

ETNOLOGIA W ROZTERKACH

Metodologiczne problemy badań nad kulturą i tradycją, red. Teresa Karwicka, Toruń 1991, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Recenzowany tom obejmuje referaty, które wygłoszone zostały na konferencji pod tym samym tytułem, zorganizowanej przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu w 1986 roku. Jak zaznaczają we wstępie Wojciech Burszta i Krzysztof Piątkowski konferencja ta poświęcona była refleksji nad teoretyczno-metodologicznymi podstawami etnologii, głównie polskiej, przedstawieniu kluczowych problemów tej dyscypliny, a ostatecznym jej celem było zbliżenie intelektualne pomiędzy różnymi ośrodkami etnologicznymi w kraju.

Było to więc przedsięwzięcie nader pożyteczne i pożądane o dużym znaczeniu teoretycznym i praktycznym, zwłaszcza w świetle nie do końca sprecyzowanego kształtu tej dyscypliny w Polsce. Przez długie lata miała ona trudności w określeniu własnego miejsca w zespole nauk o człowieku i jego kulturze. Paradygmat antropologii anglosaskiej, tak wspaniale i od zarania stulecia się rozwijającej, nie zapuścił głębszych korzeni w etnografii polskiej, nie przeniknął do niej w stopniu na tyle dostatecznym, aby nadać jej od razu kształt dyscypliny wyraźnie odrębnej, o własnym obliczu teoretycznym, własnych metodach i celach. Zdecydował o tym zapewne charakter materiału, z jakim mieli do czynienia etnografowie polscy (jakże różny od wielości i różnorodności kultur, z jaką na co dzień spotykali się antropologowie anglosascy) gdzie badana kultura ludowa była tylko częścią kultury ogólnonarodowej, korelatem – jak to wykazywał Kazimierz Dobrowolski – szerszej struktury gospodarczo-społecznej. Stąd model chłopskiej kultury tradycyjnej czy kultury ludowej musiał być modelem eklektycznym, jak słusznie zauważa Czesław Robotycki (s. 8).

Etnografia polska, której niejednokrotnie zarzucano rozbrat z teorią i brak wystarczającej świadomości teoretyczno-metodologicznej, musiała być jednak od samego początku bardziej wrażliwa na wpływy płynące z innych dyscyplin – historii, socjologii, psychologii, filozofii, historii literatury, sztuki, muzykologii, ostatnio w coraz większym stopniu za wzorem

nauki zachodniej – lingwistyki. I w tym być może tkwi jej szansa rozwinięcia własnego paradygmatu ujmującego badane zjawiska bardziej całościowo, także w znaczeniu podkreślanym niegdyś przez Maussa, który przez „całościowy fakt społeczny” rozumiał nie tylko funkcjonalną relację pomiędzy elementami kultury, ale również ujmowanie rzeczywistości w aspekcie międzydyscyplinarnym (nierespektującym formalnych granic podziału nauk) (Tarkowska 1974).

Lektura prac zamieszczonych w recenzowanym tomie pozwala, jak sądzę, na sformułowanie wstępnej obserwacji ogólnej, że współczesna antropologia kultury w Polsce wydaje się być zdominowana przez *par excellence* filozoficzną orientację, jaką stanowi kulturoznawstwo rozwijane głównie, choć nie tylko, przez poznański ośrodek naukowy. Ma to swoje dobre i złe strony – od strony pozytywnej, niepomniernie poszerza ogólnometodologiczną, metanaukową refleksję i świadomość etnografów polskich, po stronie negatywnej oznacza często próbę podporządkowania badanej rzeczywistości wysoce formalnemu schematowi pojęciowemu, który nie wyrósł ani z empirii, ani z koherentnego i zwartego teoretycznego modelu wyjaśniania zjawisk (choć wyraźne są tu wpływy marksizmu). Jest to być może refleksja, która wywoła sprzeciw – tym bardziej, że w omawianym tomie znaleźć można przykłady, gdzie wyżej wspomniany schemat pojęciowy dostarcza interesujących i użytecznych ram koncepcyjnych dla empirycznego ujmowania niektórych aspektów kultury ludowej, jaki np. stanowi ludowy system światopoglądowy (por. Hanna Burszta, *System kategorii moralnych tzw. światopoglądu ludowego – propozycje badawcze.*). Niewątpliwą zasługą tego kierunku jest próba dostarczenia ram koncepcyjnych dla badania różnych form świadomości społecznej przy założeniu, że systemy światopoglądowe stanowią regulator czy waloryzator działań praktycznych, choć w ostatecznej instancji determinowane są przez sposób produkcji (s. 113).

Podniesione wyżej, niejako pierwsze odczucie, usprawiedliwione jest przez inny niepokojący problem, omówiony w ostatnim (rzecz charakterystyczna) krótkim szkicu Marcina Piotrowskiego z Łodzi: jak to wszystko ma się do empirii, do badań terenowych i narzędzi badawczych, jakimi winien posługiwać się etnograf, o których etnologowie na ogół coraz rzadziej piszą i co więcej, obserwuje się coraz luźniejszy ich związek z terenem. Zaczyna się obecnie zapominać oczywisty skądinąd fakt, że jedynie dobra znajomość realiów życia wiejskiego (czy innych kultur) wydaje się być gwarancją, że nie wyciągamy wniosków zbyt pochopnych, ogólnych, opartych na wrywkowym materiale (s. 168), że nie popadamy w spekulacje, które rażą sztucznością języka, logistycznymi wywodami, które przesuwają ciężar analizy z przejawów realnego życia w sferę rozważań czysto akademickich. Do problemu tego jeszcze powrócimy.

Cofając się jednak do zawartych w niniejszym tomie – referatów Krzysztofa Piątkowskiego, Wojciecha Burszty, Michała Buchowskiego i Stanisława Węglarza, musimy uznać pozytywny walor takiej ogólnometodologicznej,

metanaukowej refleksji, nawet jeśli roztrząsane dylematy mają w dużej mierze pozorny charakter.

Krzysztof Piątkowski podkreśla, że nauka na ogół w niewielkim stopniu jest świadoma swoich metod (s. 16) i etnologia stanowi tu przykład szczególnie instruktywny.

Najogólniej można powiedzieć, że od strony metody obowiązywał dotąd model etnografii empirycznej, co w płaszczyźnie ontologicznej oznaczało redukcję bytu do rzeczywistości przyrodniczej, w płaszczyźnie epistemologicznej – ograniczenie się do myślenia racjonalistycznego wykluczającego sądy subiektywne, w płaszczyźnie logicznej – ograniczenie się do logiki formalnej i naturalnej, ostro artykułującej problemy i przyjmującej ściśle i obiektywne kryteria ich uzasadniania, w płaszczyźnie metodologicznej oznaczało postępowanie indukcyjne dopuszczające poszerzenie wnioskowania drogą dedukcji.

Jednym słowem, obowiązywał model wyjaśniania racjonalistycznego przyznającego priorytet myśli logicznej, analitycznej i dyskursywnej nad myślą subiektywną, symboliczną, doznaniową. Były to więc postulaty neopozytywistycznego modelu nauki, który, jak wiadomo, znajduje się obecnie w odwrocie. Nie oznacza to bynajmniej kresu wyjaśnień racjonalnych – to co z racjonalizmu pozostało to dążenie do ścisłości i niesprzeczności formułowanych sądów w granicach narzuconych przez język oraz świadomość ograniczeń językowych i innych uwarunkowań własnych poglądów (wiąże się z tym otwartość na inne poglądy, samokrytycyzm etc.).

Racjonalimu jednak nie można utożsamiać z nauką i to jest w tej chwili najistotniejsze. Nauka jest jedną z form intelektualnej aktywności człowieka, ale nie jedyną – symbole, jakie tworzymy w snach, poezji, sztuce, magii i religii, uważane dotąd za przejaw irracjonalności ludzkiego myślenia są tak samo tworem umysłu ludzkiego i określenie ich jako nieracjonalnych jest przebrzmiałą konwencją językową.

Wojciech Burszta podnosi inny dylemat o podstawowym dla etnologii znaczeniu, mianowicie opozycję pomiędzy relatywizmem a obiektywizmem poznania (właściwie należałoby powiedzieć uniwersalizmem). Relatywizm kulturowy pojawia się w antropologii wraz z postulatem ścisłej czasowo-przestrzennej lokalizacji badanych zjawisk. Następuje to właściwie dopiero wraz z funkcjonalizmem, choć wcześniejsze próby dyfuzjonizmu amerykańskiego można uznać również za pewien krok w tym kierunku. Tendencje uniwersalistyczne właściwe były głównie ewolucjonizmowi, chociaż nieobce są one również strukturalizmowi antropologicznemu. Dlatego autor niezbyt słusznie mówi o przewrocie funkcjonalno-strukturalistycznym (są to dwa bardzo odrębne przełomy), podobnie jak niecałkiem słusznie sprowadza się do wspólnego mianownika koncepcje ewolucjonizmu i szkoły kulturowo-historycznej (s. 28). Jest to zbyt duży skrót myślowy. Sami ewolucjoniści też dostrzegali przestrzenne i czasowe zrelatywizowanie zjawisk kulturowych, starali się jednak zanegować ten fakt przez wprowadzenie koncepcji psychicznej jedności rodzaju ludzkiego i jednakowości jego postępu. Jeśli jednak

przez relatywizm rozumieć będziemy ujmowanie kultury tylko w jej własnych niepowtarzalnych kategoriach to najpełniejszy wyraz znalazł on w szkole Boasa i wyrosłej z niej „amerykańskiej szkole kultury i osobowości”. Wojciech Burszta pisze dalej, że tym co decyduje o niepowtarzalnej odrębności danego systemu kulturowego jest proces akulturacji (s. 31). Termin akulturacja ma w etnologii bardzo ściśle sprecyzowane znaczenie i odnosi się do przemian, jakie mają miejsce w wyniku przepływu treści kulturowych czy to w wyniku kontaktów bezpośrednich i ciągłych, czy też pośrednich. Nie wiadomo więc, czy mówiąc o akulturacji autor ma na myśli unikalny proces historyczny, przez jaki przeszedł dany lud, czy obowiązujące w danej kulturze techniki enkulturacyjne, czyli praktyki wychowawcze. Termin akulturacja jako synonim enkulturacji (autor powtarza to za Herskovitsem) rzadko już dziś bywa stosowany (jest to tradycja amerykańska) i jak sądzę, wprowadza to niepotrzebne zamieszanie w świecie właściwych antropologii pojęć.

Wracając jednak do relatywizmu – skoro mimo coraz powszechniejszych tendencji uniwersalistycznych w badaniach nad kulturą stanowi on wciąż ważny (jeśli nie podstawowy) postulat metodologiczny antropologii, istotne wydaje się wyraźne sprecyzowanie co się pod tym pojęciem rozumie. Burszta wyróżnia tu sześć form relatywizmu: etyczny (E. Westermarck), pojęciowy postrzegania, prawdy, rozumu oraz językowy (s. 31–33). Wszystkie te typy relatywizmu sprowadzić można w zasadzie do relatywizmu pojęciowego, który stanowi dziś coraz bardziej powszechny kanon postępowania badawczego, ujmującego kulturę jako „całość myślową”, charakteryzującą sposób postrzegania, pojmowania i wartościowania otaczającego świata. Tendencja ta właściwa jest nowszemu kierunkowi etnologii, takim jak etnonauka, antropologia symboliczna, do pewnego stopnia strukturalizm, obca jest natomiast takim kierunkom, jak materializm kulturowy czy szkoła ekologiczna, które uważają cały spór wokół relatywizmu za rozważania o czysto akademickim charakterze. Nie jest to pogląd słuszny, zubaża bowiem nasze rozumienie kultury o cały tak właściwy jej współczynnik humanistyczny. Jednakże podejście relatywistyczne ma również swoje negatywy. Oznacza ono w swojej skrajnej postaci niemożność porównania kultur na podstawie jakiegś jednolitej płaszczyzny analizy, a tym samym niemożność formułowania praw ogólnych. Dlatego też bez wątpienia wygodniej jest przyjmować postawę uniwersalistyczną, a relatywizm w traktowaniu kultury traktować jako stopniowe poszerzenie perspektywy zmierzającej do pełniejszej i głębszej koncepcji człowieka i stworzonej przez niego kultury. Gdy spotykamy się z obcymi kulturami, wszystko wydaje się nam inne; potrafimy jednakże te różnice sformułować i w dużym stopniu zaakceptować, co świadczy, że gdzieś tam w najgłębszych podstawach myślimy podobnie. Zwracał na to uwagę i Malinowski, i Lévi-Strauss. Świadomość tego dylematu mieli też wcześnie badacze kultur pierwotnych (Bastian). Relatywizm nie wyklucza więc tendencji uniwersalistycznych w badaniach nad kulturą.

Znaczenie innego przeciwieństwa w sferze poznawczej podnosi Stanisław Węglarz – „empiryzm kontra racjonalizm”. Spór to nie nowy i oczywiste dziś wydają się stwierdzenia, że nie istnieją „czyste”, „nagie” fakty, że nasza percepcja nie jest po prostu czystym odbiciem postrzeganego faktu lecz także jego konstruowaniem na podstawie przyjętych z góry założeń interpretacyjnych. Stąd przeciwieństwo „empiria” – „teoria” wydają się również pozorne. Rozważania na ten temat miały swoje znaczenie w przeszłości, gdy trzeba było walczyć z idiografizmem etnografii ograniczającej się do prostego zbieractwa faktów, nie podporządkowanego żadnej refleksji teoretycznej. W etnografii polskiej wczesnego okresu tendencja ta była wyraźna, ale należy pamiętać, że tendencje nomotetyczne właściwe były już pierwszym kierunkom etnologii światowej, a więc np. ewolucjonizmowi. Autor omawianego szkicu podkreśla jednak istotny moment, że każdy stworzony przez naukę model teoretyczny jest modelem cząstkowym, wyjaśniającym tylko pewne aspekty rzeczywistości. Dotychczas zwykło się przyjmować, że odrębne modele teoretyczne stworzone przez jakąś gałąź wiedzy znoszą się niejako i każdy następny jest po prostu lepszy i bliższy prawdy obiektywnej. Tymczasem założenie, że wszystkie przedsięwzięcia teoretyczne stanowią pewną idealizację, ujmującą tylko pewne sfery rzeczywistości – dopuszcza możliwość traktowania ich jako równorzędnych i komplementarnych „zdjęć” kultury. Przyjęcie tzw. postawy paradoksalnej w ujmowaniu rzeczywistości kulturowej uwzględniającej jej złożoność, paradoksalność i sprzeczność, wydaje się być bardzo płodną perspektywą poznawczą w badaniach nad kulturą, pozwalającą na przezwycięzenie jednostronności poszczególnych stanowisk teoretycznych (Olszewska-Dyoniziak 1991).

Michał Buchowski z kolei rozważa zakres, znaczenie i stosowalność takich, obecnych w antropologii od samego zarania, kategorii pojęciowych jak: etnocentryzm – europocentryzm – scjentocentryzm. Każda z tych kategorii jest szczególnym przypadkiem poprzedniej. Historia etnografii stanowi proces powolnego wyzwalań się z etnocentrycznej, europocentrycznej i scjentocentrycznej postawy na rzecz akceptacji innych od własnych, kulturowo uwarunkowanych przekonań, przywracania równorzędności i wzajemnego przenikania się myślenia racjonalistycznego i mistycznego, a także na rzecz relatywizmu poznania.

Z wszystkich omówionych tu kolejno rozważań wynika, że główne dylematy metodologiczne antropologii zostały dziś już całkowicie przesunięte na płaszczyznę epistemologiczną. Jej podstawowe problemy metodologiczne plasują się gdzieś na styku takich przeciwieństw jak obiektywizm i subiektywizm poznania, racjonalizm i relatywizm, naturalizm i antynaturalizm, realizm i instrumentalizm czy wreszcie nomotetyzm i idiografizm. Współczesna metodologia unika jednoznacznych rozstrzygnięć, co stanowi szczególnie charakterystyczne znamię współczesnej świadomości metodologicznej antropologii, przyjmującej postawę paradoksalną.

Spośród wymienionych wyżej opozycji najistotniejsza wydaje się opozycja pomiędzy relatywizmem i racjonalizmem.

Relatywiści, jak już powiedzieliśmy, negują możliwość poznania obiektywnego opartego na kategoriach pojęciowych i wiedzy właściwej kulturze europejskiej, opowiadając się za równoprawnością uwarunkowanych kulturowo przekonań.

Racjoniści natomiast opowiadają się za istnieniem wspólnego mianownika dla systemów przekonaniowych różnych kultur, za istnieniem sądów uniwersalnych i obiektywnych oraz idei bazowych właściwych każdej kulturze. O różnicach kulturowych decydować mają idee i teorie wtórne (przywodzi to na myśl „Elementargedanken” i „Kulturgedanken” Bastiana, co dowodzi, że świadomość tej opozycji ma już długą historię).

Jednakże opowiedzenie się za jedną lub drugą postawą jest już dziś niemożliwe, przyjmując postawę relatywizmu, antropolog nie może wyrzec się europocentryzmu, scjentocentryzmu i racjonalizmu, które ukształtowały jego percepcję w takim stopniu, że wyrzeczenie się ich uniemożliwiłoby w ogóle wszelkie poznanie. Dlatego uważa się, że ujmowanie danej rzeczywistości kulturowej z całkowicie emicznego punktu widzenia tzn. wolnego od własnych kategorii pojęciowych badacza, jest zadaniem niewykonalnym. Można tylko starać się minimalizować ich wpływ, całkowicie wyeleminować się go nie da.

Wspomniane wyżej tendencje, cechujące świadomość metodologiczną współczesnych etnografów, podsumowała krótko w swoim referacie Katarzyna Kaniowska („Surrealizm a etnografia”) – etnografia przestaje być nauką (odwrot od pozytywistycznego ideału nauki), a staje się aktywnością (chodzi tu o aktywizację wyobraźni). Kulturę ujmuje jako rzeczywistość myślową (w większej mierze subiektywną niż obiektywną), poznawalną w większym stopniu przez ogląd intelektualny i doświadczenie wewnętrzne niż przez doświadczenie zewnętrzne. Wyznacza to nowe obszary poszukiwań i preferencję do zajmowania się mitem, snem i sztuką, erotyzmem i magią, czyli kulturą symboliczną. Jest to znamię współczesnych czasów, ale w związku z tym nasuwa się pytanie, czy te nowe antypozytywistyczne tendencje mogą całkowicie przekreślić znaczenie analiz funkcjonalnych i scjencyjnej orientacji w badaniach nad kulturą? Wydaje się, że nie.

Rzeczywistość ludzkiego świata jest niejednorodna. Jest ona:

1) obiektywna, uniwersalistyczna i naukowo poznawalna, i to usprawiedliwia analizy funkcjonalne, historyczne, materialistyczne, usprawiedliwia scjencyjną orientację w badaniach nad kulturą, mimo całej niechęci, jaką pozostawiła ona po sobie;

2) kulturowo-subiektywna i zrelatywizowana lecz koherentna i logicznie uporządkowana (i to usprawiedliwia analizy strukturalistyczne, etnonauki, antropologii symbolicznej, ukazujące sformalizowane cechy ludzkiego myślenia i wszechobecność mitu);

3) podmiotowo-subiektywna, a więc nieuchwytna, niejasna, dopuszczająca różne formy czysto indywidualnych impresji i ekspresji, (co usprawiedliwia analizy fenomenologiczne najbliższe odkrywaniu podmiotowych i psychicznych treści w kulturze).

Stąd kontrowersyjna być może teza, że wszystkie te typy analizy są równoprawne, a jedynie niepokojący wydaje się fakt coraz większego oddalania się etnografów od konsekwentnie empirycznego stanowiska, które przecież decydowało o tym, że tak wiele mieli oni do powiedzenia o kulturze ludzkiej i decydowało o ich wyjątkowej pozycji w zespole nauk o człowieku. Czy akademickie spory w sferze ogólnopistemologicznej mogą zastąpić tę rzetelną wiedzę, którą w cichym trudzie zbierali badacze terenowi, uprzednio wprowadzając teoretycznie przygotowani, ale mający zawsze na uwadze teorii-twórczą rolę terenu?

Literatura

Olszewska-Dyoniziak B.

(1991) *O kulturze raz jeszcze – główne kontrowersje i podstawowe pojęcia*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 1, s. 11–27.

Tarkowska E.

(1974) *Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss. Ciągłość i zmiana w socjologii francuskiej*, Warszawa.

Barbara Olszewska-Dyoniziak

Ewa Nowicka *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, PWN, Warszawa 1991.

Ukazanie się w ostatnim roku w Polsce aż trzech podręczników antropologii kultury (Brozi 1992; Olszewska-Dyoniziak 1991) w sytuacji, gdy przedtem ich w ogóle nie było, jest faktem znamionym. Dowodzi, że dziedzina ta dopiero teraz zaczyna w Polsce, zyskiwać charakter dyscypliny wyraźnie już ukształtowanej, wyróżniającej się nie tylko lub raczej nie tyle przedmiotem, co raczej właściwym sobie aparatem pojęciowym, metodami oraz typami wyjaśniania naukowego. Dowodzi także tego, że zapotrzebowanie na tę dyscyplinę wzrasta, o czym decydują nie tylko względy ogólnopoznawcze i szczególny klimat intelektualny, jaki antropologia wnosi do badań nad człowiekiem i kulturą (s. 26) ale również w coraz większym stopniu względy praktyczne.

O tym szczególnym klimacie intelektualnym, którego znaczenie autorka słusznie podnosi decydują trzy względy: 1) Antropologia, w przeciwieństwie do socjologii oraz innych dyscyplin społecznych i humanistycznych zajmujących się kulturą człowieka, przedmiotem badań czyni **wszystkie** kultury

ludzkie bez względu na czas i miejsce, w których się zrodziły, a nie tylko kultury z kręgu cywilizacji europejskiej i amerykańskiej – z fascynacji różnorodnością kultur się zrodziła i koncentrując się na badaniu tego fenomenu znacznie poszerzyła perspektywę poznawczą nauk o kulturze wytykając im niejednokrotnie pochopność w formułowaniu uogólnień opartych jedynie na badaniach własnej zachodniej kultury; 2) Po drugie, czyniąc społeczności pierwotne czy plemienne głównym przedmiotem swoich badań zwróciła szczególną uwagę na ich odmiennność, co wiązało się z postulatem uchwylenia **subiektywnego aspektu badanych zjawisk** tzn. właściwego badanym ludziom sposobu postrzegania i konceptualizacji otaczającego świata, wolnego od kategorii pojęciowych, którymi posługuje się sam badacz.

Ta „emiczna” postawa charakteryzująca zwłaszcza nowsze kierunki antropologii – etnonaukę, antropologię kognitywną i symboliczną (choć nie obca również funkcjonalizmowi i strukturalizmowi), pozwalająca wyzwolić się z własnych stereotypów myślowych, zwiększająca humanistyczny współczynnik badań nad człowiekiem i kulturą, prowadzi niejednokrotnie do nader interesujących obserwacji (por. np. prace amerykańskiego antropologa Edwarda Halla 1976, 1984, 1987), wiąże się jednak z szeregiem kłopotliwych problemów metodologicznych, gdyż zbadanie całej percepcji danej jednostki jest zadaniem niemal niewykonalnym, podobnie jak całkowite wyzwolenie się z własnych nawyków myślowych i przyswojonych kategorii pojęciowych; 3) Trzecią wreszcie przyczyną, która decyduje o owym szczególnym klimacie intelektualnym, jaki wnosi antropologia jest całościowe (można dodać: unikalnie szerokie) spojrzenie na człowieka i stworzoną przez niego kulturę. Owa całościowość wyraża się zarówno w integralnym traktowaniu biologicznego i kulturowego wymiaru rzeczywistości ludzkiej, środowiskowego i kulturowego, jak też w całościowym ujmowaniu samej kultury, wykrywaniu wzajemnych zależności pomiędzy dziedzinami i elementami kultury.

Jak słusznie zauważa autorka, „Antropologia chętniej i częściej analizuje zjawiska kultury w związku z człowiekiem – istotą myślącą, przeżywającą, odczuwającą, cierpiącą, nienawidzącą” (s. 34). Uwzględnianie tej emocjonalnej strony życia w największym być może stopniu decyduje o owym szczególnym klimacie, jaki wnosi antropologia do rozważań nad kulturą, o tym, że jest nauką żywą, zdolną do dokonywania obserwacji, dostrzegania faktów i dostarczania wyjaśnień, które wymykają się przedstawicielom innych dyscyplin badających bardziej zobiektywizowany świat wytworów człowieka.

Dalej, autorka dokonuje oglądu dyscypliny z perspektywy innych, związanych z nią nauk: archeologii, lingwistyki, religioznawstwa, antropologii filozoficznej, socjologii, historii (rozdz. II), wprowadzając własny, w moim przekonaniu słuszny, podział antropologii akademickiej na: antropologię społeczności pierwotnych, antropologię społeczności chłopskich (wiejskich), antropologię społeczności miejskich oraz antropologię historyczną (antropologię dawnych cywilizacji). Jest to podział słuszny, dokonany wedle jedno-

litego kryterium, jakie stanowi typ badanej społeczności, kryterium istotnego, gdyż odmienny typ materiału, jakiego na ogół dostarczają te cztery typy społeczeństw prowadzi do znacznych różnic w konceptualizacji problematyki badawczej, w stosowanych metodach badawczych, a nawet osiągniętych wynikach badań (szczególnie instruktywnego przykładu mogą tu dostarczać np. różnice pomiędzy etnograficznymi badaniami społeczeństw chłopskich, powiedzmy w Polsce, a antropologicznymi badaniami społeczeństw plemiennych. To charakter materiału zapewne zadecydował o tym, że antropologii społeczeństw plemiennych przyświecały w większym stopniu cele nomotetyczne, etnografia społeczeństw chłopskich zaś miała przez długi czas charakter opisowy, konkretno-historyczny). Wprowadzone przez autorkę rozróżnienie jest także słuszne ze względu na to, że znaczenie podziałów między etnografią, etnologią, antropologią społeczną i kulturą zaczyna się już współcześnie zacierać wobec komplementarności metod i celów, jakie przyświecają wszystkim badaniom antropologicznym i braku jednoznacznych rozstrzygnięć pomiędzy takimi dylematami poznawczymi nauki jak nomotetyzm i idiografizm, relatywizm i uniwersalizm etc. (etnografia była dotąd uważana za naukę idiograficzną, etnologia i antropologia kultury za nauki nomotetyczne).

Rozdział II zawiera analizę podstawowych pojęć, jakimi posługuje się antropologia. Autorka traktuje antropologię jako dyscyplinę na tyle już ukształtowaną, że rozpatruje je w oderwaniu czy raczej niezależnie od szkół i kierunków, na gruncie których powstały, jako trwale związane ze schematem pojęciowym antropologii. Jest to oczywiście uprawniony sposób postępowania i akcent niewątpliwie optymistyczny – próba wprowadzenia pewnego ładu i ujednolicenia do rozbieżnie niejednokrotnie definiowanych pojęć. Słuszna jest też zasada ich klasyfikacji na te, które związane są z systemowym podejściem do kultury, na te które służą do badania związków pomiędzy osobowością a kulturą oraz te, które służą badaniu dynamiki przemian. Jednakże abstrahowanie od założeń teoretycznych, z których te pojęcia wyrosły prowadzi do pominięcia całego ładunku krytycznego, jaki historycznie rzecz biorąc z tymi pojęciami się wiązał (np. dyfuzja jako mechaniczne pojmowanie przepływu treści kulturowych, abstrahujące od wszelkich procesów społecznych, jakie temu zjawisku towarzyszyły, wzór kulturowy jako pewna idealistyczna koncepcja, model stworzony w umyśle badacza, do którego się później nagina obserwowane zachowania, nawet samo pojęcie instytucji wprowadzone do antropologii głównie przez Malinowskiego, również w wielu punktach było krytykowane). Rzecz charakterystyczna, wśród wymienionych przez autorkę pojęć nie pojawia się tak istotne dla szkoły kultury i osobowości pojęcie charakteru narodowego. Brak też pojęć: „potrzeby”, „funkcji” (?!), „standardu kulturowego”, bez których trudno byłoby sobie wyobrazić jakiegokolwiek funkcjonalne podejście do kultury, pojęć, których operacyjna przydatność w konkretnych badaniach, nie tylko samego Malinowskiego, została już wielokrotnie potwierdzona. Dalej. W świetle

wzrastającego znaczenia analiz strukturalnych w badaniach antropologicznych, niezrozumiale wydaje się także pominięcie przez autorkę pojęć – „znaku” i „symbolu”, tak charakterystycznych i nieodzownych dla wszelkich semiotycznych analiz kultury. Autorka zapewne uznała, że pojęcia te definiowane są na ogół na gruncie semiotyki i socjologii, jako, że dotyczą semiotycznej interakcji: nadawca – odbiorca, ale nie jest to stanowisko słuszne. Współczesna antropologia ujmuje również kulturę jako system komunikacji, a rozróżnienia pomiędzy sygnałem, oznaką, znakiem i symbolem zostały precyzyjnie określone przez Edmunda Leacha (1989) i powinny wejść do trwałego arsenału pojęć antropologicznych. Nie sposób sobie bez nich w ogóle wyobrazić współczesnej antropologii, toteż to abstrahowanie od prezentacji konkretnych szkół i stanowisk i w tym przypadku stało się przyczyną istotnych pominięć.

Należy się zatem zastanowić czy świadoma najprawdopodobniej rezygnacja przez autorkę z wykładu dotyczącego poszczególnych stanowisk teoretycznych była zabiegiem słusznym – zwłaszcza początkujący adept dyscypliny może się poczuć zagubiony w tym świecie nie do końca, właśnie przez ten fakt, wyjaśnionych pojęć. Gdyby były one wyraźniej osadzone w teoretycznej kontekście, z jakiego wyrosły, stałyby się bardziej zrozumiałe i łatwiej przyswajalne.

Z drugiej strony, za niewątpliwie słuszne uznać należy stanowisko, że nadszedł czas by niezależnie od wewnętrznych sporów, jakie miały miejsce pomiędzy różnymi szkołami, stworzyć pewien uniwersalny język antropologiczny, przy pomocy którego antropolog mógłby atakować interesujące go problemy. Pojęcia te wymagałyby jednak głębszej krytycznej analizy także w kontekście historycznego kształtowania się ich znaczeń.

Z faktu, że wprowadzenie podziału na nurt historyczny i scjentystyczny w antropologii dalekie jest od ścisłości autorka w pełni zdaje sprawę (s. 116). Wręcz przeciwnie, najczęściej obserwuje się w praktyce łączenie tych dwóch postaw (monografie historyczno-socjologiczne) i jeśli można mówić o jakichś przeciwstawnych postawach, to raczej należałoby zaakcentować opozycję pomiędzy postawą scjentystyczną (pozytywistyczną) i antypozytywistyczną. Pierwsza charakteryzuje takie kierunki jak funkcjonalizm, materializm, druga takie kierunki jak strukturalizm czy fenomenologia. Kładzie się tu raczej nacisk na przeciwieństwo pomiędzy obiektywizmem i subiektywizmem poznania, aniżeli na różnice pomiędzy podejściem historycznym i scjentystycznym. Podejście historyczne uważa się dziś za niezbędny postulat wszelkiego typu badań antropologicznych, nie wykluczające ujęcia scjentystycznego. Gdy np. porównujemy dane historyczne dotyczące grup ludzkich z różnych terenów, którego celem jest formułowanie ogólnych praw rozwoju społecznego, nasze postępowanie jest na wskroś scjentystyczne – wykorzystując na pewnym poziomie analizy dane historyczne, odrywamy się następnie od nich, by formułować prawa uniwersalne wolne od korelatów czasu i przestrzeni.

Typologię sposobów wyjaśniania naukowego w antropologii uważam natomiast za słuszną. Istotnie, wyjaśnianie przyczynowe, teleologiczne (funkcjonalne) i kontekstowe (strukturalne) należy uznać za trzy podstawowe typy wyjaśnień spotykanych na gruncie antropologii, z tym, że wyjaśnianie teologiczne może być (i najczęściej jest) również kontekstowe, o czym nie należy zapominać.

Pisząc o technikach badań terenowych – tej domenie, z której antropologowie byli na ogół szczególnie dumni, Ewa Nowicka zwraca uwagę na niebezpieczną mitologizację terenu i metody terenowej, która jakoby powodowała groźbę zaniku refleksji teoretycznej (s. 161). O ile z pierwszą częścią zdania nie sposób się nie zgodzić, o tyle druga jego część budzi istotne wątpliwości. Teoriotwórcza rola terenu była szczególnie podkreślana nie tylko przez takich badaczy jak Malinowski, ale została już ponad wszelką wątpliwość sprawdzona w wielu innych badaniach.

Nadal więc specyfika antropologicznych technik badawczych wiąże się z tradycją bezpośrednich badań terenowych, wymagających długiego kontaktu z badanymi ludźmi. Na specyfikę tę składa się też patrzenie na kulturę przez pryzmat jednostek, ujmowanie jej od strony wewnętrznych treści kultury, co nazwać możemy interpretacją humanistyczną. Te cechy różnią podejście antropologa od badań socjologicznych i historycznych, poza tym jednak wiele metod dzieli antropologia z tymi dwoma blisko z nią spokrewnionymi dyscyplinami, starając się jednak zachować swoją specyfikę i docierać do tych sfer rzeczywistości, które wymykają się na ogół czysto socjologicznym czy historycznym analizom.

Rozdział V: „Problemy praktyki badawczej i zastosowania wyników badań”, omawiający etyczne problemy antropologii, kulturowe, społeczne i instytucjonalne uwikłania antropologa, praktyczne efekty badań antropologicznych i antropologię radykalną – zamyka Część I pracy, stanowiącą wnikliwy, mimo podniesionych wyżej niedostatków, przegląd problemów wiążących się z samym charakterem dyscypliny, właściwym jej schematem pojęciowym, metodami badawczymi, charakterem przedmiotu badań, wreszcie praktycznymi wynikami ekspertyz antropologicznych. Należy z uznaniem podkreślić, że rozważania te uczulają czytelnika na problematykę nigdy dotąd w naszej literaturze antropologicznej nie podnoszoną lub uwzględnianą w niedostatecznym stopniu. Są to m.in. takie problemy jak: dystans kulturowy, kulturowy solipsyzm – czyli zasada uczestnictwa (kwestia stopnia poznawalności obcej kultury), istota natury ludzkiej, dylematy psychologiczne badacza obcych kultur etc. Autorka uczula tym samym przyszłego antropologa na ogólnometodologiczne, ogólnopoznawcze i etyczne problemy dyscypliny, co może mu oddać cenne usługi w jego własnych badaniach.

Tak się dotąd składało, że absolwenci antropologii dowiadywali się wiele o założeniach głównych kierunków teoretycznych antropologii, niewiele jednak otrzymywali wskazówek co do tego, jak samemu prowadzić badania, jakim zestawem pojęć się posługiwać, na jakie problemy natury teoretycznej

i praktycznej być uczulonym. Sądzę, że ta książka przynajmniej częściowo, choć zapewne w stopniu niewystarczającym, spełnia rolę takiego drogowskazu, mimo że daje się w niej odczuć wspomniany już kilkakrotnie brak pogłębionej analizy krytycznej dotychczasowych stanowisk i ustaleń teoretycznych antropologii. Skoro jednak zrobione to zostało gdzie indziej, czytelnik ma prawo oczekiwać zrębu pozytywnej wiedzy na temat współczesnych metod i technik badawczych oraz aktualnych problemów dyscypliny, skoro „dyskusje i spory pomiędzy szkołami zastąpiło wzajemne korzystanie z doświadczeń”, a „wstępny etap podziału na szkoły i kierunki zaowocował względny zaawansowaniem dyscypliny” (s. 128).

Część II pracy stanowi prezentację zasadniczego trzonu wiedzy, jaką na przestrzeni przeszło stuletniego okresu rozwoju dyscypliny udało się antropologom zgromadzić odnośnie takich dziedzin kultury jak: gospodarka, struktura społeczna, religia, magia i systemy światopoglądowe (rozdziały VIII–X), jak też bardziej współczesnych problemów zmieniającego się świata społeczeństw pierwotnych (rozdział XI). Dwa pierwsze rozdziały II części pracy, zatytułowanej „Społeczeństwo pierwotne” – dotyczą: Genezy kultury (rozdział VI) oraz „Najwcześniejszych okresów rozwoju kultury ludzkiej” (rozdział VII). Wprowadzają nas one w takie zagadnienia jak: Miejsce człowieka w świecie przyrody – anatomiczne, fizjologiczne, behawioralne i intelektualne atrybuty człowieczeństwa, rozwój przedludzkich hominidów, punkty zwrotne w biologicznej ewolucji gatunku ludzkiego, pojęcie rasy etc. Rozdział poświęcony najwcześniejszym okresom rozwoju kultury ludzkiej omawia rudymentalne formy kultury, a przede wszystkim gospodarkę górnego paleolitu oraz neolitu, istotę rewolucji neolitycznej, okres powstawania wczesnych cywilizacji. Obecność tych dwóch rozdziałów w omawianym podręczniku sprawia, że można go uznać za nawiązanie do tradycji podręczników amerykańskich ujmujących przedmiot antropologii akademickiej bardzo szeroko w ścisłym jego powiązaniu z antropologią fizyczną i archeologią (przykładowo można by wymienić: A.L. Kroebera, *Anthropolgy*, New York 1948, J.M. Herskovitsa, *Man and his works*, New York 1956 oraz tegoż autora *Cultural Anthropology*, New York 1955, R. Lintona, *The Study of Man*, New York 1936, E.D. Chapple, C.S. Coona, *Principles of Anthropology*, New York 1953, E.A. Hoebila, *Man in Primitive Worlds. Ar. Introduction to Anthropology*, New York 1955, M. Titieva, *The Science of Man, An Introduction to Anthropology*, New York 1956 i wiele, wiele innych). We wszystkich tych podręcznikach zagadnienie miejsca człowieka w przyrodzie, jego cech somatycznych i biologicznego podłoża zdolności kulturotwórczych, zajmują poczesne miejsce, podobnie jak rozwój przedludzkich hominidów i wczesne fazy rozwoju kultury ludzkiej rekonstruowane na podstawie danych archeologii. Jest to tradycja wywodząca się jeszcze od XVIII-wiecznych historiozofów zakładających jedność świata organicznego i praw jego rozwoju, właściwa Boasowi i antropologom wyrosłym z jego szkoły.

Antropologowie brytyjscy byliby mniej zadowoleni z takiego ujęcia przedmiotu, gdyż zagadnienie tak odległej historii pozostawały na ogół poza zasięgiem ich uwagi. Przyjęcie jednak takiej szerokiej (a w tym wypadku należałoby raczej powiedzieć głębokiej) chronologicznie perspektywy wydaje się jednak nieodzowne dla zrozumienia osobliwości człowieczeństwa na tle świata przyrody i genezy kultury. Wiele gatunków zwierzęcych posiada rozwinięte życie społeczne, posługuje się znakami umożliwiającymi pewien stopień komunikacji, można by też wskazać na pierwsze próby posługiwania się u nich narzędziami – jednakże dopiero człowiek stworzył wtórne, sztuczne środowisko pozwalające mu na pośrednie przystosowanie się za pomocą przedmiotowych wytworów, na pozabiologiczny sposób przekazywania norm i reguł życia społecznego z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem języka, który pozwala na akumulację wiedzy i doświadczeń oraz powstawanie kultury. Cechą kultury ludzkiej jest jej zmienność i przestrzenne zróżnicowanie, tylko człowiekowi właściwe są pewne normy etyczne i estetyczne, tylko człowiek posiada zdolność przewidywania następstw swoich czynów, świadomość, czasu, przemijania, śmierci, przeszłości i przyszłości – wszystkie te formy świadomości obce są przedstawicielom innych gatunków zwierzęcych. Człowiek wreszcie ma w większym stopniu rozwinięte uczucia altruistyczne, które odgrywają bez wątpienia ważną rolę kulturotwórczą (s. 214). To tylko przykładowo wymienione cechy człowieczeństwa, których wagę dla powstawania i tworzenia się kultury autorka podkreśla.

W dalszej części rozdziału przedstawia się etapy ewolucji biologicznej gatunku ludzkiego (*Australopithecus*, *homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*), Rozdział VII, na podstawie danych archeologii ukazuje typy gospodarki z okresu paleolitu i neolitu, a także powstawanie pierwszych cywilizacji, których rozwój nastąpił ok. 4600 lat temu (Mezopotamia, Egipt, Chiny, później Ameryka Północna, Peru).

W omawianych dwu rozdziałach, a także w kolejnym (VIII) dotyczącym roli środowiska i gospodarki pierwotnej autorka stara się odpowiedzieć na podstawowe pytania stawiane na ogół przez antropologów:

1) W jaki sposób przebiegała ewolucja biologiczna człowieka i jaki jest jej wpływ na powstawanie kultury ludzkiej?

2) jaki był przebieg ewolucji kulturowej począwszy od najwcześniejszych okresów rozwoju kultury ludzkiej?

3) w jaki sposób środowisko przyrodnicze wpływa na kulturę i odwrotnie (w jaki sposób kultura wpływa na środowisko naturalne) oraz relacje pomiędzy człowiekiem a środowiskiem, w którym żyje?

Temu ostatniemu zagadnieniu głównie poświęcony jest rozdział VIII: „Gospodarka i sposoby adaptacji do środowiska naturalnego”, gdzie mimo swojej niechęci do zajmowania się poszczególnymi szkołami antropologicznymi, autorka stosunkowo szeroko omawia kierunek ekologiczny, zapoczątkowany przez Juliana H. Stewarda. Dowiadujemy się, że uboższe

środowisko w większym stopniu determinuje system gospodarczy społeczeństwa niż środowisko bogate, że różne dziedziny kultury są w niejednakowym stopniu determinowane przez środowisko, że kultura pozostawia zawsze znaczny margines swobody, jeśli chodzi o rozwiązywanie podstawowych ludzkich problemów. Samą gospodarkę przedstawia w sposób opisowy (poprzez opis narzędzi, domostw, ubiorów najczęściej spotykanych w społeczeństwach pierwotnych) wskazując też np. na zależność budownictwa nie tylko od środowiska naturalnego, ale i od struktury społecznej i politycznej danego społeczeństwa. Podobnie jest ze strojem, który obok funkcji czysto praktycznych pełni też funkcje estetyczne, jest wyróżnikiem społecznym etc. Dalej autorka omawia podstawowe typy zdobywania środków do życia – myśliwstwo i zbieractwo, kopieniactwo i pasterstwo, następnie zasady rządzące własnością, dystrybucją i wymianą dóbr. Nie wnikając w bliższą charakterystykę treści dalszych rozdziałów poświęconych strukturze społecznej (rozdział IX) czy systemom wyobrażeń o świecie (rozdział X), ogólnie można stwierdzić, że nie przedstawiają one wyników badań określonych szkół lecz stanowią bezpośredni opis zagadnień nie wolny oczywiście od uogólnień lecz wypływający z syntetycznej wiedzy, stanowiącej podsumowanie wyników wielu badań o różnych orientacjach. Należy jednak podkreślić, że zasługą autorki (w całej zresztą pracy) jest wprowadzanie pewnych własnych interesujących podziałów i klasyfikacji (np. płaszczyzny kultury, podział antropologii, podział na tradycję marksizującą i socjologizującą w ujęciu struktury społecznej, określenie specyfiki myślenia pierwotnego przez wyartykułowanie kilku jego podstawowych cech itp.). Są to podziały i propozycje klasyfikacyjne uczulające na pewne problemy i porządkujące zagadnienia w określony sposób. Oczywiście można by wskazać na pewne luki w prezentowanej problematyce (np. na pewno nie wystarczająco potraktowane zagadnienie pierwotnego prawa), czy też samych pojęciach porządkujących (wspominaliśmy o tym już wyżej, można tu jeszcze dodać, że np. nie tylko synkretyzm może być wynikiem akulturacji itd.), ale w tej chwili są to zarzuty mniej istotne. Ten bezpośredni, jeśli tak można powiedzieć, syntetyczny sposób przedstawienia kultury społeczeństwa pierwotnego, ilustrowany bogatym materiałem faktograficznym oswaja nas niejako z tym społeczeństwem, pozwala w większym stopniu skoncentrować się na przedmiocie badań, niż na ocenach uczonych, przez co zachęca do samodzielnych studiów i własnych przemyśleń, których obecność w wydaniu autorki jest w całym tekście wyraźnie widoczna.

W sumie przybyła jeszcze jedna, wartościowa pozycja dotycząca problematyki u nas zaniedbanej (etnografia polska z opóźnieniem i w niedostatecznym stopniu przenosiła na grunt polski zdobycze antropologii zachodniej), książka wyraźnie artykułująca problemy i stanowiąca ambitną próbę wypełnienia dotkliwej luki, jaką do niedawna stanowił brak akademickiego podręcznika antropologii kultury w Polsce.

Literatura

- Brozi K. J.
1992 *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie, t. I, Zarys historii antropologii kulturowej*, Lublin.
- Hall E.
1976 *Ukryty wymiar*, Warszawa.
1984 *Poza kulturą*, Warszawa.
1987 *Bezgłosny język*, Warszawa.
- Leach E.
1989 *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, [w:] E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i tradycja*, Warszawa.
- Olszewska-Dyoniziak B.
1991 *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków.

Barbara Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – Kultura – Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991, ss. 297

Książka, jak pisze autorka, „pomyślana jest jako wprowadzenie w podstawowe pojęcia i zagadnienia antropologii kulturowej” (s. 15). Na tle jej historycznego rozwoju B. Olszewska-Dyoniziak przedstawia tradycyjne zagadnienia antropologii i stara się podsumować jej dotychczasowe osiągnięcia w różnych dziedzinach badania kultury. Autorka wywodzi się ze szkoły funkcjonalnej, reprezentowanej u nas przez ucznia B. Malinowskiego – Andrzeja Waligórskiego, którego pamięci książka została zadedykowana. Nic więc dziwnego, że „głos Bronisława Malinowskiego przewija się przez karty tej książki” (s. 15). Autorka twierdzi, że funkcjonalizm „stanowi wciąż żywą i twórczą inspirację i może oddawać usługi w konkretnych badaniach” (s. 15). Książka ma charakter podręcznikowy i stanowi „prezentację klasycznych stanowisk antropologii kultury i tych jej koncepcji empirycznych, które opierały się na tradycyjnym przedmiocie badań antropologii, zwłaszcza anglosaskiej, jakim była pierwotna kultura społeczeństw plemiennych lub rodowych” (s. 16). Założeniem jest „podanie czytelnikowi podstawowego materiału dla zrozumienia istoty i zakresu prezentowanej dyscypliny (...), by na tej kanwie mógł on prowadzić dalsze już samodzielne badania nad bardziej złożonymi, specjalnymi czy nowymi problemami” (s. 16). Rzecz składa się z dziesięciu rozdziałów podzielonych na podrozdziały. (Omówienie podstawowej terminologii dotyczącej dyscypliny w powiązaniu ze skrótową charakterystyką rozwoju tej dyscypliny w Polsce, daje autorka we wstępie). Rozdział I i II traktują o przedmiocie, zakresie, metodzie oraz historii badań antropologicznych. W rozdziałach III–VII omówiono najważniejszą tematykę antropologii (gospodarka, organizacja społeczna, prawo, magia i religia, zmiana kulturowa) i różne podejścia do niej w najważniejszych nowszych orientacjach badawczych. W rozdziale VIII – X natomiast powraca

(szczegółowego tym razem) omówienie trzech szkół (funkcjonalnej, amerykańskiej szkoły kultury i osobowości oraz strukturalizmu C. Lévi-Straussa). Taki układ może budzić pewne wątpliwości. Czy słuszne jest powracanie w końcowej części do tematyki, która już skrótowo została potraktowana w rozdziałach wstępnych? Czy nie lepiej byłoby potraktować omówienie kierunków łącznie a potem przejść do pola badań i pokazać, jak się one w nim realizują? Może jednak takie podejście autorki znajduje wytłumaczenie w chęci wykazania poprzez trzy najbardziej reprezentatywne współczesnie (choć nie synchroniczne) kierunki, zmian, jakie zachodzą w spojrzeniu badaczy na przedmiot badań, o czym mowa w zakończeniu?

Przejdźmy jednak do omówienia poszczególnych rozdziałów. W rozdziale pierwszym przedstawiony został zakres antropologii *sensu largo*. Dyscyplina ta zajmuje się wczesnymi formami rozwoju człowieka” w oparciu o dane archeologii antropologii fizycznej, jak też wszystkimi współcześnie istniejącymi i historycznie opisanymi społeczeństwami ludzkimi”(s. 18). W myśl wzorca amerykańskiego, autorka dzieli antropologię na cztery podstawowe działy: antropologię fizyczną, społeczno-kulturową, archeologię i antropologię lingwistyczną (czyli naukę wykorzystującą w zasadzie te same techniki, co antropologia społeczno-kulturowa do badania języków ludzkich i wzajemnych relacji między językiem a kulturą). Następnie omówiono różne podejścia do tej dyscypliny w Stanach Zjednoczonych (ze szczególnym uwzględnieniem jej prekursora F. Boasa oraz R. Piddingtona; wskazano również na istotne aspekty kultury: zjawisko społeczne, rzeczywistość historyczna, zespół form świadomości społecznej, system symboli, zjawisko psychologiczne. Przedmiot badań przedstawia się w ujęciu autorki bardzo szeroko, gdyż, jak stwierdza, zainteresowania antropologów coraz bardziej przesuwają się na teren społeczeństw industrialnych czy rozwijających się.

W rozdziale II (zatytułowanym: „Drogi rozwoju w antropologii kulturowej”) przedstawiono w zarysie dzieje badań etnologicznych, poczynając od starożytności po czasy współczesne. Zaslugą autorki jest tu obszerne, nie spotykane w dotychczasowych podręcznikach omówienie antropologii amerykańskiej (m.in. takich kierunków jak: materializm kulturowy, antropologia kognitywna, etnonauka). Niezbyt przejrzyste natomiast została przedstawiona metoda geograficzna i jej rola w innych kierunkach poza szkołą kulturowo-historyczną.

Rozdział III traktuje o człowieku „ekonomicznym” i antropologicznych badaniach nad gospodarką. Nawiązano tu znów do funkcjonalizmu R. Firtha, twórcy antropologii ekonomicznej. Podkreślony został również wkład B. Malinowskiego w tę dziedzinę. Podważył on twierdzenia niektórych ekonomistów, że w działaniu gospodarczym człowiek stawia sobie za cel osiągnięcie jak największych korzyści osobistych. Z badań Malinowskiego wśród Trobriandczyków wynikało, że „człowiek prymitywny często zainteresowany jest daleko bardziej wypełnianiem swoich zobowiązań moralnych niż osobistymi korzyściami” (s. 79). Założenia antropologii ekonomicznej

zostały ściślej sprecyzowane przez Firtha, który stawia tej gałęzi wiedzy za cel badanie sposobów organizacji działalności dla możliwie pełnego wykorzystania ograniczonych możliwości, jakich dostarcza środowisko naturalne, a także sposobów przekształcania tego środowiska przez kulturę (s. 80). Uważa on, że wiele cech uznanych za charakterystyczne dla społeczeństw pierwotnych można też obserwować w społeczeństwach uprzemysłowionych, choć w społeczeństwach pierwotnych nie znajduje się m.in. takich kategorii, jak kapitał czy zysk. Ten pogląd Firtha został zakwestionowany przez wielu autorów podkreślających, że propozycje formalnej ekonomii nie mają uniwersalnego zastosowania. Trudno ustalić czy różnice między gospodarką prymitywną a przemysłową są granicami stopnia czy rodzaju. Autorzy polemizujący z Firthem (Dalton, Bohanan) proponują wydzielenie trzech typów systemów ekonomicznych: gospodarki bezrynkowej, gospodarki z rynkiem peryferyjnym i rynkowej w pełnym tego słowa znaczeniu. W społeczeństwach pierwotnych spotyka się jedynie pierwsze dwa typy gospodarki. Zasadnicze różnice między organizacją ekonomiczną społeczeństw industrialnych i prymitywnych przejawiają się natomiast w prostocie procesów technologicznych oraz w skomplikowanym często systemie dystrybucyjnym u społeczeństw pierwotnych i odwrotną sytuacją w społeczeństwach industrialnych. Dalejszymi wyróżnikami gospodarki prymitywnej są: oparcie podziału pracy na grupach płci i wieku, oraz wykonywanie pracy w grupach rodzinnych i krewniczych, będących zazwyczaj grupami wielozadaniowymi nie nastawionymi tylko na produkcję. W rozdziale tym zostały też omówione funkcjonalne badania nad gospodarką pierwotną i ich rezultaty stanowiące egzemplifikację omawianych tez. Autorka przedstawiła także analizę marksistowską w odniesieniu do gospodarki pierwotnej ze szczególnym uwzględnieniem problemu alienacji, występującej jednak dopiero w społeczeństwach industrialnych. Autorka dodaje, że nawet antropolodzy o orientacji marksistowskiej stwierdzili nieadekwatność i dezaktualizację koncepcji Marksa w warunkach neokapitalizmu, co jednak nie usunęło problemu alienacji człowieka. Uznano, że jej przyczyn należy szukać w warunkach społecznych, a więc nie przez ekonomię a przez socjologię, psychologię społeczną, antropologię. „Homo oeconomicus” musi ustąpić miejsca „homini sociologico”, czyli człowiekowi, którego tożsamość jest określana przez role społeczne. Sygnalizuje tu autorka różne koncepcje człowieka wkraczając też na grunt filozofii i poprzez Freuda, Sartre’a, Lévi-Straussa dochodzi do wniosku, że ostatecznie w całościowej wizji człowieka największą rolę ma do spełnienia antropologia.

W rozdziale IV przedstawione zostało antropologiczne podejście do zagadnień organizacji społecznej. Omówiono w nim podstawowe pojęcia z tego zakresu, m.in. pojęcie statusu jako zbioru praw i obowiązków, pojęcie jednostki, osoby, zbiorowości społecznej. B. Olszewska-Dyoniziak opiera się na definicjach podanych przez J. Szczepańskiego. Następnie przedstawia organizację społeczną na szczeblu pierwotnym, omawiając

poszczególne zasady łączenia się ludzi w grupy wg kryterium płci, wieku, pokrewieństwa, miejsca zamieszkania, pozycji społecznej, systemu władzy, siły politycznej. Najobszerniej omówiony został najbardziej znaczący czynnik, tj. pokrewieństwo. Przedstawiono więc kolejno najważniejsze terminy dotyczące pokrewieństwa i zasad pochodzenia a także podstawowe ugrupowania, jak: rodzina nuklearna poszerzona, lineaż, ród, wreszcie plemię. W tym ostatnim przypadku autorka podaje ciekawe przykłady dotyczące Afryki współczesnej, wykazujące płynność i zmienność koncepcji plemienia na skutek tworzenia się nowych granic państwowych, nieraz rozdziałających plemię. Tym niemniej poczucie przynależności plemiennej jest tam wciąż jeszcze bardzo silne i dominuje nad poczuciem przynależności narodowej. Autorka wspomina o ciekawym zjawisku państw-miast afrykańskich istniejących od starożytności i średniowiecza nieraz do czasów nowożytnych.

Rozdział V dotyczy zagadnień prawa pierwotnego. Nawiązano tu znów do koncepcji Malinowskiego, który pierwszy zwrócił uwagę na to, że badając prawo pierwotne musimy przyjąć znacznie szerszą definicję prawa i badać nie tylko to, co nazywamy prawem karnym, lecz wszystkie siły, które zapewniają konformizm społeczny. „Badania nad prawem winna poprzedzać socjologiczna analiza konkretnego zachowania ludzi w codziennych sytuacjach życiowych”. Wszystkim bowiem zachowaniom towarzyszą pewne reguły, normy postępowania, obwarowane określonymi sankcjami, które na szczeblu pierwotnym niekoniecznie muszą przyjmować postać kary. Autorka omawia następnie trzy podstawowe definicje prawa stosowane w antropologii: 1) – przyjęta przez Radcliffe-Browna – prawo to systematyczne stosowanie siły przez politycznie zorganizowane społeczeństwo. Badaczy interesuje tu głównie problem prymitywnych zbrodni i kar, przypadki łamania reguł i sposoby ich karania; 2) – ujęcie Malinowskiego – które zalicza do prawa istniejące w danym społeczeństwie reguły i zobowiązania zmierzające do zachowania ładu i porządku społecznego (zasada wzajemności, sankcje opinii publicznej, które czasem mogą doprowadzić do samobójstwa, także nagroda sprawiająca, że tubylcom nie opłaca się łamać reguł; 3) – G. Wilson – prawo występuje wszędzie tam, gdzie w rozstrzyganie sporu jest zaangażowany ktoś niezainteresowany. (Forma decyzji wydawana przez legalną władzę). Omówiona też została klasyfikacja reguł prawnych wg Malinowskiego, a także zagadnienie sankcji. Kulturowy kontekst zbrodni przedstawiono natomiast na przykładzie książki hinduskiego autora S.C. Varmy, dotyczącej zabójstw w jednej z prowincji Indii. Nie wiem czy jest to przykład najlepiej dobrany do zilustrowania przyczyn zabójstwa u społeczeństw plemiennych. Bądź co bądź szczerp ten obraca się już od dawna w kręgu cywilizacji. Przykład zabójstw w przypadku zagrożenia głodem dla zdobycia pożywienia nie byłby chyba aktualny dla wielu społeczeństw zbieracko-łowieckich, u których często dopuszczalne jest korzystanie z obcego terytorium łowieckiego czy nawet z upolowanej przez innego łowcę zwierzyny w przy-

padku takiego zagrożenia. Autorka zastrzega zresztą na końcu rozdziału, że stopień konformizmu wobec norm społecznych wygląda różnie u różnych społeczeństwach.

Rozdział VI poświęcony jest magii i religii w badaniach antropologicznych. Autorka omawia problem definicji religii poczynając od Tylora (teoria animizmu, wiary w istoty duchowe). Istotny moment, na jaki zwrócili uwagę pierwsi badacze religii to – według autorki – pojmowanie jej jako specyficznej formy interpretacji i porządkowanie uniwersum oraz próby przystosowania się do niego. Zaczęli oni również wyjaśniać religię poprzez funkcję, jaką pełni ona w ludzkim życiu. Ten funkcjonalny charakter pojmowania religii – zrozumienie roli, jaką pełni ona w życiu indywidualnym i zbiorowym, zdaje się być dla autorki najważniejszy i jemu poświęca najwięcej uwagi. Orientację podkreślającą niezależność zjawisk życia religijnego od innych dziedzin kultury uważa za właściwą głównie dla strukturalizmu. Pomija natomiast milczeniem kierunek fenomenologiczny, który odegrał tak ważną rolę w pracach religioznawczych. Nie zostali też wymienieni autorzy, tacy jak: G. van der Leeuw czy G. Widengren. Spośród reprezentantów tego kierunku został jedynie przedstawiony bardzo pobieżnie M. Eliade. Nie powiedziano jednak o jego koncepcji symboli i mitów jako wyrazu ludzkiego odwiecznego pragnienia unieruchomienia czasu, zatrzymania czasu potocznego życia przez czas sakralny. Dość obszernie omawia natomiast autorka wierzenia i rytuały magiczno-religijne oraz strukturę religii, w tym również rolę wierzeń w bezosobową, niematerialną siłę przenikającą wszystkie żywe i martwe obiekty, także ludzi, nadając im moc i siłę. Przy omawianiu rytuałów religijnych zabrakło szerszego omówienia zagadnienia ofiary, zjawiska bardzo często spotykanego we wszystkich prawie kultach. W osobnym podrozdziale przedstawione zostało zagadnienie totemizmu.

Rozdział VII dotyczy antropologicznych badań nad zmianą kulturową. Zostały w nim przedstawione podstawowe typy zmiany kulturowej, jak: akulturacja, asymilacja, adaptacja. Procesy zmian kulturowych zaprezentowano w diagramach. Autorka omówiła też teorię kontaktu kulturowego Malinowskiego, wyrosłą na gruncie badań społeczeństw afrykańskich. Wiazało się to z przeświadczeniem o praktycznej funkcji, jaką ma do spełnienia antropologia. „Nauka naprawdę zaczyna się od jej zastosowania” (s. 168). W dalszym ciągu przedstawiono stanowisko A.R. Radcliffe-Browna i T. Parsonsa w zakresie teorii zmiany kulturowej. U tego ostatniego punkt wyjściowy teorii zmiany społecznej stanowi pojęcie równowagi systemu i mechanizmów kontroli społecznej. Źródeł zmian doszukuje się on na styku czterech systemów: społeczeństwa, kultury, osobowości i organizmu biologicznego. Równowaga systemu społecznego może, według niego, zostać zakłócona, ale nigdy nie bywa unicestwiona. Zostaje ona z czasem przywrócona, gdyż zachodzi proces dynamiczny polegający na stałym przełamywaniu i przywracaniu procesu równowagi. Bezpośrednim czynnikiem zmiany społecznej są – zdaniem Parsonsa – dewiacyjne zachowania jednostek. Autorka odnosi się

krytycznie do tego twierdzenia uważając słusznie, że akty indywidualnego zachowania wprowadzającego zmiany niekoniecznie muszą wynikać z procesów dewiacyjnych. Koncepcja Parsonsa budzi, według niej, zastrzeżenia również ze względu na źródła, z jakich on korzysta. Parsons, jak twierdził Waligórski, nie przywiązywał większej wagi do przekładania wypracowanych przez siebie kategorii modelu na język konkretnych badań. Malinowski dysponował skuteczniejszymi metodami analizy ze swymi prostymi kategoriami instytucji, standardu kulturowego i in. Jednak zarzut ahistoryczności dał assumpt dla szeregu stanowisk opozycyjnych antropologów brytyjskich (Evans-Pritchard, Max Gluckmann, E. Leach). Wskazują oni na konieczność wprowadzenia do modelu funkcjonalnego wymiaru czasowego. Autorka omawia kolejno ich poglądy i zasady postępowania. Przedstawia ponadto stanowisko Lévi-Straussa w kwestii zmiany kulturowej.

Rozdział VIII poświęcony jest szkole funkcjonalnej w antropologii i krytyce tego kierunku, a rozdział IX – amerykańskiej szkole kultury i osobowości. Rozdział X traktuje o strukturalizmie antropologicznym Lévi-Straussa i jego badaniach nad sztuką.

W zakończeniu autorka rozpatruje przyczyny zmian, jakie zaszły w kategoriach analiz antropologicznych w ostatnich czasach. Zostały one spowodowane, jak twierdzi, przejściem antropologów do badania wielkich, wysoko rozwiniętych społeczeństw. Zwraca się dziś przede wszystkim uwagę na kulturę symboliczną. „Bardziej niż zobiektywizowany świat wytworów interesują badaczy tworzone w umyśle ludzkim struktury idei, bardziej niż dyskursywna, interesuje ich myśl symboliczna” (s. 259).

Można na zakończenie powiedzieć, że książka spełnia cel, jaki autorka sobie postawiła. Dodatkowym walorem są tak potrzebne w opracowaniach podręcznikowych wykazy ważniejszych lektur, obszerna bibliografia, indeks nazwisk a także słownik ważniejszych terminów z zakresu antropologii kultury.

Teresa Karwicka

Jerzy Damrosz, *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 roku*, Wrocław 1988, Ossolineum, ss. 183

Świadomość problemów i kondycji teoriopoznawczej uprawianej dyscypliny naukowej stanowi trudną do przecenienia wartość; każda próba poszerzenia czy pogłębienia tej świadomości winna zasługiwać na uwagę. Błędem byłoby zatem niezauważenie czy jedynie zdawkowe odnotowanie studium J. Damrosza, które jest właśnie taką próbą, tym cenniejszą, iż w znacznej mierze stanowiącą dokonanie w swoim rodzaju pionierskie. Celem tej pracy jest historyczny przegląd kształtowania się aparatu pojęciowego pol-

skiej nauki o kulturze ludowej od pierwszych lat XIX w. do 1939 r. Nie jest to jednak, jak podkreśla autor, ani „historia myśli etnologicznej (etnograficznej)” (s. 9), ani też analiza gramatyczna czy logiczna sensu stricto (s. 11). Pierwsze zastrzeżenie pozwala uniknąć zarzutu niewyczerpania problematyki, drugie jest równie zrozumiałe i oczywiste: tego typu analiza mogłaby być interesująca dla badaczy języka, teoretyka kultury zmuszałaby jednak do uwzględnienia wszelkich znaczeń badanych kategorii pojęciowych bez względu na to, jak dalece sięgałyby rozbieżności między ich poszczególnymi przypadkami. Z drugiej strony konsekwentne jej stosowanie zmuszałoby autora do wyłączenia z obszaru zainteresowania badaczy, którzy choć znacznie przyczynili się do wzbogacenia dorobku intelektualnego omawianej dziedziny, nie posługiwali się terminami stanowiącymi tu swoiste kryterium kwalifikacyjne. Taki punkt widzenia prowadziłyby – analogicznie – „do historii socjologii bez Marksa, bez Tocqueville’a, bez Freuda oraz bez dziesiątków innych autorów, którzy do postępu wiedzy o społeczeństwie przyczynili się bardziej, aniżeli rówieśni im profesjonalni socjologowie” (Szacki 1981, s. 16).

Jakie rozwiązanie teoretyczne proponuje zatem autor, pragnąc prześledzić rozwój pojęć w polskiej nauce o kulturze ludowej? Przede wszystkim chce on osadzić swe rozważania w kontekście koncepcji teoretycznych, problemów badawczych, szkół naukowych i powiązań z innymi dyscyplinami oraz w kontekście dokonujących się równocześnie przemian społecznych. Ta opcja zbliża się w pewnym przynajmniej stopniu do historii myśli etnograficznej, co – mimo pewnej niekonsekwencji wobec założeń wcześniejszych – jest jedyną sensowną decyzją dotyczącą ogólnych ram analizy. „Analiza socjokontekstu znaczeniowego”, jak nazywa swą procedurę badawczą autor ma dotyczyć czterech naczynnych kategorii pojęciowych: 1) zakres „kultury ludowej” i pojęć pokrewnych, jak „kultura chłopska”, „kultura wiejska” itp.; 2) zakres dyscypliny naukowej i ujęć dyscyplinarnych – „etnografia”, „etnologia” itp.; 3) zakres kategorii zróżnicowania przestrzennego, jak „region” itp.; 4) zakres kategorii zróżnicowania w czasie, jak „zmiennność i ciągłość kulturowa”, „tradycja” itp. (s. 29). Wyszczególnienie opatrzone jest komentarzem, który kłóci się z wcześniejszą oceną przydatności „analizy gramatycznej czy logicznej”. Przedmiotem uwagi autora jest bowiem każda refleksja teoretyczna i wszelki materiał źródłowy dotyczący „kultury ludowej” (również pojęć synonimicznych i pokrewnych), który obejmuje nawet odosobnione czy kontrowersyjne jej definicje (s. 29–30). O skutkach konsekwentnej realizacji tego typu podejścia była już mowa. To, że autorowi udało się ich uniknąć, dzięki czemu prowadzona przez niego analiza wolna jest od jałowych roztrząsań nad obszarem przypadków semantycznie niespójnych, to rezultat wprowadzenia – *implicite* – pewnych założeń teoretycznych ograniczających przedmiot rozważań do kultury ludowej pojmowanej jako kultura społeczności lokalnych, przede wszystkim środowisk chłopskich i robotniczych (s. 30). Druga kategoria pojęciowa

dotyczy dyscypliny, którą autor określił ogólnym terminem „nauka o kulturze ludowej”. Dziedziną, która za swój główny przedmiot obrała kulturę ludową jest oczywiście etnografia (etnologia), ale nie tylko ona zajmuje się jego eksploracją. W mniejszym czy większym stopniu są nimi zainteresowane: socjologia, antropologia kultury, archeologia, muzykologia, historia kultury materialnej, historia sztuki i inne. Stąd zastosowanie tak ogólnego terminu wydaje się w pełni uzasadnione.

Rozdziały II i III poświęcone są kwestii podstawowej, tzn. przeglądowi, zgodnie z zasadami wymienionymi w rozdziale I, pojęć, problemów i koncepcji teoretycznych dotyczących kultury ludowej. Ogromną zaletą tej części jest udana próba powiązania rozwoju aparatu pojęciowego etnografii i zakresu jej zainteresowań (również dyscyplin pokrewnych) z jego społecznymi uwarunkowaniami. Nie jest to prosta charakterystyka stanowisk i teorii, wyizolowana i oczyszczona z wszelkich zewnętrznych zależności, co często ma miejsce w tego typu opracowaniach. Geneza i proces instytucjonalizacji etnografii jako dyscypliny naukowej czy diagnoza kryzysu dyscypliny w obliczu zaniku jej tradycyjnego przedmiotu (lud, chłopstwo itd.) to tylko przykłady problemów wnikliwie opracowanych przez J. Damrosza. Autor nie poprzestaje jednak na socjologicznym spojrzeniu na historię etnografii. Od czasu do czasu porzuca tę metaanalizę, by zająć własne stanowisko wobec metodologicznych problemów nauki o kulturze ludowej. Splotu odmiennych punktów widzenia nie uzupełnia co prawda informacja o świadomym i celowym zastosowaniu dwu komplementarnych języków interpretacyjnych, ale to formalne uchybienie nie powinno jednak przesłaniać przede wszystkim walorów socjologicznego opisu losów etnografii. Towarzyszy mu więc wątek dotyczący kondycji etnografii jako dyscypliny naukowej, jej dylematów metodologicznych, miejsca pośród innych gałęzi humanistyki, wreszcie roli i zadań stojących przed nią w nowej sytuacji kulturowej.

Rozważaniom o swoistości i odrębności badań etnograficznych, jakie snuje autor, towarzyszy jednocześnie świadomość ogromnego uwikłania tej nauki w związki z innymi pokrewnymi dyscyplinami, jak filozofia, socjologia, antropologia, archeologia, geografia (s. 103, 123). Wydaje się, że koneksje te są oczywiste, a nawet w niektórych przypadkach istniejąca relacja wykracza znacznie poza luźne „pokrewieństwo”. Autor skupia jednak swój wysiłek w głównej mierze na przedstawieniu racji mających wykazać specyfikę nauki zwanej etnografią, etnologią, folklorystyką czy niekiedy ludoznawstwem. Powołuje się przy tym głównie na proces jej instytucjonalizacji (pierwsza wzmianka o „etnografii”, pierwsze opisy kultury ludowej, przyjęcie w poczet nauk akademickich, wydawnictwa, w tym periodyki poświęcone kulturze ludowej, stowarzyszenia i organizacje powoływane do prowadzenia badań etnograficznych i opieki nad tradycją społeczności wiejskich, itp.), który obok swego wymiaru socjologicznego nabiera teraz nowego znaczenia. Rozważanie problemu, czy etnografia jest czy nie jest nauką, a jeśli nią jest, to gdzie tkwią jej początki (wedle autora było to w roku 1802,

za sprawą H. Kollataja) (s. 54) i czy jest nauką autonomiczną, trudno uznać za merytorycznie istotne. Po części świadom tego J. Damrosz stwierdza: „Pozorny jest spór o to, czy etnografia (etnologia) powinna być częścią nauk historycznych czy też społecznych (socjologii) – nauka o kulturach ludowych (regionalnych) i plemiennych zawiera różne perspektywy metodologiczne [...]”. Zaraz jednak dodaje: „Właściwsze byłoby przyjęcie tezy o równorzędności nauk etnologicznych wobec nauk historycznych i nauk społecznych” (151–152). Autor przyznaje więc, że etnografia posługuje się perspektywami metodologicznymi zaczerpniętymi z nauk społecznych, historii, geografii itd., co nie przeszkadza mu jednak wysunąć tezę o równorzędności tej dyscypliny wobec nauk historycznych i społecznych. Przyczyny tego stanu rzeczy należy chyba upatrywać w silnej potrzebie nadania etnografii jednoznacznego statusu odrębnej dyscypliny naukowej. Równorzędny jest np. opis środowiska przyrodniczego, w jakim żyją Eskimosi, sformułowany przez geografę, z opisem ram kulturowych, w jakich funkcjonuje ta społeczność, dokonany przez etnografę. W obrębie samych nauk o kulturze (przyjmijmy to ogólne określenie jako obejmujące zarówno to, co autor nazywa naukami historycznymi, jak i społecznymi) równorzędne jest badanie kultury rozumianej „jako system znaków i znaczących przekazów” z badaniem kultury rozumianej „jako konfiguracja wzorów myślenia i zachowania ludzi w danej zbiorowości” (Nowak 1985, s. 122). Są to perspektywy różne, ale równorzędne, odmienne, ale mające tę samą rangę heurystyczną.

Należy więc postawić pytanie, na czym polega specyfika stanowiska (stanowisk) teoretycznego etnografii w stosunku do nauk o kulturze, w czym tkwi jej oryginalność. Inspirujące dla polskiej etnografii były, jak pisze J. Damrosz, założenia socjologii humanistycznej (Dilthey, Simmel, Tönnies, Weber), koncepcja grup pierwotnych Cooleya, praca Thomasa i Znanieckiego *Chłop polski w Europie i Ameryce*, szkoła Durkheima, fenomenologia Husserla, funkcjonalizm Malinowskiego i Radcliffe-Browna, historyzm Boasa, kulturalizm Kroebera, idea animal symbolicum Cassirera. Przytoczony tu zestaw stanowi wybór klasycznych już dziś pozycji nauk o kulturze i filozofii. Koncepcje tych autorów stanowią źródło metodologicznych rozwiązań, z których czerpią nie tylko etnografowie, ale badacze zajmujący się najrozmaitszymi fragmentami i problemami rzeczywistości społecznej. Zasadnicze pojęcia poszczególnych, prezentowanych przez autora, kierunków w etnografii polskiej trudno uznać w najmniejszym chociaż stopniu za swoiste i obce kulturom nie-ludowym. Rozwój i postęp (Moszyński), więź kulturowa (Poniatowski), tradycja i zderzenie kultur (Dobrowolski) czy wreszcie przestrzeń i czas, kategorie które autor włączył do zestawu naczelných pojęć, nie tylko niczym nieznanym nie szokują, ale dawno już weszły do kanonu teoretycznego zarówno nauk o kulturze, jak i filozofii.

Przedstawiona w książce J. Damrosza historia podstawowych pojęć i myśli etnografii stanowi zarazem prezentację dorobku intelektualnego tej dyscypliny. Pomińmy romantyczne wezwanie Z. Dołęgi-Chodakowskiego, by

„pójść i zniżyć się pod strzechą wieśniaka w różnych odległych stronach”, choć dla autora stanowi ono „postulat badań terenowych” (s. 55) czy odbiegające już znacznie od mody na ludowość stwierdzenie R.W. Berwińskiego: „Lud nie ma nawet samodzielnej twórczości ducha, a jeśli ją ma, to w takiej tylko mierze, *mutatis mutandis*, jak dziecko” (s. 71), gdyż ciężar gatunkowy tych sformułowań niezbyt dobrze świadczy o kondycji dziedzictwa teoretycznego etnografii, a nie są one przecież dla niego reprezentatywne. Przytoczenie przez autora tego typu treści usprawiedliwić może jedynie chęć w miarę pełnego przeglądu wydarzeń związanych z dziejami etnografii. Pozostały materiał empiryczny, gdzie przeważa większa dbałość o wyrażane myśli, nie obfituje jednak w twórcze koncepcje. Są to najczęściej twierdzenia wtórne, dość oczywiste, by nie powiedzieć trywialne i nie wykraczające poza doświadczenie nauk o kulturze w ogólności. Jedynym bardziej interesującym rozwiązaniem – wyróżnionym także przez Damrosza – jest koncepcja „treści kulturalnych” Bystronia, która odnosi się jak twierdzi sam jej autor, do różnych kultur, nie tylko ludowej, ale także szlacheckiej czy mieszczańskiej.

Przyjęcie tezy o równorzędności nauk etnologicznych wobec nauk o kulturze nie jest więc zasadne i nie wynika to nawet – w głównej mierze – z tych powodów, które wymieniliśmy przed chwilą, ale z relacji o charakterze logicznym, jaka występuje między tymi dziedzinami. Kultura ludowa jest zaledwie jedną z wielu form praktycznego istnienia kultury jako całości. Tę wielość stanowią np. kultura młodzieżowa, elitarna, masowa, mieszczańska czy wielkoprzemysłowej klasy robotniczej. Ich podmiotami są każdorazowo konkretne zbiorowości społeczne wyróżniane w oparciu o takie standardowe kryteria, jak pochodzenie społeczne, rodzaj wykonywanej pracy, status ekonomiczny, styl życia, wykształcenie. Tworzenie odrębnych autonomicznych dyscyplin naukowych do badania każdej z tych form byłoby pozbawionym sensu mnożeniem bytów pozornych, ponieważ jako jedynie fragmenty, różne postaci jednoczącej je całości, jaką stanowi właśnie kultura *en bloc*, nie mogą być badane z pominięciem podstawowej bazy metodologicznych i teoretycznych idei, jaką jest ogólna nauka o kulturze. Równie nieuzasadniona byłaby np. próba obrony tezy o równorzędności socjologii pracy czy socjologii sztuki wobec socjologii ogólnej. „Etnografia” jest w istocie jedynie nazwą pewnego działu nauki o kulturze, działu dotyczącego kultury ludowej.

Z zagadnieniem tym wiąże się problem „kryzysu etnografii” polegający na zaniku jej przedmiotu badawczego w rezultacie procesów industrializacji i urbanizacji. Zdaniem autora takie kategorie jak „lud”, „chłopstwo”, „kultura ludowa” „nie są adekwatne do rzeczywistości, ponieważ nie istnieje już pojęcie »ludu« czy »chłopstwa« w znaczeniu wyodrębnionej kategorii stanu społecznego jak niegdyś”.

Proponuje w związku z tym, by określenia te i odpowiadająca im problematyka pozostały domeną „etnografii historycznej”, która zajmowałaby się właśnie badaniem „tradycji ludowych i jej współczesnych reliktyw”

(s. 149). Trzonem „nauki o kulturze ludowej” powinny być jednak, zdaniem Damrosza, badania nad kulturą „małych grup indywidualnych producentów rolnych lub w ogóle mieszkańców wsi bez względu na rodzaj pracy zawodowej [...] i to niezależnie od tego, w jakim stopniu kultura ta nawiązuje do tradycji ludowych [...]. W tym wypadku proponować można nazwę: »kultura wsi«, »kultura wiejska«, a także »kultura społeczności lokalnych« oraz »kultura regionalna« (cały obszar wsi i miast wyodrębnionych regionów kulturowych)” (s. 149–150). Należy również uwzględnić pięć „kategorii ponadwiejskich”, do których zaliczono: „etnos, etos, ludowość, regionalność, ciągłość i zmianę kulturową”. Tak więc „etnografii historycznej” winna towarzyszyć nauka o współczesnej kulturze wiejskiej i kategoriach ponadwiejskich czyli etnologia.

Propozycja wyjścia z kryzysu zarysowana przez Damrosza, a głównie jego koncepcja „etnologii” nasuwa kilka wątpliwości. Pierwsza z nich dotyczy zasadniczego w jej formule pojęcia wsi. Kryterium jej wyróżniania nie może być bowiem kultura ludowa, która ulega zanikowi; poza tym autor sam wyznaje, że więź z tradycją nie jest tu istotna. Nie jest nim także charakter wykonywanej pracy, gdyż nie chodzi tylko o producentów rolnych. W dalszym ciągu wywodu dowiadujemy się, że nie tylko kultura – trudnej do zidentyfikowania – wsi, ale także miast, jeśli znajdują się one w jednym „regionie kulturowym” wchodzi w zakres zainteresowań „etnologii”. I znów pojawia się pytanie o kryterium wyodrębniania takich regionów w dobie powszechnej unifikacji kulturowej, hegemonii kultury środków masowego przekazu, ruchliwości przestrzennej i społecznej, a więc zjawisk w pełni docenionych przez autora, które, paradoksalnie, zrodziły u niego potrzebę określenia nowego przedmiotu „nauki o kulturze ludowej”. Po trzecie wreszcie w zakres „etnologii” wchodzi takie zagadnienia, jak etnos, etos czy ludowość, a więc problemy, które zgodnie z wcześniejszym poglądem J. Damrosza miały być raczej badane przez „etnografię historyczną”.

Zmierzch tradycyjnej kultury ludowej jest faktem; w obliczu procesów urbanizacji, industrializacji i innych im towarzyszących jest to zjawisko nieuchronne. Nie oznacza to jednak, że niejako mechanicznie następuje zanik przedmiotu badań etnograficznych, że tracą one rację istnienia. W przeszłość odchodzi bowiem kultura ludowa jako pewien zamknięty, spójny układ norm i wzorów wspólnych określonym przestrzennie wydzielonym społecznościom etnicznym, istnieją zaś jej rozproszone, mniej lub bardziej zniekształcone relikty oraz ogół nowych tworów będących efektem zderzenia ludowej tradycji z nowoczesnością kultury masowej. Zakładając, że proces neutralizacji ludowości będzie się pogłębiał, zasadniczym przedmiotem etnografii pozostaną badania historyczne. Taka jest rzeczywistość kultury ludowej i taką należałoby ją przyjąć dostosowując programy badawcze do jej charakteru i zakresu, a nie odwrotnie. Tak jak pozorny jest spór o to, „czy etnografia (etnologia) powinna być częścią nauk historycznych czy też społecznych (socjologii)” (s. 151), tak równie złudne jest dokonane przez

autora „wzbogacenie” etnografii historycznej „etnologią” badającą „współczesną kulturę wsi i kategorie ponadwiejskie”. Należy przypuszczać, że jego celem było udzielenie odpowiedzi na, „przeniesione z poprzedniej epoki”, pytanie: „Czy ograniczyć się do etnografii historycznej [...], czy zająć się szczególnie współczesnością, stosując metodologię nauk społecznych?” (s. 151). Pytanie to zostało w zasadzie źle postawione, a dowodem tego jest stanowisko samego autora, który znosi tak sformułowaną alternatywę i oba zakresy badań (i „tradycje ludowe” i jej „współczesne relikty”) włącza po prostu w ramy etnografii historycznej. Ten sam autor jest zarazem zdania, że „nauka o kulturze ludowej” winna jednak silniej zaakcentować swą obecność w badaniach nad współczesnością, tzn. objąć swym zasięgiem większy obszar aktualnej rzeczywistości społecznej, niż tylko „współczesne relikty”. Ambiwalencja poglądów między trzeźwą oceną sytuacji a próbą dowartościowania „nauki o kulturze ludowej” przy pomocy co najmniej dyskusyjnych posunięć jest następstwem nie tyle rzeczywistego zmierzchu etnografii, co raczej pochopnej i sformułowanej na fali ogólnej metody intelektualnej nauk humanistycznych diagnozy.

Na zakończenie kilka słów na temat postulatu J. Damrosza dotyczącego wspólnego języka komunikacji społecznej. Porozumiewanie się teoretyków i praktyków, badaczy i dziennikarzy, działaczy społecznych, urzędników itd. wymaga nie „ujednoczenia poglądów i postaw”, nawet nie „wspólnej terminologii”, a jedynie „rozumienia pojęć i znajomości nazw (terminów)” (s. 21). Rzeczywistość znacznie odbiega jednak od tego wzorca; podstawowe kategorie, jak „lud”, „kultura” czy „region”, powszechnie stosowane nie oznaczają niestety zawsze tego samego. Język praktyki skażony jest stereotypowym sposobem myślenia, język teoretyków zaś narastającą hermetycznością (s. 128, 146, 154). W tej sytuacji lansowany przez autora postulat nabiera szczególnego znaczenia, zwłaszcza w przypadku takiej dziedziny jak kultura ludowa, gdzie działalność praktyczna jest równie doniosła jak analizy teoretyczne, a obustronnie korzystne byłoby zaistnienie płaszczyzny porozumienia pozwalającej na swobodną przekładalność perspektyw.

Przedstawione tu uwagi polemiczne nie powinny przesłaniać niekwestionowalnych zalet pracy J. Damrosza: przede wszystkim chodzi o udaną próbę naszkicowania rozwoju nie tylko podstawowych pojęć „nauki o kulturze ludowej”, ale także wybranych koncepcji teoretycznych oraz procesu instytucjonalizacji etnografii jako dyscypliny naukowej z zastosowaniem socjologicznego punktu widzenia. Dla samych etnografów będzie ona miała zapewne jeszcze większy walor, nie tylko bowiem zawiera historyczny przegląd i zarazem uporządkowanie siatki pojęciowej, ale zainspiruje ich być może do studiów nad szeregiem problemów zasygnalizowanych jedynie przez autora. Jeśli nawet niektóre propozycje ich rozwiązań nie są wolne od mankamentów i budzą pewne wątpliwości, to istotniejsze jednak wydaje się samo postawienie ważkich pytań (jeśli prawdziwa jest myśl Heideggera,

wedle którego „pytanie jest pobożnością myśli”), wskazanie interesujących kwestii, jakich wiele odnajdziemy na kartach tej książki.

Literatura

Nowak S.

1985 *Metodologia badań społecznych*, Warszawa.

Szacki J.

1981 *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa.

Aleksander Lipski

Andrzej Sakson, *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Przedmowa Jana Szczepańskiego, Poznań 1990, Wydawnictwo Instytutu Zachodniego, Ziemie Zachodnie – Studia i Materiały Nr 15, ss. 342

3 października 1990 r. rozpoczęła się nowa epoka w dziejach Niemiec. Data ta jest również ważną cezurą (nie tylko historyczną) dla pozostałych państw Europy. Mimo wielu wysuwanych hipotez i spekulacji na temat zjednoczenia, dalszych losów państwa niemieckiego, nikt obecnie nie może przewidzieć następstw, jakie wynikną z tego faktu dla naszego kontynentu. Zwłaszcza państwa sąsiadujące z Niemcami starają się dostrzegać wszelkie nowe aspekty, pojawiające się w polityce zagranicznej zjednoczonych państw niemieckich i uaktualnić bilateralne stosunki z nimi. Nowe płaszczyzny, w oparciu o które przebiegać będą wzajemne kontakty, szczególnej wymowy nabiorą dla naszego kraju. Znajdujemy się w sytuacji, gdy za zachodnią granicą znika jedno państwo (utrzymujące z Polską stosunki na podstawach utrwalonych nienaruszalnym przez dziesięciolecia układem sił w Europie) i pojawia się drugie, wraz z innymi dążeniami i oczekiwaniami. Zaskakująca szybkość procesu zjednoczeniowego ujawniła w wielu wypadkach brak koncepcji racjonalnego rozwiązania niektórych zapomnianych bądź przemilczanych procesów i zjawisk, występujących teraz z nową siłą. Jednym z nich jest problem mniejszości niemieckiej w Polsce. Dla wielu obywateli naszego kraju ta tematyka dawno została złożona do lamusa historii przy czynnym udziale powojennej propagandy, przekonującej o definitywnym rozwiązaniu problemu niemieckiego w Polsce. O istnieniu i o zasięgu tego zjawiska mogliśmy się przekonać naocznie podczas pierwszej wizyty kanclerza Helmuta Kohla w Rzeczypospolitej Polskiej oraz w czasie wyborów samorządowych. Zaskoczenie było tym większe, im mniej do tej pory poświęcano w naszych środkach przekazu miejsca społecznościom lokalnym i mniejszościowym. Również na rynku księgarskim przez wiele lat ta tematyka była poruszana nader skąpo. W dużej mierze był to wynik błędnej polityki wydawniczej i społecznej. Paradoks polegał na tym, iż z jednej strony badania naukowe

nad różnymi grupami społecznymi (w tym narodowościowymi) były prowadzone już od pierwszych lat powojennych przez naukowców z różnych ośrodków krajowych. Rezultaty ich poczynąń niestety nie były w stanie przeniknąć przez coraz bardziej gęstniejące sito doktryn i wytycznych do szerszego kręgu odbiorców. Ci właśnie, z drugiej strony złaknieni rzetelnej, obiektywnej informacji, dysponowali przeważnie całą gamą stereotypów, utrwalanych przez propagandę oraz niewielką ilością opracowań przeznaczonych raczej dla wąskiego grona specjalistów. Kolejne zmiany ekip rządzących w minionych dziesięcioleciach nie wpływały bynajmniej na wielkonakładową politykę wydawniczą, nieodmiennie stojącą na straży jednolitego społeczeństwa socjalistycznego. Nie było tam miejsca na przedstawienie wewnętrznych odmienności i rozbieżności, nurtujących poszczególne grupy społeczne i narodowe. Przełom, jaki dokonał się jesienią 1989 r. w Polsce i jego dalsze etapy pozwalają żywić nadzieję na wyrównanie wieloletnich zaniedbań w tym względzie. Czy przybiegać to będzie z szybkością zbliżoną do tej, jaka towarzyszyła zjednoczeniu Niemiec – należy wątpić. Niemniej jednak nowy układ sił w Europie, powstały u progu lat dziewięćdziesiątych winien przynieść polskiemu czytelnikowi poza masą literatury „solidarnościowo – niepodległościowo – rozliczeniowej” (zalegającej już półki księgarskie) również tytuły poświęcone obywatelom polskim, poczuwającym się poza przynależnością państwową do swego odmiennego pochodzenia lub przynależności do określonej grupy społeczno-kulturowej.

Cieszy zatem fakt, iż niedawno mogliśmy powitać na rynku wydawniczym książkę, wychodzącą naprzeciw oczekiwaniom szerokiego kręgu czytelników, dotyczącą mniejszościowych grup społecznych. Są to *Mazurzy – społeczność pogranicza* pióra Andrzeja Saksona. Pozycja wydana przez Instytut Zachodni w Poznaniu jest kolejnym krokiem na drodze socjologicznych badań Ziem Odzyskanych. Zamierzeniem Autora było przedstawienie szerszemu kręgowi odbiorców wyników własnych badań, poczynionych w latach 1982–1986 wśród ludności mazurskiej zamieszkałej w Polsce oraz w RFN. Pierwszoplanowym zadaniem tej pracy jest niewątpliwie wyodrębnienie i scharakteryzowanie mechanizmów, funkcjonujących wśród grup pogranicza społecznego o niejednoznacznie wykształconym poczuciu tożsamości narodowej. Specyfiką tego problemu jest i to, że społeczności te były przez stulecia odcięte od macierzystego pnia, by dzięki przekształceniom dziejowym po 1945 r. znaleźć się w ramach macierzystego organizmu państwowego. Zetknięcie się Mazurów z odrodzonym po II wojnie Państwem Polskim obfitowało w wiele niespodzianek i problemów, rzucających najczęściej długi cień na powojenne stosunki społeczne w tym regionie. Złożyło się na to wiele przyczyn – od przemian ustrojowych aż po zwykłe, jednostkowe zatargi sąsiedzkie. Te i inne zagadnienia kształtujące przez dziesięciolecia aż do czasów nam współczesnych współzycie „polsko-mazurskie” przedstawił Andrzej Sakson w sposób na miarę możliwości obiektywny, popierając swe

ustalenia rzetelną bazą faktograficzną i dobrym warsztatem naukowym. Jest to tym bardziej cenne, iż właśnie na Mazurach występowało wzajemne przenikanie się licznych sprzeczności w stopniu znacznie wyższym, niż na pozostałych Ziemiach Zachodnich.

Mazurzy – społeczności pogranicza są także udaną próbą zapisania kolejnej „białej plamy” na gruncie społecznych przekształceń ludności Polski. Impulsem do szerokich, wielopłaszczyznowych badań Autora nad społecznością mazurską była również szybko zmniejszająca się ilość jej przedstawicieli w naszym kraju (z około 80 tys. w 1947 r. do około 10 tys. obecnie). Istotnym było wyodrębnienie dla potrzeb badawczych Mazurów jako samodziśnej grupy w przeciwieństwie do poprzednich badań socjologicznych, ujmujących zazwyczaj Mazurów i Warmiaków jako jedną zbiorowość mającą te same problemy. Pomysł potraktowania Warmiaków jako społeczności porównawczej, alternatywnej, poza znaczeniem naukowym wydaje się ciekawy pod względem samej koncepcji. Dzięki niej skuteczniej można unaocznić różnice historyczne, kulturowe, lingwistyczne, psychospołeczne i inne, występujące pomiędzy tymi dwiema grupami. Właściwe oddanie proporcji między poszczególnymi zagadnieniami prezentowanymi w książce jest rezultatem m.in. ośmioletniego pobytu i pracy w Olsztynie – stolicy regionu. Obcowanie „na co dzień” z problematyką mazurską zapewniało łatwiejszy i pełniejszy dostęp do badanej społeczności, skądinąd nieufnej lub wręcz wrogo nastawionej do obcego otoczenia. Wcześniejsze artykuły Autora, publikowane też w wydawnictwach regionalnych, stanowiły dobry paszport do przekroczenia mazurskiego interioru. A rozciągał się on na rozległym, zróżnicowanym pod wieloma względami obszarze. Poza Olsztynem, będącym naturalną stolicą mazurszczyzny (grupuje się tam przeważająca część inteligencji mazurskiej) A. Sakson przeprowadził swe badania w 38 miejscowościach regionu. Eksploracje porównawcze na Warmii objęły 4 reprezentatywne ośrodki. Dla Autora podstawowym kryterium wyboru miejsca była „wielkość skupiska ludności mazurskiej”, lecz nie pomijał takich wsi i miast, w których autochtoni stanowili mniejszość lub też nie było ich w ogóle. Kreślony na tym tle obraz przemian, zachodzących zwłaszcza po II wojnie światowej, jest dzięki temu pełniejszy i pozwala mieć zaufanie do kompetencji badającego.

Poza kontaktami bezpośrednimi, wysiłek badawczy Autora przyniósł również bardzo pokaźny materiał archiwalny – niezbędny dla właściwego kształtowania ocen i refleksji. Doskonałym, lecz jakże często przykrym komentarzem do wielu dokumentów i postanowień władz (cytowanych obszernie) są liczne wypowiedzi i opinie ich adresatów – Mazurów. Momentami można odnieść wrażenie jakby przeglądało się wielki, rozpisany na okresy historyczne akt oskarżenia, złożony przez ludność mazurską polskim ośrodkom władzy państwowej na ręce przyszłych pokoleń Polaków. Wyjazdy na stałe do Niemiec są tylko smutnym finałem rozgrywającego się od 45 lat dramatu. Nasuwa się jednak i inna refleksja. Przedstawiając zderzenie

autochtonów z ludnością napływową, autor mimo zajęcia obiektywnego, wyważonego stanowiska popartego licznymi dokumentami i wypowiedziami, nieco za mało zaprezentował racje tych ostatnich. Poza przypadkami ewidentnego bandytyzmu i szabrownictwa (godnych jednoznacznego potępienia) w jakie obfitowały pierwsze lata powojenne, przybysze z innych stron Polski a zwłaszcza z terenów włączonych do ZSRR byli w podobnym stopniu poszkodowani, co ich mazurscy sąsiedzi. Wielu z nich musiało pogodzić się z utratą ukochanej ojcowizny na zawsze. Groby ich przodków także pozostały za kordonem. Oderwani brutalnie od własnych pni kulturowych zostali nagle rzućeni w inny, nieznany i często nieprzyjazny świat obcej cywilizacji i umysłowości. Tragedią jednych i drugich było wzajemne niezrozumienie i uleganie stereotypom z góry klasyfikujących każdego w kategoriach: swój – dobry, obcy – wróg. Nie można dziwić się zbytnio, iż wychowani od wieków na katolickim podłożu przybysze nie od razu byli w stanie rozeznąć się w niuansach religijnych ewangelickich w większości Mazur, przeplatanych tkwiącym gdzieś elementem niemieckim. Ponadto cierpienia, jakie były udziałem nowych osiedleńców przede wszystkim ze strony Niemców (utożsamianych najczęściej z protestantyzmem) oraz Rosjan, uniemożliwiały skutecznie racjonalne spojrzenie na otaczające zawiłości. Była to przecież grupa żadna rekompensaty, zadośćuczynienia za krzywdy wojenne, będące ich nieszczęsnym udziałem. Stąd można zrozumieć tendencje do zajmowania najlepszych gospodarstw, mieszkań itd., mimo istnienia ich prawnych właścicieli. Uważam, że trochę ten problem przemknął się bokiem. A szkoda. Byłby to jeszcze jeden obraz (poza mazurskim i warmińskim) wynikający nawet pośrednio z przeprowadzonych badań. Za to absolutnie można się zgodzić z poglądem, iż jedną z czołowych przyczyn trwania antagonizmów, rezygnacji połączonej najczęściej z regermanizacją i emigracją była nieudolna, nieodpowiedzialna a przez to wysoce szkodliwa polityka władz centralnych i lokalnych w odniesieniu do problemu mazurskiego.

Mimo niewątpliwych walorów o charakterze historyczno-poznawczym nie należy zapominać, iż książka jest przede wszystkim pozycją socjologiczną. Być może niektórzy czytelnicy nie w pełni zaspokoją swą ciekawość na temat Mazurów, ale przecież praca A. Saksona nie pretenduje do miana wyczerpującego wszystkie aspekty kompendium. Interpretacja zjawisk społecznych jest przeprowadzona przez pryzmat socjologicznych kategorii teorii dezintegracji społecznej i teorii trwania, wraz z wydobyciem cech wyznaczających adaptację, dezintegrację i trwanie społeczności mazurskiej. Warto zaznaczyć, iż na ostateczny kształt pracy znaczny wpływ miało prowadzone przez wiele lat studium przypadku czterech rodzin mazurskich wraz z występującymi w ich ramach małżeństwami mieszanymi.

Bardzo trafnym wydaje się zaznajomienie czytelników ze swym warsztatem badawczym i sposobami zbierania informacji przez Autora w pierwszej części pracy oraz jasne sprecyzowanie jej zadań i dróg ich rozwiązania.

Uważam, że uwzględniając te właśnie formalne wymogi pracy naukowej książka może służyć jako modelowy przykład właściwego rozłożenia i ujęcia wyżej wymienionych zagadnień dla studentów nauk historyczno-społecznych, piszących prace magisterskie i inne. Żałuję za to, iż przy okazji przeprowadzonych badań terenowych (połączonych z obserwacją uczestniczącą) Autor nie zebrał materiałów, obrazujących tę sferę kultury Mazurów, która swój wyraz znajduje w obrzędowości, obyczajach, twórczości ludowej itp. Uwzględnienie tych nieodłącznych elementów egzystencji badanej społeczności, ich zanikania, przechodzenia w nowe jakości, przenikania do innych grup bądź trwania z ich nosicielami nadałoby pracy znacznie szerszy zakres poznawczy oraz dokumentacyjny. Mazurzy wręcz na naszych oczach zdają się zanikać we mgle przeszłości i zapomnienia. Z jednej strony zaważył na tym ich wielki exodus do Niemiec w poszukiwaniu bardziej dostatniego i spokojnego życia, z drugiej coraz większym piętnem odciska się unifikujący wpływ cywilizacji technicznej. Dlatego tak ważnym jest działanie dokumentujące rozplywające się obrazy niektórych historycznie ukształtowanych społeczności. *Mazurzy – społeczność pogranicza* A. Saksona rolę tę spełnia dodatkowo w wymiarze twórczym. Pobudzając do refleksji zda się zachęcać do kolejnych badań, wskazując wnikliwym odbiorcom nowe pola eksploracji naukowej, dotąd słabo lub zupełnie niezagospodarowane. W moim odczuciu, w odniesieniu do Mazurów jest to wielkim przesłaniem tej książki.

Iwo Nowak

Krzysztof Renik, *Podpolnicy. Rozmowy z ludźmi Kościoła na Litwie, Łotwie, Białorusi i Ukrainie 1990–1991*, Warszawa 1991, Oficyna Przeglądu Powszechnego, ss. 350

Połączenie zawodu etnologa i dziennikarza nie jest zjawiskiem wyjątkowym. W przypadku Krzysztofa Renika jest ono jednak szczególnie udane. Wykorzystanie dziennikarskiego talentu, pasji, wycucia tematu idzie tu w parze z rzetelnym przygotowaniem warsztatowym, umiejętnością pracy w terenie, wśród ludzi reprezentujących różne kultury, grupy etniczne, społeczności.

Znawca i miłośnik Indii, autor wielu artykułów, wystaw, fotografii, tym razem wyruszył na Litwę, Łotwę, Białoruś i Ukrainę. Podtytuł najnowszej książki K. Renika jednoznacznie określa krąg informatorów, wśród których ten nieprzeciętny badacz szukał odpowiedzi na pytania nurtujące z pewnością także wielu polskich czytelników. Nie każdemu jednak dane jest uzyskanie odpowiedzi na miejscu. K. Renik spełnia więc rolę pośrednika między uczestnikami i świadkami procesów zachodzących za naszą wschodnią granicą a tymi, którzy chcieliby dowiedzieć się jak najwięcej o dokonujących się

tam przeobrażeniach, zmianach postaw wobec religii (nie tylko katolickiej), o pękających tamach zмовы milczenia wokół kwestii istnienia Boga (w wymiarze absolutnym i pojedynczego człowieka).

Termin „podpolnicy”, będący zarazem tytułem książki, brzmi raczej obco. Uprzedzając prezentację materiałów i garść osobistych refleksji Autor wyjaśnia więc, że chodzi tu o ludzi, którzy działali w podziemiu. „Podpolie, to po prostu podziemie. Książka jest zatem o ludziach Kościoła, którzy przez kilka, a niekiedy i kilkanaście lat prowadzili podziemną działalność kościelną [...]. Określenie to [...] przysługiwało głównie kapłanom, którzy kończyli podziemne seminaria i byli tajnie wyświęceni oraz tym duchownym, którzy po powrocie z zesłania lub obozu nie rejestrowali się u radzieckich władz wyznaniowych, by uzyskać prawo prowadzenia działalności duszpasterskiej, ale podejmowali taką działalność sekretnie, bez wiedzy i zgody władz administracyjnych” (s. 5).

Z książki tej trudno napisać recenzję, a jeszcze trudniej byłoby to uczynić uzbroiwszy się „w mędrca szkiełko i oko”. O *Podpolnikach* można tylko mówić bardzo osobiście, zachęcając zarazem gorąco do sięgnięcia po tę wyjątkową pozycję, by spojrzeć na przemiany zachodzące na ziemiach b. ZSRR oczyma ludzi, którzy przeżywają je bezpośrednio, dla których są one częścią własnego, nierzadko dramatycznego i okrutnego życia. Z poszczególnych wypowiedzi układa się wyraźnie specyficzny, trójplaszczynowy wizerunek kościoła katolickiego na Litwie, Łotwie, Białorusi i Ukrainie. Pierwsza z tych płaszczyzn to przeszłość – porewolucyjna, stalinowska, poststalinowska – czas walki z Kościołem, prób wykorzenienia religii z ludzkiego życia, prześladowania kapłanów, zamykania i niszczenia budynków kościelnych, rozwiązywania seminariów duchownych itp. W tych czasach, mimo grózb i represji, znaleźli się księża, ryzykujący życiem dla Kościoła i wiary, pełniący swe obowiązki nawet w ekstremalnych warunkach (obozy pracy, więzienia). To dzięki nim Kościół przetrwał, choć okoliczności wybitnie temu nie sprzyjały. Ocalili go też ludzie, którzy zachowali w pamięci modlitwy, przekazując je swym następcom, którzy pod nieobecność księdza udzielali chrztu i chowali zmarłych, celebrowali nabożeństwa, nierzadko z okazji różnych od tych, jakie występują w kościele katolickim w Polsce (np. dzień św. Agaty, św. Błażeja). W warstwie historycznej mieszczą się więc nie tylko życiorysy księży, wspomnienia o ich rodzinach, drodze do duszpasterstwa, warunkach, w jakich zdobywali wiedzę i wykształcenie, otrzymali święcenia kapłańskie, lecz także ogólne informacje o polityce władz wobec religii i zjawiska religijności, wobec kleru i Kościoła, która ukształtowała los księży, zwłaszcza „podpolników”. Uświadamiamy sobie zarazem, jak szczególnego charakteru, upor, determinacji i odwagi, jak wielkiego umiłowania Boga wymagało zostanie i bycie księdzem na tamtych terenach, w nie tak jeszcze odległych czasach. Jak prawdziwie można tu mówić o powołaniu do kapłaństwa.

Druga, wyraźna warstwa narracji obejmuje czas obecny, czas przełomu, większej swobody działania, odzyskiwania kościołów i budynków klasztor-

nych, otwierania seminariów, zainteresowania ludzi kościołem, religią, rosnącej potrzeby uczestnictwa we mszy św., korzystania z sakramentów. Jest to zarazem czas wielkiej próby i czas przeobrażeń w życiu duchowym mieszkańców wymienionych terenów.

Jak zgodnie twierdzą księża – wiedza religijna ludzi pozbawionych przez dziesięciolecie słowa bożego, kontaktu z instytucją Kościoła (zwłaszcza młodego pokolenia) jest niewielka. Katechizację trzeba właściwie zaczynać od początku, od znaku krzyża i podstawowych modlitw. Nauczanie religii utrudnia nie tylko brak odpowiednich podręczników, dobrych przekładów Pisma Świętego, modlitewników, lecz także – co może jest nawet ważniejsze – przyzwyczajenie ludzi do stylu życia, którego Kościół nie jest w stanie zaaprobować. Zerwanie z tym stylem, z życiem w grzechu, wymaga nie lada pracy, siły woli, jest próbą, przez którą nie każdy potrafi przejść. Nieodparcie nasuwa się też pytanie, czy zainteresowanie religią (nie tylko katolicką) ogranicza się wyłącznie do udziału we mszy św. i korzystania z sakramentów (zwłaszcza chrztu) czy też idą za tym głębsze przemiany świadomości, moralności, charakteru, stosunków społecznych? W wielu przypadkach jest to zapewne chwilowa moda na przeżycia duchowe, religijne...

Poza pracą duszpasterską, ewangelizacją, księża wkraczają też na zupełnie niezorganizowany obszar działalności charytatywnej – prowadzenia szpitali, domów opieki, sierocińców. Niełatwo sobie z tym poradzić, dysponując szczupłą, dalece nie wystarczającą kadrą duchownych, obsługujących nierzadko kilka parafii rozrzuconych na ogromnych przestrzeniach.

Narodzinom potrzeby kontaktu ze sferą sacrum, wzbogacenia życia poprzez religię, towarzyszy wzrost świadomości narodowej. Problem ten zarysowuje się znakomicie w wypowiedziach informatorów K. Renika. Okazuje się też m.in., że nasze na ogół stereotypowe wyobrażenia kreślące granicę między narodami tożsamą z granicą między wyznaniem – nie znajdują potwierdzenia w rzeczywistości. Katolikami są bowiem nie tylko Polacy mieszkający na Litwie, Łotwie, Białorusi czy Ukrainie, lecz także przedstawiciele innych narodowości. Problem katechizacji, odprawiania mszy św., wygłaszania homilii jest na tych wieloetnicznych obszarach niezwykle złożony, trudny i delikatny. Można sobie z nim poradzić tylko wówczas, gdy zna się i rozumie miejscową specyfikę: warunki życia, charakter kontaktów międzyludzkich. Łatwo tu o błędy, których nie ustrzegli się np. księża przybywający okazjonalnie z Polski, przenoszący żywcem stosowane u nas wzory zachowań na odmienny grunt. Było to nierzadko powodem zadrażnień, niepotrzebnego upolityczniania kościoła, gdy tymczasem, co zgodnie podkreślali informatorzy K. Renika – najważniejsza jest ewangelizacja, głoszenie jedności kościoła przy jednoczesnym wspieraniu dążeń poszczególnych narodowości do zachowania rodzimej kultury.

Na terenach zróżnicowanych etnicznie i wyznaniowo niezwykle istotną rolę odgrywa język jako instrument porozumiewania się ludzi ze sobą, a także najważniejszy chyba wyznacznik świadomości i identyfikacji narodowej. Trzeba

przyznać, że księża „podpolnicy” radzą sobie z tym delikatnym problemem doskonale. Przekazują wiernym katolikom – nie-Polakom streszczenia kazań w ich rodzimych językach, rozpowszechniają modlitewniki zawierające teksty modlitw w językach występujących na danym terenie, dającym wiernym możliwość wyboru języka modlitwy, organizują wspólne śpiewania, odprowadzają niektóre msze po polsku, inne – po litewsku czy białorusku. W ten sposób budują poczucie wspólnoty religijnej, wznoszącej się ponad podziały językowe, etniczne, narodowościowe, państwowe i polityczne. „Podpolnicy” rozumieją swoje posłannictwo. Wiedzą, że kapłan ma służyć ludziom w takim języku, w którym jest dla niego zrozumiały. „Nie być Polakiem, nie być Litwinem – być katolikiem, bo wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi...” (s. 87) – oto prosta prawda, którą, niestety wielu odrzuca, wyolbrzymiając kwestie narodowościowe, identyfikując poczucie narodowości z określonym wyznaniem i wykorzystując kościół dla własnych interesów politycznych. Szczególnie jest to widoczne na Białorusi (np. s. 96, 219 i in.) a także na Litwie i Ukrainie, gdzie próbuje się wywoływać nastroje antypolskie i antykatolickie głosząc hasła o zagrożeniu polonizacją.

W wywiadzie dla Anny Baczewskiej, dziennikarki „Życia Warszawy”, K. Renik powiedział: „Książka powstała z mojego sprzeciwu wobec dwóch obiegowych sądów. Wedle pierwszego, wszyscy na tamtych terenach garną się teraz do kościoła, drugi sugeruje, że tam kompletnie nie ma życia religijnego”. Informacje księży – „podpolników” obalają ten obraz, nie mniej zakorzeniony w świadomości przeciętnego zjadacza chleba niż stereotyp: Polak – katolik, Białorusin – prawosławny itp. Weryfikuje go też życie, obnażając nieprawdziwość obiegowych sądów. Sami dziś bowiem doświadczamy kontaktów z przybyszami z b. ZSRR reprezentującymi skrajne postawy wobec życia i religii, a wychowanymi w takich samych warunkach. Z jednej strony – rozmodlone tłumy młodzieży spieszącej na spotkanie z Ojcem Świętym, do religijnych sanktuariów, z drugiej – budzące grozę hordy handlarzy, przemytników i innych pospolitych przestępców. Jak wszędzie bowiem, tak i na Litwie, Łotwie, Białorusi i Ukrainie żyją ludzie dobrzy i źli, wierzący i niewierzący.

Trzecią warstwę relacji księży tworzą prognozy na przyszłość. Są one raczej optymistyczne, choć księża zdają sobie sprawę z głębokiego спустoszenia duchowego, z rozległego zasięgu demoralizacji, zatarcia granicy między grzechem i moralnością, ze strachu, który dziś jeszcze nie pozwala ludziom w pełni cieszyć się religijną wolnością, manifestować związek z kościołem, z określoną wiarą. Wiedzą też, że czekający ich ogrom pracy nie wyda owoców od razu. Ziarno rzucone w glebę wszędzie być może dopiero w następnych pokoleniach...

Wiele informacji zawartych w książce K. Renika ma charakter unikalny. Ich bezsprzecznym walorem jest też fakt pochodzenia z tzw. pierwszej ręki. Mimo coraz większej jawności, otwierania się na Wschód – problemy, o których mówią rozmówcy Autora nie należą do powszechnie znanych, ani nagłaśnianych. Myślę tu m.in. o charakterystyce stosunków etniczno-naro-

dowościowych i wyznaniowych, o ocenach roli księży z Polski w pierwszym okresie odradzania się religijności na Wschodzie, o reakcjach ludności polskiej na próby wprowadzenia innych języków do liturgii kościelnej, o odradzaniu się autorytetu księdza i in. To ostatnie zjawisko prowadzi do koncentracji pewnej grupy ludzi (także młodych) wokół postaci duchownego, a zarazem nierzadko powoduje konflikt np. z tymi, którzy tracą swą dotychczasową pozycję, którzy przez całe lata zastępowali księdza w części jego obowiązków religijnych, a teraz – w czasach bardziej sprzyjających religii – muszą usunąć się w cień.

Wypowiedzi księży wskazują, że sytuacja kościoła katolickiego na poszczególnych terenach jest odmienna. Wynika to m.in. z odrębnych jego losów w przeszłości. Szczególnie dramatyczne wydają się dzieje kościoła katolickiego na Białorusi. Nieco, ale tylko nieco lepiej, przychylniej patrzono na działalność kościoła na Litwie czy Łotwie. Inaczej też układały się stosunki między przedstawicielami różnych wyznań na Litwie, Łotwie, Białorusi i Ukrainie. Problem ten jest związany z określoną strukturą etniczną, narodowościową i religijną. Współżycie przedstawicieli różnych wyznań nie jest pozbawione napięć i konfliktów. Jest to też, niestety, sfera umiejętnie wykorzystywana przez tych, którym nie na rękę pojednanie i spokój.

Niektóre wątki powtarzają się wyraźnie w kolejnych wywiadach. Są to przede wszystkim pytania o kwestie narodowościowe i wyznaniowe, o działalność księży z Polski, ocenę aktualnego stanu religijności i jej perspektyw. Mimo to książka nie jest nużąca w czytaniu. Poszczególne kwestie ukazywane są bowiem z indywidualnej perspektywy osób, których obserwacje i doświadczenia odnoszą się do różnych miejscowości, parafii, skupisk ludzkich, różnych terenów b. ZSRR. Pozwala to na pokazanie lokalnych odmienności, stanowiących ilustrację generalnych procesów.

Informacje o specyfice poszczególnych terenów mogą być przydatne nie tylko osobom, które z różnych względów interesują się tym, co dzieje się na zachodnich rubieżach b. ZSRR, lecz także tym, którzy wybierają się do rodzin, znajomych, organizują akcje charytatywne itp. Książka przestrzega przed popełnianiem błędów, przed lekceważeniem miejscowej specyfiki, warunków życia i ich korzeni, uświadamia konieczność postępowania ze szczególnym wyczuleniem. Księża, z którymi rozmawiał K. Renik niejednokrotnie mówili o lęku i niedowierzaniu towarzyszącym odradzaniu się życia religijnego na Wschodzie, o obawach przed ułudą, chwilowością odwilży. Lęk ten nie jest też obcy ludziom pochodzącym z tamtych terenów, a mieszkającym po polskiej stronie granicy. Kiedy w rozmowie z pewną panią powiedziałem o badaniach polskich etnologów na kresach wschodnich – zawołała z przerażeniem: „żebyście tylko czegoś nie zepsuli!”

Właśnie dlatego, by nie zniszczyć tego, co tak ważne i dla naszych sąsiadów, by zrozumieć to, co dzieje się za polską granicą trzeba wziąć do ręki książkę K. Renika, szukając w niej nie tylko dramatycznej, nierzadko sensacyjnej warstwy politycznej wplecionej w konkretne ludzkie życiorysy,

lecz także, a może nawet przede wszystkim – rzetelnych faktów ukazujących i środowisko ludzi należących do kościoła katolickiego, i zmieniające się również środowisko, w którym ten kościół istniał i istnieje nadal, próbując się rozwijać, pokonywać bariery i problemy, ciesząc się też nieklamnymi osiągnięciami.

Niewątpliwym walorem książki są mapki poszczególnych państw (czterech dawnych republik radzieckich), na których zostały zaznaczone stolice i granice archidiecezji i diecezji oraz ważniejsze miejscowości, także te, gdzie prowadzone były wywiady.

K. Renik szykuje się już do kolejnego wyjazdu. Tym razem obszarem jego peregrynacji będzie Kazachstan, Kirgizja, Uzbekistan i Tadżykistan. Jestem przekonana, że owoce tej podróży będą równie dojrzałe i znaczące, przybrane zarazem w tak niebanalną formę, jak książka o „podpolnikach”.

Iwona Kabzińska-Stawarz

Zaolzie. Studia i materiały z dziejów społeczności polskiej w Czecho-Słowacji, M.G. Gerlich, D.K. Kadłubiec (red.), Katowice 1992, ss. 115.

Publikacja, którą przedstawiam zasługuje na omówienie z co najmniej dwu powodów. Po pierwsze, w sposób odważny – przy wykorzystaniu istotnych materiałów naukowych – autorzy tego opracowania zbiorowego podjęli problematykę ciągłości kulturowej społeczności polskiej na spornym (od 1920 r.) terytorium, usytuowanym na pograniczu dwóch państw powstałych po I wojnie światowej. Po drugie, jest to pierwsza publikacja utworzonego niedawno Społecznego Centrum Badań Naukowych i Dokumentacji w Katowicach. Obie okoliczności wymagają krótkiego chociażby komentarza.

W kwestii pierwszej należy zauważyć, że w omawianej pracy znalazły się opracowania wytrawnych badaczy Zaolzia, czy w ogóle Śląska Cieszyńskiego, jako pewnej całości historyczno-kulturowej. Zamieszczone w tomie artykuły nie budzą zastrzeżeń od strony źródłowej, warsztatowej. Są też interesujące poznawczo, wnosząc nową jakość do naszej dotychczasowej – jakże niepełnej, wręcz ubogiej – wiedzy o Polakach Zaolzia.

Tom otwierają dwa artykuły Stanisława Zahradnika. W pierwszym z nich autor prezentuje szkicowo losy Polaków na Zaolziu w latach 1920–1990, w drugim natomiast dokonuje rzeczy stanowiącej pewne novum – zestawia podstawowe ustalenia historiografii Zaolzia (po 1945 r.): czechosłowackiej, polskiej i osobno zaolziańskiej. Taka właśnie prezentacja literatury przedmiotu dobrze orientuje zainteresowanego czytelnika w dotychczasowych próbach badania, ale też i fałszowania historii Zaolzia.

Pozostałe artykuły poświęcone są ukazaniu i wykazaniu – na wybranych przykładach – istotnych cech trwałości kultury polskiej na Zaolziu, szczegól-

nie w okresie ostatnich 50 lat. I tak, z jednej strony Daniel Kadłubiec dość obszernie przedstawia historię i współczesny rozwój badań nad cieszyńską kulturą ludową (ze szczególnym uwzględnieniem problematyki zaolziańskiej), z drugiej zaś Jan Szymik kreśli obraz tradycyjnych ludowych obrzędów dorocznych Lachów Cieszyńskich. Niezwykle cenne poznawczo są też końcowe opracowania poświęcone językowi. Najpierw Janina Raclavska przedstawia szkic dziejów polszczyzny cieszyńskiej, a następnie Bożena Ma-decka zajmuje się bliżej scharakteryzowaniem zakresu funkcjonowania języka polskiego na Zaolziu (w świetle ankietowych badań socjolingwistycznych przeprowadzonych w latach 1988–89).

Artykuły prezentowane przez wymienionych autorów są z jednej strony syntezą wcześniejszych ustaleń (i ich częściową przynajmniej weryfikacją), z drugiej zaś – próbą wzbogacenia ogólnego obrazu całości problemu o nowe, znaczące elementy. I chociaż znaczenia tej interesującej pracy nie można przeceniać – z naukowego punktu widzenia – to trzeba na pewno uznać jej pionierski charakter i znaczne walory poznawcze, mimo fragmentaryczności ujęcia niektórych ważnych zagadnień. Ale, co może jest jeszcze ważniejsze – i tu wypada się zgodzić z Marianem G. Gerlichem piszącym w „Posłowiu” – iż praca ta „mówi o ludziach, którzy są zanurzeni, mimo różnych wirów historii, w polskość, a wyrazem ich tożsamości jest kultura i język”. I właśnie fascynacja żywotnością języka i kultury Polaków zaolziańskich inspirowała autorów do opracowania książki o Zaolziu w takim a nie innym kształcie. Nie wykluczone zatem, że konkluzje tej pracy zainspirują dalsze pożyteczne studia nad Zaolziem. Zadanie takie staje zapewne i przed Społecznym Centrum Badań Naukowych i Dokumentacji w Katowicach. Biorąc pod uwagę kompetencje i predyspozycje zespołu związanego z tym Centrum, jestem przekonany, że Ośrodek ten jest w stanie podjąć w niedługim czasie szeroko zakrojone badania nad procesami trwania i przebudowy tożsamości kulturowej nie tylko Zaolzia, ale całego Śląska, jako swoistego pogranicza etnicznego.

Andrzej Stawarz

J. Ligęza, *Dzieła*, t. I, Katowice 1991, ss. 176; t. II, Katowice 1992, ss. 126+96+152+10nlb.

Podjęta ostatnio, a zbiegająca się z 20 rocznicą śmierci Autora, inicjatywa opublikowania *Dzieł* Józefa Ligęzy (1910–1972) zasługuje na szczególną uwagę nie tylko znawców czy miłośników kultury Śląska, ale także znacznej części folklorystów i etnografów.

Rozpoczęte właśnie przedsięwzięcie, zakrojone na pięć tomów, zaowocowało już dwiema istotnymi pozycjami. Tom pierwszy, przygotowany

wspólnie przez Dionizjusza Czubalę i Mariana G. Gerlicha, wypełniają bajki zapisane przez J. Ligęzę, w latach 50-tych na Górnym Śląsku, a incydentalnie także w Zagłębiu Dąbrowskim, Beskidzie Żywieckim czy w okolicach Częstochowy. Publikacja została przygotowana na podstawie maszynopisów opracowanych niegdyś przez J. Ligęzę. Według ustaleń D. Czubali, Autor zapisów nie ujednolicił tekstów bajek stylistycznie, zachowując ich archaiczny najczęściej charakter, a także dialektyzm, nieporadności stylistyczne i błędy gramatyczne. Okazany szacunek dla autentyku niepomrotnie podnosi wartość prezentowanego zbioru bajek. Osobną i wcale niełatwą sprawą było przygotowanie tego zbioru do druku. Sam Ligęza gromadząc latami teksty nie segregował ich wedle gatunków. Z tego względu należy w pełni docenić trud D. Czubali, który uporządkował zbiór zgodnie z systematyką bajek Juliana Krzyżanowskiego, z dodatkowymi oznaczeniami według klasyfikacji międzynarodowej AT oraz niemieckiej. Dodatkowo D. Czubala zabezpieczył się przed ewentualnym zarzutem subiektywnego wyboru motywu przewodniego bajek jako kryterium klasyfikacji, oznaczając wątpliwe czy dyskusyjne klasyfikacje wątków stosownymi odsyłaczami.

Po odrzuceniu tekstów niekompletnych D. Czubala uwzględnił w t. I *Dzieł* J. Ligęzy 78 bajek w następującym układzie: 1) bajki zwierzęce (poz. 1–11), 2) bajki magiczne (12–55), 3) bajki religijne – legendy (56–62), 4) bajki nowelistyczne – nowele (63–66), 5) bajki łańcuszkowe (67–69), 6) bajki ajtiologiczne (70), 7) bajki nie sklasyfikowane (71–78).

Nie przeceniając wartości zbioru, w którym wyraźnie dominują bajki magiczne, trzeba zauważyć, iż sam fakt pierwodruku zbioru może mieć istotne znaczenie zarówno dla pewnych uzupełnień w zakresie badań porównawczych, jak i dopełnienia wiedzy o folklorze Górnego Śląska.

Innym istotnym walorem t. I *Dzieł* jest szkic M.G. Gerlicha poświęcony biografii i osiągnięciom badawczym Józefa Ligęzy. Opracowanie M.G. Gerlicha jest napisane w sposób obiektywny i wyważony, z należnym szacunkiem dla dorobku Autora, nie zawsze przecież docenianego, a w przypadku kilku prac i cennych inicjatyw badawczych – przemilczanego. Nie do końca też chyba etnografowie polscy uświadamiali sobie do tej pory fakt, iż J. Ligęza był jednym z pionierów badań nad społecznościami robotniczymi, przystępując jako pierwszy do współczesnych prac tego typu na Górnym Śląsku. Niemniej największe zasługi niewątpliwie poniósł on na polu badań nad folklorem górniczym tego regionu. I z tego właśnie względu wydawcy serii postanowili przypomnieć zainteresowanym ważniejsze prace Ligęzy publikowane przed laty. Pomieszczono je w II tomie *Dzieł* (przygotowanym do druku przez M.G. Gerlicha) jako przedruki w następującej kolejności: „Ludowa literatura górnicza” (pierwodruk 1958 r.), „Śladami tradycji” (1968) oraz „Podania górnicze z Górnego Śląska” (1972).

Prace te, w dużej mierze pionierskie ze względów poznawczych, nie były zbyt szeroko rozpowszechnione z uwagi na kształtujący się w PRL klimat polityczny wokół sprawy Śląska.

Udanie zapoczątkowana edycja *Dzieł* rodzi nadzieję na to, że bogata spuścizna rękopiśmienna Józefa Ligęzy, wokół której narosło wiele niepotrzebnych nieporozumień, emocji czy mitów, ujrzy niebawem w całości światło dzienne. Zapewne z wielkim pożytkiem dla etnografii i folklorystyki polskiej.

Andrzej Stawarz

The Conservation of Culture: Folklorists and the Public Sector, Burt Feintuch, (ed.), Lexington: The University Press of Kentucky, 1988, s. 288

Troska o zachowanie kultury (*conservation of culture*), jej ciągłości i zróżnicowania stanowi znaczący ruch we współczesnej rzeczywistości amerykańskiej. Obejmuje on zarówno zachowanie (*preservation*) dziedzictwa kulturowego lokalnej społeczności, jak i popularyzację poprzez publikację, programy edukacyjne czy publiczne wydarzenia, przy udziale sił akademickich i społecznych. Oznaką dbałości państwa o zachowanie *folklife* (kultury, stylu życia i pracy danej społeczności lokalnej) stało się ustanowienie dekretem Kongresu z 1976 r. „American Folklife Center” zaangażowanego w dokumentowanie i prezentowanie amerykańskiej wielokulturowości, przedstawianie modelowych projektów jej ochrony, pomoc lokalnym agencjom kultury ludowej. Obecnie realizowanych jest w USA ok. 40 stanowych programów zachowania *folklife* (pierwszy powstał w Pennsylvanii w 1966 r.) w ponad 80% stanach, pobierających ok. 12% budżetu sponsorujących ich agencji. Jedną z głównych wartości takich programów są stawiane pytania, dotyczące stymulowania do refleksji nad miejscem przeszłości w teraźniejszości, utrzymania lokalnych tożsamości w sytuacji globalizacji kultury, przekształceń demokratycznych i pluralistycznych idei społecznych w kwestie polityki kulturalnej. Zdaniem fińskiego folklorysty L. Honko bowiem wiele współczesnych narodów rozwiniętych czerpie nowe siły intelektualne z rodzimych kultur ludowych jako sposób przeciwdziałania hegemonii kolonializmu, zachodniego komercjalizmu i mass mediów. Ze zjawiskiem tym współlistnieje równocześnie świadomość kontrowersji i polaryzacji wynikających z napięć pomiędzy narodem i społecznością lokalną, społeczeństwem masowym i *folklife*.

Wielość problemów, możliwości działań instytucjonalnych i ich koordynacji, a jednocześnie refleksje nad bogactwem tradycji i kultur lokalnych stały się impulsem do zorganizowania przez B. Feintucha w Western Kentucky University w 1985 r. konferencji pt. „Folklife and the Public Sector: Assessment and Prognosis” (Życie ludowe a sektor publiczny: ocena i prognoza), której pokłosem jest prezentowana edycja. Konferencja skupiła prawie 100 folklorystów z terenu USA reprezentujących stanowe i lokalne rady

sztuki, muzea, systemy szkolne, Bibliotekę Kongresu, uniwersytety, National Endowment for the Arts, towarzystwa historyczne, centralne i lokalne centra *folklife*, centralne agencje historycznego *preservation*, rady humanistyczne, Smithsonian Institution. Zaprezentowane na niej 53 referaty skoncentrowały się na roli folklorystów w zachowaniu kultury, a zwłaszcza na zbadaniu stanu amerykańskiej folklorystyki sektora publicznego. Obecny tom zawiera wybór 16 tekstów dających szerokie spektrum zagadnień: od problematyki historycznej po współczesną, jak też reprezentujących wielość perspektyw: od akademickich do praktycznych. Omawiana książka jest zatem obszernym głosem w dyskusji nad rolą w warunkach amerykańskich folklorystyki zorientowanej praktycznie (w publicznym sektorze), jej potrzebami, problemami, konkretnymi osiągnięciami, sytuując się tym samym opozycyjnie wobec badań akademickich opierających się głównie na dokumentowaniu i komentowaniu, a w tym kontekście szczególnie opozycyjnie wobec przydatności fińskiej metody historyczno-geograficznej stwarzającej fałszywy obraz folkloru amerykańskiego poprzez studiowanie przede wszystkim zachowania w Ameryce form przeniesionych z Europy.

Aspekt historyczny zaangażowania instytucji państwowych w zachowanie i dokumentowanie ekspresji kulturowych zagrożonych przez wielość społecznych, ekonomicznych i politycznych presji prezentują eseje E. Brady „The Bureau of American Ethnology: Folklore, Fieldwork, and the Federal Government in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries” (Biuro amerykańskiej etnologii: folklor, badania terenowe i rząd federalny w końcu XIX i początku XX stulecia) oraz J. Hirsch „Cultural Pluralism and Applied Folklore: The New Deal Precedent” (Kulturowy pluralizm a folklor stosowany: precedens okresu New Deal). E. Brady podkreśla zwłaszcza rolę Bureau of American Ethnology (działającego od r. 1879), stanowiącego pierwszą amerykańską agencję rządową zaangażowaną w systematyczne zbieranie i publikowanie materiałów etnograficznych (głównie z zakresu kultury materialnej) oraz jego zasadnicze znaczenie dla późniejszych programów sektora publicznego, które oparte były już na innych celach i instytucjach. Natomiast J. Hirsch przywołuje historię folklorystyki sektora publicznego w okresie New Deal, stawiając tezę, iż stworzenie American Folklife Center w znacznej mierze bazuje na wizjach folklorystów właśnie tego znaczącego w dziejach Stanów Zjednoczonych AP okresu. Wśród idei z przeszłości aktualnych obecnie dostrzega np. przeciwstawianie się wzrostowi standaryzowanej kultury masowej, relacje między folklorem a współczesnością i potrzebą korzeni, folklorem, romantyzmem i nacjonalizmem, folklorem i pluralizmem kulturowym, folklorem i prowincjonalizmem, kosmopolityzmem, grupą, jednostką – sprawy te były bliskie centralnej problematyce badań prowadzonych przez folklorystów okresu New Deal. Autor eksponuje również prace prowadzone nad folklorem w ramach Federal Writers’Project (FWP), którego przedstawiciele, opierając się na ideach R. Bourne’a i H. Kallena o kulturowym pluralizmie, „międzynarodowej” Ameryce, jej

federacji kultur, orędownali zwłaszcza za pluralizmem i egalitaryzmem wartości poszczególnych grup kulturowych, etnicznych i rasowych. Byli oni zwolennikami kulturowego relatywizmu, akcentując raczej pluralizm historycznie uwarunkowanych kultur niż hierarchiczno-ewolucyjny schemat kultury uniwersalnej, w której poszczególne grupy zajmowały niższe lub wyższe szczeble. Wyznawali idee kultury jako siły integrującej oraz pojęcie akulturacji, tak charakterystyczne dla F. Boasa i R. Benedict, uznali oni istnienie bogatych kultur lokalnych, które wyrosły z „American experience”. Zdaniem Hirscha, spuścizna tego nurtu badawczego to przede wszystkim określony bagaż teoretyczny (nie tylko cała masa materiałów folklorystycznych) dotyczący roli, jaką mogą odegrać folklorysty sektora publicznego w warunkach ustrojowych państwa demokratycznego. Zatem FWP i cała reforma kulturalna New Deal miały istotne znaczenie dla powojennego ukształtowania się pluralistycznego obrazu kultury amerykańskiej – także dla widzenia tej kultury jako zarówno różnorodności, jak i całości.

Obecne przesunięcie zainteresowań amerykańskich folklorystów w stronę sektora publicznego stanowiło więc kontynuację tendencji, które zaznaczyły się w okresie New Deal. Czymże zatem charakteryzuje się współczesna amerykańska folklorystyka sektora publicznego – spróbujemy dostrzec jej specyfikę w świetle dalszych esejów zawartych w „The Conservation of Culture”. Wiele cennych informacji i ustaleń wprowadza już referat programowy A. Greena „A Keynote: Stitching Patchwork in Public” (Myśl przewodnia: poszyczana pstrokaczna w sferze publicznej) omawiający koncepcję publicznego sektora oraz rolę folklorystów w programach kulturalnych wiążących estetyczną tradycję z narodową misją, wartości jednostkowe kultury ludowej ze społecznymi obligacjami. Pojęcia „sektor publiczny”, „służba publiczna” kojarzą się zdaniem Greena obecnie z nowymi znaczeniami: zachowaniem zagrożonych form ekspresji, obroną praw mniejszości, równością kulturową, poszukiwaniem łączności pomiędzy ochroną środowiska, zachowaniem historii i etnograficzną dokumentacją. Folklorysty sektora publicznego o jasno sprecyzowanym profilu zawodowym pojawili się w USA niedawno, bo dopiero od 1981 r., a legislacyjnym zwycięstwem tak zorientowanej folklorystyki było ustanowienie w 1976 r. American Folklife Preservation Act. Istotne stało się więc dostrzeżenie rangi czynności zbierackich i komentarzowych oraz widzenia jednostkowych zjawisk kulturowych w kontekście zachodzących aktualnie szerszych trendów społeczno-politycznych, a nawet biurokratycznych. Kluczowymi elementami folklorystycznego credo Greena są: jednostkowość (*particularity*), zachowanie (*preservation*), pluralizm. Zastanawia się on także zarówno nad kompetencjami folklorystów-praktyków, jak i trudnościami związanymi z ich pracą terenową. Otwarte pozostawia pytanie czy folklorysty tak zorientowani przyczyniają się do utrwalenia „wielokolorowej” kultury narodowej czy też raczej do tendencji separatystycznych w niej. Na specyfikę prac sektora publicznego folklorystyki wpływa też, zdaniem autora, brak prostej definicji pojęcia „folk” – jest

ono badzo szerokie, obejmuje wiele różnorodnych przejawów kultury lokalnej, niesie konotacje potęgi i marginalności, siły i słabości. W swoich dążeniach do uznania doniosłości działań folklorystów sektora publicznego przeciwstawia się pogładowi, iż powinni oni jedynie przekazywać te stare, zmurzałe praktyki do muzeum, gdyż grupy lokalne chcą się wtopić w zunifikowaną społeczność. Jest to pogląd fałszywy, albowiem właśnie owa różnorodność nadaje im niepowtarzalną tożsamość.

Analizę promocji kultury ludowej poprzez programowanie publiczne na 3 konkretnych przykładach obejmujących bardzo zróżnicowane w charakterze kulturowym obszary: wieloetniczną (z ludnością zamieszkałą też sezonowo) Florydę, stan Vermont (zamieszkały przez dwie osadnicze grupy: autochtonów i ludność napływową z nizin), oraz również wieloetniczną metropolię Baltimore przywołują szkice P.A. Bulger „Folklife Programs in Florida: The Formative Years” (Programy „folklife” na Florydzie: lata formatywne); J.C. Beck „Public Sector Folklore in Vermont” (Folklor sektora publicznego w stanie Vermont) i E. Eff „Birth of a New Tradition: A City Folklorist for Baltimore” (Narodziny nowej tradycji: folklorysta miejski dla Baltimore). Eseje te łączą elementy analizy historycznej, opisowej i komentarze osobiste w prezentowaniu ewolucji programowania „folklife” na wybranych terenach. Stanowią też określoną sumę doświadczeń wynikającą z realizacji konkretnych programów, które przyniosły sukces oraz perspektywę przyszłej działalności folklorystów sektora publicznego w zróżnicowanych etnicznie społecznościach. Specyficzne środowisko Florydy zaakceptowało rolę folklorysty publicznego przede wszystkim w związku z organizowanym tam (cyklicznie od lat 50-tych) i cieszącym się dużą popularnością Florida Folk Festival, stanowiącym zdarzenie o znaczeniu rytualnym, które nadawało sens estetycznym wyborom, odnawiało więzi pokrewieństwa, umożliwiało publiczne ukazanie spopularyzowanej wersji tradycyjnej ekspresji podbarwionej sentymentalnością. Właśnie festiwal ten był katalizatorem programu „folklife”. Zdaniem P.A. Bulger jej sukces wiązał się nie tyle z wiedzą naukową, co z umiejętnością rozwiązywania problemów praktycznych, prawnych i finansowych, przygotowania sensownego programu i wywiązywania się z terminów narzuconych przez kalendarze rządowe.

Inny charakter przybrała realizacja programu „folklife” w stanie Vermont, która doprowadziła do ustanowienia w roku 1984 Vermont Folklife Center (tego typu forma organizacyjna, bazowa dla działalności folklorystów zmierzających do zachowania i propagowania kultur regionalnych, stanowi najnowsze zjawisko w folklorystyce sektora publicznego). Jego celem stało się zorganizowanie archiwum gromadzącego wszystkie materiały związane z tradycyjnymi kulturami stanu Vermont: zbieranie, badanie, dokumentowanie i interpretowanie tradycyjnych kultur społeczności zamieszkującej ten stan oraz spożytkowanie materiałów archiwalnych do oddziaływania edukacyjnego na szkoły i szerszą publiczność. Osiągnięcie tego sukcesu poprzedziły

liczne prace rekonesansowe zmierzające do kulturowego „oswojenia” i rozpoznania terenu, identyfikacji informatorów, twórców kultury, np. poprzez obserwację głównego domu towarowego, miejsca gdzie spotykali się wszyscy okoliczni mieszkańcy, poprzez prelekcje, wystawy, wywiady, działalność edukacyjną w szkołach (lekcje o sztuce ludowej, wywiady z artystami ludowymi, wystawy sztuki ludowej, konspekty i lekcje do przeprowadzenia przez nauczycieli).

O działalności folklorysty sektora publicznego w warunkach wielkomiejskich traktuje szkic E. Eff. Baltimore było pierwszym miastem amerykańskim, które ustanowiło w 1985 r. stanowisko miejskiego folklorysty, został on podporządkowany nie lokalnym agencjom artystycznym, jak zdecydowana większość folklorystów sektora publicznego, lecz urzędowi miejskiego planowania i przebudowy. Program „folklife” wiązał się z wyeksponowaniem związku pomiędzy kulturą zamkniętych społeczności etnicznych w obrębie metropolii Baltimore, a urbanistyczną transformacją miasta, np. przebudowa North Avenue dokonała się z uwzględnieniem naturalnych i historycznych więzów skupisk ludzkich na tym terenie. E. Eff wskazuje na typowe metody pracy folklorysty w warunkach dużego miasta, tj. przeglądy, dokumentacje fotograficzne i video, nagrania dźwiękowe, dokument fotograficzny historyczny, identyfikowanie i zbiór obiektów kultury (*artifacts*), formami zaś jego działalności są: wycieczki, festiwale, forum, warsztaty, wystawy, kursy rzemiosła ludowego, audycje radiowe, publikacje. Program obecny realizowany przez autorkę dotyczy Bożonarodzeniowych ogródków z choinkami („Christmas gardening”, wyprowadzone z tradycji germańskiej), czyli konkretnie polega na nauce uprawiania tej postaci sztuki ludowej.

Z form pracy folklorysty sektora publicznego zwłaszcza dwie poddane zostały szczegółowemu oglądowi: stanowe wystawy sztuki ludowej: R.T. Teske „State Folk Art Exhibitions: Review and Preview” (Stanowe wystawy sztuki ludowej. Przegląd a prapremiera) oraz tzw. „żywe celebracje” – *living celebrations* J. Santino, „The Tendency to Ritualize: The Living Celebrations Series as a Model for Cultural Presentation and Validation” (Tendencja do rytualizowania: serie „żywych celebracji” jako model dla kulturowej prezentacji i uprawomocnienia). Celem eseju R.T. Teske stało się prześledzenie trendów rozwojowych stanowych wystaw sztuki ludowej (zapoczątkowanych obchodami 200-lecia Ameryki), wśród których ponad 100 zorganizowanych było przez folklorystów sektora publicznego dokumentujących regionalne, etniczne i zawodowe tradycje. Ewolucja struktury tych wystaw przebiegała od koncentracji na formach sztuki poszczególnych grup osadniczych do przesuwania organizacyjnego punktu ciężkości ku elementom wspólnym, łączącym różne środowiska, różne etniczne, regionalne, zawodowe i religijne tradycje. Nacisk przesunął się następnie z tych elementów sztuki ludowej, które łączą wielu przedstawicieli różnych grup na artystę ludowego jako jednostkę pracującą w ramach

tradycji cementującej określone środowisko społeczne. Stanowe wystawy sztuki ludowej ujawniły zatem przesunięcie badań folklorystycznych z dominującego nacisku na grupę i jej rolę w kształtowaniu i utrzymywaniu tradycji w kierunku większego uwrażliwienia na umiejętności indywidualnego artysty ludowego tworzącego i eksperymentującego w ramach struktur danej tradycji. Ujawniły również przesunięcie z wcześniejszego historycznego rozumienia sztuki ludowej w kierunku jej współczesnego pojmowania lub kompromisu pomiędzy jej rozumieniem z perspektywy historii sztuki i folklorystyki. Wśród postulatów dotyczących korekt tego rodzaju przyszłych prezentacji znalazła się konieczność wypracowania intelektualnie uzasadnionej definicji sztuki ludowej, która pozwoliłaby na precyzyjną identyfikację produktów sztuki kolektywnej i indywidualnej – zatem problem otwarty nie tylko dla współczesnego środowiska amerykańskich wspólnot kulturowych.

Na szczególną uwagę wśród nowych form pracy folklorysty sektora publicznego zasługują zwłaszcza tzw. „żywe celebracje”, transformacje prywatnego rytuału w zdarzenie, publiczne połączenie świata sztuki i rytuału, odgrywanie przed oczami uczestników rytualnych scen z maksymalną minimalizacją podziału ról na wykonawców i publiczność. J. Santino przeprowadza analizę tego sposobu zachowania i popularyzacji *folklife* w kontekście zorganizowanej w 1982 r. w Smithsonian Institution wystawy pt. „Celebration: A World of Art and Ritual”. Istota tych „żywych celebracji” jako zjawiska kulturowego wiąże się z ideą organizowania w USA tzw. muzeów „żywej historii”, którego doskonałym przykładem może być chociażby Fort Snelling zbudowany w latach 20-tych poprzedniego stulecia u zbiegu rzek Mississippi i Minnesota dla ochrony ówczesnej północno-zachodniej granicy Stanów Zjednoczonych Ameryki. Stanowi on klasyczną twierdzę obronną z owych czasów, zarówno w swym wystroju zewnętrznym jak i wewnętrznym. Urządzone w nim w istocie stereotypowe muzeum historyczne zostało ożywione przez grupę występujących w nim aktorów w kostiumach z ówczesnej epoki, zachowujących się według ówczesnych norm, reprezentujących ówczesną mentalność i odgrywających rytualne role, jakie pełnili w tym forcie jego mieszkańcy w latach 20-tych XIX wieku. W ten sposób muzealna prezentacja historii uzyskuje olbrzymią atrakcyjność, narzucając turystom współuczestnictwo w niej.

Prezentowanie tradycyjnych świątecznych celebracji w sposób sformalizowany w warunkach muzeum (galerii) przybrało charakter rytuałów intensyfikowania grupowej jedności i tożsamości. Owe rytuały intensyfikacji miały także pewne cechy obrzędów przejścia ze względu na rzeczywiste transformacje postaw uczestniczących w nich osób: poprzez wymiennność ról wykonawców i publiczności, aż do pełnej integracji w części finalnej celebracji: zatem od separacji poprzez liminalność, do ostatecznej agregacji. Jednakże ta końcowa asymilacja odbywała się nie do dominującej kultury amerykańskiej, lecz do kultury mniejszościowej, etnicznej. Zdaniem autora, tego typu

zrytualizowane serie „żywych celebracji” odgrywają bardzo dużą rolę w tworzeniu nowych symboli i rytuałów, mogą być interpretowane jako symboliczne procesy, które powstały w odpowiedzi na nowe społeczne sytuacje (imigracja, zmiana klasy społecznej, urbanizacja, itp.). Zjawiska te można również interpretować w płaszczyznach symbolu i rytuału, jest to zatem działalność symbolotwórcza, która powinna być rozpatrywana w kategoriach antropologicznych i semiologicznych. Jednakże patrząc z innej perspektywy praktyka ta jest niebezpieczna, albowiem wiąże się z upublicznianiem lokalnych wierzeń, zmianą społecznego tła oraz z wielopoziomowym skomplikowaniem tych wielokroć sakralnych wydarzeń.

Problemom metodologicznym i etycznym badaczy i działaczy sektora publicznego w sferze folkloru zawodowego, transformacji kultury miejsca pracy w prezentację publiczną poświęca swe refleksje R. McCarl „Occupational Folklife in the Public Sector: A Case Study” (Zawodowe „folklife” w publicznym sektorze: studium konkretnego przypadku). Stara się on wskazać na niesłuszność obiegowego sądu, iż folklor zawodowy ginie w obliczu wzrastającej automatyzacji i komputeryzacji. Za kluczowy czynnik w stworzeniu i utrzymaniu kultury zawodowej uznaje sposób produkcji, który daje badaczom realistyczne podejście do zmieniających się zajęć oraz form kulturowej ekspresji. Owa ekspresja grupy zawodowej przybierać może bardzo wiele postaci: od żargonu do pełnych opowieści, od indywidualnych zwyczajów do skomplikowanych *rites de passage*, od prostego rękodzieła do złożonych technologicznie czynności. W prezentacji folkloru zawodowego o charakterze festiwalowym za najważniejsze uważa umiejętność przetłumaczenia zawiłości procesu wytwórczego w jego metaforyczne ekspresje, skoncentrowanie się na prezentacji nie tyle samej wiedzy i doświadczeń zawodowych, ile symboliki pracy (rzemiosła), zatem przesunięcie akcentu na metaforyczny opis rzeczywistych zachowań. Ten kierunek działania w upowszechnianiu folkloru zawodowego (*occupational folklore*) pozwala wyjść poza krąg stereotypów i martwych eksponatów i ukazać tkwiących za nimi prawdziwych ludzi i ich kulturowy dynamizm.

Na relację między pracą na rzecz *folklife* a zachowaniem (*preservation*) historii i środowiska naturalnego wskazują szkice: O.H. Loomis „Links Between Historic Preservation and Folk Cultural Programs” (Związki pomiędzy zachowaniem historii a ludowymi programami kulturalnymi); M.A. Williams „The Realm of the Tangible: A Folklorist's Role in Architectural Documentation and Preservation” (Strefa tego co namacalne: rola folklorysty w zachowaniu i dokumentacji architektury); M. Camitta „The Folklorist and the Highway: Theoretical and Practical Implications of the Vine Street Expressway Project” (Folklorysta a autostrada: teoretyczne i praktyczne implikacje programu budowy autostrady Vine Street) oraz M. Hufford („Stalking the Native View: The Protection of Folklife in Natural Habitats” (Zbliżanie się do poglądu autochtonicznego: ochrona *folklife* w środowiskach przyrodniczych). Ruch zachowania historii w swej

początkowej fazie dotyczył ochrony unikalnych struktur o znaczeniu narodowo-historycznym. Obecnie folklorysty argumentują za utrzymaniem nie tylko tych struktur, ale również ożywiającej ich ludzkiej tkanki. Istnieje zatem zbieżność pomiędzy tymi dwiema początkowo całkowicie różnymi perspektywami: zachowaniem historii a programami *folklife*. Zdaniem O.H. Loomisa dialog folklorystów z historycznymi *peservationists* pozwala wyraźnie artykułować wartość nieuchwytnych elementów kultury, które są również historycznie istotne. Autor omawia też przykłady działań z zakresu *historic preservation*, w których mogliby partycypować folklorysty, np. przygotowanie narodowego rejestru starych budynków rolniczych w rejonie Jacksonville (konceptcja przekształcenia go w muzeum żywej historii i miejsce folklorystycznych prezentacji) czy program zachowania, udokumentowania i zinterpretowania kompleksu architektonicznego budynków w Ybor City, jednego z pierwszych kubańskich osiedli na Florydzie, ze znajdującą się tam fabryką cygar, również jako miejsca na festiwale etniczne. Połączenie wysiłków nad zachowaniem *folklife* i historycznego dziedzictwa regionu służy jednemu celowi – ochronie kulturowej różnorodności amerykańskiego społeczeństwa. Zadanie to ma tym istotniejsze znaczenie w świetle zachodzących przemian, których adwokatem stają się amerykańskie agendy rządowe. Ich legislacje nie zawsze właściwie oceniają lokalne wartości, jak np. w przypadku dezintegracyjnego, negatywnego wpływu budowy autostrady na społeczność jednej z dzielnic w Filadelfii. Studium folkloru w środowisku, które zostało przeobrażone przez taką inwestycję – studium etycznych, teoretycznych i praktycznych implikacji tej transformacji, przywołuje właśnie praca M. Camitty. Stanowi ona jednocześnie głos-apel o przemyślenie konsekwencji podobnych programów urbanistycznych, doprowadzających do uwiądnięcia społeczne i kulturowe struktury. Ów głos wskazuje również na rolę folklorysty sektora publicznego i konieczność przedkładania kulturowych preferencji nad ekonomiczną i społeczną użyteczność. W podobnym duchu kształtuje rolę folklorysty W.A. Williams w odniesieniu do architektonicznej dokumentacji i ochrony zabytków przeszłości, które to działania powinny być elementem szerszego programu zachowania *folklife* uwzględniającego kryterium typowości bądź niepowtarzalności, indywidualności danego obiektu (utrzymanie równowagi pomiędzy tymi elementami). Za najważniejsze w najbliższej przyszłości w zachowywaniu zabytków architektury uważa określenie praw jednostek i społeczności w obliczu interwencyjnej natury działań dla utrwalenia architektury, badanie sposobów zrozumienia wartości przypisywanych obiektom architektonicznym oraz zdefiniowanie nowych kryteriów dokumentacyjnej adekwatności. Natomiast w świetle szkicu M. Hufforda *folklife* należy postrzegać jako przedłużenie skarbnicy historycznej, archeologicznej i przyrodniczej, czyli określenie jej relacji do zasobów historycznych i naturalnych danego terenu. Konieczna jest zatem współpraca również z ruchem ochrony środowiska.

Jednym z centralnych aspektów działalności folklorysty sektora publicznego jest świadomość jej interwencyjnego charakteru. Zwracają nań uwagę zwłaszcza: S. Staub „Folklore and Authenticity: A Myopic Marriage in Public Sector Programs” (Folklor a autentyczność: krótkowzroczne małżeństwo w programach sektora publicznego); J. Haskell Speer „Unshared Visions: Folklife and Politics in a Rural Community” (Odrębne wizje: „folklife” i polityka w wiejskiej społeczności); D.E. Whisnant „Public Sector Folklore as Intervention: Lessons from the Past, Prospects for the Future” (Folklor sektora publicznego jako interwencja: lekcje z przeszłości, perspektywy na przyszłość), którego konsekwencje mogą być bardzo różnorodne: kształtowany obraz danej kultury poprzez realizację określonych programów badawczych może polegać na wiernym zachowaniu jej rzeczywistych wartości lub np. na podporządkowaniu jej potrzebom rozmaitych grup nacisku zewnętrznego, chociażby polityczno-ekonomicznego. Inna kwestia to dokonywane wybory – zarówno konkretnych społeczności, jak tych spośród ich kulturowych czynności, które należy prezentować (priorytet muzyki, tańca, rzemiosła i sztuk dekoracyjnych z uwagi na ich widowiskowość). Poprzez wybór (kogo i co prezentować) kształtowana jest zatem publiczna świadomość zakresu *folklife*, często rozbieżna z akademickim jego widzeniem. Według S. Stauba, folklorysty sektora publicznego, wykształceni w uniwersytetach i pracujący w agendach rządowych powinni służyć lokalnej społeczności, która nie jest zorientowana ani na gusta akademickie, ani na biurokrację instytucji państwowych, powinni być orędownikami kultury tej społeczności, transponować tradycyjne wartości i praktyki na formy zrozumiałe dla szerokiego odbiorcy. Zasadniczą bowiem rolą każdego publicznego programu folklorystycznego jest jego oddziaływanie edukacyjne, jednym zaś z kluczowych pojęć staje się w tym kontekście „autentyczność”, pojmowana wszakże wieloznacznie: w ujęciu uniwersyteckim jako spuścizna przeszłości, tradycja, w potocznym zaś rozumieniu jako symboliczna konstrukcja obejmująca ciągłość i nieciągłość kulturową. Używając terminu „autentyczność” folklorysta sektora publicznego konotuje swój dystans wobec społeczności, których kulturę i *folklife* określa tym mianem. Z punktu widzenia tej kategorii, artystów ludowych można zatem podzielić na tradycyjnych (autentycznych) oraz tych, którzy z pozycji środowiska bliskiego folklorysty zajmują się utrwalaniem tradycji ludowych (zawodowych).

Na moralny aspekt interwencji kulturowej zwraca uwagę J. Haskell Speer. Ingerencja w życie danej społeczności może prowokować wewnętrzne konflikty społeczne, ujawniać złożoność etycznych napięć w obrębie badanej społeczności, jej politycznych zaangażowań i etycznych wyborów, stwarza często konieczność przewyciężenia sprzeczności interesów publicznych i prywatnych (np. pomiędzy dążnością do elitaryzmu w działalności lokalnych ośrodków kultury). Moralne dylematy towarzyszą i realizatorom publicznym programów *folklife*: czy celem ich poczynań ma być głównie

włączenie lokalnej społeczności w aktywne działanie na rzecz zachowania swej tradycji, czy też raczej stworzenie materiałów o dużej wartości naukowej, lecz o małej praktycznej użyteczności przez dane środowisko.

Zasadniczy problem wynikający z powyższych refleksji wiąże się więc z podstawowymi pytaniami, które stawia D.E. Whisnant: jak interweniować i z jakimi skutkami, w jakich okolicznościach historycznych, politycznych i kulturowych, i w służbie jakich wartości i wizji społecznych; nawet najlepsze bowiem intencje folklorysty sektora publicznego nie gwarantują pewnych pozytywnych następstw jego interwencji w życie danej społeczności. W związku z tym bardzo istotnym jego celem jest nie poddawanie się tendencji do nadmiernego romantyzowania, lecz rozumienie, interpretowanie i wzmacnianie żywotnych i twórczych procesów kulturowej adaptacji i zmiany, właściwe wartościowanie kulturowych preferencji w obliczu ekonomicznej i społecznej rzeczywistości, a tym samym obrona pojęcia tradycji przed ahistorycznym ujmowaniem i polityczną manipulacją (tu krytyka kursu prawicowego, konserwatywnej władzy Reagana; wskazanie na konieczność przyjęcia przez współczesnych folklorystów sektora publicznego bardziej zdecydowanej postawy, wykroczenia poza liberalno-konserwatywną opcję swych poprzedników).

Zachowanie *folklife* w warunkach postępujących procesów cywilizacyjnych, industrializacji środowisk wiejskich staje się obecnie problemem nie tylko społeczeństwa amerykańskiego i wspólnot zachodnioeuropejskich o wysokim stopniu rozwoju gospodarczego, lecz w coraz większym zakresie obejmuje również społeczności krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Dlatego wydaje się, iż wartościowe i inspirujące doświadczenia amerykańskich folklorystów sektora publicznego można włączyć w ogólną dyskusję dotyczącą form ochrony zróżnicowanych zjawisk współczesnej kultury środowisk wiejskich i zawodowych, a zwłaszcza dyskusję o folkloryzmie, które to pojęcie notabene nie funkcjonuje w świadomości autorów prezentowanych szkiców. Należałoby tu mówić o folklorze „żywym”, lecz już z pewnością w bardzo zredukowanych formach, folklorze „potencjalnym”, żyjącym jeszcze w świadomości starszego pokolenia autochtonów czy emigrantów, folklorze „reanimowanym” na podstawie istniejących źródeł bądź praktyki terenowej, jak też folklorze „nowym” tworzącym się pod wpływem zachodzących zmian współcześnie (zob. *Lubelska rozmowa o folkloryzmie*, „Literatura Ludowa” nr 4/6: 1987, s. 73–103). Amerykańscy folklorysty sektora publicznego (ukierunkowani głównie pragmatycznie), jakby tych istotnych subtelności, nie tylko terminologicznych, nie dostrzegali, również pozostających w tej sferze „grzechów” folkloryzmu (w ujęciu O. Sirovátki), prowadząc swoje działania głównie do „reanimacji” i edukacji *pro publico bono*, a więc „kultury prezentacyjnej”, pozostawiając kwestię łączenia doświadczeń akademickich z praktyką terenową bardziej w sferze postulatów.

Anna Brzozowska-Krajka, Wiesław Krajka

Vladimir Vaclik, *Lidové Betlémy v Čechách a na Moravě*, Praha 1988, wyd. Vyšehrad, s. 127, ilustr.

W roku 1988 upłynęło blisko 80 lat od wydania pierwszej (i jedynej) pracy o jednej z dziedzin czeskiej kultury ludowej, a mianowicie książki K. Procházky „*O betlémech*” (O szopkach). W ciągu tego czasu wprowadzie bardzo wiele się zmieniło w ludowym szopkarstwie, lecz nie zaniknęło ono zupełnie. Równocześnie stan wiedzy na jego temat poszerzył się, wymagając opracowania nowej syntezy zagadnienia. Naprzeciw istniejącym potrzebom wyszedł, zajmujący się szczegółowo problematyką ludowych szopek, profesor Vladimir Vaclik, pracownik naukowy w Trebechovicích. Po długoletnich badaniach wymagających wielostronnych studiów, zgromadzenia ogromnego materiału faktograficznego, szerokiej wiedzy o warstwach rzemieślniczych przygotował on opracowanie zatytułowane *Szopki ludowe w Czechach i na Morawach*.

Przedmiotem rozprawy są szopki ludowe i artystyczne wykonywane przez profesjonalistów w wielu regionach etnograficznych Czech i Moraw. Szopkarstwo ludowe rozwijało się na tych terenach od drugiej połowy XVIII w., gdy pod wpływem prądów i reform Oświeceniowych z kręgu kultury elitarnej szopki przeniknęły do ówczesnych mieszkań, stając się ich ozdobą w okresie Bożego Narodzenia. Tym bowiem stały się sceny narodzenia Zbawiciela, których liczne przykłady sięgają do naszej tradycji. Ich realizm opierający się na obserwacji spraw codziennych w połączeniu z naiwną fantazją są przede wszystkim dziełem twórców ludowych.

Bogato ilustrowana kolorowymi i czarno-białymi fotografiami książka Vaclika składa się właściwie z 2 części, z których pierwsza poświęcona została omówieniu ogólnych problemów związanych z szopkarstwem w jego rozwoju historycznym i technicznym, druga natomiast zawiera analizę konkretnych przykładów tej twórczości z poszczególnych regionów etnograficznych Czech i Moraw.

Jak czytamy w części I, we wspomnieniach z dzieciństwa zachowaliśmy obraz świąt Bożego Narodzenia, z zielonym drzewkiem, pod którym czekały podarki, oraz życzenia spokoju i szczęścia składane domownikom.

Symbolem Bożego Narodzenia w Czechach, tak jak i w wielu innych europejskich i zamorskich krajach jest zielone drzewko (choinka), bogato przyozdobione. Nie zastanawiamy się nad tym, że pierwotnie było to tylko drzewko, które dopiero z czasem przybierano jabłuszkami, orzechami, cukierkami, własnoręcznie wykonanymi ozdobami, świeczkami, zimnymi ogniami, a wraz z rozwojem techniki i elektrycznymi lampkami.

Na temat genezy zwyczaju stawiania drzewka bożonarodzeniowego jest wiele teorii, z których autorowi najbliższe jest wyjaśnienie, że żywy świerk, w dzień zimowego przesilenia, dzięki swej zieleni miał symbolizować zwycięstwo życia nad śmiercią.

Jedna z pierwszych wzmianek o drzewku bożonarodzeniowym w Czechach pochodzi z 1845 r. od Václava Krolmuse, który w *Opowieściach*

staroczeskich pisze, że: w wieczór wigilijny w pomieszczeniach trzymali ludzie świerczek lub jodełkę ubraną owocami, pieczywem i innymi smakołykami, a wśród nich piernikami i rodzynkami. Drzewko zawieszone było szpicem do ziemi. Krolmus słusznie zauważył, że strojenie bożonarodzeniowego drzewka nie jest zwyczajem słowiańskim. Obecnie przeważa pogląd, iż przyszedł on do Czech z Austrii lub Niemiec ok. 1815 r. Początkowo zagościł w domach szlachty i bogatego mieszczaństwa dużych miast (Praha), w dalszej kolejności przeniknął do miast mniejszych, aż w końcu trafił do wiejskich chat, przy tym w niektórych regionach górskich dopiero w XX w. Wraz z rozpowszechnianiem się zwyczaju stawiania i strojenia drzewka bożonarodzeniowego kurczyły się zasięgi występowania ludowych jasełek i szopek, które miały znacznie starsze rodowody i tradycje na ziemiach Czeskich.

Obecnie nie jest możliwe prześledzenie genezy i rozwoju rozmaitych form ludowych jasełek i szopek. Ważną sprawą jest natomiast ustalenie tego, gdzie się pojawił zwyczaj wytwarzania i stawiania szopek, uzależniony od istniejących potrzeb najszerszych warstw ludowych – przede wszystkim przez rzemieślników i twórców-chałupników. Następnie należy ukazać rozwój historyczny tych form, jeśli stały się wzorem dla ludowego twórcy. Wreszcie przeanalizować literaturę przedmiotu, czyli prace badaczy zajmujących się historią jasełek, którzy koncentrują swoją uwagę nie tylko na szopkach, ale i kontekście kulturowym bożonarodzeniowych zabaw, gier i misterii w odległej przeszłości. Przy tym należy dodać, że w okresie Bożego Narodzenia w antycznym Rzymie obchodzono święta pogańskie, które zawierały wiele elementów przypominających narodzenie Chrystusa. Niektóre z nich zostały zaadoptowane i wykorzystane przez Chrześcijaństwo zanim jeszcze zrodził się zwyczaj stawiania szopek.

Biblijna przypowieść o narodzeniu Chrystusa – tak jak ją przekazuje Ewangelia i późniejsze apokryfy – była przedstawiana za pomocą trzech głównych kompozycji postaci: dziecka leżącego w stajence między dwoma zwierzętami lub dziecka na matczynych kolanach, dalej – kłaniających się pasterzy i trzech mędrców ze wschodu, którzy przyszli pokłonić się nowonarodzonemu i przynieśli mu dary. Analiza tych zasadniczych kompozycji postaci jest podstawą badań niektórych historyków śledzących genezę jasełek i ich przemiany.

Jednym z układów postaci, który zachował się w jasełkach i szopkach do naszych czasów, są trzej królowie. Malarze przedstawiali ich, aż do XI w. w strojach, które świadczą o tym, że trzej królowie dostali się do społeczności figurek jasełkowych najprawdopodobniej z terytorium ówczesnej Persji. Przy tym interesujące jest, że nie zawsze było trzech króli, bywali i czterej, a są przykłady występowania nawet 12 i 14 władców.

Mędrców kłaniających się małemu Jezuskowi przedstawiano najpierw jako powabnych młodzieńców. Był to bez wątpienia wpływ antyku, gdzie uważano, że starcy nie mogą sprawiać swymi podarunkami szczęścia dziecku. Następnie trzej królowie byli przedstawiani jako mężczyźni w różnym

wieku, a jeszcze później jako reprezentanci trzech ras ludzkich. Stara arystokracja widziała w trzech mędrkach – królach uosobienie swojej potęgi i dostojęstwa, trudno więc było jej pogodzić się z faktem skojarzenia i obrazowania jej majestatu uosabianego przez czarną rasę. Z tego powodu, jak twierdzą historycy, do grona trzech króli Mauretanin dostał się znacznie później. Upłynęło blisko 1000 lat zanim mędracy ze wschodu pozbyli się perskich szat, zaczęli upodabniać swój ubiór do stroju szlachty i założyli królewskie korony.

W najstarszych przedstawieniach sceny w Betlejem nie jest jeszcze widoczna żadna stajnia ani jaskinia. Tylko dziecko zawinięte w chustę leży między osłem a wołem, a dookoła Niego kłaniają się pasterze. Maria Panna i święty Józef na tych obrazach nie byli obecni. Do całej sceny narodzenia Chrystusa zostali dodani później. Równie interesujące jest przedstawienie obu zwierząt. Jeszcze na długo przed tym zanim zostały wprowadzone do sceny betlejemskiej w apokryficznej przypisywanej św. Mateuszowi Ewangelii, widzimy je na rzeźbach sarkofagowych, leżące koło nowo narodzonego Chrystusa. Antyczny byk, który w czasach starożytnych na terenie całego basenu Morza Śródziemnego był symbolem siły i płodności przemienił się w lichego kastrata. Na podstawie analizy źródeł, jak zauważa Vaclik, można stwierdzić, że oba zwierzęta dostały się do betlejemskiej scenerii nie tylko dlatego, aby utrwalić twierdzenie, że Chrystus narodził się w stajni, lecz żeby udokumentować pogląd, iż starzy, antyczni bogowie wzięli udział w nowym obrządku oraz wyrazili posłuszeństwo i oddanie nowo narodzonemu dziecku – Bogu.

W literaturze czeskiej i obcej poświęconej genezie jasełek często powtarza się opinia, że autorem pierwszej z nich, jest św. Franciszek z Asyżu, który z pomocą swoich przyjaciół – zwierząt, przedstawił ją przed Bożym Narodzeniem 1223 r. w jaskini leśnej nieopodal Greccio w Umbrii. Był to żłób z sianem, przy którym jak przy ołtarzu stały dwa żywe zwierzęta: osioł i wół. Do tej pory nowo narodzony Jezus był malowany w ołtarzach i na obrazach jako cesarz, otoczony przepychem i dobrobytem. Czyn św. Franciszka był zatem oceniany jako bardzo nieobyčajny i sprzeczny z tradycją. Jednak tajemnicza atmosfera tej chwili, fantazja i pewna powaga mistyczna sprawiły, że misterium Franciszkańskie, będące jakby preobrazem jasełek, po śmierci świętego zaczęto wystawiać w różnych klasztorach pod Jego wezwaniem. Rozwój tych form, ściśle związany z początkiem i rozwojem tak zwanych zabaw liturgicznych, możemy śledzić od połowy XVI w. aż do dnia dzisiejszego. Prawdą jest, że jasełka narodziły się na terenie kościoła, ale zanim to nastąpiło, już w dobie gotyku ich elementy występowały w kościelnych zabawach bożonarodzeniowych, chociaż nie można jeszcze mówić, że właśnie z nich wywodzą się późniejsze jasełka kościelne. Figury Jezusa, Marii i św. Józefa były tu odtworzone z drewna, wosku, ale inne postacie graли żywi ludzie. Później, w okresie baroku, te zabawy kościelne przemieniły się w żakowskie, ówcześni studenci chodzili od domu do domu i kolędownali.

Istnieje przypuszczenie, że Franciszkanie byli jedynie twórcami pomysłu stawiania jasełek i szopek. Według źródeł, których Vaclik podaje liczne przykłady, ich budowę w kościołach Czeskich i Morawskich rozpoczęli Jezuiti pod koniec XVI w., w okresie kontreformacji. Od ok. drugiej połowy XVII w. – oprócz kościołów – pojawiają się jasełka w majątkach prywatnych, na początku XVIII w. obserwujemy rozszerzanie się zasięgu ich występowania na siedziby drobnej szlachty, a od połowy XVIII w. – także w domach mieszczańskich.

Wykonywali je na zamówienie kościołów profesjonalni rzemieślnicy, oraz poddani chłopci w dobrach prywatnych i kościelnych. Po 1780 r., na skutek oświeceniowych reform józefińskich (Józefa II) m.in. w kościołach zabroniono wystawiania jasełek jako zwyczaju nie stosownego w tym miejscu. Przyczyną tych restrykcji był zaobserwowany fakt coraz większego zagęszczenia w nich elementów świeckich, które bardziej oddziaływały i przyciągały wiernych niż figury i obrazy świętych. Jasełka musiały więc opuścić teren kościołów, ale nie zostały wymazane z pamięci ludu, który w biblijnej opowieści narodzin Chrystusa w ubogiej stajni czerpał podniety dla własnej wyobraźni i stwierdzania wielu analogii z osobistą sytuacją. Rzemieślnicy i uzdolnieni chłopci, zgodnie ze swą fantazją, wrażliwością estetyczną i umiejętnością patrzenia na otaczającą rzeczywistość zaczęli tworzyć malowidła i figury ze scenami betlejemskimi i przechowywać je w domach. Szopkarstwo ludowe stawało się dla wielu ludzi pasją i zajęciem przez całe życie.

Autor, poświęcając oddzielny rozdział ludowym i profesjonalnym twórcom szopek, pisze m.in., iż ich wyrób i stawianie jest przede wszystkim wyrazem kultury ludowej małych miasteczek o rzemieślniczej tradycji, starych centrów przemysłowych (np. tekstylnych, obuwniczych itd.), zwłaszcza tych, gdzie długo zachowała się kultura tradycyjna. Wiele miejscowości szopkarskich w Czechach i na Morawach zamieszkiwała ludność etnicznie zróżnicowana: Czesi, Polacy, Niemcy.

Analizując i szczegółowo charakteryzując figurki występujące w szopkach Vaclik stwierdza, że poza tymi, które przedstawiają podstawowy motyw akcji narodzin Chrystusa, wszystkie inne postacie rozwiązywane były z ogromną fantazją oraz odzwierciedleniem lokalnych cech kultury danego regionu, widocznych m.in. w stroju, charakterze gospodarki (np. pasterstwa) czy wykonywanych zajęciach.

Na ziemiach Czech i Moraw występowała ogromna różnorodność typów i konstrukcji szopek. Autor szczegółowo omawia te formy, zwracając szczególną uwagę na to czy są one stałe czy przenośne, skrzyniowe, malowane, czy figurki są mechaniczne-obrotowe, czy przenoszone przez kołowników itd. Wskazuje na ich genezę i cechy charakterystyczne. Oddzielnie Vaclik pisze o tworzywie, z jakiego wykonywane były figury szopek. Przede wszystkim stosowano w tym przypadku: papier, drewno, szkło, glinę, ciasto, cukier, czekoladę. Za każdym razem zaznacza jego rodzime lub obce pochodzenie.

Najbogaciej rozwijało się szopkarstwo ludowe na przełomie XIX i XX w., chociaż jego początki sięgają ostatnich lat XVIII stulecia, uzyskując mnogość form i bardzo wysoki poziom artystyczny tej dziedziny sztuki ludowej. Jednak w 1895 r. na praskiej wystawie sztuki ludowej nie ma o nich nawet najmniejszej wzmianki. Tym większa więc zasługa ówczesnego muzeum kultury ludowej w Pradze, które z inicjatywy Karla Procházky zaczęło w pierwszych latach naszego stulecia kompletować ludowe jasełka i szopki z całego terenu Czech, Moraw, Śląska i Słowacji. Zbiory te w następnych latach znakomicie rozrosły się w niezwykle cenną ekspozycję ludowych szopek, którą znawcy uważają za jedną z największych i najcenniejszych w Europie.

Część II pracy Vaclika poświęcona została omówieniu szopkarstwa 16 regionów etnograficznych Czech i Moraw na podstawie konkretnych kolekcji. Każdy zbiór został opatrzony krótkim rysem historycznym, informacjami o twórcach oraz charakterystyką szopki zawierającą m.in. opisy jej konstrukcji, technicznych zasad budowy figurek, ich ubiorów i cech szczególnych, częstokroć będących wyrazem odrębności regionalnych i różnych zajęć gospodarczych mieszkańców. Uzupełniają te dane liczne, znakomite technicznie i artystycznie, w większości barwne ilustracje, krótki wykaz literatury przedmiotu i indeks miejscowości, z których pochodzą eksponaty.

Ta niezwykle interesująca, oparta na szerokim materiale źródłowym i pięknie graficznie wydana stricte naukowa praca posiada jeszcze jeden bardzo rzadki walor, a mianowicie – język, którego forma zapewnia jej szerokie kręgi czytelników nawet o odmiennych zainteresowaniach.

Mirosława Drozd-Piasecka

P. Salner a kolektiv, *Taká bola Bratislava*, Bratislava 1991, s. 199

Nakładem wydawnictwa Słowackiej Akademii Nauk „Veda” ukazała się urocza książka popularnonaukowa o przedwojennej Bratysławie. Jej autorzy, w tym trzech etnografów (V. Feglová, D. Luther i P. Salner), historyk (V. Obuchová) oraz archivistka (E. Mannová), opierając się głównie na literaturze pamiętnikarskiej oraz współcześnie zapisanych relacjach 50 informatorów, starali się odtworzyć obraz życia codziennego i odświeżonego Bratysławy sprzed kilkudziesięciu lat.

W dwunastu rozdziałach ukazane zostały chyba wszystkie ważniejsze przejawy aktywności społecznej, kulturalnej i towarzyskiej mieszkańców Bratysławy od schyłku XIX w. aż po lata 30-te. Wiele form aktywności bratysławian zaniknęło w okresie II wojny światowej lub też niedługo po 1945 r. I może właśnie z tego powodu intencją redaktora i autorów było stworzenie dzieła o niekoniecznie przesadnych ambicjach naukowych, świetnie natomiast wypełniającego zadanie ukazania młodemu pokoleniu miasta

i jego tradycji w niedawnej przecież epoce ich rodziców czy dziadków. Nie dziwi zatem bardzo osobisty stosunek autorów do rodzinnego i dla nich miasta (wszyscy urodzili się po 1945 r.), a także dbałość o uchwycenie (na podstawie relacji i wspomnień) klimatu, rytmu, swoistych smaków i zapachów – specyficznego powabu Bratysławy. A że było to miasto o wielu swoistych cechach niech świadczy fakt ukształtowania się ciekawej struktury etnicznej. Przestrzeń i klimat miasta, cała niemal jego kultura, były w XIX w. i początkach naszego stulecia kształtowane przez Niemców, Węgrów i Słowaków oraz, w małym stopniu, Żydów. Jeszcze u schyłku XIX w. przeważali Niemcy (do 60% ogółu ludności miasta), żartobliwie nazywani tutaj „kraxelhuberi”. Ale już około 1910 r. proporcje między Niemcami i Węgrami wyrównały się (odpowiednio 42% i 40,5%). Słowacy stanowili nadal mniejszość (do 15%), na pozostałe grupy (Żydzi, Czesi i in.) przypadało mniej niż 2,5%. Proporcje te w dużej mierze odwróciły się po utworzeniu Republiki Czechosłowackiej. W krótkim czasie zaczęli przeważać Słowacy (40–42%), na niekorzyść Niemców, a głównie Węgrów.

Bratysława lat międzywojennych, to – w pamięci indagowanych przez etnografów informatorów oraz przedwojennych pamiętnikarzy – miasto licznych winiarni, kawiarni, restauracji, także piwiarni. Miasto miało stosunkowo niewielką grupę bogatych przedsiębiorców (ze słynnym Batą na czele), a przede wszystkim dość zamożną i ruchliwą klasę średnią (kupcy, rzemieślnicy, drobni producenci, właściciele winnic) oraz warstwę urzędniczą. Było ponadto ośrodkiem uniwersyteckim o poważnych tradycjach. Wpływy kultury niemieckiej były tutaj wszechobecne, odnosiło się to także do sfery rozrywki i życia towarzyskiego. Bardzo liczne winiarnie czy kawiarnie, a także pięknie usytuowane restauracje, stanowiły prawdziwe ośrodki spotkań wielu bratysławian, czy to w kręgach przyjaciół i dobrych znajomych, czy też miejscowej bohemy. Okazją do ciągłych spotkań i biesiad był nie tylko czas wypoczynku sobotnio-niedzielnego, ale także liczne ceremonie i święta miejskie.

Bodaj najbardziej demokratycznym miejscem towarzyskich zebrań były wewnętrzne podwórka domostw właścicieli winnic. Wspólne picie wina „pod viechou” było powszechne. Takich „lokalii” istniało w Bratysławie końca lat 30-tych już ponad 800 – przy 35 ulicach! „Pod viechou” spotykali się ludzie wszystkich narodowości i wielu zawodów. Przy winie zacierają się podziały społeczne, różnice polityczne, etniczne. To były miejsca integracji społecznej o niebagatelnym znaczeniu. Ale do czasu. Wszystko upadło z nastaniem ery niemieckiego faszyzmu: wszak właścicielami ogromnej większości winnic byli przed wojną... Niemcy. To tylko jeden z charakterystycznych rysów ówczesnej rzeczywistości życia społecznego i kulturalnego Bratysławy. Innym była niezwykle wręcz aktywność publiczna mieszkańców skupionych w ponad 600 różnego rodzaju stowarzyszeniach: oświatowych, kulturalnych, społeczno-politycznych, charytatywnych, kombatanckich, zawodowych i in. Wiele stowarzyszeń miało swoje roczne uroczystości, jubileusze, święta. Wszyst-

ko to dodawało miastu blasku i koloru. A trzeba jeszcze wspomnieć chociażby o wspaniałym Dunaju, który i tutaj – podobnie jak w pobliskim Wiedniu (dokąd jeździło się po prostu „električkou”) czy Budapeszcie – spełniał rozliczne funkcje. Autorzy nie pominęli także tematu osobliwych postaci, typów i fizjonomii, z typowym dla Bratysławy Schöner Náci na czele.

Miniona rzeczywistość, może nieco idealizowana przez wielu wspominających tamte czasy, miała też swoje niedostatki, a także cienie życia społecznego. Nie zapomnieli o tym autorzy pisząc rzetelnie o dzielnicach lumpenproletariatu i biedoty, pladze prostytutek czy żebraków. W ten sposób obraz przedwojennego życia bratysławian stał się pełniejszy, bliższy obiektywnej prawdzie.

Na koniec kilka uwag o szacie edytorskiej, która zwraca uwagę niezwykle starannością i dbałością o dobór interesujących (w tym wielu kolorowych) ilustracji. Co ciekawe, obok licznych fotografii znalazły się też reprodukcje ogłoszeń i reklam prasowych, co wydatnie podniosło atrakcyjność publikacji. Praktycznie, jak do tej pory, jest to jedyne opracowanie tego typu w naszej części Europy. I co jest jeszcze ważne, autorzy daleko wykroczyli poza problematykę kultury środowisk robotniczych, dotychczas dominującą w czecho-słowackiej (a także i polskiej) etnografii miasta. Z tego punktu widzenia należy dostrzec istotne walory omawianej pozycji, trudnej do przecenienia jeżeli chodzi o możliwości inspirowania następnych tego rodzaju badań i studiów, także w Polsce.

Andrzej Stawarz

Svod etnografičeskich ponjatij i terminov. Ėtnografija i smežnye discipliny. Ėtnografičeskie subdyscypliny. Školy i napravlenija. Metody, Moskva 1988, ss. 223

Pozycję tę, będącą rezultatem współpracy etnografów radzieckich i niemieckich (b. NRD) warto chyba przypomnieć w momencie przelewającej się właśnie przez środowisko polskich etnografów kolejnej fali dyskusji o nazwie dyscypliny. Jest to druga część z serii pod nazwą: „Svod etnografičeskich ponjatij i terminov”. Pierwsza ukazała się w 1986 r. i nosiła tytuł: *Socjal'no-ėkonomičeskie otnošenija i socionormativnaja kul'tura*.

Zestaw prezentowanych haseł ma przede wszystkim służyć ukazaniu związków etnografii z innymi dziedzinami nauki, dyscyplinami wiedzy. Stąd m.in. hasła: paleoetnografia, etnografia historyczna, etnografia etniczna, etnogeografia, etnozoologia, demografia etniczna, etnografia agrarna, ekologia etniczna, etnografia normatywna, etnoarcheologia itp. Nie zabrakło, rzecz jasna, rozważań o takich podstawowych pojęciach, jak: Etnografia, Etnologia, Volkskunde, Völkerkunde, Folklorystyka, Antropologia kulturowa i społeczna

i in. W sumie w części poświęconej związkom etnografii z innymi dyscyplinami oraz subdyscyplinom etnograficznym znalazło się 35 haseł. Omówienie poszczególnych terminów wzbogacono informacjami o najważniejszych pozycjach bibliograficznych.

Druga część książki poświęcona jest przeglądowi głównych kierunków i szkół etnograficznych. Przegląd rozpoczyna się od radzieckiej szkoły etnograficznej i szkoły mitologicznej. Nie pominięto żadnego z klasycznych już dziś kierunków, poświęcając też nieco miejsca prądom mniej znanym, mniej popularnym w nauce światowej, które nie zdobyły tak powszechnego uznania, jak ewolucjonizm, funkcjonalizm czy strukturalizm, dyfuzjonizm, szkoła kulturowo-historyczna i in. Myślę tu m.in. o freudyzmie i neofreudyzmie, antropologii działania (action anthropology, antropologija dejstvija), teorii holokulturalizmu (holocultural theory) i in. Wśród haseł zwracają uwagę omówienia etnografii narodowych: radzieckiej, francuskiej, holenderskiej (szkoła amsterdamska i lejdeńska), fińskiej, szwedzkiej i chińskiej, stanowiących – jak można przypuszczać – przykład wypracowania oryginalnych metod badawczych i zastosowania ich w badaniach naukowych, najczęściej dla ściśle określonych celów (zwłaszcza praktycznych – widać to wyraźnie na przykładzie szkoły chińskiej i holenderskiej). W tej części znalazło się 39 haseł charakteryzujących ważniejsze kierunki i szkoły etnograficzne.

Można się jednak zastanawiać nad kryteriami doboru niektórych przykładów, zwłaszcza dla prezentacji szkół narodowych. Czyżby etnografowie i etnologowie innych krajów (poza wspomnianymi) ograniczyli się tylko do naśladownictwa? Czyżby nie wnieśli niczego nowego, oryginalnego do skarbnicy ogólnoswiatowej wiedzy etnologicznej? W tym miejscu można by się także oddać rozważaniom nad – podnoszonymi nie tylko w naszym środowisku – kwestiami centrum i peryferii nauki, a zarazem zastanowić głęboko nad dorobkiem polskiej etnografii, etnologii, antropologii kulturowej oraz reprezentujących te dyscypliny (subdyscypliny?) ośrodków. Myślę, że trwająca obecnie dyskusja prędzej czy później zmusi nas do gruntownego rachunku sumienia, podsumowania dotychczasowych osiągnięć. Jestem przekonana, że nie mamy się czego wstydzić ani przed Zachodem, ani przed Wschodem. Dla wszystkich możemy być partnerami w dyskusji, w długofalowej współpracy badawczej, w wymianie publikacji. Nie należymy do bogatych krajów świata i większość ośrodków badawczych funkcjonuje na skromnym poziomie ekonomicznym. Naszym bogactwem jest natomiast spora grupa naukowców o głębokiej wiedzy, nieprzeciętnych zdolnościach i pracowitości, umiejętności oryginalnego i twórczego myślenia, o dorobku, którego nie powstydziłby się żaden uczony z wielkich – centralnych ośrodków naukowych.

Ostatnia część pracy ma być w zamyśle poświęcona prezentacji metod etnograficznych. Część zamieszczonych tu haseł (wywiad, obserwacja, ankieta, kwestionariusz itp.) ukazuje jednak bardziej techniki badawcze. Wydaje mi się również, że i tu autorzy nie zastosowali jednolitych kryteriów

doboru haseł. Omówili bowiem zaledwie cztery metody (funkcjonalno-strukturalną, porównawczo-historyczną, typologiczną i analizę składnikową), włączając omówienie pozostałych do haseł, których zadaniem jest prezentacja kierunku lub szkoły.

Te drobne, kosmetyczno-kompozycyjne usterki nie obniżają jednak znacząco ogromnych walorów książki – podręcznika, encyklopedii, zestawu haseł, który – moim zdaniem – powinien znaleźć się na półce każdej podręcznej biblioteki etnologicznej i w spisie podstawowych lektur etnografów, etnologów, antropologów (każdy znajdzie tu z pewnością wiele podstawowych informacji ukazujących w sumie dorobek i interesujące dzieje naszej dyscypliny).

Iwona Kabzińska-Stawarz

„Ethnologia Europae Centralis. Časopis pro národopis střední, východní a jihovýchodní Evropy”, Nr 1: 1992, ss. 93

Zła sytuacja ekonomiczna, brak sponsorów i dotacji nie przeszkodziły grupie czeskich i słowackich etnologów w wydaniu pierwszego numeru nowego czasopisma poświęconego – najogólniej mówiąc – etnologii Europy środkowej, wschodniej i południowo-wschodniej. Zamiarem członków Komitetu Redakcyjnego, wśród których znajdują się znane dobrze m.in. w Polsce nazwiska Václava Froleca (redaktor naczelny), Josefa Vařeki, Jany Volfovej, Bohuslava Beneša, Jána Botíka i in. – jest publikacja studiów i artykułów ukazujących procesy etnokulturowe i zmiany zachodzące w warunkach i sposobie życia ludności zamieszkującej wymienione obszary Europy. Redakcja zachęca ponadto do współpracy, dyskusji i rozważań nad zagadnieniami teorii, metodologii i szeroko rozumianej problematyki antropologicznej.

Jak wyjaśniono we Wstępie, impulsem do wydania „Ethnologia Europae Centralis” było poczucie konieczności naukowej integracji krajów Europy należących do byłego „bloku wschodniego” z resztą naszego kontynentu. Nie chodzi przy tym o zwykłą fuzję i naśladownictwo, lecz o lepsze wykorzystanie teoretycznych i metodologicznych osiągnięć etnologii europejskiej, a także amerykańskiej antropologii kulturowej, przy jednoczesnym zachowaniu własnego, narodowego charakteru dyscypliny i dotychczasowych tradycji badawczych. Współczesny obraz etnologii europejskiej jest złożony i bogaty. Etnologia byłych krajów socjalistycznych zajmuje w nim miejsce szczególne. Mimo pewnego skażenia ideologią, ma ona przecież niekwestionowane osiągnięcia i wyraźną specyfikę.

„Ethnologia Europae Centralis” ukazuje się w okresie burzliwych przemian zachodzących na naszym kontynencie i nowych prób samookreślenia

się, nie pozostających bez wpływu na kulturę poszczególnych narodów (w tym także – na kulturę ludową). Istnieje dziś pilna konieczność wyjścia poza dotychczasowe obszary eksploracji, poszukiwania nowych metod pracy, przede wszystkim jednak – zaakcentowania obecności i roli etnologów w badaniu współcześnie występujących procesów. Etnolog nie może pozostać obojętny wobec takich zjawisk jak: budzenie się świadomości odrębności etnicznej, określanie własnej tożsamości kulturowej, etnicznej, powstawanie regionów i in. Redaktorzy przyznają, iż procesy narodowościowe nie były dotychczas wnikliwie badane przez etnologów w naszej części Europy. Koncentrowano się też raczej na szukaniu podobieństw, tego co wspólne w kulturze poszczególnych państw i grup dowodząc, iż nastąpiła niemal całkowita unifikacja wzorów i integracja kulturowa, gdy tymczasem – co widzimy wyraźnie – pod przykrywką owej rzekomej unifikacji toczył się proces utrwalania cech specyficznych dla kultury np. określonej grupy etnograficznej.

Temu co wspólne i co odmienne w kulturze Europy, jej korzeniom, roli niektórych obszarów o szczególnym znaczeniu dla współczesnego obrazu kultury europejskiej (m.in. Karpaty, Bałkany), zmianom mentalności dokonującym się pod wpływem określonych wydarzeń historycznych i poszukiwaniom własnej tożsamości, inspirowanym nowym humanizmem, poświęcony jest artykuł Václava Froleca pt. „Przestrzeń kulturowa Europy środkowej i południowo-wschodniej. Sfera kultury ludowej”.

Soňa Švecová natomiast ukazuje na przykładzie Słowacji jakże dziś aktualny problem istnienia grup etnograficznych i kształtowania się regionów, dowodząc iż mimo silnych, odgórných dążeń unifikacyjnych grupy te zachowały wyraźną odrębność kulturową (artykuł ilustrowany jest dwoma mapkami).

Kolejny artykuł (Josefa Vařeki i Aleny Plessingerovej) jest próbą określenia kierunków, rezultatów i celów badań tradycyjnego budownictwa wiejskiego w Czechach. Autorzy podkreślają m.in. konieczność zastosowania semiotyki do badania budownictwa, które jest nie tylko obiektem tzw. kultury materialnej lecz także swoistym centrum kulturowym, nadto – zjawiskiem ekonomiczno-społecznym.

Zmiany w czeskiej obrzędowości weselnej i różne warianty wesela, rozpatrywane w dwóch planach: znaczeniowym i ekspresyjnym, są natomiast tematem artykułu Václava Froleca. Integralną część tekstu stanowią fotografie pochodzące z 1980 i 1986 r., które dokumentują ciągłość i aktualność pewnych tradycji, widocznych m.in. w stroju i obrzędach.

Podstawowe problemy czeskiej etnografii: wypracowania nowych teorii i ich zastosowania do systematycznych badań tradycyjnej kultury ludowej rozważa Jan Souček. Wskazuje on niektóre dziedziny kultury, takie jak: muzyka, pieśni i szeroko rozumiany folklor, gdzie tradycje ludowe zachowane są do dziś. Ich przekaz a zarazem utrwalanie następuje m.in. poprzez rozmaite festiwale folkloru i ruch amatorski na wsi. Zastanawiając się nad

przyczynami długotrwałego kryzysu w etnografii czeskiej i słowackiej autor nie wini wyłącznie sytuacji politycznej lat 1948–1989, lecz twierdzi, iż przyczyny te tkwią w konkretnych ludziach i mają czysto subiektywną naturę.

Jiří Langer zastanawia się natomiast nad nowymi koncepcjami i możliwościami organizacji skansenów, które znalazły się obecnie na rozdrożu.

W pierwszym numerze „Ethnologia Europae Centralis” zamieszczono ponadto wspomnienia o dwóch znaczących dla etnografii postaciach: Antonína Vaclavíka i Petra Bogatyreva. Odrębny dział stanowią Recenzje, omawiające najnowsze osiągnięcia wydawnicze etnografii czeskiej, słowackiej i węgierskiej.

Miejmy nadzieję, że – zgodnie z zamierzeniem twórców pisma – „Ethnologia Europae Centralis” stanie się platformą wymiany myśli, doświadczeń i obserwacji oraz naukowej dyskusji i miejscem integracji etnologów europejskich, a także tytułem, po który sięgać się będzie równie chętnie, jak po czasopisma mające już ugruntowaną pozycję w świecie etnologicznym. W imieniu własnym i Redakcji „Etnografii Polskiej” życzę twórcom i współpracownikom nowego pisma, by ich marzenia spełniły się i by wprowadziło ono nowe, ożywcze prądy do etnologii europejskiej.

Iwona Kabzińska-Stawarz