

DAGNOSŁAW DEMSKI

MAŁŻEŃSTWA RADŻPUCKIE JAKO ŹRÓDŁO
DO BADAŃ SIECI RELACJI SPOŁECZNYCH W RADŻASTANIE W XV–XVII w.

The Mertiyo Rathors of Merto, Rajasthan. Select Translations Bearing on the History of a Rajput Family, 1462–1660, Richard D. Saran, Norman P. Ziegler (red.), Ann Arbor 2001, t. 1–2

Jest to jedna z niewielu współczesnych książek poświęconych tradycji radżpuckiej północnych Indii, (Rudolph 1963; D.Sharma 1966; G.Sharma 1968, 1970; Fox 1971; Kolff 1992; Singhji 1994; Harlan 1992), tym cenniejsza, że krąg tej tradycji stanowi ważny segment kultury hinduistycznej, odznaczający się wieloma odrębnymi, typowymi dla tej warstwy ludności cechami. Pomimo wzmożonego w ostatnich latach zainteresowania innymi źródłami historii i kultury Radżputów, do tej pory sięgaliśmy przeważnie do klasycznej literatury rodem z okresu kolonii brytyjskiej (Tod 1899). Być może ta praca będzie początkiem nowej fali studiów poświęconych tematowi radżpuckiej wersji kultury indyjskiej.

Na przełomie XV–XVI w. funkcjonowały już silne państwa radżpuckie w tym rejonie północnych Indii. Do najsilniejszych z nich należały królestwa rządzone przez kilka wybitnych rodów: Mewar ze stolicą w Udaipur i Chitor (pod panowaniem Sisodiyo Gahlot), Marwar z głównymi ośrodkami w Jodhpur i Bikaner, oraz mniejszymi, np. w Merta (w rękach rodu Rathor) oraz Jaisalmer (pod panowaniem rodu Bhatti), Amber/Dhundhar, czyli dzisiejszy Jaipur (pod kontrolą rodu Kachvaho) oraz Bundi (pod wodzą rodu Hado Cauhanów). Mniejsze państwa były oparte przez inne rody: Sirohi, Pali, Sanchor (Devro, Sonagaro i Sanchoro Cauhan), Barmer, Pungal (Rathor), Dungarpur, Vamsvala (Aharo Gahlot), Amarsar, Sikargadh (Sekhavat Kachvaho) i Bandhavgad (Vaghelo Solanki). Poza granicami współczesnego Radżastanu znalazły się silne państwa: Gwalior (Kachvaho) w dzisiejszym stanie Madhja Pradesz i Umarkot (Sodho Panwar) w pakistańskim Sindzie.

Książka ta jest tłumaczeniem na język angielski starych kronik książęcego rodu Rathor z Merta, młodszej linii królewskiego rodu z Jodhpur w Radżastanie. Autorzy pracy przetłumaczyli w całości kronikę (*vigat*) oraz fragmenty kronik (*khyat* i *Aitihasik Batam*), obejmujące XV–XVII w. Duża wartość przedstawionej publikacji wynika zarówno z bogactwa materiału, jak i sposobu jego prezentacji. Dzięki temu poszerza się również krąg jej czytelników – indologów, historyków, historyków średniowiecza, badaczy militariów, antropologów, czy genealogów.

Materiał został uporządkowany w taki sposób, by oddzielić od siebie fragmenty odmienne pod względem treści i formy. Najbardziej interesujące i godne uwagi są – ułożone w kolejności prezentowania – organizacja społeczna Radżputów, lista sukcesorów rodu, chronologia wydarzeń, tłumaczenia kronik radżpuckich (I tom). Równie interesujące i niezbędne okazały się dodatki rozjaśniające kontekst dziejów rodu w postaci aneksów, np. słownik pojęć charakterystycznych dla tego środowiska kulturowego i czasu. Poza tym listy wojowników poległych w bitwie, tak istotne dla radżpuckiego widzenia świata, gdyż tego rodzaju „listy poległych na polu bitwy”, wyryte na kamieniach stojących w pobliżu każdej radżpuckiej wsi, spotykamy jeszcze dzisiaj.

W drugim tomie autorzy prezentują listy małżeństw i członków rodu królewskiego z Jodhpur i Merta, następnie dość szczegółowe noty biograficzne przedstawicieli kilku głównych rodów radżpuckich (Bhatti, Cauhan, Gahlot, Kachvaho, Panwar i Rathor), a także skoligaconych z nimi rodzin muzułmańskich (Khanzada Khan) i kast związanych z administrowaniem rodów Radżputów Rathor (Bhandari, Mumhato, Pancholi). Są one bogatym źródłem do rekonstrukcji i analizy

istoty, i mechanizmów budowania aliansów między rodami, a także dziejów poszczególnych dynastii. Tom II uzupełnia fragment poświęcony terminologii związków pokrewieństwa w Radżastanie. Załączone na zakończenie indeksy nazwisk postaci oraz nazw miejscowości ułatwiają poruszanie się po tej obszernej publikacji. Razem praca liczy ponad 800 stron różnorodnego materiału dotyczącego kultury radżpuckiej.

Kim są Radżpuci? Formalnie zaliczani są do jednej z warstw (warn) hinduizmu – kszatrijów – warstwy wojowników i władców. Zwykle pomija się fakt, że hinduistyczny model warnowy – bramini, kszatrijowie, kupcy i siudrowie lub piąta warna „niedotykalni” – obowiązywał w różnych częściach Indii, nakładając się na regionalne tradycje. W wyniku tego procesu ogólnoindujski wzorzec ulegał modyfikacjom pod wpływem adaptacji do regionalnych warunków. Najlepszym tego przykładem są północno-zachodnie Indie, gdzie podział na cztery warstwy społeczne nałożył się na długą tradycję ludów koczowniczych i pasterskich, funkcjonujących na tym terenie.

Ludność obszarów, w których przeważały stępy, nieużytki i pastwiska, żyła zwykle w płynnych grupach zajmujących się pasterstwem lub łupieniem innych. Ludy te były ruchliwe, zbrojne, doskonale adaptujące się do nowych warunków, dzieląc się na mniejsze jednostki społeczne, kiedy ich ruchliwość słabła. Charakteryzowała je elastyczność, zmienność, kult wódza, względna równość między członkami, otwarty status, a przede wszystkim zdolność do zawierania sojuszy, potwierdzanych kontraktami małżeńskimi. Typową strukturą takiej „hordy” było *biradari*, czyli braterstwo, wspólnota łącząca męskich potomków braci pochodzących od jednego przodka, także braci ojca.

Funkcjonowanie w kręgu grup krewniczych i sojuszników, wykształciło postrzeganie świata z perspektywy płynnego podziału na grupy o równym statusie. Ich granice wyznaczały więzy sojuszy między tymi grupami lub wrogość wobec innych, z którymi nie zamknięto jeszcze starych sporów (*vair*). Świat widziany w tych kategoriach różnił się od klasycznej koncepcji czterech stanów (warn) hinduistycznych, których granic nie można przekroczyć, charakterystyczny dla myśli bramińskiej.

Stąd wiele typowo hinduistycznych instytucji jak kasty, system jadžmana, zasady żywienia, znalazły swój wyraz nieco odmienny od bramińskiego modelu. Autorzy książki podejmują wątek postępującej ewolucji Radżputów od stanu koczowniczej hordy, adaptującej się do zmieniającego się otoczenia – do etapu grupy panującej na swoim terytorium. Przyjęte przez nich ramy czasowe są właściwe – początek istnienia Radżputów i formowanie się tej warstwy na zachodnich obrzeżach Indii to VIII–XII w. n.e. Drugi okres, środkowy, przypada na XVII – pocz. XVIII w., czyli do momentu upadku dynastii mogolskiej. Ostatni okres ich świetności nastąpił kiedy indyjskie księstwa feudalne znalazły się pod panowaniem brytyjskim oraz obejmuje czasy po uzyskaniu niepodległości przez Indie.

Skąd wywodzą się Radżpuci? Istnieje kilka teorii na temat ich pochodzenia. Przeważa pogląd o ich cudzoziemskich korzeniach, łączących ich z ludnością Saków (Scytowie), Kuszanów, Gurdżarów, a nawet Sogdyjczyków przybyłych z Azji Centralnej. Wskazuje się również na pochodzenie miejscowe, plemienne Radżputów.

W publikacji autorzy prezentują jedną z gałęzi wielkiego rodu radżpuckiego – Mertiyo Rathorów z Radżastanu. Mertiyo stanowią boczną linię królewskiej linii z Jodhpur, oddzieloną w szóstym pokoleniu Rathorów, od synów władcy Jodha – założyciela miasta Jodhpur. Bracia Duda i Varsingh nie należeli do linii sukcesorów władzy ich ojca, ponieważ byli synami czwartej żony władcy. W zamian za zobowiązanie wsparcia armii władcy na wypadek wojny, otrzymali nowe tereny do zasiedlenia. W ten sposób Mertiyo Rathor uformowali odrębne bractwo (*biradari*), powiązane więzami pokrewieństwa z linią królewską z Jodhpur oraz z innymi bractwami należącymi do rodu Rathor w Radżastanie.

Prezentowana w pracy linia władców z Jodhpur objęła 13 pokoleń, wywodzących się od wspólnego przodka Rav Salkho, który otrzymał numer 1–1. Największy władca Jodha (5–1) – założyciel miasta Jodhpur przypadł na 5 pokolenie i rządził w II połowie XV w. Ostatni władca (13–1) należał do 13 pokolenia i umarł w II połowie XVII w.

Specyficzny sposób prezentacji tej pracy pokazuje, jak cennym źródłem dla badań kultury są kroniki rodowe. Cały I tom pracy jest bardzo interesującym i niosącym dużą wiedzę omówieniem

ważkich dla tego kręgu tradycji cech kulturowych. To jedna z najlepszych prac na temat kultury radżpuckiej powstała w ostatnich latach. Obejmuje omówienie struktury społecznej, elementów obyczaju radżpuckiego, który jest szczególnie interesujący, gdyż dotyczy dworu, zasad pokrewieństwa, poza tym wymienia listy związanych z dworem urzędników itp. Przemyślenia te wynikają z analizy tłumaczeń niektórych fragmentów średniowiecznych kronik tego rodu, z lat 1462–1660. Są to niezbędne elementy do rekonstrukcji świata Radżputów z tego okresu.

Sama publikacja kronik może stać się źródłem dla analiz tego społeczeństwa i jego kultury. Mam tu na myśli terminologię pokrewieństwa, sieć relacji społecznych Radżputów, widocznych na podstawie zawieranych przez władców małżeństw, oraz odzwierciedlenie tych relacji w przestrzeni. Chcę przedstawić te trzy elementy – sieci relacji, politykę aliansów i małżeństw – oraz ziemie lub terytoria, wykorzystując materiały zawarte w opublikowanej kronice.

W społeczeństwie złożonym, jakim jest cywilizacja indyjska, jednostka i grupa uwikłane są w wiele poprzepłatanych ze sobą kręgów szerszego zasięgu i sieci relacji, tworzących połączenia między różnymi sferami życia, gospodarki, kultury itd. Sprowadzenie rzeczywistości wyznawców hinduizmu do kasty jest dużym uproszczeniem, szczególnie w przypadku Radżputów. Jednostka funkcjonuje w grupach rodowych i terytorialnych, których granice są jasno zdefiniowane. W przeciwieństwie do grup, sieci relacji charakteryzują się przekraczaniem sztywnych granic terytorialnych, pokrewieństwa, czy klas społecznych.

W świecie kultury radżpuckiej istotne znaczenie ma co najmniej kilka rodzajów sieci relacji: pokrewieństwa i powinowactwa, polityczna, ekonomiczna, handlowa, rytualna. Pierwsza z nich (sieć relacji pokrewieństwa) wyznaczana była przez zawieranie małżeństw oraz towarzyszące temu strategię, mające na uwadze istotne dla rodu alianse polityczne. Dzięki temu powstały złożone wzajemne powiązania, wynikające z powstałych układów w pokoleniu ojca władcy, jego własnych związków oraz z relacji następcy tronu i rodzeństwa.

Sieć relacji politycznych, powiązana z długofalową polityką dynastyczną rodu, była równocześnie obrazem rozłożenia siły i władzy w danym regionie, większym niż księstwo. Relacje tego rodzaju często przekraczały także granice społeczności, kast i wyznań.

Sieć relacji ekonomicznych związana była z przepływem towarów i usług oraz regulujących je decyzji. W przypadku księstw radżpuckich miały one bardziej lokalny, wewnętrzny charakter w związku z feudalnym systemem wymiany koncentrującym się wokół dworu. Pewien wpływ na te relacje miały szlaki handlowe przechodzące przez terytorium danego księstwa. W zależności od dogodnego położenia na głównych szlakach handlowych, znaczenie tego rodzaju sieci wzrastało.

Osobną siecią relacji są powiązania rytualno-religijne. Na tym poziomie wyraźna staje się przynależność państw radżpuckich do cywilizacji indyjskiej i hinduizmu. Powiązania rytualne polegają na związkach z pewnymi sektami hinduistycznymi (Nath, Gosain), także na podejmowaniu wypraw w ramach indyjskiego systemu ośrodków pielgrzymkowych. Dla Radżputów szczególnie istotne były miejscowości pielgrzymkowe Hardwar nad Gangesem i Dwarka u zachodnich wybrzeży Gudżaratu.

Czym jest pokrewieństwo? Jeśli jest to zasada organizująca współżycie społeczne (Szykiewicz 1992), to w kulturze radżpuckiej przybiera ona następującą formę – pochodzenie od wspólnego przodka, obowiązuje też wspólnota gospodarcza oraz związki z członkami grupy, z której pochodziła matka lub inne kobiety. Reguły te uwidaczniają przestrzeń możliwych związków i relacji, co możemy nazwać polem pokrewieństwa. Można je opisać przez takie parametry jak zasięg, obowiązujące reguły oraz mechanizmy powstawania i przekształcania tego pola.

Na uwagę zasługuje szczególnie staranne przytoczenie przez autorów występującej w przekazach radżpuckich średniowiecznej terminologii pokrewieństwa. Wiemy, jakie problemy stwarza rekonstrukcja takich danych w terenie, gdzie stosowanie pojęć wydaje się być dowolne, a często zmieniają się one pod wpływem różnych czynników zewnętrznych. Nie tylko różnicowanie terminologii jest istotne, ale także odmienne pole semantyczne tych pojęć.

Ród radżpucki stanowił wspólnotę egzogamiczną. Ten rodzaj wspólnoty pochodzeniowej miał dla Radżputów istotne znaczenie. Wyrażał się w symbolice, np. jedna nazwa rodu, władza nad określonym terytorium lub posiadanie nadziału ziemi, posiadanie fortu–stolicy, kult bogini

opiekunczej (kula devi) oraz świadomość wspólnego przodka i mitu pochodzeniowego. Zgodnie z zasadą im odleglejszy przodek, tym liczniejsza grupa (Szynkiewicz 1992, s. 135), radżpucki ród liczył kilkaset lub kilkadziesiąt tysięcy osób.

Ród stanowił nadrzędną kategorią łączącą Radżputów o nazwisku Rathor. Nie wszyscy z nich byli ze sobą spokrewnieni. W relacje między sobą wchodził ci, którzy mieszkali w tym samym regionie. Radżpuci żyli w bractwach (biradari), stanowiących wspólnotę pochodzenia od jednego przodka.

W podanym okresie autorzy wyliczają 20 głównych bractw (biradari) w kręgu samego rodu Rathorów. Większość z nich nosiła nazwy od imienia przodka, którego uważali za założyciela bractwa. Jeśli oddzielenie nastąpiło na skutek zasiedlenia nowej ziemi, nazwa pochodziła od nazwy geograficznej, np. Mertiyo. Wynika z tego, że spośród 20 biradari przeważają te, odwołujące się do przodków braci z szóstego pokolenia linii królewskiej z Jodhpur, są linie młodsze (7 i 8 pokolenie) i starsze (2, 3 lub 5 pokolenie). W sojuszach znalazły się stare rody Rathorów, nie mające wspólnych przodków z władcami Jodhpur. Te dane świadczą o dynamice podziałów rodu. Z upływem czasu dziedziczenie następuje w linii królewskiej, tylko następca tronu otrzymywał tytuł, fort i większość ziem. Jego młodsi bracia otrzymywali nadziały ziem. Linia królewska pozostawała jedna, rosła natomiast liczba linii młodszych i biradari, utrzymujących się na swojej ziemi.

Rody radżpuckie, szczególnie linie senioralne były czasem ograniczone potencjalnymi możliwościami sojuszy małżeńskich. Stąd rola reguły hipergamii w takich strategiach. Bez możliwości dziedziczenia funkcjonowało potomstwo z nieprawego łoża. Jednak znamy wyjątki w historii Kaczu, kiedy to dziecko z takiego małżeństwa – Godji – zostawało następcą tronu. Genealogia odgrywa ważną rolę porządkując wszystkie odłamy rodów, dostarcza też informacji o kierunkach pokrewieństwa i sposobach jego zorganizowania (Szynkiewicz 1992, s. 68). Genealogia stanowi wzór do naśladowania.

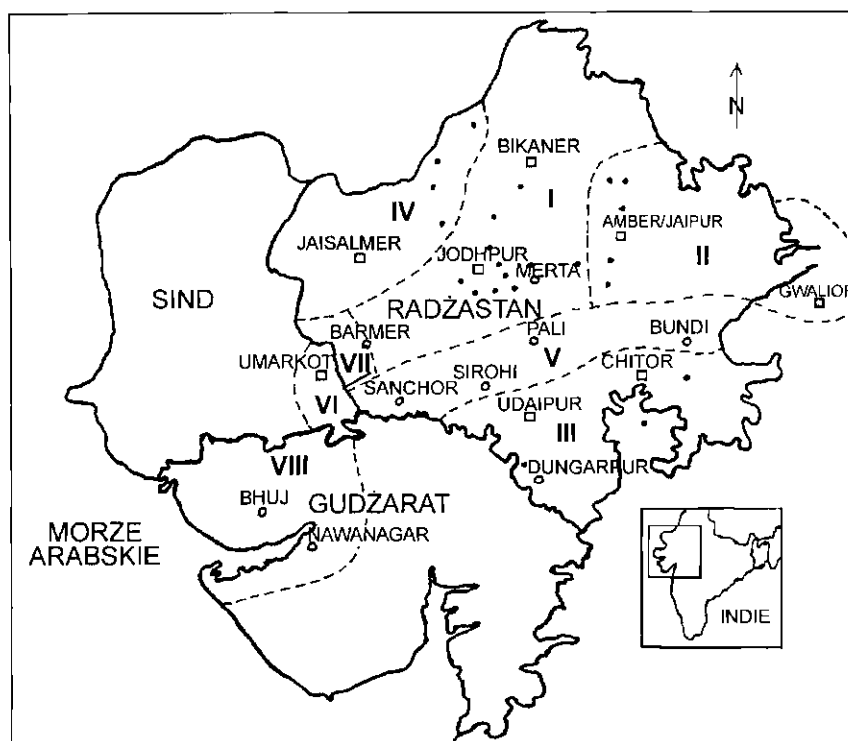
Rody mają szczególne znaczenie dla Radżputów, każdy z nich podtrzymuje tradycyjną nazwę. Odpowiadają one grupom endogamicznym u pozostałych kast. Odwołują się do więzi społecznej typu genealogicznego, gdzie wartością była odległość senioralnej linii posiadającej władzę lub ziemię. W tym typie więzi istotne były liczba i zasięg tych więzi. W polityce aliansów małżeńskich rodów radżpuckich liczyło się pokrewieństwo przez mężczyznę, jak i filiacje przez kobiety, w tym również przez małżonkę.

Charakterystyczną cechą dla pojęć rodu i lineażu jest ich zmienność i pewna umowność. Związane jest to ze zjawiskiem dzielenia się grup na mniejsze, niezależne, po kilku pokoleniach. W ten sposób dawne więzi z potomkami krewnych sprzed kilku pokoleń, tracą swe znaczenie i wkraczają w bardziej ogólną kategorię rodu (sakh). Natomiast lineaż, jako grupa składająca się z członków o wspólnym znanym przodku, nie przekracza zwykle trzech pokoleń. Wiąż pomiędzy nimi podtrzymuje pamięć żywych i aktualna wspólnota interesów. O funkcjonowaniu danego bractwa decydowała jego zdolność do zbrojnej obrony swojej ziemi.

Ziemia leży u podstaw wszystkich strategii sojuszy między różnymi rodami. W wyobrażeniach radżpuckich ma ona największą wartość. Ziemia należąca do władcy dzieliła się na wsie o różnym charakterze – wsie służebne wobec władcy, wolne wsie, zamieszkałe przez innych zbrojnych, korzystających z dochodów w zamian za służbę zbrojną na rzecz władcy. Przypomina to zasady wyodrębniania się kategorii szlachty zagrodowej w Polsce, zamieszkującej zaścianki i kolonie. Krajobraz krainy radżpuckiej uzupełniały wsie nadane braminom i innym kastom, powiązanym ze świętością – Czaraniowie oraz wsie plemienne, nie zawsze podporządkowane władcy.

Z ziemią wiążą się inne koncepcje typowe dla tej kultury – ochrona granic, utrzymanie i obowiązek karmienia swoich ludzi przez patrona. Znane są powszechnie zasady pożywienia i wspól-biesiadowania, formułowane przez braminów, np. podział na kacza/pakka, reguły mówiące, z których rąk można przyjąć pożywienie i jakie pożywienie, a z których rąk nie wolno jeść w żadnym wypadku.

W hinduistycznym świecie Radżputów obowiązują inne zasady związane z pożywieniem. Tu nie ma reguł nakazujących lub zakazujących, kto z kim może zasiąść do stołu. Wniosek z tego jest taki, że Radżput je pożywienie z rąk każdego, z wyjątkiem niedotykalnych. Problem dotyczy



- stolice potężnych państw
- stolice państw o mniejszym znaczeniu
- wsie nadane przedstawicielom młodszych linii królewskich lub wsie, z których pochodzili żony członków rodu Rathorów

- I Rathor
- II Kachvaho
- III Gahlot
- IV Bhatti
- V Cauhan
- VI Sodho Panwar
- VII Sankho Panwar
- VIII Jadeja

Przestrzenny zasięg sieci relacji Radźputów Rathor z Jodhpur w XV–XVII w.
rys. A. i D. Demscy

nie tego, z kim można biesiadować lub nie, ale jeśli „jesz mój pokarm” znaczy, że oddajesz się pod moją opiekę i jestem za ciebie odpowiedzialny.

II tom publikacji został przedstawiony w bardzo interesujący sposób. Autorzy zamieścili wybór tłumaczeń tych fragmentów kronik, które dotyczą zapisków koligacji rodzinnych – w tym genealogii, imion, rodzin i miejsca pochodzenia żon, imion braci, sióstr, dzieci, w tym synów, czy córek. Przytaczane dane wskazują na znaczące dla Radźputów informacje, na zawłości wzajemnych koligacji z innymi rodami radźpuckimi.

Na podstawie tej wyjątkowej prezentacji możemy ustalić niektóre dane, świadczące o ramach świata wyznawców hinduizmu, jakże odmiennego od hinduizmu w wydaniu Manusmryti czy bramińskiego świata hierarchii i granic. Idąc tropem wzajemnych relacji i zależności, jesteśmy w stanie odtworzyć mapę odzwierciedlającą sieć wzajemnych relacji pomiędzy głównymi i mniej ważnymi rodami Radźputów, innymi ich sojusznikami oraz zależną od nich służbą. Możemy potraktować tę część kronik jako źródło, z którego uzyskamy dane pozwalające nam wyjść poza stereotyp wyznawcy hinduizmu, stworzonego przez idee Gandhiego, czy nawet poza stereotyp Radźputa jako władcy i wojownika.

Spisy małżeństw, przedstawione w pracy, potraktowałem jako źródło do analiz rodzajów i typów relacji oraz ich zasięgu na obszarze dzisiejszego Radżastanu z XV–XVII w. i sąsiednich stanów. Na tej podstawie można ustalić:

- relacje Rathorów, kto (następca tronu, bracia) i z kim wchodził w relacje?
- hierarchie tych małżeństw i relacji
- jakie typy małżeństw dominowały i które z nich miały szanse na dziedziczenie?

Czego nie można było wyczytać z list małżeństw? Brak tam pełnej listy młodszych braci i ich małżeństw, która umożliwiłaby opis zależności ich związków od ślubów starszego brata.

Z kronik wyłania się obraz wyznawcy hinduizmu daleki od przestrzegania monogamii małżeńskiej. Władcy w Jodhpur w tym okresie posiadali, jak się okazuje od 6 do 25 żon. Liczba braci sięgała 25, z podziałem na tych, co uzyskali część z dziedzictwa po ojcu, oraz tych, którzy nie znaleźli się w tym podziale, np. córek, które zostały wydane za mąż. Rekonstrukcja wzajemnych relacji i „wymiany” kobiet (matki, siostry, córki), typy tej „wymiany”, rzucają światło na obowiązujące zasady gry aliansów czy wrogości między rodami.

Kwestia małżeństw w hinduizmie, z punktu widzenia kodeksu Manu, przedstawiana jest w postaci 8 typów, z czego cztery uznane są za zgodne z prawem dharma, a pozostałe za niegodne braminy i innych członków wyższych warstw hinduizmu. Można je podsumować jako relacje typu hipergamii, izogamii i hypogamii. Jeśli wykorzystamy kroniki Mertiyo Rathor do zweryfikowania typów kontraktów małżeńskich, okaże się, iż spotykamy tu kilka typów – wymiana kobiet z kręgu „równorzędnych” rodów, hipergamia (dolo), konkubinat, wydawanie kobiet za wyznawców islamu oraz małżeństwa pozakastowe. Lista ślubów i dzieci Rathorów z linii w Jodhpur obejmuje 6 pokoleń władców Merto od chwili odłączenia się tej bocznej części rodu od dynastii z Jodhpur i założenia księstwa Merto.

Pozwoliłem sobie na dokonanie kilku analiz materiału zamieszczonego w kronikach. Wynika z nich podział na rody, w których wymiana kobiet zachodzi w sposób nieograniczony (Bhatti, Czauhan, Kachvaho, Sisodiyo Gahlot). Grupa kilkunastu rodów przewyższa pod tym względem wyraźnie pozostałe, które mają kilka przypadków wymiany małżeńskiej w przeciągu opisywanych tu 200 lat (dokładnie 198). Kroniki wymieniają pewną liczbę rodów, z którymi toczy się, albo został zakończony, długoletni spór. Rozwiązanie problemu pieczętuje ślub. Poza tym kręgiem wymiany znalazły się inne, w ogóle nie wymieniane rody, co można rozumieć, że pozostają one poza kręgiem tej wymiany. Osobno przedstawiam ród Rathorów, jako stronę „biorącą kobiety” i „dającą kobiety”, co w tradycyjnym hinduizmie posiada istotne znaczenie, ponieważ tej pierwszej przypisuje się wyższy status.

Królewska linia rodu Rathor jako strona „biorąca kobiety” wchodziła najczęściej w sojusze małżeńskie z następującymi rodami radżpuckimi:

Bhatti 11, Kachvaho 10, Kelhan Bhatti 9, Sisodiyo Gahlot (Chitor) 9, Bhatti (Jaisalmer) 8, Devro Cauhan (Sirohi) 7, Sancoro Cauhan 6, Sonagaro Cauhan (Pali) 6, Hado Cauhan (Bundi) 5, Cauhan 5, Sekhavat Kachvaho (Amarsar, Sikargadh) 4, Jhala 4, Sodho Pamvar (Umarkot) 4, Aharo Gahlot (Dungarpur, Vamsvalo) 3, Naruko Kachvaho 3

Razem (Bhatti 28, Cauhan 28, Kachvaho 17, Sisodiyo Gahlot 12, Pamvar 6, Jhala 4, Sodho Panwar 4, Vaghela Solanki 4, Yadav/Yadav 2, Jadeja 2, Caura, Tank, Gaur 1)

Radżpuci Rathor z Jodhpur jako strona „dająca kobiety”, najczęściej nawiązywali relacje z niżej wymienionymi rodami:

Kachvaho (Amber) 7, Bhatti (Jaisalmer) 5, Sisodiyo Gahlot (Citor) 4, Devro Cauhan (Sirohi) 3, Kachvaho (Gwalior) 3, Aharo Gahlot 2, Vaghelo Solanki (Bandhavgad) 2.

Razem (Kachvaho 10, Gahlot 6, Vaghela Solanki 2, Sodho Panwar, Jhala, Jadeja 1, muzułmanie 2, dwór mogolski).

Na tej podstawie można rekonstruować wzory hierarchii między rodami. Jeśli uznać, że Radżputów obowiązywały te same zasady, co innych wyznawców hinduizmu, to prawdopodobnie wyżej od Rathorów z Jodhpur stały rody Kachvaho i Sisodiyo Gahlot, szczególnie ich królewskie linie z Amber i Udaipur. Tam wydawano za mąż najwięcej kobiet. Niżej znajdowały się rody, od których brano kobiety – Bhatti i Cauhan. Dość duża liczba kobiet przyjmowanych ze strony

Kachvaho i Gahlot może wskazywać na praktykę wymiany kobiet między tymi rodami. Pozostałe rody – Pamvar i Jhala – mają mniejsze znaczenie, stopień wymiany kobiet między nimi jest wyraźnie niższy od poprzednich, co może świadczyć o drugorzędnym znaczeniu lub o pozostawaniu w mniejszym lub większym stanie wrogości.

Takie wnioski płyną przy powierzchownej analizie biorącej pod uwagę nazwy rodów, nie uwzględniającej zróżnicowania wewnętrznego linii tych rodów. W każdym przypadku należałoby dodatkowo wziąć pod uwagę, z jakiej linii – królewskiej czy bocznej – pochodzi żona władcy oraz z której żony władcy pochodzi następca. Niewątpliwie do królewskich linii należeli Kachvaho z Amber, także Kachvaho z Gwalior, Sisodiyo Gahlot z Citor, czy Bhatti z Jaisalmer.

Kto zostaje następcą tronu? Z danych pochodzących z kroniki wynika, że większość następców tronu pochodziła z jednej z trzech pierwszych żon, poza tym z piątej, a nawet z dziesiątej żony władcy.

To są relacje społecznie uznane. Mamy pewność, że dużo większa wymiana kobiet zachodziła poza oficjalnym obiegiem, generowanym przez politykę sojuszy militarnych. Widoczna jest korelacja między społecznie uznanymi relacjami małżeńskimi, a większym dystansem przestrzennym między rodami wchodzącymi w sojusz. Pozostałe miały miejsce, jak się możemy spodziewać, w węższym kręgu księstwa, majątku, okolicy czy dworu. Wyjątkiem były małżeństwa braminów i innych administratorów związanych z dworem radżpuckim.

Jest to zaledwie jeden z aspektów świata, w jakim żyli Radżpuci. Otrzymujemy obraz całej sieci relacji, pokazujący rody władców, z którymi warto mieć sojusze, rody o niższym statusie, oddające swoje córki według zasad hipergamii, czyli wyżej oraz rody najemników wojskowych będących na służbie. Hipergamia umożliwia sojusze regionalne, łącząc w rezultacie różne grupy wokół wspólnego systemu statusu (Fox 1971, s. 41). Na końcu stoją związki typu konkubinaty. Powiązania te można przełożyć na obraz przestrzenny, pokazujący wzajemne relacje między „ziemią”, gdzie kobiety symbolizują związki nie tylko z ich rodem i jego siłą militarną, ale także relacje między terytoriami. Na tej podstawie można budować wyobrażenia na temat logiki strategii małżeńskich Radżputów tego okresu.

Nazwiska rodów, z których pochodziły kobiety oraz miejsca ich pochodzenia (*pihar*), umożliwiły stworzenie mapy. Wynika z niej, że obszar dzisiejszego Radżastanu można podzielić nie tylko na księstwa, ale również na granice oddzielające ziemie należące do poszczególnych rodów. Na tak wyodrębnionych obszarach, stolice i główne forty–miasta zajmowały linie senioralne. Młodsze linie osadzone były w mniejszych fortach lub we wsiach. Powstała dzięki temu mapa wskazująca na ziemie zdominowane przez siłę poszczególnych rodów.

Na zakończenie pragnę zasugerować, że taki obraz świata odzwierciedlał dynamikę zmian w grupach tego typu, tzn. o płynnym, częściowo koczowniczym charakterze. Podlegająca kolejnym podziałom rozrastająca się grupa, zachowuje: linię królewską (senioralną, biegnącą wzdłuż następców tronu); krąg arystokracji krewniaczej wokół władcy; średnie linie zachowujące status właścicieli ziemskich; młodsze i odległe linie, zdegradowane niemal do roli chłopów; najmłodsze i najbardziej odległe od wierzchołka drabiny rodowej grupy, które praktycznie wypadły poza ród, kastę.

Obowiązywała zasada, że im bliżej patrona i dworu, tym większa szansa na zachowanie dawnej radżpuckiej tożsamości. Moim zdaniem taka dynamika zmian macierzystej grupy pokazuje proces kształtowania się kast służebnych wobec linii królewskiej, zaliczanej do kategorii siudrów.

LITERATURA

- Fox R.G. 1971, *Kin, Clan, Raja and Rule. State-Hinterland Relations in Preindustrial India*, Berkeley.
- Harlan L. 1992, *Religion and Rajput Women. The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*, Berkeley.
- Kolff D. 1992, *Naukar, Rajput, Sepoy – The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450–1850*, Leiden.

- Rudolph S. 1963, The Princely States of Rajputana: Ethic, Authority and Structure, *Indian Journal of Political Science*, t. 24, s. 14–32.
- Sharma D. 1966, *Rajasthan Through the Ages: a Comprehensive and Authentic History of Rajasthan Prepared under the Orders of the Government of Rajasthan*, t. 1: *From the Earliest Times to 1316 AD*, Bikaner.
- Sharma G. 1968, *Social Life in Medieval Rajasthan (1500–1800 AD) With Special Reference to the Impact of Mughal Influence*, Agra.
- 1970, *Rajasthan Studies*, Agra.
- Singhji V. 1994, *The Rajputs of Saurashtra*, London.
- Szynkiewicz S. 1992, *Pokrewieństwo. Studium etnologiczne*, Warszawa.
- Tod J. 1899, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, London, t. 1–2.

Urszula Kaczmarek, *Spod znaku Warneńczyka*, Poznań 2002, wydawnictwo ARS NOVA, ss. 404

Historia Bułgarii jest dosyć słabo znana w Polsce, chociaż zainteresowania badawcze w tej dziedzinie mają długą tradycję. Wystarczy wspomnieć Jana Grzegorzewskiego, który dla ich rozwijania założył w 1903 r. stację naukową „Hyacinthum”. Jej sofijska ekspozytura (druga była w Konstantynopolu) zapoczątkowała nie tylko okres ożywionych kontaktów polsko-bułgarskich w XX w., ale wniosła wielki wkład w rozwój polskiej orientalistyki. Mimo to do dzisiaj z większym zainteresowaniem niż czasy najnowsze cieszy się dawna historia Bułgarów, gdy na ich ziemiach istniała starożytna Tracja i średniowieczne państwo bułgarskie ze stolicą w Plisce. Nic w tym dziwnego – wtedy najwyższy poziom osiągnęła kultura starobułgarska. Tym cenniejsze są jednak te opracowania, które starają się łączyć refleksję historyczną ze współczesnością. Do tej grupy należy omawiana książka.

Podbój ziem bułgarskich najpierw przez władców bizantyjskich w XI w., a dwieście lat później przez Turków, zahamował rozwój państwowości bułgarskiej. Klęska w bitwie na Kosowym Polu nie tylko spowodowała utratę politycznej niezależności, ale przyniosła także długotrwałe panowanie muzułmańskich sąsiadów, które zagroziło Bułgarom wynarodowieniem. Dopiero w XVIII w. Paisij Chilandarski stworzył ideologię narodową stawiającą jako naczelne zadanie wyzwolenie narodowe. Niezwykle istotne znaczenie miały podjęte wówczas działania mające na celu stworzenie bułgarskiego szkolnictwa i usamodzielnienie Cerkwi prawosławnej. Zapoczątkowało to w XIX w. kształtowanie się nowoczesnego narodu bułgarskiego.

Zapatrzeni w dzieje własnych zrywów niepodległościowych, Polacy często zapominają, że w XIX w. drogą zbrojnej walki o niepodległość podążały także inne narody słowiańskie, wśród których byli Bułgarzy. Jest to w jakimś sensie zrozumiałe, ponieważ realną pomoc w walce Słowianom południowym okazywała Rosja – główny przeciwnik polskiej niepodległości. Niezależnie od tych złożonych uwarunkowań losy obu naszych narodów w XIX w. często się przeplatały. Przykładem jest pomoc okazana Neofitowi Bozwelemu przez polską emigrację w Turcji podczas jego zabiegów o uniezależnienie się Cerkwi bułgarskiej od patriarchatu konstantynopolitańskiego. Zgłoszone przez Bozwelego postulaty zastąpienia greckiego władcy przez duchownego bułgarskiego i wprowadzenia modlitw w języku narodowym spowodowały internowanie duchownego na świętej Górze Athos. Dopiero w 1870 r. Wysoka Porta wydała *firman* zezwalający na powołanie odrębnego egzarchatu bułgarskiego. Kilka lat później, w wyniku wojny rosyjsko-tureckiej kongres berliński zdecydował o utworzeniu zależnego od Turcji Księstwa Bułgarskiego.

Informacje dotyczące bułgarskiej historii zajmują niewiele miejsca w omawianej książce, ponieważ Autorka uznała, że stanowią tylko ogólne ramy, w których kształtowały się stosunki polsko-bułgarskie. Takie rozumowanie jest zrozumiałe, chociaż na początku pierwszego rozdziału można było podać nieco więcej informacji o bułgarskiej historii. Zamiast tego znajdujemy tam obszerny wywód na temat związków polsko-bułgarskich od średniowiecza po wiek XX. Oficjalna wykładnia wyprawy króla Władysława III pod Warnę z pewnością nie zaspokozi dociekliwości historyka, ale stanowi właściwy punkt wyjścia do omówienia związków polsko-bułgarskich

w XIX i XX w. Ich istotną częścią był odtąd udział Węgrów, których królem był Warneńczyk. W wieku XIX wspólnie z Polakami walczyli oni z obcą przemocą. Mam na myśli opisane szczegółowo losy uczestników węgierskiej rewolucji 1848 r. Ten fragment dobrze ukazuje stosunek autorki do historii. Zamiast oceniania i ferowania wyroków, znajdujemy próbę wyjaśnienia i zrozumienia przyczyn konwersji na islam części polskich oficerów internowanych przez Turków na terenach dzisiejszej Bułgarii. Bem, Stein i Kmeta nie posiadali przecież środków finansowych hr. Władysława Zamoyskiego, umożliwiających zachowanie niezależności.

Zbliżenie polsko-bułgarskie zapoczątkowały w XIX w. kontakty osobiste literatów i uczonych, a potem także działalność pierwszych organizacji, które podjęły trud wydawania własnych czasopism i organizowania różnego rodzaju imprez okolicznościowych. Opis tych wysiłków zamkniętych pierwszym rozdziałem, stanowi doskonałe wyjaśnienie dla zaprezentowanego dalej nasilenia tej działalności w okresie międzywojennym. Bułgarię odwiedziły wtedy liczne polskie delegacje instytucji i środowisk oświatowych. Kulminacją tych kontaktów było otwarcie latem 1935 r. mauzoleum Władysława Warneńczyka, z udziałem polskiej delegacji oficjalnej i cara Bułgarii – Borysa. Rozdział, podobnie jak pozostałe, został zaopatrzony w niezwykle bogaty materiał ikonograficzny. Obok zdjęć, znajdujemy tu kopie dokumentów, plany, mapy, tabele. Szkoda, że nie zawsze wytłumaczono dokładnie ich związek z tekstem, jak w przypadku kopii karty tytułowej *Trzech bułgarskich pieśni* Aleksandra Chodźki (s. 39), oraz nie wyjaśniono dokładniej treści, jak w przypadku przytoczonego na s. 49 wykazu wydatków na budowę pomnika króla Władysława pod Warną, który nie zawiera przypisu dotyczącego waluty.

Drugi rozdział (książka ma układ rzeczowy) prezentuje dwie wybitne postacie niezwykle zasłużone dla rozwijania stosunków polsko-bułgarskich: Jana Grzegorzewskiego i Wandę Zembruską-Gurzyńską. Trafnie zatytułowano go *Na pograniczu kultur*, bowiem działalność bohaterów obejmowała styk Europy i Azji. Szczególnie dobrze widać to w pracy wspomnianego wcześniej J. Grzegorzewskiego, który ma wielkie zasługi nie tylko dla rozwoju kontaktów z Bułgarią, ale także dla powstania polskiej turkologii. Wanda Zembruska-Gurzyńska została określona mianem „człowieka dwóch kultur”. Mniej znana w Polsce niż Grzegorzewski, jest wspaniałym przykładem zachowania polskości w trzecim pokoleniu. Urodzona w Sofii w 1889 r. ukończyła tam gimnazjum i po studiach we Lwowie powróciła do Bułgarii by zająć się tam działalnością na rzecz kolonii polskiej. Z powodzeniem łączyła działalność dziennikarską z literacką. Dowodzą tego reprodukowane w książce autografy wierszy napisanych w dwóch językach – polskim i bułgarskim. Nie zapomniała o Bułgarii po powrocie do Polski. Z Poznania, gdzie osiadła wraz z mężem, kontynuowała swoją pracę na rzecz zbliżenia polsko-bułgarskiego. Wielkopolanie docenili jej wkład w rozwijanie działalności organizacji społecznych i kulturalnych – po śmierci jej ciało spoczęło w krypcie zasłużonych na cmentarzu starołęckim.

Trzeci rozdział – *Polonia bułgarska*, jest najobszerniejszy i zawiera rozważania, które, jak sądzę, zdecydowały o podjęciu wysiłku napisania książki. Zaprezentowano w nim losy współczesnej Polonii w Bułgarii, w oparciu o własne badania. Uważam, że podnosi to znacząco wartość tej części książki. Autorka ukazała szeroką panoramę życia polonijnego, poczynając od ogólnych danych na temat liczebności i składu społecznego, przez wiadomości o życiu religijnym i znaczeniu języka polskiego, po omówienie instytucjonalnej strony funkcjonowania Polonii – Dom Polski oraz inne organizacje. W rozdziale, obok obszernej informacji zebranej podczas licznych wyjazdów badawczych, podjęto także próbę analizy relacji między polskością a Polonią i prezentacji Polaków jako grupy narodowej. Te ciekawe fragmenty, odwołujące się do wydanej przez autorkę dziesięć lat wcześniej książki *Dzieje Polaków na ziemiach bułgarskich* (Poznań 1993), ilustrują nie tylko zdjęcia i cytaty z dokumentów, ale także fragmenty rozmów przeprowadzonych z bohaterami rozdziału oraz napisane przez nich wiersze. Wywody te ukazują wszechstronność zainteresowań badawczych kulturoznawcy, opartych na osobistym zaangażowaniu. Podczas lektury wyczuwalna jest empatia, z jaką Autorka ukazuje poszczególne problemy.

Na tle poprzedniego znacznie skromniej prezentuje się ostatni, czwarty rozdział, omawiający grupę Bułgarów przebywających w Polsce po II wojnie światowej. U. Kaczmarek przypominała, że pierwsi Bułgarzy osiedlali się w Polsce już w okresie międzywojennym. Do tej tradycji nawiązuje

współczesna, nieliczna bułgarska emigracja, licząca według danych ambasady bułgarskiej w Warszawie ok. 5 tys. osób. Mimo znacznie mniejszej objętości tego rozdziału, należy uznać celowość jego napisania. Tak niewiele przecież wiemy o aktywności organizacji bułgarskich założonych w Łodzi i Wrocławiu w ostatniej dekadzie ubiegłego stulecia. Ich obecność podkreśla dążenie do zachowania równowagi i dwukierunkowości wymiany polsko-bułgarskiej. Jednak niezbyt przekonująco realizuje cel ukazania „znaczącej obecności Bułgarów w Polsce”. Owa obecność nigdy aż tak znacząca nie była. Z powodzeniem za to udało się Autorce zrealizować pozostałe cele postawione opracowaniu: ukazanie dziejów stosunków polsko-bułgarskich, przybliżenie najbardziej zasłużonych w tej dziedzinie postaci oraz zarysowanie obrazu polskiej kolonii w Bułgarii.

Urszula Kaczmarek opublikowała książkę, która podsumowuje podjęty przez nią wiele lat temu trud dokumentowania historii związków polsko-bułgarskich. Obszerny materiał ikonograficzny uzupełniając tekst potwierdza wielkie zaangażowanie Autorki w omawianą tematykę (na kilku zdjęciach znajdziemy jej postać). Nie będzie przesady w stwierdzeniu, że stanowi jego integralną część. Widać to nawet w formie podpisów poszczególnych rycin, kontynuującej myśl rozpoczętą w tekście. Książkę zaopatrzone w obszerną bibliografię, indeksy osobowy i nazw geograficznych oraz spis tabel. Kończy ją podsumowanie zatytułowane *Zamiast zakończenia*, które jest dosyć nietypowe. Zamiast analizy i ogólnych wniosków, znajdujemy w nim refleksję poświęconą wybitnym Polakom będącym duchowymi przywódcami bułgarskiej Polonii. Dzisiaj, gdy piszę te słowa, wiem, że jest to ostatni rozdział napisany przez Urszulę Kaczmarek, której nagła śmierć zamknęła aktywność naukową. Dlatego formę zakończenia odczytuję jako zaproszenie do kontynuowania badań nad problematyką stosunków polsko-bułgarskich. Jestem przekonany, że następni badacze będą pamiętali o tej książce i o dorobku jej Autorki.

Andrzej Furier

Piotr Żuk, *Spółeczeństwo w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*, Warszawa 2001, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, ss. 261

Kim są feministki i ekolodzy? Większość społeczeństwa polskiego posiada już pewną (często nie pozbawioną stereotypizacji) wiedzę na ten temat. Kojarzemy ich głównie z głośnymi happenin-gami i demonstracjami w obronie kobiet lub nadmiernie eksploatowanej przyrody. Najczęściej docierają do nas skrawki ich rzeczywistych poglądów i form aktywności. Jednak kim są skłotersi? Wszystkich zainteresowanych odpowiedzią na to pytanie, a także dogłębnym zrozumieniem fenomenu nowych ruchów społecznych kieruję do książki Piotra Żuka: *Spółeczeństwo w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*.

Owe trzy nowe ruchy są tutaj przyczynkiem do głębszej refleksji nad kondycją świata współczesnego. Otrzymujemy dużą dawkę wiedzy o społeczeństwach zachodnich, które wcześniej niż Polska weszły w fazę ponowoczesną. Poznajemy podstawowe elementy postmodernistycznej krytyki społeczeństwa konsumpcyjnego i kultury masowej. Jej nośnikami są właśnie nowe ruchy społeczne, które na stałe wpisały się w już w krajobraz świata zachodniego.

Przy okazji rekonstruowania ruchu ekologicznego, środowiska feministek oraz skłotersów powstał również doskonały obraz społeczeństwa polskiego na progu trzeciego tysiąclecia. Autor dzieli się z nami bardzo interesującymi uwagami na temat istnienia klasy średniej, kondycji polskiej inteligencji, sytuacji młodzieży oraz funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. Tak wiele wątków zostało rozwiniętych dla potrzeb lepszego osadzenia nowych ruchów społecznych w kontekście polskim. Jak wskazuje Żuk, stanowią one na naszym gruncie zjawisko nowe. Są małymi enklawami wartości ponowoczesnych, nośnikami innowacyjnego podejścia do *status quo*.

Za teoretyczną podbudowę dla opisu problemu badawczego służą przede wszystkim teorie nowych ruchów społecznych. Przywołana zostaje koncepcja Alana Touraina, w której za nowe źródło konfliktów społecznych uznano historyczność. Walka na najbardziej ogólnym poziomie tworzenia rzeczywistości społecznej, w której stawką jest kontrola orientacji kulturowych, jest właśnie

ruchem społecznym. Podłożem na którym rodzą się nowe ruchy jest *społeczeństwo postindustrialne*. W tym nowym typie społeczeństwa następuje przesunięcie w kierunku takich wartości społecznych jak: decentralizacja, samorządność, nacisk na autonomię oraz zachowanie tożsamości. Nowe ruchy nie stawiają sobie już za cel otwartej walki z systemem (tak jak miało to miejsce w przypadku tradycyjnego ruchu robotniczego), przede wszystkim są zainteresowane poszerzaniem społeczeństwa obywatelskiego oraz zmianami jakościowymi na poziomie życia jednostki.

Na obrzeżach materializmu oraz wartości tradycjonalistyczno-religijnych, uznawanych za dominujące w kulturze polskiej, nowe ruchy społeczne inkorporują ten właśnie model kulturowy. Jak dowodzi Żuk, jedynie inteligencja oraz młodzież alternatywna może być bazą społeczną dla tego typu działalności. Polska klasa średnia pozostaje raczej wierna wartościom materialistycznym i nie stanowi (tak jak ma to miejsce w społeczeństwach zachodnich) zaplecza dla tych ruchów. Rodzime ruchy mają również inną genezę od swoich starszych odpowiedników na Zachodzie. Nie zrodziły się z kontrkultury lat sześćdziesiątych, która w Polsce nie miała tak wielkiego impetu i wpływu na obowiązujący model kultury. Dla ekologów ważnymi inspiracjami była jedynie Pomarańczowa Alternatywa, natomiast większość ważnych dla nich wzorców przeniknęła w latach osiemdziesiątych z Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych.

Również zdaniem feministek, trudno odnaleźć inspiracje typowo polskie dla ich ruchu. Istniejąca w Polsce Liga Kobiet stanowiła właściwie zaprzeczenie idei feministycznych, które rozprzestrzeniły się wówczas w świecie zachodnim. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku skłotersów. Idea skłotingu, polegająca na zajmowaniu przez młodych ludzi pustostanów i tworzeniu pewnego rodzaju komun, przywędrowała prosto z europejskich środowisk alternatywnych wraz z początkiem lat dziewięćdziesiątych.

Szczególnie interesujące fragmenty książki poświęcone są rekonstrukcji podstawowych struktur organizacyjnych, bazy społecznej oraz wartości i celów, jakie towarzyszą prezentowanym środowiskom. Autor pokusił się o stworzenie wspólnej płaszczyzny dla przekonań i postaw każdego z ruchów. Na podstawie przeprowadzonych badań ankietowych, za wartości konstytuujące dla uczestników nowych ruchów społecznych uznał *wartości postmaterialistyczne*. Reprezentanci tych środowisk skłaniają się ku dyskursowi postmodernistycznemu, kwestionując istnienie wszelkich prawd absolutnych. Możemy zaobserwować wśród nich zanik wiary w nieomylność nauki i zbawczą moc wytworów technologicznych. Respondenci prezentują także ponowoczesną postawę wobec religii, budują własne koncepcje tzw. „religii prywatnej”.

Z jednej strony zieloni, feministki i skłotersi odrzucają wartości przedmaterialistyczne (zinstytucjonalizowaną religię, patriotyzm, tradycyjną rodzinę, wartości propagowane przez kościół katolicki, itd.). Z drugiej, sprzeciwiają się przejawom kultury materialistycznej (konsumpcjonizmowi, komercjalizacji, praktykom międzynarodowych korporacji, makdonaldyzacji społeczeństwa). Ich propozycje możemy zatem określić mianem trzeciej fali kulturowej, nie korespondującej z dwoma poprzednimi modelami. Nowe ruchy przyjmują najczęściej strukturę luźnych sieci, celowo rezygnując z centralnego punktu decyzyjnego. Obok stałych członków posiadają dużą liczbę zwolenników, którzy ujawniają swą obecność w momencie konfrontacji ze *status quo*. Do podstawowych form ich aktywności społecznej należą: demonstracje, happeningi, sitingi, blokady i okupacje. Ponadto organizowane są zloty, spotkania, kluby dyskusyjne dla członków i sympatyków ruchu oraz działalność pomocniczo-informacyjna (np. porady dla kobiet w klubach feministycznych). Skłoty pełnią także często rolę regionalnych animatorów kulturowych dla sceny alternatywnej.

Żuk tłumaczy zjawisko nowych ruchów społecznych poprzez rekonstrukcję ich celów, motywów, zasad organizacji, form aktywności. Nie są to jednak dokładne monografie poszczególnych ruchów. Dla osób szczególnie zainteresowanych którymś z nich mogą to być informacje niewystarczające, poutykane w gąszczu teoretycznych rozważań.

Mimo, iż nowe ruchy mogą się wydawać jedynie ilustracją dla ważniejszych procesów społecznych, ich rola nie jest w tej książce bagatelizowana. Warto na chwilę zatrzymać się nad propagowanymi przez nich poglądami, choć pozostają one zjawiskiem dość egzotycznym w naszym społeczeństwie. Okazuje się bowiem, że poza demonstracjami i głośnymi happeningami niosą ze sobą interesujące, nowe wartości kulturowe. Żuk nie nawołuje do ich akceptowania, jedynie

akcentuje ich istnienie. Nade wszystko książka ta jest swoistym przewodnikiem po świecie post-industrialnym oraz meandrach postmodernistycznych teorii, które próbują go objaśniać. Pobudza do refleksji nad możliwymi modelami kulturowymi, jakie już wkrótce mogą zaistnieć w społeczeństwie polskim. Dyskretnie wprowadza nas za kulisy ponowoczesności.

Joanna Cukras

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

W 2000 roku Roch Sulima opublikował *Antropologię codzienności. Głosy tradycji* są – jak czytamy w „Posłowie” – dopełnieniem tej książki. Ukazują zarazem nowe możliwości odczytania współczesnej kultury, w której, mimo szybko zachodzących zmian, wciąż jeszcze obecne są elementy przeszłości, tradycji. Sulima odkrywa je w „światopoglądach potocznych, w folklorze, mitologiach środowiskowych, we współczesnych przejawach czegoś, co określa się powszechną pamięcią kulturową czy estetyczną, uobecniającą się w lekturze krajobrazu, przejawianiu się *sacrum*, w mówieniu o swojej «najbliższej ojczyźnie», w świętowaniu, rytuałach politycznych, w lokalnych «wzorach umierania», w spontanicznych ekspresjach, np. w tzw. twórczości naiwnej i nieprofesjonalnej, w obiegowych standardach kultury popularnej” (s. 182).

Zauważalne jest wyczulenie Autora na przemijanie i pragnienie ocalenia choćby cząstki tego, co odchodzi w niepamięć lub trwa tylko w swej – najczęściej przekształconej – formie zewnętrznej, zmieniając pierwotny sens. Sulima wskazuje na naruszenie istoty wielu zachowań, które wrosły w naszą kulturę, a dziś – wtłoczone w tryby gospodarki rynkowej, traktowane jak towar – tracą dawne znaczenie, stają się niezrozumiałe dla ludzi omamionych konsumpcyjnym stylem życia, nie pojmujących istoty *sacrum*, nie umiejących myśleć kategoriami symbolicznymi, nie znających historii własnej grupy, jej kultury, własnych korzeni. Widzimy chociażby jak bardzo zmienia się sposób obchodzenia najpiękniejszego ze świąt dorocznych – Bożego Narodzenia. Jak wykorzystuje się charakterystyczne dlań zachowania (śpiewanie kolęd, ofiarowywanie podarków, strojenie choinki, dzielenie się opłatkiem) dla celów komercyjnych. W rozdziale zatytułowanym „Kolędy polskie” Autor przypomina czym był (i być powinien) czas Bożego Narodzenia, jakie miejsce zajmują kolędy w bożonarodzeniowym świętowaniu, jaką winny pełnić rolę. Analizuje teksty wielu nieznanych szerzej kolęd (od średniowiecznych po współczesne), odczytując ich znaczenie. Teksty te mówią o więzi człowieka z Bogiem, o ucłowieczeniu Bóstwa, o dokonującej się w czasie Bożego Narodzenia przemianie, gloryfikacji ubóstwa (rozumianego jako życie z Bogiem, w Bogu), o darze i ofierze. Język kolęd, tych śpiewanych w kościołach i tych „domowych”, jest „swojski”, „tutejszy”, służy ukazaniu świata bliskiego, znanego tym, którzy je stworzyli. Jest w kolędach radość, świadomość uczestnictwa w niezwykłych wydarzeniach. Niosą one wspomnienia rodzinnego domu, bliskich. Przywołują niepowtarzalną atmosferę dawnych świąt, ale też – jak pisze Sulima – „mogą być «narzędziem» zakorzenienia się w *universum*” (s. 14). Jest to szczególnie ważne dziś, „gdy pasma tradycji się porwały, gdy coraz bardziej jesteśmy «znikąd»” (tamże).

W kolejnym rozdziale („Polski sposób umierania”) Autor przytacza teksty mów pogrzebowych tworzonych i wygłaszanych przez Adama Pacha (1907–1980) nad grobami osób związanych za życia z Zakopanem i Podhalem. W jakże osobisty, niepowtarzalny sposób mówił on o zmarłych i ich związkach z regionem, w którym i dla którego żyli, o tych, którzy tworzyli podhalańską wspólnotę. Jak wielką miłością do człowieka i ziemi, po której stapał przepojone są jego mowy pożegnalne.

Mowy pogrzebowe wyrastają z tradycji staropolskiej. Szczególnie rozkwitają w czasach baroku, najbliższe jednak są – jak podkreśla Sulima – tradycji renesansowej, z charakterystycznym dla niej kreowaniem zasług i przydawaniem ich zmarłemu. W mowach pogrzebowych Adama Pacha pojawiają się przede wszystkim obrazy żywota, jakie zmarły wiódł na ziemi. Są w nich także obecne wizje zaświatów i podróży między światami, sama śmierć natomiast jest prawie niewidoczna.

Sulima podkreśla, że refleksja nad ludową eschatologią jest uboga, szczątkowa. Niezwykle rzadkie są też refleksje nad ludową wyobraźnią (s. 40). Zagadnienie to zostało zasygnalizowane przez Autora w rozdziale „Słowo i *sacrum*”. Na wybranych przykładach próbuje on przedstawić kod sakralny współczesnej twórczości ludowej (pisanej), z charakterystycznymi dla niej uzasadnieniami typu magicznego i religijnego. Zarysowany został również problem związku między mitami narodowymi i ludowymi. Autor przypomina, że kultura ludowa dziś już nie istnieje, żyje tylko jej mit, żyją marzenia o niej, nie jest natomiast obecna w dyskusjach, rozważaniach. Cierpimy na „kompleks chłopski”. Może się on jednak „okazać swoistym kapitałem na przyszłość, rezerwuarem znaczeń symbolicznych, ale nie ekonomicznych, odróżniających nas w unifikującej się gwałtownie kulturze Europy i świata” (s. 103). Tytuł rozdziału, w którym omawiane są te kwestie („Mity polskie i mity ludowe”) nie wydaje się najszcześliwiej dobrany. Mity ludowe, o których pisze Autor, są przecież także polskie, podobnie jak mity narodowe, choć często trudno przeprowadzić wyraźne granice między nimi.

Innym typem tekstów, do których sięgnął Sulima, jest poezja, zrodzona w czasie strajków (1970, 1980), określonych przez Autora omawianej książki mianem „dramatu społecznego”. W wydarzeniach tych dostrzegł on podobieństwo do turnerowskiej wspólnoty egzystencjalnej (*communitas*). Zostały one przeanalizowane według schematu obrzędów przejścia. Zdaniem Sulimy, „konceptcja Turnera podsuwa pomysły «etnograficznego» badania zjawisk i ruchów politycznych, uzasadnia też semiotyczną metodę badania działających ideologii oraz ich znakowych nośników w postaci tekstów poetyckich, wszelkiego typu przekazów językowych” (s. 75). Być może, Autorowi uda się zachęcić etnologów do pójścia tym tropem.

Kolejny rodzaj tekstów literackich, które zainteresowały Sulimę, przynależy do tzw. literatury brukowej, powstającej m.in. w środowiskach robotniczych. Jej przykładem może być cykl powieści Stanisława Dobiasza (1912–1995). Najwięcej uwagi poświęcił Sulima, wydanej w 1988 roku, powieści *Gorhom, czyli goryl profesora Belmondo*, uwypuklając cechy charakterystyczne dla „kultury ferajny warszawskiego Powiśla” (s. 94).

W kolejnym rozdziale znajdziemy wiele bardzo ciepłych słów o twórcach „naiwnych” i ich dziełach. Punktem wyjścia do rozważań są dwie książki: *Sztuka zwana naiwną*, Aleksandra Jackowskiego (wyd. w 1995) i *Ostatni wiejski muzykanci*, Andrzeja Bieńkowskiego (wyd. w 2001). Jest to właściwie obszerna recenzja obydwu dzieł i refleksja nad nimi. Sulima kładzie nacisk na charakter biograficzny odczytywanych przez niego bardzo osobiście prac. Posługując się przykładami opowieści biograficznych „naiwnych” malarzy i rzeźbiarzy oraz wiejskich muzykantów, podkreśla znaczenie tego typu źródeł dla badania kultury i jej twórców.

W innym miejscu Sulima przenosi czytelnika w cudowny, tajemniczy, malarsko-naiwny świat filmów Jana Jakuba Kolskiego („Pogrzeb kartofla”, „Jancio Wodnik”, „Pograbek”, „Grający z talerza”, „Cudowne miejsce”). Świat ten jest pełen alegorii i symboli, dwubiegunowości. Rządzą nim wielkie namiętności, żywiołowość. W niepowtarzalny, urokliwy sposób Kolski odwołuje się do mitów i „snów ludzkości, zaszyfrowanych wciąż jeszcze w świecie kultury ludowej, a może już tylko w micie tej kultury?” (s. 126). Bezczesna wyobraźnia pozwala Kolskiemu na kreowanie świata z pogranicza snu i jawy, fantastycznego i realnego zarazem.

Malując słowami wizerunek ludowego świata z filmów Kolskiego, Sulima ukazuje możliwości analizy, jakie stwarza antropologia wizualna. W innym miejscu (rozdział „Małe ojczyzny”) odsłania natomiast przed czytelnikiem sposoby interpretacji tekstów charakterystyczne dla „geografii kulturowej” i takich jej obszarów jak „geografia emocjonalna”, „geografia pamięci”, „geografia współczucia, nieszczęścia, bezradności” (s. 129–130). „W drugiej połowie XX wieku – pisze Sulima – obserwujemy powrót społecznego znaczenia «geografii kultury», powrót do lokalizmu, którego zmierzch rozpoczął się w Europie w XIX w.” (s. 129).

Nie wyobrażam sobie etnologicznych badań nad „małymi ojczyznami” bez sięgnięcia do tekstów Sulimy, do jego rozważań nad „małą ojczyzną” jako figurą myślenia antropologicznego, a także motywem dialogu kultur, pluralizmu, multikulturalizmu (s. 141). Autor zastanawia się także nad obrazami „małych ojczyzn” w praktyce życia lokalnego, zadając pytanie, „jak mogłoby wyglądać doświadczanie «małej ojczyzny» przez bezrobotnego, przez mieszkańca popegeerowskich

osad, mieszkańca wyludnionej wsi, czy nawet peryferyjnej dzielnicy wielkomiejskich aglomeracji. Może się pojawić pytanie: jak wyobrażenie «małej ojczyzny» konfiguruje się w przekonaniach i strategiach marketingowych lokalnego hurtownika, a jak w świadomości samorządowca, nauczyciela wdrażającego ministerialny program edukacji regionalnej, dziennikarza lokalnej gazety czy rozgłośni radiowej, a wreszcie – jaka jest treść tego wyobrażenia dla miłośnika pamiątek regionu, czyli – regionalisty [...]» (s. 143–144). Kolejne pytanie dotyczy globalizacji i nowej lokalności. Już same tytuły podrozdziałów: „metafora matecznika”, „metafora mrowiska”, „metafora «ruchomych kregów»”, „«mała ojczyzna» jako «ruchome stanowiska archeologii pamięci»”, przyciągają uwagę czytelnika, zaciekawiają, zachęcają do lektury, sygnalizują spotkanie z nowym zjawiskiem, obiecują intelektualną przygodę. Bardzo wyraźna staje się również potrzeba refleksji nad współczesnym rozumieniem takich pojęć jak: ‘rodowód’, ‘genealogia’, ‘biografizm’, ‘rodzimość’, ‘swojskość’, ‘obcość’, ‘inność’. Sulima zachęca do rozważań m.in. nad koncepcją matecznika, rozpatrywanego nie tylko w kontekście „małych ojczyzn”, ale też – szeroko rozumianej kultury Polaków: „Każdy ma jakiś swój «matecznik», a z uzmysłowienia tego faktu może wynikać szansa nowej wspólnoty kultury polskiej, «rozumienia się» i przeżywania wzajemnego, rozumienia się «u źródeł» i możliwość porozumienia się co do elementariów. Zatem idea «matecznika» staje się postulatem humanistycznym» (s. 153).

Z pewnością warto zastanowić się nad tą „nową wspólnotą polskiej kultury”. Mam jednak wątpliwości, czy tego typu wspólnota kiedykolwiek istniała, czy istniała kultura, w której uczestniczyliby wszyscy Polacy. Patrząc też sceptycznie na możliwość realizacji tej wspólnotowej idei w dzisiejszym świecie, w polskich realiach.

Prac Rocha Sulimy nie trzeba nikomu rekomendować. *Głosy tradycji* są mi jednak szczególnie bliskie. To książka do niespiesznego czytania, smakowania każdego słowa, delektowania się przemyśleniami Autora, który obficie czerpie z dorobku rodzimej etnologii (antropologii kulturowej), ukazując rozliczne możliwości jej zastosowania do analizy tekstów literackich i filmowych oraz wybranych zjawisk kultury (m.in. „małych ojczyzn”). *Głosy tradycji* urzekają pięknem słowa, głębią i bogactwem refleksji, jasnością wywodów. To książka, do której można wracać po wielokroć, nie czując znużenia, wprowadzająca czytelnika w nieznane obszary, kształtująca nowe spojrzenie na otaczający nas świat, wzbogacająca wiedzę o nim i możliwościach jego poznania.

Autor ma świadomość przemijania świata, coraz szybciej przebiegającego procesu zmian kulturowych, ulotności ludzkich działań, wytworów, szuka jednak wytrwale śladów przeszłości we współczesnej rzeczywistości, „zakotwiczonej w tradycji” (s. 182). Ratuje jednocześnie tę przeszłość od zapomnienia, pozwala ją zrozumieć, uszanować, dostrzec obecne w niej piękno.

Iwona Kabzińska

Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych. Modele, wizerunki, oczekiwania, Andrzej Sadowski, Tadeusz Skoczek (red.), Białystok 2002, Instytut Socjologii, Uniwersytet w Białymstoku, Telewizja Polska S.A., ss. 146

O mniejszościach etnicznych i narodowych mówi się dziś wiele, m.in. w środowiskach naukowych. Coraz więcej miejsca poświęcają im też różnego typu media. Okazją do dyskusji nad obecnością mniejszości etnicznych i narodowych w mediach była druga już konferencja, zorganizowana w Białymstoku (w grudniu 2001 roku) przez Instytut Socjologii tamtejszego Uniwersytetu oraz Telewizję Polską S.A. Omawiana tu książka jest plonem owej konferencji.

Tom otwiera artykuł Aluna Daviesa, zatytułowany „Modele funkcjonowania audycji dla mniejszości. Redagowanie audycji dla Walijszczyków w Wielkiej Brytanii”. Tekst rozpoczyna się od słów: „Wspaniałą rzeczą w Europie jest to, że są przede wszystkim mniejszości, nie ma tu większości” (s. 13). To prawda, że nie istnieje europejska większość, choć podejmowane są wysiłki (także w Polsce) zmierzające do ukształtowania takiej ponadnarodowej i ponadlokalnej kategorii, wyrażającej się w oświadczeniu: „Jestem Europejczykiem”. Jeśli natomiast weźmiemy

pod uwagę poszczególne kraje, regiony, czy choćby metropolie trudno nie zauważyć, że mieszkają w nich zarówno większości, jak i mniejszości etniczne i narodowe, w różny sposób doświadczające swojej obecności.

„Nagłaśnianie” problemów mniejszości, czy choćby samo informowanie o ich istnieniu w różnych krajach, sprzyja zmianom w charakterze relacji między nimi a grupami większościowymi, zmusza też do refleksji nad etniczną mapą świata i miejsca, w którym żyjemy. W procesach tych ważną rolę odgrywa telewizja. W wielu krajach Europy przedstawiciele różnych mniejszości etnicznych i narodowych wywalczyli sobie dostęp do niej. Mogą prezentować audycje poświęcone aktualnym problemom własnej grupy, jej kulturze, historii, tradycjom. W omawianej tu książce swoimi doświadczeniami dzielą się osoby związane z: telewizją walijską w Anglii (A. Davies), słoweńską w Austrii (Mirko Bogataj), programami telewizyjnymi i radiowymi przeznaczonymi dla mniejszości mieszkających w Polsce (Waldemar Janda, Jerzy Muszyński, Piotr Tyma, Waldemar Bryś, Dietmar Brehmer), na Łotwie (Włodimir Stroj), w Estonii (Evgenia Happonen), na Krymie (Walerij I. Nyzowyj) i in. Wszyscy podkreślają pilną konieczność kształcenia profesjonalnych dziennikarzy dysponujących nie tylko odpowiednim warsztatem i doświadczeniem, ale też doskonale rozumiejących sprawę, jakimi żyją mniejszości etniczne i narodowe oraz specyfikę poszczególnych grup. W Polsce podejmowane są próby kształcenia takich osób, m.in. we współpracy z Krajową Radą Radiofonii i Telewizji, Ministerstwem Spraw Wewnętrznych i Administracji, Stowarzyszeniem Dziennikarzy Polskich, Akademią Telewizyjną (na ten temat piszą m.in.: Izabella Chruślińska, Krzysztof Krzyżanowski, Jerzy Uszyński i Andrzej Sadowski). Istnieje poza tym konieczność „konkurowania z tym «potwornym zalewem» telewizyjnych kanałów” komercyjnych (Davies, s. 13). Widzów trzeba zainteresować, przyciągnąć i przekonać, że oferowany im program w języku mniejszości jest jedyny, niepowtarzalny (tamże). Bardzo ważne jest też dostrzeganie i uwzględnianie oczekiwań różnych osób i środowisk.

W Maastricht, Amsterdamie i Durbanie, a także w Radzie Unii Europejskiej, przyjęto programy mające przeciwdziałać rasizmowi, ksenofobii, dyskryminacji rasowej, nietolerancji. Celom tym służą m.in. media, podejmujące problemy mniejszości etnicznych i narodowych. Zasadniczą rolę ma tu do spełnienia telewizja. Jest ona – jak pisze Tadeusz Skoczek – „medium stworzonym do wspierania i propagowania mniejszości. To ona sankcjonuje uhonorowanie praw każdej diaspory w naszym społeczeństwie i daje im realne tego poczucie. Telewizja jest też najlepszym «advokatem mniejszości», bo tylko ona może pokazać całą ich sytuację, złożoność, barwność, bogactwo. To jest jednym z zadań tak zwanej misji telewizji publicznej i zostało zapisane jako nakaz w ustawie o radiofonii i telewizji” (s. 20).

Jak wynika z „Aneksu”, opracowanego przez T. Skoczka, w latach 1999–2001 w polskiej telewizji nadano wiele programów poświęconych mniejszościom. Tego typu programy są obecne przede wszystkim w telewizji regionalnej, zwłaszcza na wschodzie kraju. Część z nich ma charakter cykliczny (przykładem może być program „Sami o sobie” – „magazyn mniejszości narodowych: białoruskiej, ukraińskiej, litewskiej, tatarskiej, romskiej; emitowany raz w tygodniu w językach narodowych” (s. 117), większość stanowią jednak audycje przygotowane w związku z ważniejszymi wydarzeniami kulturalnymi, świętami religijnymi lub ukazujące działalność różnego typu stowarzyszeń reprezentujących interesy określonej mniejszości etnicznej czy narodowej. Na tle dorobku poszczególnych telewizji regionalnych stosunkowo dobrze prezentują się – moim zdaniem – obydwa programy telewizji publicznej.

Odrębnym zagadnieniem jest kwestia odbioru programów poświęconych mniejszościom przez widzów, zarówno należących do mniejszości, jak i tych, którzy reprezentują grupę dominującą. Badania przeprowadzone w drugiej połowie 2000 roku przez pracowników Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, dotyczące funkcjonowania dziennika regionalnego w społecznej świadomości (objęto nimi 1200 osób z woj. podlaskiego), świadczą o tym, że większość widzów (70%) reprezentuje postawy akomodacyjne („Dziennik regionalny powinien służyć wszystkim mieszkańcom niezależnie od ich kulturowej specyfiki”), 21% respondentów przejawia postawy asymilacyjne („Dziennik powinien służyć przede wszystkim kulturze polskiej, ponieważ łączy ona wszystkich mieszkańców”), 17% – postawy integracyjne („Dziennik regionalny powinien służyć

wszystkim mieszkańcom ze szczególnym uwzględnieniem ich specyfiki kulturowej”), w 11% przypadków natomiast można mówić o postawach tolerancyjnych („Każda z wyraźnie wyodrębnionych grup kulturowych powinna dysponować własnym dziennikiem regionalnym”); (s. 68).

Zdaniem A. Sadowskiego, na podstawie wspomnianych badań można wnioskować o tym, że zdecydowana większość widzów oczekuje „pomijania problematyki mniejszościowej w mediach oraz przystosowania się zróżnicowanych kulturowo respondentów do ofert treści medialnych skierowanych do wszystkich mieszkańców regionu” (s. 68). Mam wątpliwości, czy można wyciągnąć tak daleko idące wnioski, dotyczące prezentacji „problematyki mniejszościowej” w mediach, na podstawie pytania uwzględniającego jedną audycję, jaką jest „Dziennik regionalny”. Cytowane wypowiedzi nie świadczą – moim zdaniem – o generalnym braku akceptacji dla programów poświęconych mniejszościom.

Członkowie działającego w Polsce Stowarzyszenia Mniejszości Narodowych uważają, że programy telewizyjne i radiowe dla grup mniejszościowych powinny być nadawane częściej niż dotychczas, najlepiej codziennie. Powinna również zostać opracowana „konceptja dotycząca ogólnie obecności problematyki etnicznej w publicznych środkach masowego przekazu” (M. Bogataj, s. 88). Zdaniem autora, „chodzi o to, aby przekraczać wszelkie granice, które nas dzielą. Potrzebujemy czegoś, co bym nazwał radiem sąsiedzkim, radiem bez granic [...] Jeden duch, ale kilka języków [...] Komunikowanie ponad granicami będzie łączyć ze sobą sąsiadów [...], bo oni naprawdę nie chcą w przyszłości, kiedykolwiek znaleźć się znowu naprzeciw siebie jako przedstawiciele gorszej kultury, stłumieni przez kulturę wyższą, która jest nacechowana właśnie polityką siły ze strony dominującego czynnika [...] Musimy się naprawdę poznać, jeden drugiego, i w ten sposób da się wyraz swojej potrzebie porozumiewania się, współpracy wzajemnej” (s. 89). Przyszłość pokaże, w jakim stopniu koncepcje, o których wspomniał M. Bogataj uda się wcielić w życie. Będzie to z pewnością wymagało dużego zaangażowania nie tylko przedstawicieli poszczególnych mniejszości, ale też innych osób współpracujących z mediami.

Z dużym zainteresowaniem przeczytałam artykuł Kazimierza Krzysztofka, pt. „Autoprezentacja mniejszości etnicznych w mediach elektronicznych”. Autor ukazuje omawiany problem w szerokiej perspektywie, zwracając uwagę na postępujące zróżnicowanie współczesnego świata, prowadzące do utraty wspólnego kodu komunikacyjnego, zjawisko etnodemokracji („żądanie decentralizacji władzy według kryteriów etnicznych”, s. 95), trudności z realizacją postulatu „integracji obywatelskiej z poszanowaniem prawa do różnicy” („integrować obywatelsko, lecz nie unifikować kulturowo”, s. 94), fikcyjność założenia o równości kultur. Podkreśla jednak równocześnie, że istnieją szanse dialogu między kulturami i poznania innych kultur. Autor wskazuje także na konieczność zmian modelu polityki kulturalnej, tak by uwzględniał on znaczne zróżnicowanie, wręcz zindywidualizowanie ludzkich potrzeb we współczesnym świecie. Dotyczy to także telewizji, „nadających setki programów etnicznych, które nie wywołują szerszego rezonansu społecznego. Po części wynika to z mało atrakcyjnej formuły programów, tworzonych często przez samych przedstawicieli mniejszości, ale także z przyczyn bardziej obiektywnych” (s. 97). Atrakcyjność programów etnicznych można z pewnością podnieść (pracują nad tym specjaliści). Warto natomiast zastanowić się nad owymi „obiektywnymi przyczynami” braku szerszego zainteresowania wspomnianymi audycjami, często także wśród samych przedstawicieli mniejszości etnicznych i narodowych.

Zdaniem K. Krzysztofka, społeczeństwo masowe powoli odchodzi w przeszłość. „Rodzi się pomasowe. Strategie konsumpcji są w stanie zaspokoić najbardziej zindywidualizowane potrzeby. Produkcja gotowej wyobraźni sprawia, że ludzie poszukują coraz mocniejszych wrażeń i przeżyć, kolekcjonują je jak przedmioty materialne” (s. 98). Wiele miejsca Autor poświęcił relacjom między globalizacją i lokalnością (zjawisko globalizacji). Zwrócił też uwagę na to, że kultura lokalna ma wymiar narodowy, etniczny lub regionalny, a eksponowanie różnic wynika nie tylko z obowiązku przystosowania się do standardów europejskich, lecz jest zwyczajnie opłacalne.

Tekst K. Krzysztofka zmusza do refleksji nad przyszłością i kierunkiem zachodzących obecnie zmian. Czy rzeczywiście, jak pisze Autor, „wygrają tylko te mikrokultury, także pograniczne, którym uda się przetłumaczyć swe walory na spektakl i dobrze sprzedający się produkt rynkowy,

zaś te, które nie będą do tego zdolne ulegną muzeifikacji, utracą swych *Kulturtraegerów* [?]. Najbardziej realne jest przetrwanie przez urynkowienie (*survival through marketization*)” (s. 100). W tym miejscu chciałoby się zapytać, co stanie się np. z religiami? Czy i one przetrwają tylko wtedy, gdy znajdą odpowiednie formy urynkowienia, jeśli będą umiały się sprzedawać? Czy naprawdę „identyfikować się z narodem będą ci, którzy tego zechcą, którzy będą się czuć Polakami, Litwinami, Ukraińcami czy Białorusinami nie dlatego, czy nie tylko dlatego, że się nimi urodzili, ale dlatego, że taki będzie ich wybór. I nie tylko oni, także ci, którzy urodzili się gdzie indziej, a wybrali życie w polskiej wspólnotie obywatelskiej” (s. 105)? Co jednak będzie decydować o takich wyborach? Czy istotnie łatwiej będzie dziedziczyć kulturę nie przez tradycyjną socjalizację, ale przez jej urynkowienie? Czy walka o dziedzictwo kulturowe, jaka toczy się np. między Bretończykami i Normandczykami, może być rozpatrywana jedynie pod kątem osiągnięcia korzyści z „przemysłu dziedzictwa” (s. 102)?

Moim zdaniem, zjawiska, o których pisze K. Krzysztofek, wskazując kierunki zmian kulturowych, jakie zachodzą obecnie, powinny zainteresować etnologów. Otwiera się przed nami nowy obszar badań. Należałoby też zastanowić się nad wieloma kwestiami, np. nad przekazem dziedzictwa kulturowego we współczesnym świecie, rozumieniem tradycji, stosunkiem do własnej kultury, nad „swojskością” i „obcością”, relacjami między centrum i peryferiami, tworzeniem się różnego typu wspólnot i powstawaniem nowych wyznaczników identyfikacji, a wreszcie – nad funkcjonowaniem kultury w świecie poddanym dyktatowi ekonomii, gospodarki rynkowej i wszechobecnej komercji.

Kilka lat temu zachłysnęliśmy się wręcz możliwościami prowadzenia studiów nad różnymi zjawiskami z zakresu etniczności, egzemplifikując je m.in. wynikami badań terenowych przeprowadzonych na wybranych obszarach byłego Związku Radzieckiego. Dziś, jak sądzę, stajemy wobec nowych wyzwań i możliwości. Tempo zmian wymusza na nas coraz szybsze reagowanie na nie, nie tylko przez rejestrowanie faktów i obserwację transformacji kulturowych (w takim zakresie, w jakim jest nam to dostępne), lecz także przez poszukiwanie nowych metod badawczych i sposobów opisu rzeczywistości, ulegającej zmianom w błyskawicznym tempie (zastanawiam się np. czy można dziś jeszcze mówić o kategorii „długiego trwania”).

Kiedy przed paroma laty prowadziłam badania wśród Polaków mieszkających na Białorusi, zetknęłam się z pojęciem ‘pomieszanego świata’. Określano nim czasy wojenne i powojenne, kiedy rozpadł się świat znany, bliski moim rozmówcom, kiedy „wszystko zostało połamane, pokręcone”. Zmienił się skład ludności w poszczególnych miejscowościach, zanikły dawne wartości, wiele osób doświadczyło psychicznego rozdarcia, zawieszenia między przeszłością i teraźniejszością. Mam wrażenie, że świat, w którym żyjemy „pomieszał się” jeszcze bardziej. Warto obserwować, co wyniknie z owego „pomieszania”. Czy rzeczywiście będzie tak jak przewidywał, cytowany przez K. Krzysztofka, Leopold Senghor, że „człowiek przyszłości będzie wielokulturowy – *multiple man*, bo wszyscy jesteśmy mieszkańcami” (s. 101)?

Iwona Kabzińska

Okolice. Kwartalnik etnologiczny, nr 1:2003, wyd. Koło Naukowe Studentów Etnologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, redaktorzy: Sebastian Dubiel, Rafał Iwański, Robert Piotrowski, opieka naukowa: dr Violetta Wróblewska i dr Wojciech Olszewski, ss. 149

Dawno nie czytałam etnologicznej pracy z taką przyjemnością i zainteresowaniem.

Autorzy publikujący na łamach *Okolic* są nie tylko dobrze zapowiadającymi się etnologami, ale mają wyraźne zacięcie literackie. Szczególnie ujął mnie artykuł Kamili Kotlarz, będący finezyjną analizą dwóch filmów niemieckiego reżysera Wima Wendersa: „Niebo nad Berlinem” i „Lisbon story”. Autorka znakomicie połączyła umiejętność antropologicznego oglądu interesującego ją wycinka rzeczywistości z poetyckim sposobem pisania. Wraz z nią i Wimem Wendersem wędrujemy ulicami Berlina i Lizbony, poznajemy ich mieszkańców, reprezentujących różne środowiska

i kultury, zanurzamy się w przestrzeń miast, spoglądając na nie z perspektywy baudelaire'owskiego spacerowicza (*flâneur*). Oddychamy ich atmosferą, słyszymy dźwięki, czujemy zapachy... Autorka odczytuje przesłanie filmów i interpretuje kod kulturowy, którym posłużył się reżyser (odwołuje się tu do antropologicznych kategorii mitów, symboli, rytuałów, sytuacji granicznych, obrzędów przejścia, przenikania się czasów, jak i do postaci pełniących rolę mediatorów). Zwraca też uwagę na sposób, w jaki Wenders ukazuje Europę – otwartą, bez granic administracyjno-politycznych, wielokulturową, wielojęzyczną, a jednak połączoną w pewną (trudną do nazwania) całość. Bohater „Lisbon story” na pytanie o narodowość bez wahania odpowiada: „Europejczyk!”

Głównymi bohaterami filmu „Niebo nad Berlinem” są anioły. Żyjące wśród ludzi, opiekujące się nimi, próbujące zrozumieć ich problemy. Jeden z nich zrzeka się swej anielskości, by stać się człowiekiem i móc – jak on – smakować życie, w jego wielości doznań i wydarzeń, radości i cierpieniu, jakie niesie.

O tym, że anioły są wśród nas przypomina w *Okolicach* Paulina Antkowiak, analizując fenomen współczesnej popularności tych istot i ich miejsce w popkulturze. Przywołuje ona także film Wendersa, podkreślając ludzkie cechy aniołów, ich samotność, wyobcowanie, rozdarcie między dwoma rzeczywistościami. Autorka podkreśla, że istnieje dziś wyraźne zapotrzebowanie na anioły z dziecięcych modlitw, wyobrażeń, religijnych opowieści – opiekuńcze, pośredniczące w kontaktach z Bogiem, wypełniające duchową pustkę, łagodzące poczucie samotności współczesnego człowieka (mimo że i one mogą być samotne).

Zdaniem autorki, obserwujemy dziś odwrót od racjonalnego myślenia. Jesteśmy świadkami odrodzenia religijnego, tęsknoty za duchowością, a zarazem – egzystencjalnego kryzysu człowieka (s. 16). W tym m. in. można szukać przyczyn fenomenu popularności aniołów i prawdziwej „eksploatacji” anielskich wątków” (s. 9). P. Antkowiak próbuje wyjaśnić przyczyny popularności aniołów, odwołując się do prac E.E. Freeman i A. Grüna. Pisząc o modzie na anioły i „anielskim biznesie” uświadamia nam, że – podobnie jak wszelkie mody i zjawiska kultury masowej – owa fascynacja postaciami aniołów ma charakter przejściowy. Można – jak sądzę – zadać pytanie: Jak długo będą się one jeszcze znajdować na scenie, w blasku reflektorów? Jak długo trwać będzie medialny hałas wokół nich? Kiedy zostaną sprowadzone za kulisy i kto zajmie ich miejsce? Rodzi się też pytanie, czy tak wielka potrzeba obcowania z aniołami, otaczania się ich figurkami i obrazkami, poszukiwania informacji o przejawach ich działalności, o obecności wśród ludzi, wpływa na zmianę oblicza świata i charakter ludzkich zachowań. Czy nasz świat staje się lepszy? Niestety, nie dostrzegam związku między tymi zjawiskami. Moda, popkulturowa powierzchowność, biznes, bezrefleksyjność, wybiórcze traktowanie religii, synkretyzm wierzeniowy, nie mają nic wspólnego z duchowym odrodzeniem, z rzeczywistością, głęboką przemianą człowieka. Nie czynią go lepszym, ani mniej samotnym i zagubionym.

Anioły są dziś jednymi z wielu bohaterów kultury masowej. Funkcję tę pełnią też niektóre postacie literackie (zjawisko potteromanii), filmowe (Batman, Superman, Spiderman), liczni aktorzy, muzycy, sportowcy. W Polsce takim bohaterem jest Adam Małysz. Choć w swej skromności stroni od kibiców, jest jednocześnie ich ulubieńcem, bożyszczem tłumów, zwłaszcza kiedy zwycięża... Jest też dla wielu osób wzorem: sportowca, męża, ojca, członka lokalnej społeczności. O fenomenie małyszomanii, w której kreowaniu znaczącą rolę odegrały media, pisze w *Okolicach* Tomasz Szopa. Wskazuje on m.in. na społeczne skutki „małyszonałogu”, „małyszooobsesji” – pojawienie się pozytywnych wzorów zachowań, wzrost zainteresowania skokami narciarskimi i uprawianiem tej dyscypliny sportu i in. Wskazuje też na wykorzystanie Małysza przez świat biznesu i reklamy. Pojawił się ponadto bohater narodowy, który wyzwolił w Polakach poczucie dumy i radości, podniósł ich na duchu, połączył (przynajmniej na jakiś czas). Podobnie jak w przypadku fenomenu, jakim jest moda na anioły, można jednak zapytać, czy fascynacja Małyszem spowodowała głębokie przemiany w naszym społeczeństwie? Czy nie istnieją zbyt wielkie różnice między deklarowaną akceptacją wzoru, jakim niekwestionowanie może być Małysz, a rzeczywistymi zachowaniami tych, którzy uważają go za swego idola¹?

¹ Zainteresowanym zjawiskiem „małyszomanii” polecam również artykuł Mariusza Czubaja (Czubaj 2002).

Media są nie tylko potężną siłą, mającą moc kreowania idoli (w przypadku Małysza kreacja ta jest usprawiedliwiona). Wpływają one także na wiele ludzkich zachowań, jak też np. na upowszechnianie pewnych wzorców płci oraz ról społecznych pełnionych przez mężczyzn i kobiety. Przykładem mogą być dowcipy o kobietach, krążące w internecie. Zainteresowały one Joannę Cukras, która poddała je konfrontacji z panującymi obecnie stereotypami „płci pięknej”, sygnalizując niezmiernie ciekawy problem badawczy.

Internet może także służyć tworzeniu różnego typu wspólnot, również etnicznych². Umacnia poczucie więzi³, jak też wydatnie wspomaga proces kreowania rodzimych bohaterów. Słowackie strony internetowe są np. prawdziwą kopalnią wiedzy o Andy Warholu (prawdziwe nazwisko: Andrij Warhola)⁴. Z zamieszczonego w *Okolicach* tekstu Sebastiana Dubieła wynika, że Andy Warhol jest przede wszystkim postacią otoczoną kultem przez słowackich Rusinów⁵. Liderzy tej grupy na różne sposoby podkreślają rusińskie korzenie artysty, próbują – odwołując się do jego postaci – ożywić społeczność rusińską na Słowacji, odbudować i wzmocnić jej tożsamość etniczno-kulturową, by ograniczyć proces słowaczacji. S. Dubiel, z dużą znajomością faktów, opisuje zabiegi liderów słowackich Rusinów dążących do uczynienia z Warhola rusińskiego bohatera, spajającego grupę, z której się wywodzi (niezależnie od jego osobistej identyfikacji) poczuciem dumy z posiadania tak wybitnej postaci wśród swoich członków. Jednocześnie odbywa się „dekonstrukcja amerykańskiego mitu Warhola” (s. 77), „przepisywanie go na wrażliwość Rusinów” (s. 78). Kreowaniu rusińskości Warhola i podtrzymywaniu rusińskiej tożsamości grupy służy m.in. festiwal organizowany co roku w Medzilaborcach. Elementy sacrum łączą się tu z pospolitą ludycznością, naukowe odczyty z zabawą. Najważniejsze jednak jest to, że Rusini mają „swego świętego”, z którego mogą być dumni.

Do przeszłości – w różnych celach – wracają nie tylko liderzy grup etnicznych czy narodowi przywódcy. Wiele osób interesuje się np. dziejami własnej rodziny, poszukując korzeni, prawdy o przodkach, a więc – w jakiejś części – także o sobie. Szczególnie ciekawe wydają się dzieje rodzin mieszanych pod względem identyfikacji etnicznej (narodowej), zróżnicowanych wyznaniowo, językowo, mieszkających na pograniczu kulturowym, narodowym, a także tych, których życie przypadło na przełomowe okresy dziejów. Przykładem takiej rodziny są bohaterowie artykułu Rafała Iwańskiego. Píše on o swojej rodzinie, związanej z Toruniem i dzielącej losy mieszkańców miasta, najpierw w zaborze pruskim, potem – w okresie międzywojennym i po wojnie. Pytania o przeszłość rodzinną i postawy ludzi mieszkających na pograniczu kulturowym i narodowym, ludzi, którzy znaleźli się w sytuacjach granicznych, nie dają Iwańskiemu spokoju. Zaczyna odtwarzać „wielką” i „małą” historię, nie bojąc się trudnych pytań, zdając sobie zarazem sprawę z tego, że będzie musiał się zmierzyć z odpowiedziami na nie. Chce jednak poznać prawdę.

W 1989 roku ojciec Rafała wyjechał z żoną i jego przyrodnim bratem do Niemiec. Ten moment stał się dla niego przełomowy nie tylko z uwagi na zmianę osobistej sytuacji. Pojawiło się pytanie: „Czy płynie we mnie niemiecka krew lub czy część mojej rodziny nie wykazała się niegodnym Polaków zachowaniem podczas II wojny światowej?” Iwański chce dowiedzieć się, kim byli członkowie jego rodziny, chce poznać motyw ich wyborów, decyzji. Nie kryje przy tym emocjonalnego zaangażowania, próbując zrozumieć niemiecko-polskie podziały przebiegające przez jego rodzinę i określić w niej swoje miejsce.

² Przykładem są Indianie z plemienia Oneida, „które już wymarło jako kultura”. Przetrwała jednak biologicznie niewielka grupa osób, przyznających się do pochodzenia z tego plemienia. Zaczęły one odtwarzać kulturę grupy, jej dzieje, narzecze. „Rozrzućni po Stanach potomkowie [Oneida] odnaleźli się na terytorium internetowym, «zaanektowali» część sieci, stworzyli wspólnotę wirtualną. [...] Powstała nowa społeczność, która z pewnością nie zubaża, a wzbogaca kulturę” (Krzysztofek 2002, s. 104).

³ O wykorzystaniu internetu dla podtrzymywania więzi i tożsamości etnicznej pisze w tym tomie *Etnografii Polskiej* Katarzyna Kulikowska, przywołując przykład Karaimów.

⁴ Píše o tym K. Krzysztofek (2002, s. 105).

⁵ Czy do nich należą strony internetowe, o których wspomina K. Krzysztofek?

Tekst napisany przez R. Iwańskiego jest dobrym przykładem sposobu prezentacji rodzinnych dziejów, wplecionych w „wielką” historię, a zarazem – znajomości faktów oraz wielkiej wrażliwości i umiejętności patrzenia na rzeczywistość z różnych perspektyw. Jest też ważnym w polskiej literaturze etnologicznej przykładem wykorzystania materiałów biograficznych (istniejących i wywołanych przez badacza) dla ukazania skomplikowanych relacji polsko-niemieckich, rozpatrywanych na poziomie narodu oraz członków jednej rodziny, mających odmienną identyfikację, różne poglądy.

Przeszłość – bolesna, nie do końca wyjaśniona, niezrozumiała – wraca w artykule Jarosława Maszczaka. II wojna światowa, Akcja „Wisła”, losy mieszkańców wsi Tworylne (dzisiejsze woj. podkarpackie), Polacy, Ukraińcy, Niemcy, Rosjanie... Repatriacja ludności ukraińskiej, żołnierze UPA i Wojsko Polskie... Ile kart, takich jak te, które odsłania Maszczak, kryje jeszcze historia? Ile z nich jeszcze poznamy? Jak wiele jest wsi, takich jak Tworylne, których mieszkańcy zapłacili życiem, wygnaniem, trudnymi do wyobrażenia cierpieniami za decyzje polityków? Z takich losów, jak te, przedstawione – w wielkim skrócie – przez autora, na podstawie relacji Dymitra Kuzio, dawnego mieszkańca wsi, składa się historia. Najczęściej smutna, tragiczna, boleśnie ożywająca w powracających co jakiś czas wspomnieniach.

Artykuł J. Maszczaka został opatrzony przez redaktorów informacjami o historii wsi Tworylne, od lokacji na prawie wołoskim przed 1456 rokiem, w dobrach Kmitów, do czasów PRL. Szkoda, że nie wskazano źródeł tych wzmianek, przede wszystkim mówiących o najdawniejszych dziejach miejscowości.

Pierwszy numer *Okolic* cechuje różnorodność tematyki, podejmowanych problemów i sposobów ich przedstawiania. Autorzy dotyczą dramatycznych często dziejów jednostek, rodzin i grup lokalnych, analizują wybrane zjawiska współczesnej kultury. Znajdziemy też w tomie niecodzienną relację z podróży. W tekście Arka Szulca, zatytułowanym „Ameryka, Ameryka...”, opisany został areszt dla nielegalnych imigrantów, będący częścią więzienia w hrabstwie York (zachodnie wybrzeże USA). Przebywające tam osoby reprezentują różne grupy etniczne, narodowości, posługują się różnymi językami. Miejsce to jest mikroskopijnym odbiciem mieszanki kulturowej, jaką tworzą migranci przebywający nielegalnie w USA. Z tekstu nie wynika, w jaki sposób autor relacji zetknął się z opisywaną przez siebie grupą. Czyżby sam trafił do aresztu jako nielegalny imigrant? Najwięcej uwagi poświęcił Szulc Pasztunom z Pakistanu i Afganistanu oraz osobom pochodzącym z Pendżabu. Pisz jednak również o przedstawicielach wielu innych krajów i kultur. Okazuje się, że areszt, w którym przebywają nielegalni imigranci może być znakomitą miejscem badań, etnologicznych obserwacji. Przybysze z różnych kontynentów, z tysięcy „małych ojczyzn”, mówią różnymi językami, mają odmienne tradycje, wyrosli w różnych kulturach. Łączy ich nadzieja na lepsze życie w wysniewionej, wymarzonej Ameryce.

Inny rodzaj „notatek z podróży”, mających miejscami charakter bardzo osobistych zwierzeń, znajdziemy w artykule Małgorzaty Sokołowskiej. Autorka przeżywa intelektualną wędrówkę do świata literatury, w poszukiwaniu tematów badawczych. Wskazuje prace, które ją zafascynowały, zachwyciły (jedną z nich są *Szczeliny istnienia*, Joanny Brach-Czaina, wyd. w 1992 roku). W końcu zatrzymuje się na postaci Mircea Eliade i indyjskim etapie jego życia.

Podróż do Indii zaowocowała nie tylko licznymi pracami naukowymi, osobistym doświadczeniem konfrontacji „europejskości” z „hinduskością”, ale też przyniosła Eliademu spotkanie z fascynującą kobietą (była nią Majtrei Devi, córka profesora Dasgupty, u którego mieszkał). Spotkanie to stało się impulsem do napisania powieści pt. *Majtreji* (wyd. polskie, 1988). Odpowiedzią na tę książkę była *Na hanyate*, Majtrei Devi (wyd. polskie pt. *Mircea*, 1993). Dla M. Sokołowskiej obydwie książki były tym, czego szukała. Odczytała je w sposób głęboki, subtelny, „po kobiecemu”, posługując się jednocześnie wiedzą antropologiczną.

Artykuł M. Sokołowskiej zachęca do lektury (być może, ponownej) obydwu prac, jak też konfrontacji własnego sposobu ich odczytania z tym, jaki proponuje młoda Autorka, nie ukrywająca przy tym trudności, z jakimi zmagala się, by zamknąć w słowach swoje myśli, odczucia, wrażenia, emocje, by pokonać ogarniające ją czasem poczucie bezradności, pustki, niemocy tworzenia, towarzyszące przemożnemu pragnieniu pisania, poszukiwaniu swojego miejsca we współczesnej etnologii.

W jednym z działów pisma, noszącym nazwę „Okolice małych ojczyzn”, zamieszczony został zapis rozmowy przeprowadzonej przez Annę Strzelecką z pisarzem, Augustynem Baranem. Możemy ponadto przeczytać dwa teksty tego autora. W „Jan Sas – na początku był las” widzimy polską wieś (w woj. podkarpackim), wyludniającą się, pozbawioną perspektyw, biernie poddającą się losowi. Wieś, do której „jak do każdej wsi w Polsce, ale tylko w Polsce – wracają przegrani” (s. 136). Wieś, której mieszkańcy szukają ucieczki od rzeczywistości w alkoholu i dyskotekowym hałasie, wpatrują się w ekrany telewizorów, obserwując jednak równolegle, z uwagą, życie sąsiadów.

Kolejne opowiadania A. Barana, „Krew pobratymcza” zaczyna się od słów: „Polacy nie lubią nikogo” (s. 142). Prawda to, czy literacka fikcja? Jeden z elementów stereotypowego wizerunku naszego narodu? Czy rzeczywiście „ten dziwny stan” niechęci jest „prawie nieznanym u innych nacji” (tamże)? Znowu powraca motyw konfliktów polsko-ukraińskich, krzywd, o których nie można zapomnieć, choćby się chciało, które tak trudno wybaczyć, a przecież jest to konieczne, by móc zacząć wszystko od nowa.

Pamięć można wykorzystywać do różnych celów. Może ona służyć odtwarzaniu rodzinnych dziejów, historii grupy lokalnej, narodu, może także zniszczyć wspólnotę, podzielić ją, skłócić. Może być źródłem informacji o przeszłości – o kraju rodzinnym, ukochanych miejscach i osobach, może jednak również utrudniać porozumienie, wybaczenie, dialog.

Pierwszy numer *Okolic* zamyka felieton Rafała Nawrockiego, zatytułowany „Łowców niedźwiedzi – od zaraz!” Zabawny, świetnie napisany tekst, którego bohaterem jest miś (w różnych postaciach) dotyka – poruszanego także przez innych autorów – problemu konfliktu. W lekkiej, ironicznej formie Autor przypomina o istnieniu opozycji między naturą i kulturą, a także o tym, w jaki sposób może reagować na nią człowiek.

Redaktorzy pisma, w „Słowie od...”, zapraszają czytelników w „okolice znane z opowiadań, miejsca magiczne, zatopione w słowach pejzaże codzienności... Okolice strachu i śmierci, podróży do kresu i na kresy...” (s. 3). Informują też, że w piśmie „ukazywać się będą teksty z zakresu folklorystyki, problematyki etnicznej i narodowościowej, jak również z antropologii symbolicznej, antropologii codzienności, a także opisy podróży, eseje i felietony etnologiczne. W następnych numerach [...] pojawią się również działy recenzji i korespondencji” (tamże). *Okolice* są ponadto „czasopismem etnograficznych dociekań i zapisów naszych spotkań z odmiennością i codziennością” (tamże). Wyjaśnia się więc tajemnica tytułu pisma. Mamy zarazem zapowiedź wielości tematów (jest ona widoczna już w pierwszym numerze) i wędrówek po różnorodnych obszarach, w tym również niebadanych jeszcze przez rodzimą etnologię. Nawet jeśli znajdziemy się jedynie na obrzeżach tych obszarów (jak mógłby sugerować tytuł pisma), jeśli pewne problemy zostaną jedynie zasygnalizowane, naszkicowane cieniutką kreską, warto odbyć tę podróż w poszukiwaniu inspiracji, a także – dla przyjemności, płynącej z lektury studenckich tekstów.

Z niecierpliwością czekam na kolejne tomy, życzę autorom i redaktorom niesłabnącego zapału, niewyczerpanych pomysłów, doskonalenia umiejętności, także technicznych, by uniknąć w przyszłości występujących, niestety, w piśmie błędów. Życzę wielu czytelników oraz tego, by *Okolice* były czytane i żywo komentowane przez środowisko etnologiczne w całym kraju.

LITERATURA

- C z u b a j M. 2002, Leci z nami Małysz. Między bohaterem kulturowym a idolem popkultury, *Kultura popularna: Graffiti na ekr@nie*, W. Godzic (red.), Kraków, wyd. RABID, s. 85–95.
- K r z y s z t o f e k K. 2002, Autoprezentacja mniejszości etnicznych w mediach elektronicznych, [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych. Modele, wizerunki, oczekiwania*, A. Sadowski, T. Skoczek (red.), Białystok, Instytut Socjologii, Uniwersytet w Białymstoku, Telewizja Polska S.A., s. 94–107.
- K u l i k o w s k a K. 2003, Między asymilacją a utrzymaniem świadomości etnicznej. Tożsamość społeczna Karaimów w Polsce, *Etnografia Polska*, t. 47, z. 1–2, s. 267–284.

Iwona Kabzińska

**NAJNOWSZE WYDAWNICTWA
INSTYTUTU ARCHEOLOGII I ETNOLOGII PAN**

MONOGRAFIE:

- Archeologia w teorii i w praktyce*, A. Buko, P. Urbańczyk (red.), Warszawa 2000, ss. 660, ryciny.
- B. Balcer, *Ćmielów – Krzemionki – Świeciechów. Związki osady neolitycznej z kopalniami krzemienia*, Warszawa 2002, ss. 191, ryciny.
- Z. Bukowski, *Znaleziska bursztynu w zespołach z epoki brązu i z wczesnej epoki żelaza z dorzecza Odry oraz Wisły*, Warszawa 2002, ss. 157, ryciny, mapy.
- Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, C. Buśko, J. Klapszte, L. Leciejewicz, S. Moździoch (red.), Wrocław–Praha 2002, ss. 476, ryciny.
- M. Dulnicz, *Kształtowanie się Słowiańszczyzny Północno-Zachodniej. Studium archeologiczne*, Warszawa 2001, ss. 323, ryciny.
- Europe around the year 1000*, P. Urbańczyk (red.), Warszawa 2001, ss. 488, ryciny.
- S. Kadrow, *U progu nowej epoki. Gospodarka i społeczeństwo wczesnego okresu epoki brązu w Europie Środkowej*, Kraków 2001, ss. 313, ryciny.
- Z. Kobylński, *Teoretyczne podstawy konserwacji dziedzictwa archeologicznego*, Warszawa 2001, ss. 295, ryciny.
- J. Kopać, *Początki epoki brązu w strefie karpackiej w świetle materiałów kamiennych*, Kraków 2001, ss. 207, tablice.
- S. Moździoch, *Castrum munitissimum Bytom. Lokalny ośrodek władzy w państwie wczesnopiastowskim*, Warszawa 2002, ss. 320, ryciny.
- Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce*, M. Dąbrowska, A. Klonder, E. Mazur (red.), cz. 1–2, Warszawa 2002–2003.
- Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, M. Dulnicz (red.), Lublin 2002.
- M. Rębkowski, *Pierwsze lokacje miast w księstwie zachodniopomorskim. Przemiany przestrzenne i kulturowe*, Kołobrzeg 2001, ss. 261, ryciny.

BIBLIOTEKA ETNOGRAFII POLSKIEJ

[pod redakcją Jolanty Kowalskiej]

- Nr 53, K. Hermanowicz-Nowak, *Strój górali Beskidu Śląskiego. Funkcje społeczno-kulturowe*, Warszawa 1997, ss. 131 + 36 rycin.
- Nr 54, I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa 1999, ss. 208.
- Nr 55, *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi* [red. D. Tylkowa], Kraków 2000, ss. 458.
- Nr 56, *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*, J. Kowalska, R. Tomicki, S. Szynkiewicz (red.), Warszawa 2003, ss. 390.

STRONA INTERNETOWA INSTYTUTU (INFORMACJE O BADANIACH, BIBLIOTEKA, KSIĘGARNIA):

www.archaeology.pl

KSIĄŻKI I CZASOPISMA MOŻNA TAKŻE ZAMAWIAĆ: broniek@iaepan.edu.pl
