultur, gdyż w każdej z nich pełni ona określoną funkcję w strukturze danego społeczeństwa. «Uniwersalność» autor *Zabójczych...* definiuje jako uznanie takich samych praw dla wszystkich ludzi; idąc tym tropem, naruszenie tych praw w imię takiej czy innej tradycji kulturowej sprzeczne jest

¹⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, s. 95.

¹⁵ A. Maalouf, *Zabójcze...*, s. 82.

¹⁶ Tamże, s. 3.

z duchem uniwersalności: „Nie może być z jednej strony ogólnej deklaracji praw człowieka, i z drugiej — deklaracji specyficznych: muzułmańskiej, żydowskiej, chrześcijańskiej, afrykańskiej, azjatyckiej itd.”¹⁷. Cóż za modelowy przykład europocentryzmu! Maalouf po raz kolejny spotkałby się tutaj z atakiem ze strony badaczy z kręgu studiów postkolonialnych, którzy krytykują uniwersalizujące idee Oświeceniowe. Zdaniem historyka z grupy *Subaltern Studies*, Dipesh Chakrabarty’ego, „od wieków już filozofowie i myśliciele mający wpływ na kształt nauk społecznych tworzyli teorie mające dotyczyć rzekomo całej ludzkości; wiemy jednakże, że powstawały one we względnej, a często zupełnej nieznajomości zdecydowanej większości wspólnoty ludzkiej, tj. w absolutnej ignorancji kultur tych, którym przyszło żyć w świecie niezachodnim”¹⁸. Otóż nie ma czegoś takiego jak „ogólna deklaracja praw człowieka”. Powstała ona bowiem na gruncie europejskim (nie jest więc, jak by tego chciał Maalouf, „neutralna kulturowo”; zresztą czy w ogóle może istnieć coś rzekomo „ogólnoludzkiego”, niezdeteminowanego kulturowo?!), w konkretnym kontekście historycznym; *de facto* jest więc „europejską deklaracją praw człowieka”. Maalouf broni tu jakiejś abstrakcyjnej «Ludzkości», chce szanować «Człowieka», nie szanując jego partykularnej kultury. Te dwa słowa napisałam z dużej litery (sam autor tego nie czyni), aby pokazać ich esencjonalizujący charakter; niestety Maalouf nie wpisuje się tu w nurt myśli ponowoczesnej, a szkoda. Czas najwyższy uznać nonsensowność takich generalizujących, mówiących o «istocie», «rdzeniu», «autentyzmie» pojęć; nie ma czegoś takiego jak «Jedna Ludzkość» dzielająca wspólne wartości i wspólne «fundamentalne» prawa. Ciekawam, kto ma rozstrzygać o tym, które tradycje etniczne powinny być szanowane, a które nie („Tradycje zaś o tyle powinny być szanowane, o ile są tego warte [...]”¹⁹), «czy ma o tym decydować to wątpliwe „sumienie ludzkości”, jakim rzekomo jest Europa? Maalouf zachłysł się najwyraźniej francuskimi ideami republikańskimi i moim zdaniem zaburza to jego obecny przecież w tej książce krytycyzm.

Postkolonialnym wątkiem²⁰ *Zabójczych...* jest powtarzająca się myśl, że w obecnych czasach wszyscy czujemy się po trosze członkami mniejszości, po trosze wygnańcami. Myślę, że jest to bardzo trafne spostrzeżenie. Jak napisał Paul Gilroy, „jesteśmy dziś w dużej mierze «nomadami» i musimy nauczyć się, jak budować swoją tożsamość na piasku”²¹. Z tego względu książkę tę można polecić tym, którzy interesują się współczesnymi zmianami w kulturze, a zwłaszcza wpływem procesów migracyjnych na kształt dzisiejszego, wyjątkowo niepewnego, acz fascynującego świata. Warto trzymać rękę na pulsie. Ponadto lekki, eseistyczny styl Maaloufa oraz wyczuwalne w jego pracy zaangażowanie emocjonalne sprawiają, że *Zabójcze tożsamości* po prostu przyjemnie się czyta. To także esej „z misją” — w epilogu Maalouf wyraża życzenie, aby jego wnuk nie musiał sięgać do jego książki, aby w przyszłości nie istniała już potrzeba mówienia o sposobach osławiania „tożsamościowej bestii”. Autor *Zabójczych...* zgodziłby się więc zapewne z brytyjskim badaczem nowych etniczności, Lesem Backiem, który napisał, że „jeśli multikulturalizm ma mieć jakiegokolwiek znaczenie w kontekście XXI wieku, to nieodwołalnie trzeba odrzucić ideę, że jakoby istnieją na świecie homogeniczne kultury i tożsamości”²². To zdanie zdaje się przesłaniem pracy Amina Maaloufa.

Natalia Paszkiewicz

¹⁷ Tamże, s. 123.

¹⁸ L. Gandhi, *Postcolonial Theory...*, s. 44.

¹⁹ A. Maalouf, *Zabójcze...*, s. 124.

²⁰ Jednym z ważniejszych pojęć w teorii postkolonialnej jest *exile* — wygnanie, wychodźstwo, emigracja.

²¹ P. Gilroy, *Small Acts. Thoughts on the Politics of Black Cultures*, London 1993, s. 152.

²² L. Back, *New Ethnicities and Urban Culture...*, s. 251.

Skrytość kultury, red. K. Zamiara, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 138.

Tom ten jest wynikiem spotkania autorów niekoniecznie reprezentujących zbliżone nastawienia teoretyczne i badawcze. Bez wątpienia nieść to musi określone konsekwencje, łącznie z wrażeniem niespójności czy operowania nieprzystającymi teoretycznie koncepcjami. Przedstawienie różnych podejść, które łączy uznanie, jak pisze Krystyna Zamiara, że „w kulturze ludzkiej można, a nawet trzeba wyróżniać to, co w danym czasie jest (1) jawne, dostępne świadomości jednostek tworzących daną wspólnotę obok tego, co (2) niejawne, niedostępne” (s. 7), powoduje wszakże, iż uzyskujemy całkiem bogaty przegląd różnych stanowisk — spojrzenie z lotu ptaka na obszerne pole badań uznających obecność w kulturze jej części niejawnej, skrytej dla uczestników czy też — jak lubią mówić niektórzy — depozytariuszy kultury. Próba zaproponowania jednej, określonej koncepcji teoretycznej tom ten więc nie jest, choć spełnia inne pożyteczne zadania.

Konstatacja, że w kulturze można wyróżnić jej skryty obszar, oczywiście nieobca jest naukom społecznym od dawna, lecz jednocześnie sfera niejawna kultury nie była dotąd polem — przynajmniej w Polsce — rozległych i transdyscyplinarnych badań. Konstatacja taka, przyjęta w punkcie wyjścia, odwołuje się do przeświadczenia o możliwości wspólnego badania tej sfery przez reprezentantów szeroko rozumianej humanistyki — z psychologią, antropologią czy filozofią na czele. Autorzy esejów, wywodzący się z różnych dyscyplin humanistycznych, prezentując różne nastawienie teoretyczne, a także interesując się różnymi węższymi obszarami kultury, pokazują, że problem skrytości podejmowany jest bez mała wszędzie, wszędzie co prawda na swój sposób, zwykle też z koncentracją na charakterystycznych zagadnieniach, tematach, ustępach. Ile w tym wszystkim myśli ciekawych dla etnologa–antropologa?

Z tego punktu widzenia niektóre artykuły z recenzowanego tomu warte są dokładniejszego omówienia, inne domagają się jednak przynajmniej zasygnalizowania głównych idei.

Otwierający tom szkic Krystyny Zamiary „Skrytość kultury a świadomość indywidualna” jest — w intencji autorki — próbą ukazania teoretycznych możliwości analizy ukrytej sfery kultury. Zauważa ona, że kwestia skrytości kultury od dawna nurtuje humanistykę — szczególnie filozofię i antropologię kultury, ale także niektóre dyscypliny szczegółowe, takie jak choćby językoznawstwo. Z dotychczasowej refleksji nad nią wynika zaś, że skrytość kultury może być przypisywana kulturze jako całości albo też może być lokowana w pewnych jej sferach, głównie w języku, w obyczaju, w nauce. Niezwykle istotne jest to, że zawsze jest ona umieszczana w opozycji do jawnej części kultury, w opozycji do tego, co — jak stwierdza Zamiara — „opatrjuje się mianem *kultury jawnej*, lub *danych explicite regul, uświadamianych zasad*” (s. 13). Skrytość może być traktowana jako immanentna właściwość kultury lub też przypisywana jej poszczególnym członkom. W tym drugim wypadku chodzi o ukrytą kulturę w nas, „o kulturę przyswojoną, nabytą przez osoby należące do określonej wspólnoty” (s. 13). Samo wyrażenie „kultura ukryta” sugeruje, że jest ona po-znawczo niedostępna dla nosicieli — uczestników kultury, implikuje ponadto, że istnieje warstwa kultury — „kultura jawna” — nie będąca dla członków wspólnoty żadną *terra incognita*. Występujące tutaj rozróżnienie „kultura jawna–kultura ukryta” ma więc — ogólnie biorąc — swój odpowiednik w przeciwstawieniu tego, czego jednostki są świadome, i tego, co pozostaje dla ich świadomości w ukryciu. W szczegółach, co pokazuje autorka, rozróżnienie to traktowane jest rozmaicie, różne są zatem koncepcje kultury dotyczące jej jawnych i ukrytych części. Inną koncepcję znajdujemy w opisowej metodologii nauk, inną, gdy kształtuje ją perspektywa kulturoznawcza, a jeszcze inna jest koncepcja trzech światów Karla Poppera — by wskazać tutaj tylko niektóre, być może jednak dla rozwoju humanistyki i nauk społecznych w ostatnich dekadach najważniejsze. Czy je coś łączy? Szczególnym, wyróżnionym — jak zauważa Krystyna Zamiara — obiektem kulturowym o niejawnym charakte-

rze dla członków wspólnoty jest język, przedmiot zainteresowania zarówno filozofów i psychologów, jak i reprezentantów socjologii czy antropologii kultury. Używając na co dzień języka, nie tylko nie zdajemy sobie sprawy z jego struktury, ale także z uzależnienia od niego reguł naszego myślenia i innych funkcji psychicznych. Język staje się sposobem budowania „realnego świata”, przy czym jego reguły, a przede wszystkim zależność od niego innych części kultury, pozostaje dla członków wspólnoty zakryta. Autorka zauważa w końcu — co dla nas jest nie do pominięcia — że badanie przez antropologów niejawnej części kultury nie wiąże się na ogół z przyjęciem naturalistycznych koncepcji psychiki — koncepcji uznających prymat z góry określonych właściwości osobowości nad właściwościami kultury. To prawda, nieświadomość traktowana jest bowiem przez antropologów — co potwierdza Zamiara — najczęściej jako kategoria psychokulturowa: antropologowie starają się wykazać odpowiedniość między kulturą a osobowością jednostek, uznając, iż elementy niejawne (osobowości, a przez to i kultury) dzięki refleksji podmiotu mogą zyskać status jawności.

W przedstawionym przez Alinę Motycką artykule „Kultura a nieświadomość” znajdujemy próbę zarysowania niezwykle ważnego, jej zdaniem, przewrotu w humanistyce wiążącego się z odkryciem nieświadomości — przewrotu, który sprawił, że już nie można uprawiać nauki, ignorując to odkrycie, ale też nie można — uznając je — tak słabo go, jak dotąd, pojmować, tak kiepsko filozoficznie odczytywać, jak to się dzieje szczególnie w filozofii o analitycznych korzeniach. Wedle autorki, ów przewrót wiąże się ze zburzeniem starego, kartezjańskiego paradygmatu, w którym cała działalność człowieka wiązana była ze świadomością i przez to często przeciwstawiana naturze jako typowo ludzka sfera aktywności. Odkrycie nieświadomości ma doprowadzić do całkowitego przewartościowania, wręcz do zniesienia „starego” ujmowania tych związków. Zmusza zwłaszcza do odrzucenia poglądu, jakoby cała ludzka działalność wynikała z rozumnej woli, zmusza w konsekwencji do zupełnie nowego odczytania starej opozycji „natura–kultura”. W myśl nowego paradygmatu świadomość ma być pojmowana jako podlegająca ciągłym wpływom sił nieświadomości, czyli wrodzonych sił popędowych. I jakkolwiek w obrębie samego tego paradygmatu występują często znaczne różnice podejść badawczych — rozmaicie choćby rozumie instynkty — nie ulega jednak wątpliwości, że — jak utrzymuje Alina Motycka — przewrót w humanistyce doprowadzić musi do pełnego przewartościowania relacji kultura–świadomość. Kultura nie może być już utożsamiana tylko — co było zgodne z paradygmatem kartezjańskim — ze świadomością, czyli z „myśleniem, umysłem, z czynnościami rozumu i tzw. wolną wolą” (s. 32), czas wreszcie na uznanie, że jest tworzona (także) przez ludzką nieświadomość. Świadomość staje się zresztą w wielu nowszych psychoanalitycznych koncepcjach jedynie aktywnością wtórną wobec nieświadomości. Nie oznacza to jednak, że wszyscy „nowi” badacze, idąc śladem Zygmunta Freuda, uznają kulturę za „protezę” natury, lecz — bliżsi chociażby Carlowi Gustawowi Jungowi — mogą widzieć w symbolicznej aktywności człowieka sposób na ożywianie tkwiących w naszej naturze archetypów. Kultura zaczyna być w tym wypadku rozumiana jako dialog prowadzący do tworzenia syntezy pomiędzy naturą i duchem.

W korespondującym z tą tezą tekście Barbary Kotowej „Archetypy a kultura” dostrzegamy wszakże próbę zmiany jungowskiego paradygmatu nieświadomości — zmiany przez odrzucenie biologicznych podstaw archetypów na rzecz uznania ich wyłącznie kulturowego charakteru, ich całkowicie kulturowego przekazu. Uznanie archetypu za twór czysto kulturowy jest bez wątpienia zaprzeczeniem idei Junga. Dla autorki archetypy to szczególne wytwory, których dziedziczenie odbywa się jednak jak wszelkich kulturowych wytworów — przez przekazywanie reguł i przekonań normatywno-dyrektywalnych, podlegają więc transmisji jak cała tradycja.

Trzy dalsze teksty z analizowanego tomu omówię tutaj w dużym skrócie, wyławiając z nich tylko część wątków. Ich autorzy poświęcają je bowiem problemom raczej filozoficznym: powstawaniu światoo obrazu i nastawień kulturowych, koncepcji nieświadomości

Viktora Emila Frankla oraz skrytości wypowiedzi moralnych w koncepcji preskryptywizmu Richarda M. Hare.

Wacław Mejbaum i Aleksandra Żukrowska w artykule „O faktach i nastawieniach kulturowych”, sięgając do pojęć właściwych fenomenologii Edmunda Husserla, podejmują problem powstawania światooobrazu oraz jego dostępności dla innych uczestników komunikacji. W rozważeniu tego problemu pomocna ma być, ich zdaniem, kategoria nastawień kulturowych — trzecia po dwóch innych: po nastawieniach receptywnych i teleologicznych, uznawanych za nastawienia naturalne. Cóż to są w ogóle nastawienia? Za autorami powinniśmy uznać, że każda ludzka osoba jest warunkowana przez bodźce świata zewnętrznego. Wedle Mejbauma i Żukrowskiej nastawienia naturalne (receptywne i teleologiczne) wspólne są wszystkim ludziom. Podmiot rejestruje fakty, jest tym, „który daje świadectwo widzialnemu światu” — nastawienie receptywne (s. 53), a także od początku swojego życia „uczy się, że od świata można tego i owego oczekiwać oraz że w pewnym zakresie można światu narzucić spełnienie tych oczekiwań” — nastawienie teleologiczne (s. 53). Dopiero na tym tle ukazują swój charakter nastawienia kulturowe — staje się jasne, że kultura jest programatorem ludzkich zachowań i że kształtuje je w procesie społecznej komunikacji. W ostatniej części swego artykułu Mejbaum i Żukrowska wprowadzają pojęcie nastawień humanistycznych — tych, które przyjmuje podmiot jako współtwórca wiedzy naukowej. Podczas budowania teorii naukowych, „a więc w modelowaniu świata kultury ludzkiej”, w poszukiwaniu istoty kulturowych mechanizmów, „zmuszeni jesteśmy sięgać głęboko pod powierzchnię pozorów danego w obserwacji ludzkich deklaracji i poczynań” (s. 59). Sięganie głęboko pod powierzchnię oznacza zaś, w ich ujęciu, iż powinniśmy odwoływać się między innymi do psychoanalizy i czerpać z niej pomocne inspiracje.

Szkic Arlety Rzepeckiej przedstawia koncepcję nieświadomości wypracowaną przez austriackiego psychiatrę V.E. Frankla, twórcę logoterapii — koncepcję określaną jako trzecia szkoła wiedeńska, obok szkoły freudowskiej i szkoły Alfreda Adlera. Koncepcja Frankla miała być tylko uzupełnieniem koncepcji Freuda, w znacznym stopniu jednak jego poglądy okazały się opozycyjne wobec idei wielkiego wiedeńskiego psychiatry, szczególnie w kwestii nieświadomości. Dla Frankla nieświadomość nie ma wyłącznie charakteru popędowego, włącza się również do niej wymiar duchowy, który — co jest tu niezwykle ważne — nie jest zdeterminowany przez biologię człowieka. Oprócz tego Frankl nie uznaje ostrej granicy pomiędzy nieświadomym i świadomym, przechodzenie pomiędzy nimi uważa za płynne (przepuszczalne). Jak pisze autorka: „W zasadzie chodzi Franklowi o wzajemne przenikanie się tego, co świadome, i tego, co nieświadome” (s. 65). Ważne w jego koncepcji jest także uznanie, że autentyczność człowieka nie jest związana ze sferą popędową, lecz prawdziwie ludzkie zachowania wyphywają ze sfery duchowej człowieka, niezależnie od tego, czy są to zachowania świadome, czy nieświadome. Dla Frankla działaniami typowo ludzkimi (duchowymi) w polu nieświadomości są nieświadomość etyczna, erotyczna i estetyczna. Prowadzi to do tego, że duchowa nieświadomość „posługując się władzą intuicji, wychwytyje to, co jeszcze niezrealizowane, co jedynie potencjalne” (s. 68). W koncepcji Frankla widoczne jest włączenie sfery duchowej do nieświadomości, wraz z intencjonalnością. Nieświadoma intencjonalność przypisana jest tutaj jako całemu ludzkemu gatunkowi.

W artykule „Preskryptywistyczne ujęcie znaczenia wypowiedzi moralnych” Teresa Jerzak-Gierszewska przedstawia koncepcję R.M. Hare’a dotyczącą znaczenia wypowiedzi moralnych. Hare — w opozycji do dominujących w pierwszej połowie dwudziestego wieku koncepcji intuicjonizmu George’a Moore’a i emotywizmu Alfreda Ayera — odkrywa fakt, że w znaczeniu wypowiedzi moralnych obecny jest składnik znaczenia nazywany przez niego elementem preskryptywnym (nakazującym). Wypowiedzi moralne nie mają więc tylko charakteru opisowego (deskryptywnego), lecz także coś polecają — różnice opinii moralnych należy rozpatrywać jako różnice wynikające z niezgody poleceń.

W szczególnie interesującym dla etnologów–antropologów szkicu „Tradycja jako «kultura ukryta»” Jan Grad stara się przedstawić tradycję jako „ukryty” wzorzec i zarazem regulator ludzkich postępowań. Tradycja rozumiana może być bowiem jako „«zastany materiał myślowy» — według znanego wyrażenia Fryderyka Engelsa”, tworzony przez wszystkie elementy kultury poprzednich pokoleń, lecz zawsze określany z punktu widzenia następnego pokolenia (s. 89–90). Tradycja w ujęciu Grada (znanym jednak z koncepcji innych autorów, choćby Jerzego Szackiego) staje się więc kulturą nie zdezaktualizowaną, „żywą” spuścizną przeszłości. Takie jej rozumienie przeczy tym definicjom, które upatrywały (lub wciąż upatrują) w niej właśnie kultury zdezaktualizowanej, egzystującej w teraźniejszości jako „znak przeszłości”. Jak zauważa autor, definicje te odpowiadały (lub odpowiadają) zainteresowaniu etnografów „przeżytkami”, wiązały się więc (lub wiążą) z przyjmowanymi przez nich szerszymi założeniami teoretycznymi w ramach ewolucjonizmu czy dyfuzjonizmu. Uznając tradycję za ukryty regulator ludzkich zachowań, określać można kulturę ukrytą jako złożoną z „niejasno sobie uświadamianych i nieświadomie respektowanych sądów normatywno–dyrektywalnych” (s. 93). Takie określenie kultury ukrytej sprzężone jest z definicją kultury, zgodnie z którą to „zespół form świadomości społecznej, przy czym każda z nich stanowi społeczno–subiektywny regulator odpowiadającego jej typu praktyki społecznej [...]”. Formy świadomości społecznej identyfikowane z dziedzinami kultury konstytuowane są przez dwojakiego rodzaju przekonania (sądy w sensie logicznym): (a) normatywne, wyznaczające pewne stany rzeczy jako wartości (cele) do realizacji i (b) dyrektywne, ustalające środki (działania) urzeczywistniania owych wartości” (s. 82). Na mocy tej definicji w skład kultury nie wchodzi przekonania nie implikujące określonych sądów normatywno–dyrektywalnych. Tak więc, przykładowo, nie wchodzi do niej wierzenia religijne, o ile nie dyktują przekonania regulujących praktykę religijną. Tradycja w rozumieniu Grada to: „Nieświadome wzorce społecznych zachowań”, określające „ład społeczno–kulturowy” — ład nieuświadamiany, czyli ukryty dla większości uczestników kultury (s. 95). Wedle niego: „Siła tradycji polega zatem na tym, że determinuje ona ludzkie zachowania w sposób pozaświadomościowy, analogicznie do sposobu działania instynktu” (s. 96).

Ostatnie trzy teksty w omawianym tomie dotyczą „obszarów milczenia” w nauce, prób wykorzystania psychoanalizy w historiografii oraz ukrytego programu w edukacji. Jakże są ich główne myśli?

W napisanym przez Marka Perka artykule „Obszary milczenia w nauce” dominuje traktowanie nauki jako jednej z dziedzin kultury, jako składnika społecznej *praxis*. Perek wyróżnia trzy, obecne w filozofii nauki, podejścia do zagadnienia „ukryte–jawne”. Po pierwsze, nauka bywa traktowana jako metoda odsłaniania tego, co ukryte. Z analizy samego słowa „odkrycie” wynika, że jego treść zbudowana jest na opozycji „ukryte–jawne”. Roli nauki, szczególnie w wersji, której krańcowym stadium rozwoju jest neopozytywizm, upatruje się właśnie w odsłanianiu nieznanych struktur świata (co warto brać pod uwagę mimo późniejszego zakwestionowania takiego sposobu patrzenia na naukę i na samych badaczy). Po drugie, sięgając po inspiracje także do antropologii kultury, szukać można tego, co niejawne w zachowaniach badaczy związanych z ich zwykłą (gabinetową lub terenową) praktyką badawczą. Różnice w tym, co niejawne, bardziej niż różnice widoczne na powierzchni separują tu stanowiska jednych od drugih, stając się różnicami paradygmatycznymi. Rzecz w tym, że nie istnieją praktycznie żadne możliwości przekładu pomiędzy paradygmatami, będącymi wynikiem odmiennej strukturalizacji doświadczeń w naukowych wspólnotach. Jak zauważa Perek: „Jeśli dla określonych wspólnot istnieją znaczące różnice w korelacjach językowo–przyrodniczych, to ich przedstawiciele mają do czynienia z różnymi danymi wywołanymi przez te same zespoły bodźców” (s. 106). Po trzecie wreszcie, między innymi pod wpływem Thomasa Kuhna i Barbary Tuchańskiej, dociekając zależności badaczy od zastanej tradycji zauważyć można, że „tradycja myślowa narzuca swoim uczestnikom taki świat, w którym

niczego nie brakuje, świat kompletny i spójny”, w którym istnienie obszarów milczenia nie może być odkryte z wnętrza owej tradycji” (s. 110). Obszary te są stopniowo rozpoznawane i opracowywane teoretycznie, lecz wymaga to, oczywiście, odrzucania części zastanej naukowej tradycji (Perek nie zgadza się tu z tezą Kuhna jakoby „rewolucje naukowe” wymagały odrzucenia całości tradycji myślowej).

Wojciech Wrzosek w pracy „Idea nieświadomości w historiografii — szkic jednego problemu” stara się przedstawić wpływ idei nieświadomości na historiografię. Jego zdaniem, nie ma mowy o prostym wykorzystaniu psychoanalizy w naukach historycznych, gdyż przecież ona stosowanej przez historyków strategii interpretacyjnej, w której — odtwarzając motywacje podmiotu — podstawowe znaczenie przypisuje się procedurze nadawania sensu zjawiskom. Dla historyków bowiem nadrzędnym celem „jest nadanie sensu zjawisku” (s. 116). Według Wrzosa próby łączenia psychoanalizy z historią okazały się przemijającą modą. Sama historia traktuje człowieka co do jego natury jako *homo historicus*, sam zaś „dyskurs historyczny odnosi świat działań człowieka do sensów historycznych, które lokowane są w logice losu historycznego (kulturowego) człowieka” (s. 117). Nie ma tu więc miejsca na psychoanalizę i proponowaną w niej ideę nieświadomości. Owszem, idea nieświadomości, lecz nie pochodząca z psychoanalizy pojawiła się w nurcie historiografii charakteryzowanym jako badanie nad *mentalité*, chodziło tam jednak — jak zauważa Wrzosek — o inną nieświadomość.

Ostatni tekst recenzowanego tomu to artykuł Andrzeja Pluty zatytułowany „Konteksty kulturowe «ukrytego programu» w myśli edukacyjnej”. Autor wyjaśnia, że termin „ukryty program” od dawna funkcjonuje w literaturze poświęconej edukacji, jakkolwiek — co ujawnia przegląd różnych stanowisk — nie ma w niej mowy o jakimś jednym ukrytym programie, lecz raczej o konkretnych ukrytych programach poszczególnych instytucji. Ukryty program rozumiany może być rozmaicie, o czym dodatkowo świadczą nazwy, pod jakimi przedstawia się go w literaturze. Pluta mówi w tym kontekście o programie niejawnym, o programie nieuświadamianym, a także o programie określanym jako pozadydaktyczne funkcje szkoły, czy wręcz o — w pewnym sensie także ukrytych — skutkach ubocznych jej działania. Same nazwy nie są tu nawet najważniejsze — ważniejsza jest teza, że ukryty program jest w sprzeczności z programem jawnym, z przebiegiem działań tworzonych z myślą o osiągnięciu celów kształcenia (s. 120). Z perspektywy kulturoznawczej sprzeczność tę — co czyni autor — można próbować opisać i wyjaśnić.

Pojęcie „skrytości kultury” jest, jak widać, mimo pewnej wyczuwalnej ramy scalającej, pełne rozbieżnych i z najróżniejszych źródeł zaczerpniętych intuicji semantycznych. Nie jest pojęciem poddającym się łatwemu, prostemu definiowaniu — raczej (i może taka jego „natura”) pobudza wyobraźnię badaczy kultury, uwrażliwia ich na działanie w niej opozycji tego, co jawne, i tego, co ukryte, zmusza do przedzierania się przez kurtynę jawności do osłanianych części czy też pokładów kulturowej sceny. Dla antropologów i etnografów tom ten jest ciekawy, gdyż, po pierwsze, wiele z zamieszczonych w nim tekstów odwołuje się do antropologicznej spuścizny (czujemy się więc docenieni), po drugie, może stanowić poszerzenie antropologicznej wiedzy o ukrytych sferach kultury, pokazując, jak próbują ją penetrować w innych dziedzinach szeroko pojętej humanistyki.

Sebastian Glica

Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne, t. I, red. Ewa Fryś-Pietraszkowa, Anna Kowalska-Lewicka, Anna Spiss, Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, Kraków 2002, ss. 354.

„Jakichże to gości pośród nas mieliśmy” — można by sparafrazować Miłoszowe słowa dotyczące się znamienitej poetki Anny Świrszczyńskiej — które to słowa cisną się za każdym pochyleniem się nad sylwetkami i szkicami biograficznymi zebranymi w tomie *Etnografowie i ludoznawcy polscy*, za każdym wczytaniem się w kolejny z przedstawionych tu mini-portretów. Jakież bogactwo, jaki potencjał ludzki, i ileż dokonań — a przecież zaprezentowano w „sylwetkach” zaledwie 112 osób, i to osób bardzo różnych — od luminarzy nauki, najwybitniejszych spośród profesorów polskiej etnografii/etnologii, po zbieraczy-pasjonatów, działających i znanych głównie w swoich lokalnych społecznościach, w swych „małych ojczyznach”. Obok więc wybitnych teoretyków, metodologów i dydaktyków są tu również przedstawieni pracownicy muzeów i innych instytucji kulturalnych, których zasługą były i są działania praktyczne — dokumentacja terenowa, kolekcjonerstwo, tworzenie zbiorów muzealnych, ochrona zabytków i krajobrazu kulturowego, a także szeroko pojęta popularyzacja folkloru czy obrzędowości, której animatorami bywali częstokroć ludzie „spoza fachu”: nauczyciele, księża, lekarze, prawnicy, artyści, podróżnicy i inni. Obecni są tu również przedstawiciele innych dyscyplin nauki, którzy przysłużyli się rozwojowi etnografii, m.in. historycy, geografowie, historycy sztuki, językoznawcy, antropologowie... — a to z tej prostej przyczyny, iż przedmiot zainteresowań nauk etnologicznych — kultura, jej dzieje, rozwój i prawa nią rządzące — wchodzi również w zakres zainteresowań historii, socjologii, psychologii społecznej, religioznawstwa, archeologii i innych. Stąd też tytuł *Etnografowie i ludoznawcy polscy* — jak we wstępie stwierdzają redaktorzy książki — stanowi li tylko pewien skrót myślowy, bardziej odnoszący się do pewnego wspólnego zakresu badań ludzi różnych profesji aniżeli ich takiej czy innej specjalizacji. Oba terminy bowiem w nim zawarte — zarówno „etnograf”, będący już ostatnio w regresie, jak i „ludoznawca”, już w końcu XIX wieku uważany za przestarzały — stanowią tu raczej jedynie punkt odniesienia, tyleż konkretny, co ulotny, aniżeli jakąś zamkniętą delimitację.

Pomysłodawcą etnograficznego słownika biograficznego był łódzki etnograf dr Jan Piotr Dekowski (zm. 1988 r.), który już w roku 1977 — marząc zawczasu o uczczeniu w ten sposób stulecia istnienia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1995) — zgłosił wniosek w sprawie jego opracowania. Wniosek ów poparł wcześniej czynionymi przygotowaniami: kwerendą archiwalną, wypisami z literatury, pierwszymi szkicami biograficznymi. Na jego apel — rozesłany do instytucji etnograficznych i do członków PTL o wytypowanie sylwetek do opracowania — napłynęło wiele propozycji, na podstawie których sporządził on (wraz ze wspomagającą go Ireną Lechową [zm. 1991 r.]) wykaz zawierający ponad 900 nazwisk, poczynawszy od XV-wiecznych kronikarzy, Jana Długosza i Marcina Bielskiego, do współcześnie żyjących i czynnych zawodowo etnografów; sporządził on także „bazową” kartotekę z 349 nazwiskami.

Po śmierci J.P. Dekowskiego i I. Lechowej materiały „słownikowe” przekazane zostały w 1991 roku z Ośrodka Dokumentacji i Informacji Naukowej w Łodzi do krakowskiego Oddziału PTL na wniosek dr Anny Kowalskiej-Lewickiej, która podjęła się kontynuacji pracy. Z pomocą m.in. biografisty prof. Wiesława Bieńkowskiego (zm. 1999 r.) powstał tom niemal gotowy już do publikacji na jubileusz w 1995 roku, mieszczący ok. 60 haseł. Niestety, praca ta wówczas nie ukazała się. Po pięciu kolejnych „pustych” latach temat nabrał znowu aktualności — uzyskał on akceptację Komisji Nauki Polskiej Akademii Umiejętności (22 listopada 2000 r.). Dzięki staraniom wspomnianej już dr Anny Kowalskiej-Lewickiej, wspomaganej przez dr Annę Spiss i Ewę Fryś-Pietraszkową publikacja mogła nareszcie stać się faktem. W porównaniu do pierwszych zamierzeń różni się ona zarówno ramami czasowymi — zawiera portrety osób żyjących już „tylko” w XIX i XX wieku, jak i szerszym, niż zakładano, charakterem pracy; wpłynęło to

na zmianę jej tytułu: z roboczego *Słownika biograficznego etnografów polskich* — na — *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*.

Zmiana charakteru tego dzieła wynika — czy niezamierzenie? — z pewnej (sporej zapewne) „niesubordynacji” autorów poszczególnych tekstów, którzy z trudem mogli zmieścić się w zwięzłych i suchych wymogach biogramów słownikowych. Wielce to znamienne, ale i równie zrozumiałe, że pisząc częstokroć o osobach sobie bliskich, nie mogli czy też nie chcieli potraktować ich życia i dzieła nazbyt powierzchownie i urzędowo. Jeśli jest w tym jakaś wina, to *felix culpa*, wina szczęśliwa, gdyż dzięki tej ludzkiej potrzebie dania świadectwa otrzymaliśmy portrety i pełniejsze, i w większej mierze osobiste.

Kim są autorzy tekstów? Podobnie jak ci, o których książka stanowi, tworzą grupę 75 osób różnych profesji, w większości jednak będących „z branży”. Mamy więc wśród nich i znamienitych profesorów (m.in. Jadwiga Klimaszewska, Maria Paradowska, Zofia Sokolewicz, Anna Zadrożyńska...), i innych uniwersyteckich naukowców z instytutów i katedr etnologicznych oraz z instytutów PAN, a także pracowników muzealnych czy wszelkich innych instytucji kulturalnych. Kilkoro z autorów, niestety, znalazło się w tej książce również z jej „drugiej” strony: Witold Armon, Wiesław Bieńkowski, Jan Piotr Dekowski, Irena Lechowa — z tych, którzy opisują, wspominają, stali się tymi, o których się pisze, których się wspomina — co jakby dodatkowo świadczy o celowości tworzenia publikacji takich jak tutaj omawiana, i o tym, jak kruche, bezcenne i godne szacunku jest każde życie. Na koniec tej pierwszej, informacyjnej części recenzji warto zwrócić jeszcze uwagę na wykaz źródeł, z których czerpano wiadomości (archiwa, czasopisma, serie wydawnicze i wydawnictwa zwarte), a także na zawsze przydatny, bogaty tutaj, indeks osobowy.

*

Jaka jest ta książka? Ktoś, kto szukałby tutaj jakiegoś zwartego — pisanego poprzez osobę — wykładu historii dyscypliny (od ludoznawstwa/etnografii do etnologii/antropologii kulturowej) poczuje się zapewne rozzaczarowany, ale też nie tego chyba należy oczekiwać po słowniku. Alfabetyczny, więc w takim sensie — demokratyczny, „przypadkowy” zestaw osób, żyjących na przestrzeni dwustu niemal lat, nie daje, bo dać nie może, gwarancji takiego wykładu. Można dywagować, czy już samo chronologiczne rozdzielanie materiału na trzy—cztery odrębne rozdziały (dajmy na to: 1. zwiastuny ludoznawstwa [I poł. XIX w.], etnografia radosna [II poł. XIX w.], 3. instytucjonalizacja etnografii [przełom wieków, I poł. XX w.], 4. okres po II wojnie światowej [1945–2000]) nie stworzyłoby namiastki takiego obrazu, nie było sensowniejsze? Czy nie wzmocniłoby obecności w tym tomie nielicznych postaci XIX-wiecznych, dość tutaj, pośród współczesności, „egzotycznych” i nieco zagubionych? Warte zastanowienia jest, czy aby to inne ułożenie nie pomogłoby samej książce, nie „wycisnęło” z niej dodatkowych jeszcze soków. Bo też czy nie naturalniejszym sąsiadem dla np. Ludwika Zejsznera (1805–1871) byłby Juliusz Roger (1819–1865) aniżeli Anna Zambrzycka (1931–1993) czy Zbigniew J. Stefański (1956–2000)? Czy wreszcie taki chronologiczny układ sam już z siebie nie „upominałby” się o postacie ważne, w tym wydaniu przeoczone, jak choćby (sic!) — Oskar Kolberg...? Brak tego portretu wydaje się tu rzeczywiście sporym niedopatrzeniem — wszak to postać w dziejach naszej nauki szlendarowa, źródłowa — i zapewnienia redaktorów, iż znajdzie się on w przygotowywanym tomie II, nie zmieniają niestety stanu rzeczy. Szkoda, gdyż czym innym jest obecność Kolberga w *Polskim słowniku biograficznym*, a czym innym jego fizyczny brak w tej konkretnej, z takim przecież trudem wydanej publikacji. Brak innych wielkich — jak choćby Antoniego Kaliny, Stanisława Poniatowskiego czy Adama Fischera — nie wydaje się aż tak dojmujący; Kolberg to jednak „znak firmowy”, to symbol.

Przy lekturze „Sylwetek i szkiców” jeszcze jedna myśl-pytanie nasuwa się: czy nie było by równie zasadne wydzielenie w osobnej części barwnych i w jakimś sensie odrębnych

postaci pasjonatów-zbieraczy. Czy i to przegrupowanie nie ukazałoby w pełniejszym świetle tej grupy osób jako zjawiska trwałego, mocnego i samo w sobie godnego uwagi. Zapewne — bycie „w jednej linii”, tuż obok tuzów polskiej etnologii to dla wielu z nich ogromne wyróżnienie i zaszczyt, tym niemniej pytanie postawić warto.

Ale dość już pytań i dywagacji. Oto przecież przed nami nareszcie wspólna i tak pełna prezentacja świata etnograficznego. Ci, którzy łapali i kolekcjonowali „motyle”, tutaj sami stali się przedmiotem i treścią przebogatego albumu. Bo i kogóż tu nie ma! Między Leonem W. Babiniczem i Marią Żywirską znaleźć możemy skarby naszej nauki. Lista jest rzeczywiście imponująca: Cezaria A. Baudouin de Courtenay—Ehrenkreutz—Jędrzejewiczowa, Józef Burszta, Jan St. Bystron, Adam Chętnik, Jan Czekanowski, Kazimierz Dobrowolski, Józef Gajek, Aleksander L. Godlewski, Franciszek Kotula, Anna Kutrzeba—Pojnarowa, Kazimierz Moszyński, Adolf Nasz, Bronisław Piłsudski, Roman Reinfuss, Stefan Rogoziński, Tadeusz Seweryn, Bożena Stelmachowska, Seweryn Udziela, Andrzej Waligórski, Tadeusz Wróblewski, Kazimiera Zawistowicz—Adamska, Maria Znamierowska—Prüfferowa i wielu innych. Wielkie nazwiska, wielcy uczeni, a przy tym w ogromnej większości — dzielni ludzie (wielu z pokolenia wojennego!), drążący swoje przedziwne, kręte niekiedy ścieżki, dochodzący do szlaków etnograficznych z determinacją i z zaskakujących często stron... Jak — dla przykładu — Kazimierz Moszyński. Mało się raczej wie, iż ten pierwotnie student biologii i fizjologii we Fryburgu i Bernie, następnie Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie (studia u Mehoffera), przez wiele lat pracował na „kondycjach prywatnych” na Ukrainie i Żmudzi, a to po to, by móc prowadzić na własną rękę badania etnograficzne. Dopiero w wieku 38 lat! (1925 r.) — niejako z marszu — nie posiadając stopni naukowych (ale mając już kilka poważnych publikacji!), został powołany na stanowisko zastępcy profesora i kierownika Katedry Etnografii Słownia na Uniwersytecie Jagiellońskim...

Ten przykład i wiele innych w książce przedstawionych *Żywotów* pięknie wpisuje się również w trwającą obecnie dyskusję nad „zasadnością” studiowania nauk etnologicznych oraz nad kwestią „nadprodukcji” etnografów—antropologów. To zawsze był, jest i będzie kierunek dla ludzi ciekawych świata, na ten świat otwartych i zarazem przygotowanych do aktywnego w nim bycia — w tysiącu odmian i ról. Stąd lektura obrazująca, jak inni lata temu radzili sobie z owym światem, jest rzeczywiście lekturą i budującą, i obowiązkową! (Na marginesie uświadamia ona raz jeszcze, co wyczytujemy między wierszami, jak ogromne straty poniosła polska nauka w latach obu wojen światowych, i w ludziach, i w zaginionych pracach, materiałach, bazie naukowej, często już nie do odtworzenia...).

Smakowicie czyta się te portrety, smakowicie, mimo ich zwięzłości — dla pełnego zaprezentowania wielu z tutaj obecnych nie starczyłoby zapewne i książki — pozostaje jednak uczucie niedosytu. Tym niemniej bodaj po raz pierwszy twórcy współczesnej polskiej etnografii/etnologii, zwykle „ukryci” za swoim dziełem, pokazani zostali w pełni swych dokonań i losów. A bywały one rzeczywiście niezwykle.

Lektura „Sylwetek...” sprzyja także refleksjom osobistym. Spotyka się tu postacie, które widywało się na co dzień, które pamięta się z uczelni, muzeów, czy sporadycznie spotykane w innych miejscach. Jeszcze słyszy się ich głos, widzi gesty, przypomina drobne sytuacje... Prof. Józef Burszta, dr Stanisław Błaszyk w katedrze (wówczas jeszcze) poznańskiej etnografii, prof. Maria Znamierowska—Prüfferowa oraz Maria Polakiewicz i Halina Mikułowska w toruńskim Muzeum Etnograficznym, czy raz widziani — prof. Witold Dynowski na międzyuczelnianym obozie etnograficznym w Różanymstoku, dr Zbigniew Biały w Szczawnicy—Krościenku, prof. Roman Reinfuss... Wiele wspomnień, wiele darowanych chwil...

Kończąc to pobieżne omówienie *Etnografów i ludoznawców polskich*, chciałbym odnieść się — teraz już jako wydawca i edytor — do tej właśnie strony prezentowanej publikacji. A nie jest ona, niestety, porywająca. Wspomniałem na wstępie, za autorami opracowania, o problemach, z jakimi musieli uporać się, by książka ta w ogóle zaistniała. To zrozu-

miałe, że w takiej sytuacji trudno oczekiwać od wydawcy jakiejś nadzwyczajnej szaty graficznej czy twardej oprawy, tym niemniej nawet w formie skryptu, w jakiej się ukazała, można było ją edytorsko dopracować nieco lepiej. Ale problem nawet nie w tym... Oto bowiem mamy przed sobą materiał, który aż się prosi o opracowanie znakomite, wyjątkowe, bogate. Każda przecieź z postaci zaprezentowanych w „Sylwetkach...” to całe światy, to morze znaczeń i odniesień, dla których można by bez trudu znaleźć worek ilustracji, i to o wiele bardziej porywających niż tylko okładki ich dzieł. Marzy mi się, że kiedyś znajdzie się wydawca, i znajda środki, na publikację pełnego już wydania „Sylwetek etnografów...” w formie tak pięknej i pełnej jak choćby książki prezentowane w znanej szeroko serii dolnośląskiej „A to Polska właśnie...”. Bo — właśnie — do kogo bardziej odnieść można te słowa, jak nie do polskich etnografów i ludoznawców? Marzenia czasem się spełniają...

Roman Bąk

Roch Sulima, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, ss. 184.

Praca dotyczy zjawisk kultury współczesnej. Poszczególne zagadnienia zgrupowane są w kilku blokach tematycznych. Rozważania o kołędach polskich i przedstawionym w nich obrazie świata, który ma moc przypominania o kolistości czasu, jego cykliczności i powtarzalności są zarazem punktem wyjścia do refleksji o charakterze współczesnych światów — związanych bardziej z festiwalem konsumpcji niż kultywowaniem w gronie rodzinnym wartości religijnych, które zagubiły się w komercji.

Kolejnym tematem rozważań są mowy pogrzebowe Adama Pacha. Wyłania się z nich obraz „tamtego” świata, który jest synkretyczny, nie dzieli się na piekło, raj i czyściec. Owe przemówienia są wizją oceny pośmiertnej, a jednocześnie osądem doczesnym osób schodzących z „tego świata” na „tamten” świat. Miejsce „wiecznej szczęśliwości” ma wyraźne cechy topografii Tatr, jest w nich usytuowane.

Tematem analizy autora jest także poezja strajkowa lat osiemdziesiątych i jej korzenie nawiązujące do symboli i znaczeń wypracowanych przez proletariats w latach 1905–1907 (cofnięcie się do źródeł obrzędowości i języka pierwszych buntów robotniczych, odwołanie się do symboliki religijnej i prawd wspólnoty spontanicznej).

Innym zagadnieniem jest specyficzna obecność kultury ludowej w naszej współczesności. Istnieje ona raczej jako mit, przejawia się w symbolach i aluzjach. Kultura ludowa już raczej nie istnieje, istnieje natomiast myślenie o niej nie pozbawione przyczepiania jej etykiety kultury „gorszej”.

Niejako kontynuacją rozważań o kulturze ludowej są refleksje dotyczące sztuki ludowej — komentujące album Aleksandra Jackowskiego *Sztuka zwana naiwną*.

Następnie autor oprowadza czytelnika po baśniowym świecie filmów i prozy Jana Jakuba Kolskiego. Filmy tego reżysera są w ocenie Rocha Sulimy bliskie stworzenia filmowego wizerunku kultury ludowej, ludowego świata, który tworzy polską „antropologię wizualną”.

Rozważania końcowe poruszają kwestie małych ojczyzn i związanego z tym lokalizmu oraz zastępowania geografii politycznej geografii pamięci, geografii emocjonalną, a nawet geografii bezradności. Jest to jakby jeden z przejawów strategii tożsamości, identyfikacji czy poczucia bezpieczeństwa w świecie coraz bardziej ulegającym procesom globalizacji. Jest pragnieniem posiadania czegoś własnego, niepowtarzalnego, czegoś — czego nie ma gdzie indziej. Mała ojczyzna daje poczucie bezpieczeństwa, ładu, tożsamości.

Opisana w *Głosach tradycji* współczesność ma charakter przemijający, jest to rzeczywistość odchodząca.

Anna Torobińska — ODIE Łódź

Ewa Dahlig, *Ludowe instrumenty skrzypcowe w Polsce*, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2001, ss. 220, rys. 38, fot. 34, aneks, streszczenie w języku angielskim.

Polska literatura instrumentologiczna wzbogacona została o nową publikację, tym razem dotyczącą ludowych instrumentów skrzypcowych. Książka, której autorką jest znana etnomuzykolog Ewa Dahlig, wypełnia dotkliwie odczuwaną lukę w stanie badań nad tymi instrumentami. Lukę zresztą trudno zrozumieć w kontekście dużej popularności chordofonów, zwłaszcza smyczkowych, w polskim folklorze muzycznym — i to zarówno w przeszłości, jak w czasach współczesnych.

Można wymienić zaledwie kilka nazwisk osób zajmujących się powyższą tematyką, przy czym Ewa Dahlig jako autorka ważnej pracy na temat ludowej praktyki skrzypcowej w Kieleckiem, wydanej w 1990 roku, będzie wśród nich zajmować poczesne miejsce. Wcześniej badania nad instrumentami smyczkowymi prowadził, ograniczając się do terenów podhalańskich, Adolf Chybiński, natomiast na szerszym obszarze słowiańskim rozpatrywał je Kazimierz Moszyński. Z późniejszych publikacji o charakterze pryncypialnym na uwagę zasługują opracowania Zdzisława Szulca, Alicji Simon, Tadeusza Strumiłły oraz szkic Mariana Sobieskiego o mazankach, serbach i skrzypcach (1967). Pierwszą większą i w jakimś sensie kanoniczną publikacją instrumentologiczną jest książka Włodzimierza Kamińskiego *Instrumenty muzyczne na ziemiach polskich* (1971), chociaż trudno przecenić również mało dostępny artykuł *Geige und Geigenmusik in der polnischen Volksüberlieferung* Jana Stęszewskiego, opublikowany w 1975 roku w Wiedniu, w którym pomieszczone zostały m.in. uwagi o instrumentach smyczkowych, źródłach historycznych, technice gry i składach kapel. Na bogactwo źródeł dotyczących instrumentów smyczkowych w Polsce zwrócili uwagę także instrumentolodzy zagraniczni, a wśród nich m.in. Ludwik Kunz z Czech i Pavel Kurfürst ze Słowacji, autorzy prac na temat polskich instrumentów smyczkowych.

Na podstawę źródłową omawianej pracy złożyły się zarówno przekazy historyczne, jak i badania przeprowadzone współcześnie nad instrumentami skrzypcowymi. Taki sposób podejścia do źródeł zdeterminował logikę kompozycyjną pracy, każąc podzielić ją na dwie podstawowe części: 1. Instrumenty kolanowe (w której dominuje historyczny aspekt ujęcia problematyki) oraz 2. instrumenty ramieniowe (które jako wytwór materialny rozpoznawane były głównie w zbiorach muzealnych).

Wprowadzając czytelnika w problematykę, autorka pokrótce omawia we wstępie stan dotychczasowych badań, podaje zakres źródłowy pracy oraz podejmuje istotny z metodologicznego punktu widzenia problem niedostatków w stosowanych w muzykologii systematykach instrumentów muzycznych. Informuje, iż dla potrzeb własnych badań przyjęła system porządkowy Sachs–Hornbostla, dopełniony w tłumaczeniu na język polski przez Jerzego Gołosa. Cenne są również jej uwagi dotyczące nazewnictwa poszczególnych części konstrukcyjnych instrumentu, a także ustaleń w zakresie orientacji przestrzennej opisu instrumentu. Na marginesie wypada zauważyć, że w polskiej literaturze fachowej terminologia oraz sposób opisu instrumentów są często nieprecyzyjne, mało jasne, a nawet nielogiczne. W tym kontekście przedłożone przez autorkę propozycje zmian (s. 16) zasługują na uwagę i — jako w pełni uzasadnione — powinny wejść do kanonu polskiej terminologii instrumentologicznej.

W rozdziale traktującym o instrumentach kolanowych (nazwa chyba nie jest najszybsza, idzie bowiem o skrót myślowy, który może sugerować cechę konstrukcyjną instrumentu) autorka rozpatruje na wstępie kwestie związane z pojęciem tzw. „polskich skrzypiec”. Termin ten ma długi rodowód. Po raz pierwszy użył go w 1545 roku Martin Agricola, wmiarkując w swoim traktacie o tzw. *Polnische Geige*. Informacja ta, zresztą niezbyt precyzyjna, stała się źródłem wielu późniejszych hipotez na temat historii skrzypiec — i to nie tylko w Polsce, ale w ogóle w Europie. Jeden z najbardziej dyskutowanych problemów sprowa-

dzał się do ustalenia, czy wspomniany chordofon smyczkowy to gęśle czy też instrument zwany skrzypice. Przy czym gęśle (staropolska nazwa instrumentu) kojarzono z techniką paznokciową i grą kolanową, skrzypice zaś z techniką przyciskową i grą ramieniową. W polskiej instrumentologii najszerszą interpretację tego instrumentu przedstawił W. Kamiński, upatrując w nim prąródło rodowodu skrzypiec. Z hipotezą tą polemizuje autorka niniejszej pracy, uważając, że została ona skonstruowana bez wystarczająco przekonujących przesłanek. E. Dahlig stoi bowiem na stanowisku, iż nieprecyzyjne pod względem znaczeniowym staropolskie nazwy „skrzypice” i „gęśle” niekoniecznie muszą oznaczać dwa różne instrumenty. Wręcz przeciwnie.

Swe dalsze oryginalne rozważania nad chordofonami kolanowymi autorka opiera m.in. na badaniach nad instrumentem archeologicznym z XVI wieku, tzw. chordofonem płockim, któremu poświęciła drugi podrozdział. Instrument ten został przez nią wnikliwie przebadany i zinterpretowany. Autorka dochodzi do wniosku, że jest to rodzaj chordofonu, na którym grano techniką paznokciową w pozycji wertykalnej, a więc kolanowej. Swą hipotezę, że idzie o ludową wersję *Polische Geigen Agricoli*, opiera ostatecznie na porównaniu tego zabytku archeologicznego z XVII-wiecznym, publikowanym przez Haura drzeworytem, przedstawiającym scenę zabawy w karczmie. W widniejącej na nim trzyosobowej kapeli obecny jest muzyk, który gra na instrumencie smyczkowym trzymanym wertykalnie. Ilustrację tę dopełniają także słowa Haura „Kaczmarz ma mieć Muzykę zwyczajną, Dudę, y Skrzypka”. Wedle autorki zdanie to jest kolejnym dowodem dyskredytującym próby rozdzielania terminów „skrzypice” i „gęśle” i przypisywania im semantycznych właściwości gatunkowych.

Omawiane instrumenty autorka stara się postrzegać także w szerszej perspektywie geograficznej, porównując je z instrumentami rosyjskimi: „smykiem” i „gudokiem” (podrozdział trzeci). Pierwszy z nich datowany jest na wieki od XII do XVI, drugi na początek wieku XVII. Frapująca jest kwestia ich właściwości. Wśród instrumentologów rosyjskich nie ma jednoznaczności ani co do wzajemnych różnic, ani podobieństw. Pojawia się nawet opinia, że idzie o dwie nazwy dla tego samego instrumentu. W odniesieniu do gudoka panuje opinia, że grano na nim wyłącznie w pozycji kolanowej i — najprawdopodobniej — stosowano technikę paznokciową. Instrument ten wykazuje podobieństwo z polskimi chordofonami kolanowymi. Oznacza to, że nie można go pominąć w badaniach porównawczych. Podobnie ma się rzecz z tzw. lirami bałkańskimi. Poświęcając im sporo miejsca w podrozdziale czwartym omawianej publikacji, autorka dopatruje się licznych analogii pomiędzy nimi a polskimi instrumentami skrzypcowymi.

Konkludując, można zatem przyjąć, iż „polskie skrzypce”, podobnie jak inne instrumenty kolanowe, stanowią część instrumentarium naszego kontynentu, właściwą dla obszaru Europy południowo-wschodniej i części Azji Mniejszej. Natomiast fakt, iż najwcześniejsze znane wzmianki o instrumentach kolanowych pochodzą już z XVI wieku można łączyć z ówczesną ekspansją Turków na Bałkany i z towarzyszącym jej wpływem instrumentarium wschodniego na tę część Europy.

Na zakończenie rozdziału dotyczącego instrumentów kolanowych autorka powraca do rozważań nad zakresem znaczeniowym staropolskich terminów „gęśle” i „skrzypice” (podrozdział piąty; moim zdaniem, ta ważna i interesująca część pracy mogłaby stanowić punkt wyjścia dla interpretacji całego zjawiska) oraz suki — instrumentu, który jako żywotny chordofon kolanowy z techniką paznokciową był dokumentowany w polskiej tradycji ludowej jeszcze z końcem XIX wieku, a dziś jest znany dzięki rekonstrukcjom.

Podsumowując tę część pracy autorka próbuje dociec przyczyn stopniowego zanikania w ludowej tradycji muzycznej instrumentów kolanowych. I dochodzi do wniosku, że jest to efekt „ekspansji skrzypiec i ramieniowej techniki gry, stwarzającej większe możliwości wykonawcze”, gdy tymczasem instrumenty kolanowe „schodziły do roli drugorzędnych, akompaniujących, o funkcji stopniowo ograniczanej do rytmiczno-burdonowej”. Nie wyklucza

jednak, że proces ten mógł przebiegać dwutorowo, o czym świadczy intrygująca konkluzja: „(...) z jednej strony mielibyśmy do czynienia z marginalnie zachowanymi funkcjami melodycznymi (suka), z drugiej natomiast — z rozwojem małych basów ludowych typu basów kaliskich”.

Omawiany rozdział o instrumentach kolanowych to niewątpliwie swego rodzaju pogłębione studium o chordofonach, instrumentach legitymujących się doniosłą historią na ziemiach polskich, i jako taki w istotnym stopniu wzbogacający naszą wiedzę muzykologiczną. W szczególnie interesujący, by nie rzec, odważny sposób autorka dokonała interpretacji mało wiarygodnych z punktu widzenia faktografii źródeł ikonograficznych. Wiadomo bowiem, że artyści nie zawsze musieli się kierować zasadą realistycznej wierności rzeczywistości, tudzież malować poszczególne szczegóły i detale tak, jak one w istocie wyglądały. Dla toku wywodu istotne znaczenie miało odkrycie chordofonu płockiego. Jego interpretacja pozwoliła autorce na rozwinięcie badań historyczno-porównawczych, obejmujących swym zasięgiem instrumentarium ziem rosyjskich i Bałkanów, a w oparciu o rozpoznane źródła — na ukazanie związków, jakie zachodziły w instrumentarium słowiańskim.

Rozdział zatytułowany „Instrumenty ramieniowe” rozpoczyna się od omówienia serbów i tzw. chordofonu z Grębienia. Chordofon ten został przedstawiony na polichromii z XVI w. w kościele św. Trójcy w Grębieniu, przedstawiającej muzyka trzymającego w pozycji ramieniowej fidel. W instrumentologii polskiej chordofon ten włączony został w poczet serbów, o których pośrednio wspominają źródła pisane. Dopatrzonego w nim bowiem pewnego podobieństwa z husłami Serbów Łużyckich. Z tą hipotezą stanowczo polemizuje E. Dahlig, optując za tezą, że wzmiankowane serby mogą być instrumentem kolanowym o proveniencji południowo-wschodniej — co jest możliwe dzięki ruchom migracyjnym. (Na marginesie: pod taką klasyfikacją i takim „migracyjnym” rodowodzie zjawiska podpisał się Marian Sobieski, o czym autorka nie wspomina.) W istocie rzeczy chordofon z Grębienia to fidel reprezentująca tworzącą się na naszych ziemiach tradycję gry ramieniowej, która w praktyce ludowej egzemplifikowana jest grą na mazankach, żłóbcokach i skrzypcach.

Mazankom poświęcony został podrozdział drugi. Idzie o instrumenty o kształcie zbliżonym do ósemki, przypominające z wyglądu małe skrzypce, tzw. ćwiartki. Instrumenty te występowały w pierwszej połowie XIX wieku na obszarze koźła wielkopolsko-lubuskiego, skąd zostały wyparte przez skrzypce. Miały zatem ścisły związek z instrumentami dudowymi, z którymi współtworzyły kapele. Jednakowoż ślad po nich niemal całkowicie zaginął, a polskie źródła XIX-wieczne dają o nich bardzo skąpe wzmianki. Co prawda Oskar Kolberg wspomina o tym instrumencie w tomie 10. swego monumentalnego *Ludu* (*Dziela Wszystkie, W. Ks. Poznańskie*, cz. II), lecz tylko w odwołaniu do artykułu Edwarda Kierskiego. W tej nie do pozazdroszczenia sytuacji E. Dahlig postanowiła posiłkować się badaniami przeprowadzonymi nad podobnym instrumentem: małymi skrzypcami łużyckimi, zwanymi „male fiddle”. Mając na uwadze sąsiedztwo obszarów oraz znaczną zachowawczość kultury łużyckiej w zakresie instrumentarium, można domniemywać, iż tam właśnie znajdowało się centrum oddziaływania na wschód, aż po Ziemię Lubuską.

Wiedza o mazankach i ich idiomie wzbogacona została w latach 1946–50, kiedy Jadwiga i Marian Sobiescy odnaleźli w trakcie badań terenowych trzy egzemplarze tego instrumentu. Wtedy nastąpiła reanimacja wytwórstwa mazanek, a wraz z nią i gry na tym instrumencie. Współcześnie znajdujące się w kolekcjach muzealnych mazanki pozwoliły autorce określić cechy tych instrumentów. Są to:

- małe rozmiary instrumentu,
- pudło żłobione w całości razem z szyjką,
- charakterystyczny podstawek z jedną nóżką długą, przechodzącą przez dodatkowy otwór w płycie,
- trzy struny.

Ponadto w inwentaryzowanych egzemplarzach można rozróżnić trzy typy mazanków:

- najstarszy, głównie anonimowy,
- grupę instrumentów wykonanych wg wzoru Tomasza Śliwy, stanowiącą w istocie krok w kierunku wiolonizacji,
- mazanki autorstwa Stanisława Grocholskiego, reprezentujące odrębny nurt, w minimalnym tylko stopniu nawiązujący do wzorów najstarszych.

Waga spostrzeżeń E. Dahlig spoczywa również w fakcie, że na ich podstawie można sobie uzmysłowić dynamikę zmienności w aktualnie przebiegającym procesie przekształcania form mazanek. A jednocześnie umożliwiają one dostrzeżenie „pierwotnej”, najbardziej autentycznej (o ile o takiej w ogóle można mówić) formy instrumentu.

Wiele miejsca poświęcono w publikacji złóbcokom (podrozdział trzeci), instrumentom mocno związanym z kulturą górali podhalańskich. Autorka zajmuje się na wstępie nazewnictwem, jako że instrument ten był w literaturze często określany terminem „geśle podhalańskie”. Przy tej okazji wskazuje także na historyczność źródeł, bowiem pierwsze wzmianki o tym instrumencie pochodzą z połowy XIX wieku. Sporo miejsca poświęca także trudnemu zagadnieniu typologii tych instrumentów, co wynika z wielkiej różnorodności form złóbcoków. Wcześniej próby takiej typologii, zresztą mało przekonującej, dokonał L. Kunz (1983). Dla autorki inspiracją w porządkowaniu złóbcoków stała się metoda diagraficzna, stworzona przez polskiego antropologa Jana Czekanowskiego. W proponowanej typologii kwestią podstawową jest dobór właściwych kryteriów dla wyszczególnienia cech oraz sporządzenie tablicy odległości badanych obiektów (tzw. macierzy), zaś jej istotą — wykazanie wszystkich ilościowych relacji zachodzących pomiędzy badanymi obiektami.

Autorka dla potrzeb swych badań wyłoniła siedem kryteriów morfologicznych, określających kształt instrumentu w ujęciu frontalnym, czyli kształtu płyty rezonansowej. W wyniku procedury porządkującej materiał został ugrupowany w pięć rozdzielnich dendrytów i zostało wyłonionych 19 typów złóbcoków.

W ten sposób zinterpretowany i opisany materiał pozwolił na sformułowanie spostrzeżeń i uogólnień, z których wynika, że historyczny rozwój złóbcoków przebiegał w kierunku wiolonizacji formy, a jednym z takich przejawów było stopniowe wydłużanie instrumentów. Autorka mogła sobie również pozwolić na wyartykułowanie spostrzeżeń porównawczych, sięgając do instrumentarium słowackiego i morawskiego, oraz historycznych, które sprawdzają się do tezy, iż złóbcoki wykazują związki z XVI-wiecznymi rebekami.

Ważne miejsce w publikacji stanowią skrzypce (podrozdział czwarty), instrumenty, które swym idiomem oraz praktyką muzyczną nadały specyficzne cechy polskiej ludowej muzyce instrumentalnej. Bowiem oddziaływanie skrzypiec profesjonalnych na chordingfony ludowe, jak przypuszcza autorka, zaczęło się od wieku XVI. Od tego czasu chordingfony ludowe stopniowo zaczęły przyjmować formę skrzypiec. Stąd też, obok skrzypiec, występowały również inne ludowe formy chordingfonów skrzypcowych. Badania prowadzone w polskich kolekcjach muzealnych pozwoliły wyodrębnić następujące grupy:

- formy prymarne,
- skrzypce właściwe: złobione i klejone,
- formy hybrydyczne.

Instrumenty prymarne to różnego rodzaju prymitywne chordingfony, często wchodzące w skład inwentarza dziecięcych zabawek. W obrębie tej grupy badany materiał podzielony został wg sposobu wykonania korpusu instrumentu. Wyodrębniono instrumenty o korpusie jedno-, dwu- i trzyczęściowym, te ostatnie są najbardziej zbliżone do skrzypiec właściwych.

Pierwotnie skrzypce właściwe były wykonywane techniką złobienia, dopiero później klejenia. Skrzypce klejone w wersji ludowej są, w porównaniu ze skrzypcami profesjonalnymi, morfologicznie zróżnicowane. Różnorodność ta wynika z różnego stopnia zbliżania form

ludowych do cech instrumentów profesjonalnych. Autorka wyodrębniła tutaj pięć grup: od amatorskiego prymitywnego wykonania poczynając, na instrumentach pochodzących z masowej produkcji fabrycznej kończąc. Uwagę zwrócono także na sposób wykonania poszczególnych akcesoriów instrumentów, jak: podstrunnicy, strunociągu, strun i kołków, prozków, podstawki. Interesująca jest propozycja autorki w zakresie obliczania odchyleń poszczególnych proporcji skrzypiec ludowych od danych modelowych skrzypiec profesjonalnych, co dosyć dobrze ilustruje różnorodność wytworów ludowych.

Autorka kończy rozważania nad skrzypcami omówieniem form hybrydycznych, a więc egzemplarzy wyróżniających się odmiennością formy, co można tłumaczyć, jak pisze autorka, wyrazem estetycznych poszukiwań prowadzonych przez wytwórców.

W uwagach końcowych autorka stara się wyartykułować zjawiska determinujące wielość norm jawiących się w polskim lutnictwie ludowym. Wymienia ustną formę przekazu, rozproszenie nosicieli tradycji, czyli wytwórców instrumentów oraz uzależnienie od lokalnej spuścizny kulturowej. W procesie przemian chordofonu na przestrzeni od XVI do XX wieku konstruuje teoretyczny model ewolucji norm w aspekcie jakościowym i ilościowym.

Autorka omawianej książki podjęła się niełatwego, lecz ważnego zadania. Dążąc do narekślenia specyfiki ludowych instrumentów skrzypcowych w Polsce, ujęła problem jako zjawisko złożone — historyczne, sięgające do źródeł XVI wieku, a zarazem współcześnie udokumentowane. Poszczególne rodzaje instrumentów przeanalizowała bardzo wnikliwie, korzystając z osiągnięć badawczych europejskiej instrumentologii. Wypada tylko żałować, że swymi badaniami nie objęła wszystkich instrumentów smyczkowych. Podejmując bowiem temat chordofonów kolanowych można z powodzeniem rozwinąć ważny wątek dotyczący chordofonów basowych. Powstałaby wówczas pełna monografia interesujących nas chordofonów.

Trzeba jednak uznać, że praca E. Dahlig to niewątpliwe osiągnięcie polskiej organologii, praca budząca pełne szacunek refleksje nad koncepcją, sposobem ujęcia metodologicznego oraz istotą badanych przedmiotów.

Alojzy Kopoczek

Elżbieta Berendt, *Przydrożna i podniebna. Sakralna sztuka ludowa Ziemi Kłodzkiej XVIII–XX w.*, Wrocław 2001, ss. 134.

Książka dotyczy terenu Ziemi Kłodzkiej, autorka swoją uwagę skoncentrowała na silnych związkach jakie występują na tym obszarze pomiędzy przyrodą a sztuką. Intensywny rozwój sztuki ludowej na Ziemi Kłodzkiej uwarunkowany był licznymi pielgrzymkami do sanktuariów i kalwarii.

W części zatytułowanej „Cudowne wizerunki na Ziemi Kłodzkiej źródłem inspiracji dla sztuki ludowej” autorka charakteryzuje sanktuaria oraz rozwój pielgrzymowania do miejsc kultu, które rozwija się na omawianym terenie pod koniec XVIII wieku. Wtedy powstała większość obiektów sakralnej sztuki ludowej. Jednocześnie rozwijał się kult cudownych wizerunków, do którego przyczyniały się apokryfy i legendy. W książce omówiony został m.in. kult Bardzkiej Madonny Tronującej, Matki Boskiej Wambierzyckiej, Matki Boskiej Kłodzkiej zwanej też Łaskawą, kult św. Floriana na Górze Parkowej w Bystrzycy Kłodzkiej czy św. Jerzego w Łądku Zdroju.

Autorka opisuje także powstałe w pobliżu miejscowości pielgrzymkowych kalwarie: w Bardzie, Wambierzycach, Iglicznej, na Wzgórzu Cierniak koło Radochowa, na Górze

Wszystkich Świętych koło Nowej Rudy, w Leśnej, w Batorowie i w Miejskim Lasku koło Lewina Kłodzkiego. Przedstawia historie ich powstania związane albo z jakimś cudownym objawieniem — tak było w kalwarii w Bardzie, albo z chęcią ufundowania obiektu sakralnego przez ówczesnych możnych.

W następnym rozdziale „Obrzędowe formy kultu a sztuka ludowa” zostały omówione różne formy pozyskiwania przez pielgrzymów przychylności świętych. Aby osiągnąć swój cel wierni ofiarowali im wota błagalne w postaci świec lub ofiar przedstawiających postać ludzką, części ludzkiego ciała bądź zwierzęta wykonane z wosku oraz wota dziękczynne, zaświadczaające o mającym miejsce cudzie czyli pozostawione, zbyteczne już kule, sznury niedoszłych wisielców, kajdany więźniów, którzy odzyskali wolność. Kult koncentrował się również wokół relikwii a także wokół drzew na których objawiała się Madonna.

W części „Sztuka ludowa” Elżbieta Berendt zaznajamia czytelnika z technikami w jakich powstawały obrazy dewocyjne — było to przede wszystkim malarstwo na szkło. Kolejną techniką jest grafika i jej odmiany: miedzioryt, litografia, staloryt, drzeworyt, rysunek tuszem i piórkiem.

Scharakteryzowana została również rzeźba, którą cechuje polichromia olejna, a także tradycyjna kolorystyka: biel i róż w karnacji ciała, czerwień płaszcz Chrystusa, błękit i biel szat Marii.

Nieco uwagi poświęcono też kapliczkom, krzyżom i figurom przydrożnym. Wyszczególniono kapliczki i krzyże pokutne — wznoszone w miejscu tragedii kapliczki skrzynkowe i słupowe.

W zakończeniu autorka przedstawiła poszczególne typy ikonograficzne, jakie występują w sztuce Ziemi Kłodzkiej. Scharakteryzowała sposób przedstawiania Madonny Wambierzyckiej, Madonny Bardzkiej, Wielisławskiej, przedstawienia Dzieciątka Jezus, św. Anny Nauczycielki, św. Anny Samotrzeć, św. Jana Nepomucena, św. Floriana, św. Rocha, św. Onufrego.

Książka zawiera liczne kolorowe fotografie kapliczek i figur przydrożnych — które autorka zgromadziła podczas swoich badań terenowych.

Anna Torobińska — ODIE Łódź

Folklor — Folklore, Wydawnictwo BoSz, Olszanica 2001

Muzeum Etnograficzne w Krakowie upamiętniło jubileusz swego 90-lecia atrakcyjnym albumem, wydanym nader starannie w znanej serii wydawniczej. Ponieważ wszystkie pozycje z tej serii mają zwyczajowo jedno słowo w tytule, stąd przyjęto tytuł zwięzły, ale bardziej nośny dla zagranicznego niż polskiego czytelnika, zamiast np. rozwlekłego: „Polska kultura ludowa w zbiorach...”.

W krótkim wprowadzeniu prof. Franciszek Ziejka, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, który przyjął patronat nad jubileuszowymi obchodami, nawiązał do rewolucji cywilizacyjnej, zmieniającej współczesny świat w „globalną wioskę”. W tej sytuacji coraz więcej osób poszukuje swoich korzeni i — zwłaszcza wśród nich — autor przewiduje gorące przyjęcie albumu. Wstęp przygotował Andrzej Rataj, omawiając założenia i układ publikacji, a dalej historię i dorobek muzeum, którego zbiory dosyć szczęśliwie przetrwały okres II wojny światowej (zaginięto ok. 10% muzealiów). Obecnie posiada ono około 80 tysięcy obiektów, z których co dziesiąty pochodzi z obszarów pozaeuropejskich oraz ponad 200 tysięcy archiwaliów i cenną bibliotekę.

Do prezentacji w albumie dokonano wyboru obiektów unikatowych, najbardziej reprezentacyjnych i cennych ze wszystkich działów. Zasygnalizowano tylko paroma obiektami kultury pozaeuropejskie oraz kilku reprodukcjami archiwalny zbiór fotografii, skupiając się na polskiej kulturze ludowej. Na ponad 300 fotografiach pokazane zostały kolejno mieszkania chłopskie — izby, meble i sprzęt domowy, dalej narzędzia rolnicze i rzemieślnicze. Następny, pięknie prezentowany temat to stroje, biżuteria i dodatki, tkaniny. W sztuce związanej z obrzędami główne miejsce zajmują szopki kolędnicze, w tym krakowskie ze słynną szopką Ezenekierów z końca XIX wieku na czele. Końcowy, mocny akcent to wybór malarstwa, grafiki (tu pokazano obok odbitek na papierze również klocki drzeworytnicze), rzeźby, wycinanek i malowanek.

Na szczególnie podkreślenie zasługuje poziom zdjęć, wykonanych przez Jacka Kubienę. Spokojne, neutralne tła, świetne oświetlenie fotografowanych obiektów skupia uwagę oglądającego i pozwala dostrzec szczegóły, umykające często przy bezpośrednim kontakcie z eksponatem. Wzbogaca i ożywia ten zestaw kilka umiejętnie dobranych fotografii wykonanych w plenerze (budownictwo) i we współczesnych izbach wiejskich. Idealnie współgra z tym opracowanie plastyczne całości, dokonane przez Władysława Plutę, który wprowadził rytmiczny układ zdjęć, nie oszczędzając światła pomiędzy nimi.

Pozwolę sobie wspomnieć na koniec początki mojej pracy zawodowej, kiedy to jedynym źródłem barwnych ilustracji do popularnych pogadanek i odczytów była książeczka dla dzieci *Malowane domy* z niezłymi offsetowymi reprodukcjami obiektów ludowej sztuki. W latach późniejszych doszły do tego skwapliwie wycinane ze śląskiej „Panoramy” fotografie S. Gadomskiego, przedstawiające stroje ludowe. Dlatego cieszy mnie ogromnie narastająca w ostatnich latach liczba publikacji upowszechniających obiekty ludowej kultury, a zwłaszcza sztuki w sposób taki, na jaki zasługują.

Ewa Fryś-Pietraszkowa

Szopki krakowskie — Cracovian Christmas Cribs, Wydawnictwo BoSz, Olszanica 2002.

Album upamiętnia 60 konkursów na najpiękniejszą szopkę krakowską. „Bożonarodzeniowa prezentacja szopek przy pomniku Adama Mickiewicza na Rynku Głównym stała się uroczystością rodzinną, a nawet pokoleniową, bowiem uczestniczą w niej całe rodziny, dając w ten sposób wyraz wielkiego przywiązania do tradycji, sztuki i religii”, napisał w słowie wstępnym kardynał Franciszek Macharski.

Tekst, przygotowany przez Annę Szałapak, omawia genezę szopki, od pierwszych wieków chrześcijaństwa, poprzez kościelne jasełka, szerzone przez zakony franciszkańskie i późniejsze ich zeświecczenie. W XVIII wieku powstała szopka przenośna, połączona z teatrzykiem kukielkowym. Najbardziej okazałym i specyficznym zarazem jej przykładem stała się szopka krakowska, nie mająca odpowiednika w świecie. Rozpowszechniła się w I połowie XIX wieku, budowana i obnoszona przez bezrobotnych zimą murarzy z przedmieść Krakowa. Do I wojny światowej byli oni zapraszani na spektakle do domów mieszczańskich, inteligenckich, również do pałaców. Inspiracje teatrzykiem szopkowym widać w *Betlejem Polskim* Lucjana Rydla, w *Pastoralce* Leona Schillera, a także w *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego, jak również w dziełach plastycznych. Później zwyczaj ten zaczął podupadać, robiono jeszcze w Krakowie szopki, ale małe, bez teatrzyku. Żyli jeszcze starzy szopkarze, gdy w 1937 roku z inicjatywy dr. Jerzego Dobrzyckiego, późniejszego dyrektora Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, ogłoszony został pierwszy, a w rok później drugi konkurs szopek.

Po przerwie wojennej co roku konkurs taki organizuje właśnie Muzeum Historyczne. Autorka tekstu, która od wielu lat jest kustoszem tego muzeum i kieruje Działem Folkloru i Tradycji Krakowa, omawia w dalszej części charakterystyczne cechy architektury i dekoracji szopki krakowskiej oraz zmiany zachodzące w nich w drugiej połowie XX wieku. Największy zbiór szopek posiada Muzeum Historyczne i, poza doroczną wystawą pokonkursową na miejscu, urządza liczne wystawy w różnych krajach Europy, a także w Stanach Zjednoczonych.

Kalendarium konkursów zostało lakonicznie przedstawione w postaci reportażowych zdjęć z kolejnych imprez. Jak przystało na jubileusz, nie zabrakło zbiorowej fotografii kilkudziesięciu współczesnych szopkarzy na tle Sukiennic. Większość z nich to wybitni twórcy, wielokrotni zwycięzcy konkursów.

W części albumowej, którą rozpoczynają i kończą nastrojowe fotografie zabytkowych zespołów i budynków miasta w nocnym oświetleniu, uwidaczniające wpływ tej architektury na szopki, zamieszczono zdjęcia około stu najlepszych szopek ze zbiorów Muzeum Historycznego oraz — oczywiście — najstarszej szopki, zachowanej w zbiorach krakowskiego Muzeum Etnograficznego, która została wykonana około 1900 roku przez Michała Ezene-kiera. Przy wielu szopkach pokazano w zbliżeniach ciekawsze fragmenty architektury i wyposażenia, sceny figuralne (m.in. bitwę pod Racławicami, taniec chochoła z *Wesela*), a także pojedyncze figurki postaci historycznych i współczesnych, od Ojca Świętego poczynawszy, poprzez pana Twardowskiego, generała Jaruzelskiego, Jerzego Urbana, po obecnego dyrektora Muzeum i autorkę tekstu. Wszystkie oprócz archiwalnych fotografie, na doskonałym pod względem artystycznym i dokumentalnym poziomie, zostały wykonane przez Jacka Kubienę. Mimo iż zdjęcie każdej szopki opatrzone jest podpisem, zawierającym nazwisko autora, rok wykonania i wysokość obiektu, brakuje jednak katalogu. Oprawa plastyczna, przemyślana i konsekwentna, jest dziełem Władysława Pluty. Jedyna rzecz, którą można by jej zarzucić, to brak światła wokół zdjęć przedstawiających fragmenty szopek, trochę męczący przy tak wielkim nagromadzeniu detali, ale to moje indywidualne wrażenie.

Ewa Fryś-Pietraszkowa

Wacław Pawlak, *Minionych zabaw czar, czyli czas wolny i rozrywka w dawnej Łodzi*, Łódź 2001, ss. 107.

Podstawowym źródłem informacji dla autora tej książki była codzienna prasa łódzka oraz dawne kalendarze. Na tej podstawie autor snuje opowieść o sposobach spędzania wolnego czasu w dawnej Łodzi — czyli w XIX i na początku XX wieku.

Do najstarszych sposobów spędzania czasu wolnego przez łódzian należał przejęty od niemieckich osadników w XIX wieku zwyczaj gawędzenia z przyjaciółmi przy piwie bądź wódce w szynku. Ciągłe wzrastająca liczba szynków oraz tradycja picia po wypłacie doprowadziła do pijaństwa, co zmusiło władze do wydania w roku 1844 zarządzeń ograniczających liczbę szynków oraz zamknięcie szynków przyfabrycznych.

Doprowadzenie do Łodzi w 1866 roku kolei żelaznej przyczyniło się do zwiększenia liczby przyjezdnych. W związku z tym powstały dwa hotele: Grand Hotel z restauracją, którą chętnie odwiedzali przemysłowcy i bogaci kupcy, oraz hotel Victoria z restauracją, w której spotykali się aktorzy, dziennikarze i publiczność teatralna.

Życie towarzyskie kwitło także w kawiarniach, zwanych wtedy cukierniami. Do jednej z bardziej znanych należała cukiernia Aleksandra Roszkowskiego, zwanego „Roszkiem”. Spotykali się tutaj dziennikarze, aktorzy, lekarze, bywał w niej Władysław Reymont.

W okresie wiosenno–letnim, pod koniec kwietnia, rozpoczynał się w Łodzi czas zielonego karnawału, czyli zabaw na wolnym powietrzu. Duchota przemysłowego miasta sprzyjała „ucieczkom” poza jego granice. Robotnicy pozbawieni wówczas prawa do urlopu swoje wolne od pracy dni spędzali w okolicznych lasach: w Galkówku, lesie Mania, parku na Zdrowiu oraz w Łagiewnikach. Woda ze studzienki w kaplicy św. Antoniego w Łagiewnikach słynęła ze swoich właściwości leczniczych. Po obiedzie w lesie łagiewnickim łodzie mieli zwyczaj tańczyć przy akompaniamencie dźwięków harmonii, głównie polki i oberki. Kolejnym miejscem, gdzie spędzali swój wolny czas, były teatryki letnie przy ul. Piotrkowskiej 175 i Konstantynowskiej 14/16 (obecnie ul. Legionów). Nie stroniono od widowisk cyrkowych.

W dawnej Łodzi uprawiano też sport. Działo Towarzystwo Strzeleckie, którego członkami byli głównie rzemieślnicy. Strzelectwo było łączone czasem z myślistwem, przede wszystkim przez przemysłowców — posiadających duże przestrzenie leśne. Osoby zamożne uprawiały też jeździectwo. Uprawiano również kolarstwo na welocypedach o kole przednim większym od koła tylnego.

Do ulubionych form wypoczynku należał również spacer po Piotrkowskiej.

Okres zimy zmniejszał możliwości wypoczynku, zwłaszcza ludzi biednych. Większość robotników nie mogła sobie pozwolić na bilet do kina lub teatru. Odwiedzano więc krewnych i znajomych, więcej czasu spędzano w domu.

Różnorodne sposoby wypoczynku zależały od możliwości finansowych, osobistych zainteresowań, ilości posiadanego czasu oraz poziomu wykształcenia.

Uzupełnieniem tekstu pisanego są liczne czarnobiałe fotografie restauracji, fabryk, hoteli, rodzin robotniczych.

Anna Torobińska, ODIE Łódź

Grzegorz Pełczyński, *Dziesiąta Muza w stroju ludowym. O wizerunkach kultury chłopskiej w kinie PRL*, Poznań 2002, ss. 252.

Autor przedstawia specyficzny charakter polskiej kultury w okresie 1944–1989, uwikłanej w politykę propagandową prowadzoną przez władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zwraca uwagę na wpływ intensyfikacji bądź odporu restrykcyjnych działań w ramach totalitarnego reżimu komunistycznego na jakość powstających wtedy książek czy filmów. Punktem wyjścia rozważań autora jest dyskusja dotycząca statusu kultury ludowej — czy jest ona tworem żywym czy raczej już martwym. Książka omawia sposób przedstawiania kultury ludowej, a ściślej rzecz ujmując — kultury chłopskiej — w filmach fabularnych. Zamierzeniem autora było objęcie w swych badaniach, w miarę możliwości, wszystkich filmów kinowych oraz seriali telewizyjnych powstałych w czasie PRL-u, w których przedstawiono przynajmniej kilka elementów kultury chłopskiej. Poszczególne etapy PRL-u autor podzielił na cztery okresy:

- I epoka to lata 1944–1956;
- II epoka — Gomułkowska 1957–1970;
- III epoka — Gierkowska (lata siedemdziesiąte);
- IV epoka — lata osiemdziesiąte.

Książka dzieli się na cztery części, które składają się z poszczególnych rozdziałów.

Część I „Chodzenie w jarzmie” omawia lata realizmu socjalistycznego i jego wpływ na jakość powstających wtedy filmów. W kinie tego okresu obowiązywał określony schemat, który nakazywał pokazywać bohaterów jako przedstawicieli swojej klasy społecznej. Dynitarze reżimowi, robotnicy i biedni chłopci należeli do grupy bohaterów pozytywnych, natomiast przedstawiciele klas posiadających — przynależeli do grupy bohaterów negatyw-

nich. Powodem takiego a nie innego rozdziału ról pozytywnych i negatywnych, przynależnych określonym warstwom społecznym, była realizacja wytycznych propagandowych, które miały na celu zniszczyć kulturę ludności wiejskiej i zastąpić ją obowiązującą w społeczeństwie komunistycznym — jednolitą dla całego narodu.

Spółeczność wiejska w filmach: „Jasne łąny” (Eugeniusza Cękałskiego), „Gromada” (Jerzego Kawalerowicza), „Trudna miłość” (Stanisława Różewicza), „Ziemia” (Jerzego Zarzyckiego), podzielona jest na biedaków, średnio zamożnych i bogatych (zwanych przez komunistów kułakami). Proponowanym wyjściem dla wyzyskiwanych chłopów jest powstanie gospodarstw kolektywnych, które umożliwią wyswobodzenie się od wyzysku bogaczy oraz zapewnią dostatniejsze życie.

Część druga „Płodozmian” dotyczy okresu gomułkowskiego. Omówione są tutaj takie filmy jak: „Ubranie prawie nowe” (Włodzimierza Haupe), „Wiano” (Jana Łomnickiego), „Mój drugi ożenek” (Zbigniewa Kuźmińskiego), „Głos ma prokurator” (Włodzimierza Haupe). Ukazane są w nich uwikłania uczuciowe i ekonomiczne bohaterów, ich zależność od swoich rodzin i społeczności lokalnych. Kontynuowany jest też wątek walki z religią, choć w nieco łagodniejszym stylu. Pokazywano brak tolerancji wobec ateistów. W filmach tego okresu pojawia się wątek walki bohaterów o swoje szczęście, a nie dobro całej społeczności. Kino czasów gomułkowskich podejmowało też często problematykę wojenną. W filmach tych młodzi mężczyźni zostali zmuszani do opuszczenia swoich gospodarstw i służby w armii lub partyzantce. Do grupy filmów o tej tematyce należy: „Kierunek Berlin” (Jerzego Passendorfera), „Ostatnie dni” oraz serial „Czterej pancerni i pies” (Konrada Nałęckiego).

W sposób szczególny przedstawiono kulturę chłopską w filmach „Sami swoi” (Sylwestra Chęcińskiego), „Żywot Mateusza” (Witolda Leszczyńskiego) oraz „Słońce wschodzi raz na dzień” (Henryka Kluby).

Część trzecia „Obfite plony” omawia lata siedemdziesiąte, na które przypadają rządy E. Gierka. Był to okres dominacji ballady filmowej: „Ballada o ścinaniu drzewa” (Ferudina Erola), „Kaprysy Łazarza” (Janusza Zaorskiego), „Ostatnie takie trio” (Jerzego Obłamskiego). Bohaterowie ballad filmowych wierzą w cuda, skuteczność zabiegów magicznych. Zło musi być ukarane, a dobro nagrodzone — taki jest porządek kosmiczny.

Lata siedemdziesiąte to także ekranizacje utworów literackich: „Chłopi” (Jana Rybkowskiego), „Antek” (Wojciecha Fiwka), „Wesele” (Andrzeja Wajdy), serial „Noce i dnie” (Jerzego Antczaka).

Autor, za W. Kaczochą, wymienia następujące funkcje kultury ludowej, jakie pełniła w kulturze socjalistycznej:

- widowiskowo-zabawową;
- propagandową;
- obrzędową;
- estetyczną;
- edukacyjną;
- użytkową.

Pojawił się także problem konfliktu między wsią a miastem. Dostrzeżono zagrożenia natury przez technikę, a także problem ucieczki młodych ze wsi do miasta (szczególnie kobiet).

Część czwarta „Gatunki szlachetne, samosiejka, plewy” opisuje rzeczywistość lat osiemdziesiątych. Wprowadzenie 13 XII 1981 roku stanu wojennego powoduje wyraźny podział na rządzących i rządzonych. Powstaje tzw. „drugi obieg”, czyli wydawnictwa konspiracyjne. Filmy mogły powstawać tylko w ramach kinematografii będącej pod stałym nadzorem „poprawności” politycznej.

W książce zamieszczono czarno-białe fotografie kadrów omawianych filmów oraz filmografię. Praca zawiera również streszczenie w j. angielskim.

Anna Torobińska, ODIE Łódź

Izabella Sariusz-Skapska, *Polscy świadkowie GUŁagu. Literatura łagrowa 1939–1989*, Universitas, Kraków 2002, ss. 394.

Dlaczego po pozycję tę chętnie sięgnęłam jako etnolog, owszem, naukowo zainteresowana polskimi Sybirakami i przygotowująca o nich własną, etnologiczną właśnie — rozprawę?

Zamieszczona na wstępie książki Izabelli Sariusz-Skapskiej dedykacja sugeruje, iż nie miały wpływ na powstanie *Polских świadków GUŁagu* miały względy osobiste. Pracę swą Sariusz-Skapska poświęciła bowiem pamięci dziadka, prokuratora Bolesława Skapskiego, zamordowanego w Katyniu w 1940 roku. Można się jedynie domyślać, iż fakty i wydarzenia, które dalej rozpatruje, są jej znane nie tylko z opracowań — by tak rzec — „oficjalnych” (a więc ze źródeł historycznych oraz przybliżających owe fakty i wydarzenia licznych ujęć literackich), lecz także z relacji prywatnych — ze wspomnień i opowieści bliskich, rodziny i przyjaciół. W jakiej mierze to, osobiste bądź co bądź, „uwikłanie” zaważyło na kształcie i zawartości prezentowanych przez nią rozważań, rozstrzygnąć nie sposób. Warto jednak od razu podkreślić, iż z całą pewnością nie okazało się zgubnym ciężarem — nie odebrało żywości i ostrości badawczemu spojrzeniu, a także nie wpędziło w myślową jednostronność i interpretacyjny schematyzm. Przeciwnie, próby analizy rozmaitych wątków i motywów literatury obozowej (a dokładniej — łagrowej) są tu całkiem twórcze i oryginalne, dotychczas bardzo rzadko, a nawet w ogóle — w refleksji nad pisarskimi wysłowieniami GUŁagu — nie spotykane, prywatna zaś, rodzinna pamięć, sprzyja raczej ich dogłębnemu i starannemu traktowaniu: rozpala ciekawość, podsuwa ważne tropy, zachęca do odważnych odczytań.

Zacznijmy od tego, na czym Sariusz-Skapska buduje swoją syntezę literatury łagrowej. Otóż na wykorzystywany przez nią materiał źródłowy składa się starannie wyselekcjonowany zbiór kilkudziesięciu utworów opisujących losy polskich więźniów, przebywających na „niehumanitarnej ziemi” od 1939 roku aż po koniec lat pięćdziesiątych. Są to przy tym teksty pod wieloma względami dość niejednorodne: powstałe i w kraju i za granicą, tworzone przez wybitne postaci polskiej historii i kultury (takie choćby jak Gustaw Herling-Grudziński, Józef Czapski, Anatol Krakowiecki, generałowie Władysław Anders i Zygmunt Szyszko-Bohusz czy Barbara Skarga), ale i przez osoby czytelniczym kręgom bliżej nieznane, przez amatorów, nierzadko autorów jednej książki (w tej grupie wymienić można na przykład nazwiska Ady Halpern, Danuty Tęczarowskiej, Bronisława Brzezickiego, księdza Józefa Hermanowicza). Tym, co w istotny sposób różnicuje owe świadectwa, jest także czas ich powstania. Z jednej strony mamy tu bowiem dzienniki (spisywane na gorąco w obozach, w miejscach internowania, w więzieniach, w trakcie drogi na Sybir), z drugiej zaś przywoływane z pamięci — nawet wiele lat po tych wydarzeniach — wspomnienia (wśród nich także wspomnienia mówione). Prócz tego osobną grupę stanowią utwory poświęcone losom polskich dzieci w Sowietach (tak zwanych Sybiraków) oraz teksty przynoszące osobisty zapis dzieciństwa tam spędzonego.

Co istotne, świadectwa łagrowe Sariusz-Skapska uzupełnia w swojej pracy wybranymi fragmentami literatury zesłańczej. Nie znaczy to, rzecz jasna, iż stawia znak równości pomiędzy tymi dwoma ludzkimi doświadczeniami — obozowym i przesiedleńczym. Oczywiście nie, jest w pełni świadoma wielu dzielących je różnic i odrębności. Odruch sięgnięcia po te wypowiedzi wyzwoliła w niej raczej chęć opisanie fenomenu GUŁagu w sposób jak najdokładniejszy, a przy tym — o ile to możliwe — wszechstronny, akceptujący całą różnorodność — determinowanych taką lub inną sytuacją egzystencjalną — perspektyw poznawczych i narracyjnych. Ta wielość i różnorodność źródeł stanowi jednak, w moim przekonaniu, jeden z głównych (także dla etnologa) walorów całej rozprawy. Jej bowiem czytelnik zawdzięcza szansę poznania rozmaitych twarzy i wizerunków „innego świata”, ona (gdy właśnie jest etnologiem) daje mu okazję zgłębienia licznych jego „ukrytych” właściwości — bogatych pokładów znaczeń, metafor, symboli.

Innym ważnym rysem książki Izabelli Sariusz-Skąpskiej jest jej transdyscyplinarny charakter. Jakkolwiek bowiem *Polscy świadkowie GUŁagu* przedstawiani są przez nią jako praca z historii literatury, już od pierwszych linijek czytelnik bez trudu dostrzega, jak chętnie wykracza się w niej poza konwencjonalnie pojęte granice własnej dyscypliny i jak odważnie przemieszcza się na terytoria tradycyjnie zajmowane przez inne gałęzie wiedzy — przez antropologię kultury, socjologię albo filozofię. Szczególnie wyraźne i czytelne są tu zwłaszcza inspiracje antropologiczne. Świadczą o nich chociażby kluczowe pojęcia, jakimi Sariusz-Skąpska posługuje się dla objaśnienia i zrozumienia objętej narracjami rzeczywistości. Są wśród nich pojęcia przestrzeni, czasu, a także pojęcie Innego — stosowane u niej jak w „klasycznym” (a więc i najczystszej próbie) opisie antropologicznym. Ich wykorzystanie sprawia, iż ukazywana przez Sariusz-Skąpską odyseja zesłańcza jawi się jako swoisty obrzęd inicjacyjny, przenoszący jego uczestników w „inną” przestrzeń i w „inny” czas. Autorka *Polских świadków GUŁagu* niezwykle pieczołowicie i wnikliwie relacjonuje kolejne etapy owego procesu „wtajemniczania” w świat Archipelagu. Na wzór *Boskiej komedii* Dan-tego rozpoznaje kolejne kręgi i granice przekraczane przez jej bohaterów w przestrzeni syberyjskiego „lodowego piekła”. Wskazuje rozliczne przejścia, furty i bramy, które doń prowadzą. Bada też i charakteryzuje czas upływający w „innym świecie”. Odtwarza jego wyjątkowy rytm i strukturę, śledzi mechanizmy jego odzyskiwania — mechanizmy, dzięki którym możliwe stają się pamięć i narracja o tych wydarzeniach. Píše także o codzienności GUŁagu, o specyficznej organizacji życia w jego obrębie oraz o zasiedlających go ludziach (za przykład „wzorcowych” mieszkańców „krajny wiecznych śniegów” obiera zaś więźniów kryminalnych). Wreszcie, opierając się na Buberowskiej koncepcji relacji Ja-Ty, opisuje fenomen ludzkiej koegzystencji w warunkach zesłania.

Zasadniczym celem analizy Izabelli Sariusz-Skąpskiej nie jest oczywiście opis systemu sowieckich łagrów — jego podstawowych prawideł, zarządzających nim funkcjonariuszy ani charakteryzujących go zewnętrznych właściwości i realiów. Patrzy ona przecież — jako przekraczający horyzont własnej dyscypliny badacz literatury — na rzeczywistość GUŁagu oczyma antropologa, nie zaś historyka czy politologa. Tym, co tak naprawdę ją interesuje, jest zatem — wydobywany z relacjonowanych doświadczeń — czysto ludzki wymiar tej rzeczywistości: to, w jaki sposób jest ona przetwarzana w pamięci i wyobraźni ludzi, jakie rodzi (nabrzmiące znaczeniami, symboliczne) skojarzenia oraz emocje, do jakich intelektualnych ocen i „metafizycznych” refleksji prowokuje.

Zastosowanie takiego właśnie podejścia, a więc zgoda na to, aby historia przemawiała ustami — czyli objawiała się i tworzyła w narracjach — swoich bezpośrednich uczestników i spektatorów, owocuje zarazem odkryciem prawdziwie ludzkiej prawdy o świecie GUŁagu — prawdy wyrastającej z osobistego losu i życiowej próby, prawdy pamięci i wewnętrznego przeżycia. Wydobycie jej na światło dzienne jest zaś o tyle istotne, iż — w miarę upływu lat — coraz bardziej zwiększa się czasowy dystans oddzielający nas od tamtych wydarzeń, coraz wyraźniej błędnie pamięć o nich, coraz częściej odchodzą ostatni ich świadkowie i niestrudzeni kronikarze.

Czy podobne odczucie, iż — być może jako ostatni — odkrywamy „przemijające światy”, nie wpisuje się stale w doświadczenie badawcze wielu spośród nas, etnologów? Czy — jak autorka omawianej książki — nie stajemy się wówczas „świadkami świadków”, dopełniając ich narracje własnymi głosami i odczytującymi sens „ludzkiej historii” komentarzami?

Aleksandra Rzepkowska

Pieśni ludowe Polaków Ukrainy, opracowała Larysa Wachnina/*Pisenna kultura polskoju diaspori Ukraini*, uporiadnik Larisa Wachnina, Kijiw 2002, ss. 287, ilustr.

Wydana w Kijowie, w ramach Głównej Specjalistycznej Redakcji Literatury w Językach Mniejszości Narodowych Ukrainy, antologia pieśni ludowych Polaków z Ukrainy zasługuje na uwagę nie tylko wąskiej grupy specjalistów, głównie folklorystów i etnomuzykologów, ale i etnologów, historyków, kulturoznawców, socjologów, językoznawców, i oczywiście, szerokiego grona czytelników, interesujących się polską tradycją kulturową na Ukrainie. Larysa Wachnina z Instytutu Sztuki, Folklorystyki i Etnologii im. M. Rylskiego Narodowej Akademii Nauk Ukrainy opublikowała zbiór 102 pieśni, funkcjonujących w aktywnym bądź biernym repertuarze Polaków, głównie najstarszego pokolenia, w wielu przypadkach również znanych przez młodszych informatorów, urodzonych pod koniec lat 40. i w latach 50. XX wieku. Pieśni autorka wyboru podzieliła na sześć grup tematycznych: koledy (11 tekstów), pieśni weselne (16), ballady (19), pieśni żołnierskie i patriotyczne (20), liryczne (16) i żartobliwe (18).

Jest to pierwsza tego typu edycja pieśni, opublikowanych w języku polskim, w dominującej mierze z zapisem nutowym, z dokładnymi notami proveniencyjnymi (imię i nazwisko śpiewaka, rok jego urodzenia, miejscowość, rejon, szczegółowa data zarejestrowania: dzień, miesiąc rok; dane osobowe zbieracza/y, imię i nazwisko osoby odpowiedzialnej za „muzyczne odszyfrowanie”), z przedmową autorstwa L. Wachniny pt. *Współczesna folklorystyczna kultura Polaków Ukrainy* w trzech wersjach językowych: ukraińskiej, polskiej i angielskiej, postowiem Ludmiły Jefremowej w języku ukraińskim pt. *Muzyczni osobliwosti polskich narodnich piseń*. Całości dopełniają: *Indeks badań terenowych Instytutu Sztuki, Folklorystyki i Etnologii im. M. Rylskiego NAN Ukrainy* w dwóch wersjach językowych (ukraińskiej i polskiej), materiał ilustracyjny (14 czarno-białych fotografii z badań terenowych z polsko-ukraińskimi podpisami) i w języku polskim *Indeks incipitów tekstowych*. Dodać tu trzeba, że *Indeks badań terenowych* dotyczy lat 70. i 80. XX wieku, pominięto w nim późniejsze badania nad diasporą polską na Ukrainie z lat 90. i początków nowego stulecia, o których świadczą informacje pomieszczone w notach proveniencyjnych poszczególnych pieśni. Opublikowane pieśni zostały zarejestrowane przez pracowników wymienionego wyżej Instytutu, w tym w dużej mierze przez autorkę opracowanej antologii, wiele właśnie jej zapisów pochodzi z lat późniejszych (1996–2001), a 17 tekstów, zachowanych w archiwum Instytutu, zapisał Hnat Tanczur, folklorysta ukraiński, w latach 20. minionego stulecia we wsi „Ziatkiwci na Winnyczni”.

Jak pisze autorka antologii, materiały pochodzą przede wszystkim z Ukrainy Środkowej. Na tym obszarze od lat 70. XX wieku pracownicy NAN Ukrainy prowadzili systematyczne badania terenowe w wybranych „polskich wsiach”, w latach 90. badaniami objęto również pogranicze polsko-ukraińsko-białoruskie, wybrane wsie na Wołyniu, w których polska tradycja „żyje w ukraińskim językowym środowisku”, a śpiewacy podczas wykonania pieśni „zaznaczają, że pamiętają je jeszcze z przedwojennych lat «za Polszczi»” (s. 21).

L. Wachnina z wielką kulturą wspomina o tragicznych losach Polaków na Ukrainie, o antypolskim charakterze polityki Rosjan wobec Polaków, o represjach i ludobójstwie w czasach stalinowskich, masowych deportacjach wielu narodów w latach 30., za M. Iwanowem przyjmuje tezę o Polakach jako „pierwszym narodzie ukaranym w tragicznym stalinowskim eksperymencie” (s. 18), przesiedleniach z ziem Zachodniej Ukrainy do Polski w latach 1946–47, „analogicznym losie Ukraińców w Polsce według znanej Operacji Wisła”, przywołuje różne liczby osób przesiedlonych. Wyraźnie pomija aspekt żywych do dziś waśni i zbrodni ukraińsko-polskich, ich podłoże społeczno-polityczne i konsekwencje. Wystarczy jej dla kontekstu refleksji nad badaniami folklorystycznymi konkluzja, że „cały kompleks funkcjonowania Polaków Ukrainy był faktycznie zniszczony i zaznał niepowetowanych strat” (s. 18), wspomnienie o asymilacji w niepodległym państwie ukraińskim, utracie „zdolności

mówienia we własnym języku” (s. 19). Cenne jest więc tu spostrzeżenie, że „Polacy, jak i inne mniejszości narodowe, zaczęli aktywnie mówić o sobie” dopiero pod koniec lat 80. XX wieku podczas pierestrojki, gdy poczęto tworzyć „pierwsze kulturowo-oświatowe organizacje według narodowej przynależności” (s. 19). Jak ocenia Wachnina, to „właśnie folklor został ostatnim przejawem świadomości narodowej Polaków Ukrainy” (s. 20).

Cenne dla badaczy mniejszości narodowych są spostrzeżenia i oceny autorki dotyczące funkcjonowania konkretnych grup pieśni, ich popularności wśród Polaków i Ukraińców, obiegu w dwóch wersjach językowych, tworzeniu dwujęzycznych kontaminacji itp., świadomości wykonawców o międzypokoleniowym przekazie dziedzictwa kulturowego, procesie przemian, zaniku, ale i wykorzystywania tradycyjnego repertuaru w zespołach amatorskich. Ludmiła Jefromowa, analizując właściwości muzyczne polskich pieśni, eksponuje ich pierwotną cechę — jednogłosowość, odróżniającą je od tekstów wschodniosłowiańskich, towarzyszące ich wykonaniu instrumenty (polskie gęśle, lutnia), układy polskich tańców: mazurka, krakowiaka, kujawiaka, oberka, poloneza, chodzonego. W tym kontekście autorka wspomina również o wpływach sąsiednich kultur na polski repertuar pieśniowy i taneczny.

Kilka uwag o jeszcze jednej ważnej również dla specjalistów rzeczy. Opracowana przez L. Wachninę antologia polskich pieśni wydaje się być szczególnie interesująca dla badaczy języka Polaków żyjących na Ukrainie. Trzeba przyznać i pochwalić tu folklorystów transkrybujących z wielką starannością zarejestrowane na taśmie magnetofonowej teksty, nie modyfikujących ich według pierwotnych zapisów, np. Oskara Kolberga. W rezultacie zostały one zapisane w takim kształcie językowym, w jakim zostały zaśpiewane przez wykonawcę. Mimo specyfiki gatunku, jakim jest zrytmizowana i zrymowana pieśń ludowa, ocalono tu żywy język wykonawców, zachowując wiele archaizmów, osobliwości gwarowych typowych dla kresów wschodnich, naleciałości gramatycznych, fonetycznych, stylistycznych, słownikowych z sąsiednich języków: rosyjskiego i ukraińskiego, jak np.: iż róży, hraje w karty, Dunaj głybokyj, už bolsze nie będą, zołoti obrączki, kluczi, wyszła, zmieniwsia jej, pijut, mene, myne, synoczek, tłustyj, skrypka, w Polszu nasz, sidaj, už, maty, perszuj, pysze wiersze, na niedzielu, gława, togo ja żałuju, kawalir, woźmu ja, idesz, slozy, wianok, na wodu, taj stała płakaty, myślu, talirz, mołodeńki, daju.

Na zakończenie z recenzenckiego obowiązku krytyczna uwaga; antologia wymaga zdecydowanie staranniejszej korekty językowej, zarówno w tekstach pieśni, jak i w przedmowie w języku polskim i polskich cytacjach w posłowie, w podpisach pod fotografiami w polskiej wersji językowej. Napiszę tak: w pracy roi się od błędów stylistycznych, gramatycznych, a w zapisach pieśni ortograficznych, zob. np.: przybierzali (s. 33), Piorun (s. 67, 69), powędrójemy (s. 69), pszyszła (89), trócinę (107), gotóje (107), požucę ciebie (114), żucaj się (116), niemam (133), jak że ż (135), poprój (136), otrój brata (137), niema (156), dobrydzień (157), ostszełali (177), zpod oka (181). Zacytowane przykłady wskazują jednoznacznie, że tekst w polskiej wersji językowej powinien być bezwzględnie skonsultowany z polskim specjalistą.

Teresa Smolińska

Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka. Kultura. Obyczaj, red. Janusz Gudowski, Warszawa 2001, ss. 267.

W pracy zostały przedstawione wyniki badań przeprowadzonych na Huculszczyźnie w latach 1998–2001 przez badaczy polskich i ukraińskich. Celem badań było ustalenie form organizacyjnych gospodarki jednorodzinnej przy wypasie krów i owiec.

Poszczególne artykuły dotyczą organizacji gospodarki pasterskiej, szaty roślinnej połonin oraz strefy wysokogórskiej, rodzajów wełny owiec, pożywienia pasterzy, pasterskich zwyczajów dorocznych oraz budownictwa połoninowego.

Pasterstwo owiec ma wyższą rangę społeczną niż pasterstwo krów. Hierarchia pasterzy wygląda następująco: deputat (właściciel połoniny), watah — przełożony pasterzy oraz pasterze. Przy wypasie bydła pracują też dojarki. Rozpoczęcie sezonu wypasu rozpoczyna uroczyste wejście ze zwierzętami na połoniny w strojach ludowych i przy muzyce góralskiej (między 20 maja a 15 czerwca). Sezon kończy święto Matki Boskiej Siewnej, które przypada w kalendarzu greckorzymskim na 21 września. Wypas krów rozpoczyna się nieco później — w połowie czerwca. Jest mniej pracowity, gdyż krów nie trzeba pilnować, nie istnieje dla nich niebezpieczeństwo ataku ze strony wilka a ich dojenie jest łatwiejsze.

Pasterze otrzymują wynagrodzenie w naturze — przy nadwyżkach sera, a obecnie także w formie pieniężnej — ok. 11 hrywien od owcy.

W artykule omawiającym roślinność poruszono problem pojawienia się, w wyniku pasterstwa wysokogórskiego, wcześniej niespotykanych grup roślin, przede wszystkim szczawiu alpejskiego, który nie jest jedzony przez zwierzęta, przyczynia się do rugowania innych roślin, co w konsekwencji doprowadza do degradacji środowiska naturalnego.

Podstawową potrawą pasterzy jest kulesza — potrawa z grubo zmielonej mąki kukurydziej, natomiast napojem — żentycą (serwatka pozostała po wyrobie sera z mleka owczego lub krowiego). Opisano także wyrób sera oraz sera wtórnego zwanego wurdą i bryndzy wyrabianej z sera i wurdy.

W celu zapewnienia sobie schronienia podczas wypasu, konieczne było budowanie sezonowych zagród pasterskich dla zwierząt i ludzi. Budowano więc wesnarki (chaty połonińskie używane wiosną) oraz zymarki (chaty połonińskie używane zimą), koriwniki (obory dla krów), struszki (dojarnie owiec) oraz zagrody do zatrzymania owiec pod gołym niebem — koszary.

W ostatnim rozdziale została omówiona literatura dotycząca pasterstwa na omawianym terenie. Krótko scharakteryzowane zostały prace m. in. Włodzimierza Zawadzkiego, Augusta Bielowskiego, Oskara Kolberga, Jury Nesteruka, Adama Fischera i Małgorzaty Ćwiklińskiej.

Książka zawiera barwne fotografie budownictwa połonińskiego, psów pasterskich, poszczególnych ras krów, a także ryciny układów przestrzennych osiedli pasterskich.

Każdy rozdział jest streszczony w języku francuskim i ukraińskim.

Anna Torobińska

Nad'a Valášková, *František Řehoř (1857–1899) a jeho etnografická činnost (S ukázkami článků F. Řehoře z Haliče)*, Etnologický ústav Akademie věd České Republiky v Praze, Praha 1999, ss. 182.

Doktor N. Valášková, pracownik naukowy Instytutu Etnologii Akademii Nauk w Pradze, podjęła się opracowania działalności naukowej Franciszka Řehořa, któremu czeska etnografia zawdzięcza początki zainteresowań kulturą ludową Ukraińców. W setną rocznicę jego śmierci ukazała się publikacja, w której Autorka zgromadziła rozproszony po czasopiśmie i gazetach dorobek naukowy badacza, prowadzącego poszukiwania naukowe na pograniczu galicyjsko-ukraińskim, m.in. wśród Hucułów i Łemków. F. Řehoř, urodzony w 1857 roku

w Czechach i tam zmarły w 1899 roku, przez 16 lat mieszkał w okolicy Lwowa (1877–1890 i 1891–1893), gdzie w 1877 roku ojciec jego zakupił gospodarstwo rolne. Okoliczność ta umożliwiła badaczowi poznanie życia i kultury nie tylko Polaków i Ukraińców, ale zamieszkujących te tereny Ormian, Żydów i Niemców. Interesując się szczególnie kulturą Ukraińców, od 1891 roku prowadził też badania na Huculszczyźnie, gromadząc ponad 1200 eksponatów kultury ludowej, które znalazły się w Muzeum Narodowym w Pradze. Tematyka jego zainteresowań obejmowała m.in. zwyczaje rodzinne i doroczne, sztukę ludową, lecznictwo, wiedzę, wierzenia, opowiadania. Równocześnie prowadził dokładną dokumentację rysunkową i fotograficzną, gromadząc ponad 500 ilustracji zaopatrzonych w szczegółowe opisy. F. Řehoř był autorem ponad 100 haseł do encyklopedii historii i kultury zachodnio-galicyskiej Ukrainy. W uznaniu dla jego wszechstronnej i owocnej działalności etnograficznej w 1895 roku został powołany na członka-korespondenta Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie.

Omawiana publikacja podzielona jest na dwie części. W pierwszej zamieszczono najważniejsze fakty z życia i etnograficznej działalności F. Řehořa. Druga zawiera wybór jego rozpraw i artykułów, takich jak m.in. *Kalendářik z národního života Lemků*, *Nový rok na haličské Rusi*, *Nedela květná*, bibliografię prac badacza za lata 1880–1910 (w tym artykuł poświęcony budownictwu zamieszczony w 2 tomie „Ludu” z 1896 roku), mapę Galicji i Bukowiny, dokumentację rysunkową, wykaz opracowanych haseł encyklopedycznych, słownik wyrazów gwarowych użytych w artykułach oraz publikowane źródła omawiające działalność naukową F. Řehořa. Autorka publikacji sumiennie zebrała dane faktograficzne do działalności etnograficznej badacza kultury ludowej galicyjsko-ukraińskiego pogranicza, informując o miejscu przechowywania spuścizny po F. Řehořu, co może zainteresować polskiego badacza tych terenów. Publikacja posiada dwa streszczenia obcojęzyczne: angielskie i ukraińskie.

Zofia Szromba-Rysowa