

III. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Wojciech J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 1998, ss. 189.

W ostatnich latach wydania książek popularnonaukowych zachęcają potencjalnego czytelnika nie tylko znanym nazwiskiem autora i interesującym tytułem, ale także szatą graficzną. To co pierwsze rzuca się w oczy i zwraca uwagę jest okładka. W przypadku *Antropologii kultury* do jej realizacji użyto płomiennych barw: od jaskrawej żółci poprzez pomarańcz, brąz i burgund. Niewątpliwie kolorystyka ta musi przykuć wzrok klienta księgarni, tym bardziej, że okładka przedstawia maski (być może z teatru antycznego). Maską skrywa pewną tajemnicę, a tajemnica jest zawsze pociągająca. Poza tym maski te różnią się od siebie, co może nawiązywać do zagadnień opisywanych przez Bursztę w rozdziałach dotyczących etniczności i wielokulturowości oraz globalizacji i nowej lokalności. Maską nie wynika z natury lecz jest wytworem kultury. Maskę można założyć i w dowolnym momencie zdjąć lub zmienić na inną, co odzwierciedla przechodzenie z jednej kultury do drugiej. Zakładanie maski to nie innego jak proces enkultracji – nabywanie kultury. Burszta sugeruje, że od naszej edukacji antropologicznej zależy ile masek będziemy mogli założyć, gdyż tylko człowiek świadomy swej odmienności i tolerancyjny dla przejawów obcych kultur będzie w stanie nawiązać nić porozumienia z przedstawicielami tychże kultur i, jak twierdzi autor, tylko ludzie różni pod względem kulturowym będą mieli o czym dyskutować teraz i w przyszłości. Wydaje się, że właśnie ta antropologiczna edukacja jest zasadniczym celem tego opracowania. Autor wyjaśnia we wprowadzeniu znaczenie tytułowego sformułowania, które jak sam pisze nie zostało do tej pory wprowadzone do obiegu, a obejmuje zespół podstawowych przesłanek i założeń, które są zawsze obecne w antropologicznej konceptualizacji świata, a składają się nań pojęcie kultury, dystansu, odmienności, względności i uniwersalności, języka, tożsamości, harmonii i rozpadu. Autor nie ogranicza się w swych rozważaniach na temat kultury do poszczególnych szkół myślenia, które wypracowała antropologia kulturowa, tj. funkcjonalizmu, strukturalizmu, etnonauki czy postmodernizmu, ale stara się przeniknąć całą tradycję i współczesność antropologicznej refleksji, która wyraża się paradoksem jedności ludzkiej myśli symbolicznej a wielością i różnorodnością kulturowych pomysłów na życie. Autor szuka odpowiedzi na pytanie co powoduje, że otaczająca rzeczywistość jest postrzegana przez nas w tak różny sposób. Próbuje dociec czy ma na to wpływ wychowanie, język, którym się posługujemy, a może środowisko geograficzne. Stawiając te pytania autor zaprasza czytelnika do dyskusji, która, jak pisze, nie będzie łatwa i nie da jednoznacznych odpowiedzi. Takie podejście do antropologii zakłada przykładanie jednakowej wagi do tego co banalne i niezwykle, przez co poszukiwanie odpowiedzi może zmienić zakorzenione wcześniej przekonania.

Maski z okładki prowadzą przez niemal wszystkie rozdziały i tak antyczność owych masek nawiązuje do historycznego ujęcia antropologii. W rozdziale pierwszym „Spotkanie z innością – u korzeni antropologii” autor omawia początkowe stadia antropologii, której kolebką jest Europa, a to dlatego, że właśnie Europejczycy podbijając rubieże świata wprowadzali własny porządek ekonomiczny, polityczny i pojęciowy. W konsekwencji zaczęli uświadamiać sobie w całej ciągłości pojęcie „my – oni” i postanowili sklasyfikować nieznane dotąd kulturowo tereny. W. J. Burszta przedstawia w porządku chronologicznym ewoluujący stosunek do „obcych” kultur od czasów pierwszych konkwistadorów przez „rewolucyjny” postulat Bartolome de Las Casas (wyrażający się zastąpieniem podboju pokojowym odkrywaniem i wykorzystywaniem połączonego z wprowadzeniem mieszkańców dotychczas podbitych terenów do Wspólnoty Chrześcijańskiej), po czasy współczesne. Uświadamia czytelnikowi, że „obcych” należy postrzegać tylko poprzez pryzmat własnej kultury – niemożliwe jest jej „czyste” ujęcie. Nie potrafimy odrzucić własnych ram kulturowych, gdyż bez nich byłibyśmy tylko białą, nie zapisaną kartą i nie pojęlibyśmy nic z tego co widzimy. Znakując dobrze zasady funkcjonowania „naszego” świata mamy szansę choć w części zrozumieć świat „obcych”. A z kolei ucząc się kultury i zwiększając dy-

stans, aby spojrzeć na siebie z innej perspektywy, może udać się nam lepiej zrozumieć siebie samych i kulturę, w której wyrosliśmy.

Na rozdział drugi „Kultura i kultury” składają się wszelkie możliwe, uznane niegdyś, a zastąpione później nowymi, definicje, koncepcje kultury i kultur. W tym przypadku zakładanie maski symbolizuje nabywanie, uczenie się kultury. Maską jako formą wyrazu wprowadza czytelnika do rozdziału trzeciego „Język i myślenie o świecie”, będącego syntetycznym ujęciem języka i systemów pojęciowych w kontekście kultury.

W rozdziale czwartym „Względność i uniwersalność” autor ukazuje dwoistość antropologii, która z jednej strony poszukuje uniwersaliów i teoretycznych konstrukcji, a z drugiej pragnie „wtopić się” w tłum, usiłując odegrać rolę mediatora wielokulturowości. Problem relatywizmu i uniwersalizmu, jak dowodzi autor, weryfikuje życie, ale fenomen ludzkiej kultury pozwala to życie widzieć stale na dwa odmienne sposoby, które nie muszą się wcale wykluczać.

Maska, symbol teatru – teatru jakim jest życie wprowadza czytelnika w zagadnienia rozdziału poświęconego obrzędowości i symbolice. Autor porusza temat *sacrum* i *profanum* dwóch sfer kultury oddzielonych od siebie w społecznościach, w których pojawiają się „sytuacje obrzędowe”. Nie ma ich w społecznościach magicznych, gdyż nie występuje podział działań ludzkich na religijno-obrzędowe, komunikacyjne i „techniczne”. Kultury typu magicznego nie rozróżniają odmienności statusów poszczególnych rodzajów czynności, gdyż te stale się ze sobą wzajemnie przeplatają, tworząc nierozzerwalny ciąg (rozdział piąty „Obrzędy i symbole”).

Rozdział szósty omawia problematykę rodziny i pokrewieństwa. Natomiast w rozdziale siódmym „Etniczność i wielokulturowość” W. J. Burszta przedstawia różne koncepcje i ewolucje multikulturalizmu, pojęcia nacjonalizmu i narodowości, społeczności etnicznej, współczesnej wielości tożsamości etc.

Jednym z efektów globalizacji jest deterytorializacja kultur, co oznacza, że dana kultura nie ogranicza się do jasno określonego terytorium lecz przenika się z innymi. Popularnym zjawiskiem w naszych czasach jest zastępowanie rzeczywistości wyobrażeniami o niej nie zawsze z nią zgodnymi. Zjawisko to określa autor za Kunderą mianem imagologii. Składają się na nie systemy ideałów i antyideałów, tworzone przez imagologów, szybko zastępowane przez następne; mają one zasięg globalny i zuniформizowany. Dotyczy to głównie społeczności, gdzie życie towarzyskie jest ograniczone lub w ogóle nie istnieje. Takimi społecznościami są te zamieszkujące aglomeracje miejskie, gdzie paradoksalnie przypada największa liczba mieszkańców na kilometr kwadratowy, ale „utarte ścieżki” i zachowywana rezerwa wobec nieznanym współmieszkańców powodują, że większość informacji o otaczającym i dalszym świecie uzyskiwana jest ze środków masowego przekazu. Powszechnie wiadomo, że informacje te są kreowane przez ich autorów i można je nazwać namiastką informacji. Natomiast w małych społecznościach lokalnych wiadomości dotyczące ich mieszkańców przekazywane są bezpośrednio i mimo że nie można ustrzec się za fałszowań, to jednak forma przekazu daje możliwość uzyskania większej ilości szczegółów. Dalej autor zastanawia się nad fenomenem turystyki i przyczynianiem się tegoż do homogenizacji kultur. Kreacja „tradycyjnego świata” dla potrzeb turystyki jest obecnie zjawiskiem typowym, a impulsem sięgania ku przeszłości są także cele merkantylne. Wspomniany proces zaznacza się zwłaszcza w działalności usługowej związanej z bazą turystyczną. Zaplecze noclegowe oraz restauracje zbudowane w nowoczesny sposób, ale tradycyjne w formie cieszą się obecnie największą popularnością wśród turystów. Do łask wracają również tradycyjne zajęcia, które nie przynosiły zysku parę lat temu, a obecnie dzięki zainteresowaniu odwiedzających tereny turystyczne, odrodziły się w swej dawnej formie. Przerwa w nauczaniu pokoleniowym spowodowała konieczność utworzenia szkół „ginących” lub „starych” zawodów. W rozdziale tym („Globalizacja i nowa lokalność”) autor wyjaśnia też pojęcia trybalizmu i nowoplemion.

W zakończeniu W. J. Burszta pragnie zwrócić uwagę na tendencje dążące do podsumowującego ujęcia osiągnięć dyscypliny wiedzy, jaką jest antropologia kultury. Główne różnice w uprawianiu tej nauki widzi w sposobie postrzegania danych kultur: niegdyś mówiło się o pewnej kulturze jako czymś stałym nie podlegającym zmianom, przyporządkowanym danej społeczności. Obecnie kiedy wiadomo, że kultura stale się rozwija, możemy ją badać i opisywać tylko w kontekście „tu i teraz” mając na uwadze, że mamy do czynienia z czymś ulotnym. Wymaga to ciągłej

weryfikacji wiedzy na dany temat, a formułowanie ponadczasowych definicji i twierdzeń jest niemożliwe.

Antropologia kultury nawiązuje do wydanej w 1992 roku książki *Wymiary antropologicznego poznania kultury* tegoż autora i jest dobrą lekturą dla wymagającego czytelnika, obeznanego z problematyką historycznej i współczesnej ogólnie pojętej humanistyki. Jak wskazują przypisy opisujące tylko zagadnienia ściśle etnologiczne, nie jest to książka skierowana wyłącznie do środowiska etnologów. Aby łatwo przyswoić zagadnienia poruszane przez W. J. Bursztę czytelnik musi się orientować w filozofii, historii, ekonomii, historii sztuki, semiotyce, literaturoznawstwie, teorii kultury popularnej oraz znać co najmniej cztery języki, którymi posługuje się w tekście autor (łacina, angielski, francuski, hiszpański).

Książkę można śmiało uznać za autorski wykład na temat antropologii i świata, który ona bada, i w, którym również się zawiera. To syntetyczne opracowanie przedstawia poglądy wybitnych humanistów, filozofów, socjologów i antropologów na zagadnienia, które próbuje powiązać ze sobą i nadać jednolity kształt antropologii kultury. Omawiana książka powinna być jedną z podstawowych pozycji na liście podręczników adeptów etnologii i antropologii kulturowej.

Po przeczytaniu jej pierwszych stron czytelnik ma prawo być oczarowany błyskotliwym stylem autora. Opisywane zjawiska mają bardzo interesujące odniesienia, np. pojęcie „my – oni” wynikające ze „swoi – obcy” obrazuje spotkanie Europejczyków z mieszkańcami Nowego Świata, a etnocentryzm określa „mierzeniem cudzego pola własną miarą”, dając jako przykład przekonywanie o zajmowaniu centralnie położonych terenów względem reszty świata – Aborygenów, Chińczyków, Irokezów, Żydów, Eskimosów i innych. Niestety kolejne rozdziały przynoszą zawód: zagadnienia, mimo że omówione niezwykle wyczerpująco, przedstawione zostały w chłodny naukowy sposób wymagający od czytelnika dużego zaangażowania i koncentracji. Szkoda, bo odrobina lekkości i błyskotliwości z pierwszych stron z pewnością nie umniejszałaby wartości, a podnosząc walor literacki urozmaiciłaby lekturę trudnego tekstu i pomogła w zapamiętaniu treści.

Pomimo starannego i przejrzystego wydania książki, wydawnictwo nie ustrzegło się popełnienia licznych błędów literowych. Natomiast dużym plusem jest dbałość o estetyczną stronę okładki, która jest przecież wizytówką książki i pierwszą zapowiedzią tego, co czytelnik może znaleźć w środku.

Natalia Maksymowicz-Maciata

Dominic Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W. J. Burszta, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, ss. 227.

Cieszyć się należy, że jedna z ważniejszych prac na temat kultury popularnej, autorstwa Dominika Strinati, socjologa wykładającego w Anglii, wydana w oryginale w 1995 roku, tak szybko została przetłumaczona i opublikowana w Polsce, gdzie zainteresowanie kulturą popularną gwałtownie wzrosło w pewnym związku z przemianami politycznymi i ekonomicznymi kraju, który otwarł się na wpływy zewnętrzne, w tym także na wpływy światowej kultury masowej.

Czym jest kultura popularna, zwana często także kulturą masową, jak można ją zdefiniować? D. Strinati dobitnie ukazuje, że problem zaczyna się właśnie już na poziomie definicji, radzi zresztą nie poszukiwać definicji uniwersalnych, a raczej zadowalać się definicjami z punktu widzenia poszczególnych teorii. Właśnie na teoriach i sposobach widzenia kultury popularnej koncentrują się jego rozważania. Praca zatem nie jest przeglądem zjawisk, które do kultury popularnej mogą być zaliczone.

Autor, nie bacząc na własne zastrzeżenia wobec proponowanych dotychczas definicji uniwersalnych, pisze: „Ujmując sprawę najprościej, możemy powiedzieć, że kultura masowa jest kulturą popularną tworzoną przez masową technikę przemysłową i sprzedawaną dla zysku masowej

publiczności konsumentów. Jest to kultura komercyjna, produkowana masowo dla masowego rynku. Jej rozwój powoduje, że jest coraz mniej miejsca dla jakiegokolwiek formy kultury – takiej jak sztuka i kultura ludowa, która nie przynosi pieniędzy i która nie może być masowo wytwarzana dla masowego rynku”. Jest tu, jak widać, nie tylko próba określenia zjawiska, ale także jego ocena. To bardzo charakterystyczne, o kulturze masowej, rozumianej jako współczesna, występująca w społeczeństwie industrialnym, kultura popularna (kultura popularna istniała w wielu społeczeństwach w przeszłości, wszędzie tam, gdzie obok niej istniała kultura elitarna), rzadko pisze się z dystansem, bywa najczęściej – i to nie tylko w publicystyce, ale i w pracach naukowych – bądź gorąco potępiana (to chyba częściej!), bądź też gloryfikowana. Już to oznacza, że mamy do czynienia ze zjawiskiem obok którego nie można przejść obojętnie. Podkreśla to Strinati pisząc: „ciągle rozszerzają się te sfery życia zachodnich społeczeństw kapitalistycznych, które ulegają wpływom kultury popularnej obecnej w nowoczesnych mass mediach”.

Kultura popularna w wersji współczesnej, jako kultura masowa, jest zjawiskiem o wielkim zasięgu, o ogromnym oddziaływaniu na masy ludzkie, kształtującym je, a tym samym określającym charakter współczesnych społeczeństw. Zajmują się nim w szczególności rozmaite teorie o silnym podłożu ideologicznym. Na przykład, dla Szkoły Frankfurckiej, a także dla innych wersji współczesnego marksizmu (np. dla teorii Althussera i Gramsciego) kultura popularna jest czynnikiem stabilizującym ustrój kapitalistyczny i ułatwiającym mu trwanie. Z kolei feminizm, a przynajmniej niektóre jego odłamy, uznaje kulturę popularną za formę patriarchalnej ideologii będącej na usługach mężczyzn i przeciwnej interesom kobiet. W semiologii, zwłaszcza tej mocno lewicowo zideologizowanej, np. w ujęciu R. Barthesa, podkreśla się rolę kultury popularnej w zaciemnianiu interesów grupy dominującej (burżuazji). Ujęcie strukturalne traktuje kulturę popularną jako wyraz uniwersalnych i niezmiennych struktur społecznych i mentalnych. Populistyczne ujęcia, zazwyczaj jej życzliwsze, pokazują ją jako przejaw naturalnego a nawet korzystnego konsumeryzmu, w podejściu postmodernistycznym kultura popularna obrazuje radykalną zmianę roli mass mediów, które zamazują różnicę między wyobrażeniem a rzeczywistością, co ma być w ogóle charakterystyczne dla naszych czasów. I tak dalej, i tak dalej. Zaiste wiele mądrych słów, ale i wiele głupstw napisano dotychczas o kulturze masowej.

Strinati przedstawia współczesne teorie kultury popularnej z wielką wnikliwością, ale i niezmiernie krytycznie. Pokazuje ich ograniczenia, wynikające głównie z tego, iż wszelkie podejście ideologiczne – tak przecież wyraźne w teoriach kultury masowej – zaciemnia obraz i znaczenie zjawiska, nie pozwala ująć go we właściwych wymiarach, jest wybitnie upraszczające, a już zwłaszcza nie sprzyja konkretnym obiektywnym badaniom. Stąd też nie może dziwić fakt, iż kultura popularna, choć pisano o niej wiele, wciąż jest zjawiskiem słabo poznanym przez naukę.

Ryszard Kantor

Ludwik Bielański, *Tradycje ludowe w kulturze muzycznej*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1999, ss. 347.

Badanie tradycji muzycznych w kontekście dynamiki przemiany kulturowej oraz spojrzenie na owe tradycje z perspektywy antropologii kultury zaowocowało w ostatnich latach kilkoma interesującymi, szeroko zakrojonymi i dogłębnymi opracowaniami¹. Podobną opcję badawczą reprezentuje wydana w ubiegłym roku w Instytucie Sztuki PAN książka, która jest zbiorem prac

¹ Spośród prac etnomuzykologicznych o profilu antropologicznym wymienić można m.in.: P. Dahlig, *Ludowa praktyka muzyczna (w komentarzach i opiniach wykonawców w Polsce)*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1993; S. Żerańska-Kominek, *Muzyka w kulturze. Wprowadzenie do etnomuzykologii*, Wydawnictwo UW, Warszawa 1995; J. K. Dadak-Kozieka, *Folklor sztuką życia. U źródeł antropologii muzyki*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1996; P. Dahlig, *Tradycje muzyczne a ich przemiany. Między kulturą ludową, popularną i elitarną Polski międzywojennej*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1998.

autorstwa Ludwika Bielawskiego – jednego z czołowych badaczy tradycyjnej, ludowej kultury muzycznej (polskiej i europejskiej), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli nurtu antropologicznego w polskiej etnomuzykologii. Część z prezentowanych w książce tekstów opublikowano w różnych latach w kraju i za granicą, inne – nie publikowane dotychczas, wygłoszone były na krajowych i międzynarodowych konferencjach folklorystycznych. Bogaty wybór interesujących, a rozproszonych dotąd i często trudno dostępnych materiałów znalazł się teraz w jednym obszernym tomie zatytułowanym *Tradycje ludowe w kulturze muzycznej*. Zamieszczono tu prace, których tematyka koncentruje się na polskich muzycznych tradycjach ludowych, postrzeganych jednak – jak zaznacza Autor we „Wstępie” – w szerszym kulturowym kontekście i europejskiej perspektywie. To właśnie szerokie i wielostronne ujęcie, pozwalające czytelnikowi spojrzeć na omawiane zagadnienia z różnej perspektywy, stanowi jeden z głównych walorów książki. Koncepcja całości i wybór tekstów reprezentujących szerokie spektrum tematyczne wydają się trafne, mimo iż niektóre zakresy treściowe nieco się krzyżują, co jest zrozumiałe biorąc pod uwagę wspomniany wcześniej charakter wydawnictwa. Zarysowanie rzeczywistego, wielowymiarowego obrazu tradycyjnej ludowej kultury muzycznej, jej miejsca i znaczenia w europejskim dziedzictwie muzycznym sprawia, iż można tę pozycję uznać za jedną z najbardziej znaczących publikacji etnomuzykologicznych.

Autor ukazuje w swej pracy miejsce i funkcje muzyki ludowej w tradycyjnych kulturach oraz w kulturze i życiu współczesnym. Przedstawia proces wyzwalania się repertuaru muzyki ludowej od swych pierwotnych funkcji kulturowych, ściśle związanych z cyklami życia człowieka i przyrody, ze zwyczajem, obrzędem, ze spontanicznym, zbiorowym uczestnictwem w kulturze muzycznej, ze sposobem zachowywania go poprzez zbiorową pamięć i ustną tradycję. Tak więc Autor pozwala bliżej się przyjrzyć swoistej metamorfozie języka folkloru, przyswajaniu przez niego nowych treści symbolicznych, w końcu – pełnieniu funkcji znaku kulturowego, reprezentującego specyficzne cechy regionu, grupy etnicznej, czy narodu w kontekście szerszej kultury. Wskazuje także na zmieniający się sens tradycyjnej muzyki ludowej we współczesnym świecie, a także jej odmienny charakter i funkcje w społeczeństwach autorytarnych i demokratycznych. Folklor muzyczny dzisiaj – jak pisze Bielawski – „funkcjonuje w zupełnie zmienionym środowisku, zdominowanym współczesnym językiem muzyki popularnej i artystycznej. Swoistości języka folkloru służą odąd również do zabarwiania ludowymi elementami muzyki tworzonej we współczesnych konwencjach artystycznych, stają się wyrazem świadomej identyfikacji kulturowej, są jednym z przejawów charakterystycznego dla naszej epoki historyzmu, nostalgii za minionym czasem czy woli powrotu do źródeł” (s. 33). Zdaje się to potwierdzać intensywnie rozwijający się w ostatnich latach ruch regionalny, a co za tym idzie – wzrost zainteresowań muzyką tradycyjną jako nieodłącznym składnikiem lokalnego życia kulturalnego.

W prezentowanej książce, poza nurtami rozwoju polskiej folklorystyki muzycznej, szeroko przedstawiony został również nurt ludowo-narodowy i fale zainteresowań folklorem w polskiej muzyce artystycznej. Problem ten ukazany został w perspektywie porównawczej i historycznej (od XVIII w. aż do wprowadzania go do obiegu współczesnej kultury w rozmaitych jej przejawach). Stąd też niektóre z zamieszczonych w tomie studiów poświęcone są problematyce stylizacji muzyki ludowej w twórczości artystycznej. I tak np., rozważając rolę krakowiaka w spuściźnie kompozytorskiej Chopina (*Krakowiak u Chopina*), czy inspiracje w późnych dziełach Szymanowskiego (*Szymanowski a Podhale*) Autor wskazuje na wielorakie związki pomiędzy dwiema płaszczyznami sztuki muzycznej i ich ostateczny wyraz i kształt w koncepcji artystycznej danego dzieła. Wskazując na dobór materiału ludowego, sposoby jego oddziaływania i przetwarzania dąży do ukazania procesu dokonywania się pewnej głębszej, twórczej syntezy ludowości w określonych dziełach.

Główną uwagę Autora zajmuje jednak muzyka tradycyjna, autentyczna, ta w najczystszej swej postaci. Obszerny, a zarazem syntetycznie potraktowany rozdział *Polska muzyka ludowa*, a zwłaszcza jego część – *Rodzaje i właściwości muzyki* może znakomicie służyć wyjaśnieniu pojęć, uporządkowaniu i usystematyzowaniu wiedzy na temat polskiego folkloru muzycznego. Wiele miejsca Autor poświęca zagadnieniom rytmiki w muzyce ludowej (np. *Rytm jako przejaw*

tradycji i tożsamości kulturowej), która to problematyka od lat żywo go zajmuje². Ukazuje m.in. wielorakie związki rytmu muzycznego z wersyfikacją tekstów słownych, z rytmicznymi właściwościami języka. Odrębną uwagę poświęca rytmice północnych rejonów Polski (*Rytm w rejonie Bałtyku*), ukazując jednocześnie ogólny charakter folkloru muzycznego Pomorza, przywołując i interpretując w szerokim kontekście wyniki swych wieloletnich, gruntownych badań tego właśnie obszaru Polski. Warto przy tym nadmienić, iż wyczerpujące, unikatowe w skali europejskiej, tak pod względem merytorycznym jak i edytorskim, opracowanie zbioru kaszubskich pieśni i muzyki instrumentalnej Autor wydał w ostatnich latach³.

W pewnym związku z wyżej wspomnianym obszarem badań nad rytmią pozostaje problematyka czasu w muzyce, której wątki przewijają się niejako na marginesie innych rozważań. Refleksje na ten temat nie pojawiają się przypadkiem. Wystarczy przypomnieć, iż Ludwik Bielawski jest autorem przełomowej dla tej dziedziny badań i wysoko cenionej w świecie naukowym strefowej teorii czasu, ukazującej naturalny porządek i hierarchię poziomów czasowych w muzyce i kulturze⁴.

Socjokulturowe podejście Autora do rozpatrywanych zagadnień muzycznych tradycji ludowych w sposób szczególnie ujawnia się w tekstach należących do rozdziału *W indywidualnym i społecznym życiu*. Rozpatrując kwestie rozmaitych sytuacji i zachowań muzycznych pisze o muzykach ludowych, ich pozycji i funkcji w społecznościach etnicznych, lokalnych, ukazuje nielatawą drogę zdobywania zawodu muzykanta w tradycyjnej kulturze. Dzięki licznym odniesieniom do czasów współczesnych mamy możliwość dostrzec i zastanowić się nad zmianami, jakie zaszły w tych obszarach aktywności muzycznej (np. we współczesnym amatorskim i zawodowym ruchu folklorystycznym).

Sytuacje muzyczne w kulturze ludowej przybierają różny charakter, m.in. ze względu na ich przestrzenne i czasowe uwarunkowania. Bielawski wyróżnia tu dwa aspekty przestrzeni – jej wielkość i lokalizację, zaznaczając, iż oba mogą być nośicielami pewnych treści: „Miejsce w przestrzeni mogło być w kulturze ludowej zabarwione różnymi treściami. Były miejsca szczęśliwe i nieszczęśliwe, przyjazne i wrogie, sakralne i demoniczne. Sytuacja muzyczna jako manifestacja życia zbiorowego uobecniała się zwykle w miejscu znaczącym, w jakiś sposób wyróżnionym” (s. 92). Jeśli zaś idzie o czasowe uwarunkowania owych sytuacji muzycznych, Autor wyróżnia dwa aspekty czasu: trwanie (jak długo?) i lokalizację w czasie (kiedy?) (s. 95). W odniesieniu do drugiego aspektu Autor swe rozważania snuje poczynając od problemu ułożenia danego utworu w całości określonego obrzędu lub zabawy. Zatrzymuje się na okresach życia ludzkiego, z którymi łączyły się różne upodobania muzyczne, różna aktywność muzyczna i taneczna. O dalszych możliwych odniesieniach pisze: „Czas umiejscawiany w stosunku do ważnych wydarzeń społecznych, przemian płytkiej historii rejestrowanej pamięcią żyjących pokoleń był również rozumiany jakościowo i z tego powodu w różny sposób zabarwiana była muzyka. Wiąże się z tym problem zwyczajów, mód, stylów wykonywania, zmiany instrumentów i repertuaru itp., a wszystko to oczywiście nie pozostaje bez wpływu na sytuację muzyczną i na kształtowanie typów muzykantów” (s. 96). Sytuacje muzyczne determinowane są też wykorzystywaniem określonych instrumentów muzycznych pełniących często określoną funkcję w kulturze ludowej.

Oryginalnym w swej treści tekstem dotyczącym właśnie instrumentów jest szkic *Magia instrumentów i muzyki*, przybliżający dość rzadko poruszaną i opisywaną w literaturze i niezbyt dobrze chyba jeszcze poznaną sferę sacrum i profanum w tradycyjnej kulturze muzycznej. Zgoda o innym charakterze, lecz równie zajmujące jest studium *Przemiany instrumentów i ich funkcji*, w którym Autor naświetla zagadnienie niejako dwupłaszczyznowo, tak w aspekcie procesów przemian kultury, jak i w aspekcie procesów interkulturowych.

Folklor muzyczny, istotny składnik obrzędów ludowych, ukazuje Bielawski w perspektywie życia ludzkiego (*W cyklu życia*) i jego poszczególnych etapów. Są one związane z mniej lub

² Zob.: L. Bielawski, *Rytmy polskich pieśni ludowych*, PWM, Kraków 1970.

³ L. Bielawski, A. Mioduchowska, *Kaszuby*, cz. 1-3, seria: *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, t. 2, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1997-1998.

⁴ Zob. L. Bielawski, *Strefowa teoria czasu i jej znaczenie dla antropologii muzycznej*, PWM, Kraków 1976, oraz tegoż autora *Metafory czasu w muzyce i kulturze*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2000.

bardziej intensywną aktywnością muzyczną, charakterem repertuaru, z rodzinną obrzędowością. Innym wymiarem funkcjonowania folkloru jest rok kalendarzowy (*W cyklu kalendarza*) – wyznaczany porami roku, słonecznym przesileniem czy tradycjami świąt kościelnych.

Z wielu poruszonych w pracy zagadnień warto również zwrócić uwagę na wątek traktujący o cechach stylistycznych i funkcjonalnych określonych gatunków muzyki ludowej – np. ballady. Ten reprezentatywny dla polskiej epiki ludowej gatunek poprzez swą specyficzną, narracyjną fabułę, poetycką sztukę, wprowadzającą w świat niecodziennych czy nawet baśniowych zdarzeń, a także silnie eksponowane elementy dramatyczne i liryczne, przyciąga uwagę tak wykonawców ludowych, jak i badaczy folkloru. Przedstawione są zatem w książce funkcje modelowe tekstu ballady, jej postacię muzyczne, sposoby wiązania narracji tekstu słownego z muzyką, a więc różne formy umuzyyczniania balladowej narracji.

Bardzo ważnym wkładem Bielawskiego w dziedzinę systematyki muzyki ludowej jest ostatnia część pracy poświęcona europejskim śpiewom ludowym, w której Autor poddaje analizie, klasyfikuje i interpretuje zarówno rozmaite gatunki śpiewów niezwotkowych (śpiewy – zawołania, śpiewy recytacyjne, śpiewy dziecięce), jak pieśni zwrotkowe. Prezentowane analizy dostarczają dogodnej płaszczyzny porównawczej dla oceny charakteru rodzinnych tradycyjnych śpiewów.

Pracę zamyka wyjątkowo bogaty, bo obejmujący ponad tysiąc pozycji, wykaz literatury przedmiotu. Książka Ludwika Bielawskiego o ludowej kulturze muzycznej, jej zjawiskach, osobliwościach i kontekstach ma duże walory poznawcze. W wielostronny sposób ukazuje to, co w naszej tradycji istotne, wciąż obecne, przekraczające dystans czasowy. Dodajmy, iż stanowi ona nie tylko istotny wkład do badań nad tradycją, ludową kulturą muzyczną, lecz także może spełniać funkcję użytecznego podręcznika akademickiego.

Violetta Przeremska

Joanna L u d w i c k a, *Folklor muzyczny współczesnej wsi (na przykładzie Mąkolic w województwie łódzkim)*, Acta Universitatis Lodzensis, Folia Ethnologica 11, Łódź 2000, ss. 114.

Książka jest rezultatem badań terenowych, jakie autorka przeprowadziła w latach 1976-1981 i 1995-1997 na terenie wsi Mąkolic i Lubochnia leżących w województwie łódzkim w centralnej Polsce.

W części wprowadzającej J. Ludwicka charakteryzuje różne drogi komunikacji kulturowej w społeczności lokalnej, opierając się na mechanizmie trzech kanałów transmisji A. Kłoskowskiej. Za J. Stęszewskim przyjmuje też definicję folkloru. Podkreśla znaczenie przekazu nieformalnego w tradycyjnej kulturze ludowej, kontekst kulturowy folkloru oraz jego związek z kulturą ogólnopolską.

Dalej omawia strukturę i mechanizmy funkcjonowania repertuaru wiejskiego oraz jego cechy formalne w odniesieniu do terenu środkowej Polski. Zajmuje się także tendencjami i przebiegiem zmian w folklorze muzycznym wsi uwzględniając wpływ nietradycyjnych środków przekazu.

Dalsza część pracy poświęcona jest faktycznemu funkcjonowaniu folkloru muzycznego we współczesnej rzeczywistości wsi Mąkolic. Znajduje się w niej opis czynników sprzyjających utrzymywaniu się tradycji i związanych z nią wartości. Autorka ukazuje też w jakich sytuacjach z życia wsi manifestuje się folklor i jaki jest jego repertuar. Koncentruje się na obrzędach i uroczystościach wiejskich, działalności zespołu ludowego oraz nauce szkolnej. J. Ludwicka opisuje również sam stosunek nosicieli folkloru do przekazywanych przez nich treści. Osobny rozdział poświęcony jest folklorowi dziecięcemu.

Ostatnia część publikacji zawiera informacje na temat zmian w muzycznym folklorze wiejskim, wynikających z oddziaływania nań współczesnej kultury masowej. Autorka zwraca uwagę na czynniki sprzyjające pojawianiu się nowych treści i opisuje drogi ich rozpowszechniania.

Ukazuje ich wpływ na repertuar tradycyjnych świąt i uroczystości, takich jak chrzczyny, wesele czy zwyczaje doroczne.

W zakończeniu J. Ludwicka krótko charakteryzuje nowy nurt zainteresowań folklorystycznych wsi, jakim jest muzyka disco polo i zwraca uwagę na rosnącą jej popularność.

Publikacja zaopatrzona jest w bibliografię, streszczenie w języku angielskim i aneksy zawierające zestawienia nadal żywych wątków przyspiewkowych wraz z ich zapisem nutowym.

Radosław Malinowski, ODIE PTL

Stanisław Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*. Warszawa 1999, ss. 240.

Zamieszczone w tomie studia, w większości drukowane wcześniej w niskonakładowych zbiorach materiałów pokonferencyjnych polskich i zagranicznych, są poświęcone kulturze ludowej, a właściwie, co wyraźnie podkreśla Autor – znany mediewista – jej duchowemu aspektowi w późnym na ogół średniowieczu. Niekiedy tylko, gdy mowa o wierzeniach przedchrześcijańskich, cofa się on o kilka stuleci. Materiały wykorzystane w poszczególnych fragmentach pracy dotyczą przede wszystkim sytuacji w Królestwie Polskim, jednakże w wielu przypadkach perspektywa zostaje w interesujący sposób poszerzona o Czechy, Śląsk i Węgry.

Kultura ludowa, która jest od kilku dziesięcioleci żywo uprawianym przez mediewistów tematem, to pojęcie nie do końca jednoznaczne, niosące rozmaite treści. Stanisław Bylina przyjmuje najczęstsze rozumienie kultury ludowej jako kultury warstw nieelitarnych, kultury zatem warstw niepiśmiennych. Ale nie można jej – podkreśla – utożsamiać z kulturą chłopską, „choć właśnie mieszkańcy wsi najtrwalej i najpełniej przechowywali miejscową tradycję – podstawowy składnik a zarazem wyznacznik kultury ludowej”. Zauważa też, że – zwłaszcza w Polsce późnego średniowiecza – mieszkańcy małych, rolniczych miasteczek oraz ludność podmiejska (po części przybyłe ze wsi) nie różnili się zbytnio od wieśniaków pod względem postaw.

W centrum zainteresowań Autora pozostaje problematyka zbiorowych wierzeń i praktyk religijnych oraz myślenie o sprawach nadprzyrodzonych, ich odczuwanie i wyobrażenia. Można to nazwać postawami wobec sacrum, postawami – gdy idzie o późne średniowiecze – już z pewnością nie pogańskimi, ale też nie w pełni chrześcijańskimi, w sensie ich zgodności z nauczaniem Kościoła. Autor często mówi o religijności ludowej i o pobożności ludowej. Jeżeli dobrze zrozumiałem, to pierwsze pojęcie dotyczy kształtu „teorii” religii w umysłowości ludowej, pojęcie drugie zaś odnosi się do form manifestowania religijnych uczuć, czyli do praktyk. Stanisław Bylina zauważa: „mówiąc o religijności ludowej akcentujemy obecność podłoża wierzeń i postaw tradycyjnych, archaicznych, często o przedchrześcijańskiej genezie. Spotykamy się w źródłach średniowiecznych z licznymi obrzędami i rytuałami praktykowanymi w życiu codziennym, najczęściej poza świątynią i bez udziału kapłanów: w domu, w obejściu gospodarskim, na polach, łąkach, u brzegów wód”. Praktyki takie spotykały się ze strony Kościoła z obojętnością lub dezaprobatą, czasem jednak ze zrozumieniem i wsparciem, zwłaszcza ze strony przedstawicieli niższego kleru, przede wszystkim wiejskiego, którzy „podzielali pełną przesądów wiarę swych parafian”.

To zagadnienie właśnie, zagadnienie konfrontacji Kościoła – reprezentowanego przecież zarówno przez ów niższy kler, jak i teologów, znawców zagadnień duszpasterskich – z różnymi aspektami kultury ludowej, przejawiającymi się w wewnętrznych i zewnętrznych postawach i zachowaniach prostych wiernych, którzy przecież zdecydowanie liczebnie przeważali, stawia Autor na pierwszym planie niemal wszystkich prezentowanych w tomie studiów. Jak pisze Stanisław Bylina, „powyższa konfrontacja rzadko przejawiała się ze strony Kościoła w ostrych postawach represyjnych wobec winnych praktykowania nagannych obrzędów oraz różnych zabobonów łatwo utożsamianych z relikami pogaństwa. Unikając egzekwowania kar kościelnych uciekano

się do pouczeń, naponnień a czasem ostrych wyrzutów kierowanych do ludzi świeckich. Omawiana konfrontacja wyrażała się również w ustępstwach czynionych przez teologów-duszpasterzy w zakresie doboru treści religijnych przekazywanych wiernym celem skuteczniejszego trafiaania do ich mentalności i wyobraźni. Okazywało się na przykład, że przedstawiając prostym wiernym realia miejsca wiecznego wynagrodzenia uczeni autorzy nie mogli się wyrzekać odniesień do właściwego tym ludziom sposobu myślenia, wyobrażania i odczuwania. Toteż wprowadzone do masowej dydaktyki religijnej wizje raju zaskakują nas niekiedy swą materialnością.

Teksty zostały zgrupowane w trzech zespołach. Pierwszy zatytułowany „Wierzenia dawnych Słowian” zawiera rozważania o słowiańskim świecie zmarłych u schyłku pogaństwa oraz uwagi na temat panteonu plemion prapolskich. Z punktu widzenia etnologa, choć zapewne historyk spojrzysz na nie z większym zainteresowaniem, nie stanowią rewelacji, przekonują raczej po raz kolejny o słabości źródeł dotyczących wierzeń okresu przedchrześcijańskiego, a nawet mogą budzić uzasadnione wątpliwości co do krytycyzmu badaczy, których rozważania (często nader śmiałe) – z punktu widzenia etnologa – oparte są na niesłychanie wątłych podstawach.

Część druga pracy „Kościół a kultura ludowa w późnym średniowieczu” z całą pewnością zasługuje na wielką uwagę. Szczególnie bogate wątki zaprezentowane zostały w dwóch rozprawach: „Teologowie i folklor” oraz „Kościół wobec kultury tradycyjnej wsi polskiej i czeskiej”. Okazuje się z nich, między innymi, że konfrontacja kultury uczoney z kulturą ludową (nawiasem mówiąc Autor skłonny jest tę konfrontację określać mianem dialogu!) odbywała się nie tylko na płaszczyźnie wiary, poszukiwano także przesłanek rozumowych. „Uczony teolog – pisał S. Bylina analizując treści średniowiecznych kazania – ośmieszał zwalczane wierzenia i zwyczaje: głupcy pozostawiają resztki pożywienia душom zmarłych lub domowemu „ubożu” w przekonaniu, iż te duchy spożyją przeznaczone dla nich pokarmy, w istocie korzystają na tym tylko trzymane w domu zwierzęta. Taka argumentacja oddalała się już znacznie od motywu relikwów wierzeń pogańskich lub piętnowania postępku, za którymi się kryją ciemne, diabelskie siły”.

Podobnie interesujące, a nawet intrygujące są artykuły zamieszczone w trzeciej części pracy – „Mentalność i wyobrażenia”. Na szczególną uwagę zasługują tu rozprawy o pielgrzymkach głupców, czyli o kulcie „fałszywych proroków” w Europie Środkowej w XIV-XV w., o Mesjaszu z Gór Świętokrzyskich, o relacji między kulturą ludową a pismem w Polsce średniowiecznej, o wyobrażeniach raju, a także o miejscu magii i czarów w kulturze ludowej schyłku średniowiecza w naszej części Europy.

Kościół przeciwstawiał się wypaczeniom w kulcie i postawach religijnych ludzi średniowiecza, to pewne. Czynił to w imię czystości liturgii, lecz natrafiał na społeczny opór, który wynikał z różnicy perspektywy przyjmowanej w kulturze elitarnej – reprezentowanej przez uczonych teologów – i w kulturze ludowej bliskiej sercu większości wiernych. „Możemy być przekonani – konkluduje Stanisław Bylina – że zarówno polscy i czescy zabobonni chrześcijanie leczący febrę kartką, oplatką lub skórą od jabłka z wypisanym na nim wersem ewangelicznym, jak i czescy wieśniacy pielgrzymujący do cudownej sosny oraz węgierski chłop składający ofiary figurze świętego, w miarę swych możliwości wypełniali wymagane od nich obowiązki religijne. Jeśli zaś zdarzało im się słyszeć w kościołach kaznodziejskie tyrady gromiące wyznawców błędów i zabobonów, to z pewnością nie przyjmowali tego do siebie”.

Tom studiów wybitnego mediewisty, rezultat dwudziestu lat pracy badawczej, poświęcony kulturze ludowej Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej, może dostarczyć wiele refleksji i inspiracji także badaczom okresów późniejszych, w tym również obserwatorom współczesności, zwłaszcza jeśli idzie o postawy wobec – najogólniej ujmując – sacrum. Postawy te mają – wszystko na to wskazuje – tendencje do nadzwyczajnej trwałości, co może potwierdzać przekonanie o ich ścisłym związku z mało zmienną w ogóle naturą człowieka.

Ryszard Kantor

Jan A d a m o w s k i, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, ss. 254.

Autor podejmuje problem kulturowego rozumienia kategorii przestrzeni w odniesieniu do polskiej kultury ludowej. Analizie są poddane teksty folklorystyczne z obszaru Polski, zgromadzone głównie w formie zapisów wierzeń i opisów etnograficznych w źródłach z XIX i początku XX wieku (m.in. „Wisła”, „Lud”, *Dzieła wszystkie* Oskara Kolberga). Korzystanie z tak ograniczonego materiału empirycznego ma wynikać z przyjęcia (za E. T. Hallem, A. Guriewiczem, N. I. Tolstojem i innymi badaczami) tezy o swoistości wartościowania przestrzeni przez dane grupy odrębnie uwarunkowane kulturowo. Celem pracy jest „przedstawienie «społecznych wyobrażeń przedmiotów», które «są dostępne przez dane zawarte w języku i tekstach»”. Pozwala na to etnolingwistyczna metoda analizy danych, która umiejętnie stosowana daje możliwość rekonstrukcji obrazu świata danej kultury.

Praca składa się z czternastu rozdziałów pogrupowanych w trzy części. W rozdziale I (jednocześnie zamykającym część I) prezentowane są klasyczne ujęcia metodologiczne badań nad strukturą i parametrami przestrzeni językowo-kulturowej. Autor przedstawia również perspektywę wieloaspektowego opisu semantyki przestrzeni, która w dalszych rozważaniach służy jako podstawa analityczna konkretnych tekstów.

Kategoria eksponentów tworzących językowy obraz świata w kulturze ludowej prezentowana jest zasadniczo w odniesieniu do dwóch wymiarów: horyzontalnego i wertykalnego. Etnolingwistycznemu opisowi i interpretacji poddane są kolejno: łąd – rozdział II; góra – rozdział III; dolina – rozdział IV; dół – rozdział V; jaskinia – rozdział VI; miedza – rozdział VII; gościniec – rozdział VIII. O szczególnym sposobie porządkowania świata możemy wnioskować na podstawie nazewnictwa miejsc składających się na *orbis interior*. Autor traktuje o tym w rozdziale IX (zamykającym część II pracy). Źródłem empirycznym są tu pieśni ludowe.

Część III obejmuje rozdziały X do XIII. Poruszane w nich zagadnienia obejmują m.in. uobecnianie i organizowanie przestrzeni w tekstach folklorystycznych typu: przysłowia, zamawiania lecznicze itp. (rozdział X); znaczenie przestrzeni w obrzędzie weselnym oraz problem sakralizacji przestrzeni w wymiarze religijności ludowej.

Pracę zamyka zestawienie bibliografii i skrótów przywoływanych publikacji.

Marcin A. Kafar, ODIE PTL

Piotr K o w a l s k i, *Zwierzoczekoupiory, wampiry i inne bestie. Krwiożercze potwory i erozja symbolicznej interpretacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, ss. 214.

Zasadniczy problem pracy koncentruje się wokół historii trwałego kulturowo motywu potwora i krwiożerczej bestii. Główne płaszczyzny odniesienia empirycznego autor sytuuje w kulturze magicznej i współczesnej. „Upiory są (...) współmieszkańcami naszego świata – (...) kuszą komentatorów magicznymi parantelami. (...) mogą być produktami masowej wyobraźni, efektem aberracji w języku publicystyki i jednocześnie zacnymi, bogatymi w treść figurami intelektualnych dyskursów”. Mnogość sytuacji, w jakich pojawia się dziś zwierzoczekoupiór jest wynikiem głębokich przemian mentalnych, dokonujących się w procesie stopniowego odchodzenia człowieka od symbolicznego waloryzowania rzeczywistości (co miało miejsce w kulturze magicznej) w stronę alegorycznego a następnie znakowego i estetycznego jej odbioru. Pojawienie się w okresie średniowiecza teologicznych podstaw wiary chrześcijańskiej można uznać za moment przełomowy w kształtowaniu się hermeneutyki alegorycznej. Zmianie ulega wówczas status ontologiczny bogatego panteonu potworów i bestii. Należące do niego postaci, które w kulturze magicznej pełniły funkcje transgresywne (służyły jako narzędzia utrzymywania odpowiednich

relacji między światem śmiertelników a sferą *sacrum*) stają się narzędziami boskiej formy porządkowania świata.

Czas odkryć geograficznych i historii naturalnej wyznacza nowy kontekst, w którym potwory zyskują walor znakowy, zaznaczają swą praktyczną obecność – „ich «naturalność» dla ówczesnych była taka sama, co zwierząt domowych, roślin i minerałów”.

W wieku XIX krystalizują się kolejne obszary myśli, gdzie napotyamy wątek zwierozczłokoupiora. Istotną jest tutaj sfera demonologii ludowej, a także fikcja literacka. Ta ostatnia sprzyja budowaniu figur retorycznych obrazujących „ludzki strach, niepewność życia codziennego, grozę klęsk żywiołowych, wojny czy rewolucji”. Demony pojawiają się również jako ukryte lęki w psychice człowieka oraz jednostka chorobowa. Dzięki odkryciom psychoanalizy zwraca na nie uwagę dyskurs naukowy.

W założeniach teoretycznych rozprawy, autor postuluje wypracowanie kategorii poznawczych, przy których zastosowaniu jest możliwe uchwycenie kontekstowych znaczeń motywu zwierozczłokoupiora. Dla badań nad współczesnością przydatną pod tym względem jest kategoria banalu pozwalająca w sposób wyrazisty odkrywać sensy takich zjawisk, jak filmowe i literackie opowieści o wampirach czy gry komputerowe, gdzie upiory i bestie „żyją” w najróżniejszych mutacjach.

Kulturze współczesnej P. Kowalski poświęca cztery, złożonej z pięciu, części pracy. Poza wymienionymi wyżej interesują go zjawiska naznaczania „obcego” przez przydawanie mu cech bestialkości i potworności (traktowani są tak np. seryjni mordercy i ludzie z marginesów społecznych). Analizie poddano także m. in. bestię jako metaforę psychologiczno-egzystencjalną oraz motyw diabła pojawiający się w kontekście ruchów satanistycznych.

Odtworzeniem znaczeń zwierozczłokoupiora w obszarze kultury magicznej autor zajmuje się w pierwszej części pracy. Główne wątki interpretacyjne dotyczą mitów inicjacyjnych, rytuałów przejścia i związanej z nimi symboliki śmierci.

Marcin A. Kafar, *ODIE PTL*

Katarzyna Leńska-Bąk, *Zapraszamy na wesele... Weselne oracje i ceremonialne formuły*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, ss. 259.

Autorka podjęła się zadania porównania dawnych obrzędów weselnych z ich współczesnymi odpowiednikami. Kluczem analitycznym pracy jest powołanie dwóch kategorii operacyjnych, pozwalających na uporządkowanie materiału empirycznego i wyznaczających pole interpretacyjne. Kategorie te to rytuał i ceremonia. Rytuały obejmują zespół czynności pozatechnicznych realizowanych w sferze praktyczno-komunikacyjnej, które posiadają charakter symboliczny i są ściśle powiązane ze sferą światopoglądową społeczności. W przypadku ceremonii działania nie są motywowane światopoglądowo, a ich realizacje w sferze praktyczno-komunikacyjnej ograniczone są do zgodności ze społecznym *decorum* (M. Buchowski).

Według tych rozróżnień, rytuałom odpowiadają obrzędy weselne XIX-wiecznej polskiej kultury chłopskiej. Charakterystyczny dla niej izolacjonizm świadomościowy (L. Stomma), polegający na mitycznym waloryzowaniu rzeczywistości, wyznaczał również sensy działań podejmowanych w ramach rytów weselnych. Dzięki temu można mówić, iż wyposażone one były w swoją „symboliczną głębię”, której pozbawione są współczesne ceremonie weselne. Proces zanikania dawnych znaczeń dokonywał się stopniowo pod wpływem obiektywnych czynników związanych ze zmianami gospodarczymi i technicznymi, dotykającymi niemal w równym stopniu miasto i wieś. Wraz z nowymi środkami przekazu (np. wkroczenia na wieś pisma) nastąpiło przeorganizowanie sytuacji komunikacyjnej. Towarzyszą temu zjawisku także widoczne przemiany w sferze mentalnej. Wpływa to na wyznawany i aprobowany światopogląd, decyduje również

o całościowej formule i znaczeniach poszczególnych elementów składających się na scenariusz wesela współczesnego.

Materiał, na którym są oparte rozważania, obejmuje XIX-wieczne zapiski folklorystyczne z terenu całej Polski (zamieszczone w *Dzielnach wszystkich* Oskara Kolberga oraz pismach etnograficznych „Wisła” i „Lud”). Uzupełniają je współczesne dane pochodzące z badań przeprowadzonych w latach 1995-1998 na terenie miejscowości Praszka, Wieluń i jego okolice (według podziału etnograficznego jest to region sieradzki). Składają się na nie zapisy magnetofonowe tekstów werbalnych oraz kolekcje fotografii i nagrań magnetowidowych. Odrębną część dokumentacji stanowią okolicznościowe druki (zaproszenia i zawiadomienia o weselu).

Praca podzielona jest na dwie części. Pierwsza zawiera głównie rozważania teoretyczne, druga zaś jest poświęcona analizie materiału empirycznego. Poszczególne podrozdziały omawiają kolejno: „Zaprosiny”, „Pożegnanie”, „Błogosławieństwo” i „Życzenia”.

Na końcu pracy umieszczono bibliografię i indeks osób.

Marcin A. Kafar, ODIE PTI.

Ks. Władysław Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, do druku przygotowali Lidia Michalska-Bracha i Krzysztof Bracha. Prace Instytutu Historii WSP w Kielcach nr 26. Wydawnictwo Takt, Kielce 2000, ss. LII, (reprint s. 1-104), il.

Na rynku wydawniczym ukazała się w tym roku niezwykle interesująca publikacja przeznaczona dla osób interesujących się regionem kieleckim z racji wykonywanego zawodu, dla regionalistów – amatorów, wreszcie dla szerokich kręgów pragnących poznać swoje korzenie, a także przeszłość najbliższej, małej ojczyzny.

Mowa tutaj o *Materiałach do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc* autorstwa ks. Władysława Siarkowskiego. Jest to oczywiście wznowienie (w formie reprintu) fundamentalnego dzieła tego kapłana, który Kielcom i okolicom poświęcił dużą część swojego owocnego życia.

Żyjący w latach 1840-1902, urodzony w Imielnie koło Jędrzejowa, studiujący w kieleckim Seminarium Duchownym, duszpasterz w kolegiacie Najświętszej Marii Panny w Kielcach, a wreszcie pełniący posługę proboszcza w Kijach, ksiądz Władysław Siarkowski zajmował się zbieraniem starożytności, opisywał zabytki architektury, sztuki sakralnej i pamiątki przeszłości, opracowywał archeologiczną, etnograficzną i językoznawczą przeszłość regionu kieleckiego.

Publikował w „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej”, w „Sprawozdaniach Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie”, w „Gazecie Lwowskiej”, „Kłosach”, „Tygodniku Ilustrowanym”, a także w wydawnictwach miejscowych, „Gazecie Kieleckiej” i „Pamiętniku Kieleckim”.

Chociaż czasami określany mianem amatora lub regionalisty-amatora (jak to stwierdzili niezbyt trafnie wydawcy reprintu) był jednak, jak wynika chociażby ze wznowionej pracy, prawdziwym profesjonalistą. Świadczy o tym także liczba publikacji (ponad 150), jak również instytucje i redakcje, z którymi współpracował oraz uznanie jakim się cieszył w oczach Oskara Kolberga.

Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc po raz pierwszy ukazały się w latach 1878-1880 w wymienionym już „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej”⁵. Obecne wydanie tego najważniejszego dzieła ks. Siarkowskiego opublikowano w poczytnej serii wydawniczej sygnowanej „kluczykiem” przez Instytut Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach jako 26 z kolei pracy.

⁵ Podstawą wydania omawianych dzieł ks. Wł. Siarkowskiego są: *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, cz. 1-2, Kraków 1878-1879, s. 1-111 (odb. ze „Zbioru Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1878, t.2, s. 209-259; tamże, 1879, t. 3, s. 3-61); *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, cz. 3, Kraków 1880, s. 3-104 (odb. ze „Zbioru Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1880, t. 4, s. 83-184).

Pozycja została starannie przygotowana pod względem edytorskim przez Lidę Michalską-Brachę i Krzysztofa Brachę, kieleckich historyków specjalizujących się w tematyce antropologii historycznej i historiografii. Poprzedzona jest wstępem profesorów Instytutu Historii WSP w Kielcach, ks. Daniela Olszewskiego i Wiesława Cabana, oraz bibliografią prac dotyczących postaci i twórczości autora *Materiałów*. Uzupełnieniem jest artykuł omawiający osobę i twórczość ks. Wł. Siarkowskiego, napisany przez wspomnianych edytorów oraz artykuł dotyczący piśmiennictwa kapłana, autorstwa Waldemara Firleja. Ponadto Danuta Krześniak-Firlej i Waldemar Firlej opracowali katalog publikacji księdza Wł. Siarkowskiego.

Najważniejszą częścią publikacji jest oczywiście reprint dziewiętnastowiecznego wydania *Materiałów do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, a właściwie trylogii omawiającej materialne aspekty życia codziennego ludności w tzw. regionie kieleckim, jej zwyczaje i zabobony rolnicze, domowe i gospodarskie, wreszcie zawierającej pieśni miejscowego ludu – historyczne, dziadowskie i legendowe, kołędowe, „wojackie”, weselne i miłosne, oberki i krakowiaki.

Publikacja dzieła księdza Siarkowskiego niesie ze sobą zasób niezwykle interesujących informacji, z których do tej pory niezbyt często korzystano. Stanowić może dla kieleckich historyków-regionalistów ciekawe źródło wiadomości uzupełniających suchy niekiedy, źródłowy przekaz statystyczny. Ksiądz Siarkowski bowiem nie mierzył i nie ważył dziejowych pozostałości, zajmował się właściwie w pewnym sensie duchem narodu, wypełniającym oczywiście materialne aspekty codziennej rzeczywistości. To, co znajdziemy na kartach jego *Materiałów*, zachowało się do czasów obecnych jedynie w części w zbiorach muzeów historycznych i etnograficznych.

Odszukamy tutaj również pewne opisy znane z nie tak dawnej przeszłości lub nawet z czasów obecnych. Nie tak dawno bowiem, we wtorkowe i piątkowe ranki na ulicach Kielc można było słyszeć turkot chłopskich wozów jadących na targ, a gdzieś tam widać było kobiety w charakterystycznych czarno-czerwonych zapaskach (teraz zapaski zobaczyć można już tylko w Górnio, Krajnie, Bielinach, i to przeważnie w dni świąteczne), niosące w tobołkach sery i śmietanę dla zaprzyjaźnionych rodzin mieszczańskich. Jak pisał ksiądz Siarkowski: „włoscianki z Czarnowa, Szydłówka, Dymin, Domaszowic, Mójczy, Zagórza, dostarczają mieszkańcom Kielc codziennie mleka i śmietanki”.

Z kart tej publikacji poznajemy, że głównym artykułem żywnościowym ludu kieleckiego były ziemniaki podawane w różnych odmianach: z żurem, słodkim mlekiem, serwatką. Poznajemy także potrawy, jak np. pituch, szwedy i tatarczuchy. Dowiadujemy się, że ludność z okolic Kielc zajmowała się np. „robieniem miotel [lub w zimowej porze łowieniem po jałowcach kwiczołów na sidła, czyli петельki sznurowe przymocowane do kółków w ziemię wbitych]” (niektóre zwyczaje „kieleckiego ludu” są aktualne do dnia dzisiejszego, co wynika chociażby z obserwacji kieleckich targowisk lub działalności świętokrzyskich kłusowników).

Ksiądz Wł. Siarkowski pisze również o tak zapomnianych faktach, jak np. granie hejnałów z kieleckiej wieży katedralnej, o obyczajach górniczych związanych z obchodami Barbórki, o duchu górniczym w grocie na Kadzielni, o mundurach gwardii biskupiej.

Interesujące są materiały z zakresu lecznictwa ludowego. Ks. Siarkowski przytacza stare, zapomniane, ludowe recepty: „Jeżeli kogo w gardle boli, to powiadają, że taki człowiek ma żabę, więc na pozbycie się tego bólu potrzeba złapać bądź jaką żabę, owinać ją w szmatkę i przyłożyć na gardło”; „Aby ustała cholera, potrzeba z tej wsi, gdzie ta zaraza panuje, umarłego na cholerę pochować na stojąco”.

Wydaje się, że brak we wstępie do publikacji map lub szkiców uwzględniających zakres terytorialny badań prowadzonych przez ks. Wł. Siarkowskiego. Jednakże – jak pisze sam autor – etnograficzna granica „stroju włoscian okolic kieleckich rozpoczyna się od wsi Morawica i ciągnie się na północ w dwóch kierunkach: ku Piotrkowu i Radomiu(!). Na wschód prawie dotyka pasma gór świętokrzyskich, a na zachód sięga aż za Łopuszno”. Warto dodać, że jest to jeszcze jedno określenie tzw. regionu kieleckiego, tym razem z punktu widzenia etnografa.

Materiały ks. Władysława Siarkowskiego trzeba polecić nie tylko etnografom. Zainteresować się nimi powinni historycy opracowujący monografię Kielc i regionu, którzy do tej pory ze spuścizny księdza korzystali w niewielkim zakresie. Przykładem może być interesująca kwestia ubioru męskiego z okolic Kielc przynosząca choć marginalne, to jednak interesujące wiadomości

dotyczące przemysłu w Zagłębiu Staropolskim. Píše bowiem ks. Siarkowski: „W miejscowościach, gdzie były lub istnieją jeszcze fabryki górnicze, chłopci, chociażby trudniący się tylko rolnictwem, używają ubioru górniczego, złożonego z sukmany z ciemno-siwego sukna, bez wylogów u kłap, rękawów i obłamówki. Na tej sukmanie biegną w dwóch rzędach guziki mosiężne, na których widnieją dwa młotki na krzyż złożone”. To materialne świadectwo istnienia w XIX w. kategorii tzw. chłopów – robotników nie zostało do tej pory dostrzeżone (w Dziale Historii Muzeum Narodowego w Kielcach przechowywany jest tego typu guzik).

Postulować należy także wydanie drugiej części twórczości ks. Siarkowskiego, zawierającej materiały rozsiane w prasie codziennej ukazującej się w Królestwie Polskim, czy w Galicji w końcu XIX w. (na szczególną uwagę zasługuje tutaj cykl publikacji z „Gazety Kieleckiej”, w których autor zajmuje się również historią miasta i jego zabytków).

W postaci reprintu czytelnik otrzymuje ciekawy materiał źródłowy, przydatny w badaniach historycznych i etnograficznych, uzupełniający wiedzę o regionie kieleckim.

Jan Głównka

Elżbieta Cesarz. *Chłopi w polskiej myśli historycznej doby porozbiorowej 1795-1864. Syntezy, parasyntezy i podręczniki dziejów ojczyстых*. Rzeszów 1999, ss. 320.

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że historia nie jest i nie może być dziedziną autonomiczną, oderwaną od życia i jego problemów, skoncentrowaną jedynie na realizacji zadań ściśle poznawczych. Przeciwnie, myślę że zwłaszcza Polacy mają tego pełną świadomość, historia zawsze rozwijała się pod wpływem życia narodu, ulegała często jego presji, a jednocześnie sama na życie społeczne i świadomość ludzi silnie oddziaływała. Stąd też wszelkie studia nad wzajemnymi relacjami pomiędzy życiem a historiografią mogą nam wiele powiedzieć zarówno o świadomości historycznej danych społeczeństw, jak i o uwarunkowaniach społecznych tej sfery aktywności, którą nazywamy nauką. Wychodząc z takich, trudnych do zakwestionowania założeń, Elżbieta Cesarz ukazała temat interesujący nie tylko historyków, a mianowicie relację pomiędzy życiem społeczno-politycznym a myślą historyczną w epoce porozbiorowej. W centrum uwagi badaczki znalazł się podstawowy problem tej epoki, problem chłopski, często wówczas rozważany, budzący wiele sporów i kontrowersji. W tej sprawie zabierali głos politycy, ekonomiści, prawnicy, działacze społeczno-oświatowi, publicyści i pisarze, oczywiście także właściciele ziemscy, a także historycy. Nie słyszano jednak, co z wielu względów jest zrozumiałe, najważniejszej strony sporu, samych chłopów. Byli wtedy jedynie przedmiotem historii, choć wszyscy dyskutanci – w różnym zresztą stopniu rozumieli doniosłość kwestii agrarnej, a tym samym znaczenie problemu emancypacji chłopstwa, od czego zależała w znacznym stopniu przyszłość narodu (a właściwie nawet jego kształt!), a zwłaszcza realizacja jego niepodległościowych aspiracji. Nie tylko dziś rozumiemy – rozumieli to Polacy w dobie późnego oświecenia i romantyzmu, przynajmniej spora ich część – że uwłaszczenie chłopów było warunkiem rozwoju gospodarczego ziem polskich, ich cywilizacyjnego awansu.

Jaką rolę odgrywali w tej narodowej dyskusji historycy, w jakim stopniu interesowali się przeszłością polskich chłopów, jakie wyznaczali im miejsce w dziejach narodu, przeszłych, ale i poniekąd przyszłych? Czy i w jakiej mierze – pyta autorka pracy – ówczesne dzieła historyczne pomagały zrozumieć doniosłość kwestii chłopskiej, konieczność ich uwłaszczenia, konieczność ich pełnego uobywatelnienia?

Pragnąc odpowiedzieć na powyższe pytania, E. Cesarz poddała szczegółowej analizie kilkadziesiąt syntez, parasyntez i podręczników dziejów Polski, napisanych i opublikowanych w epoce porozbiorowej. Wśród autorów wybranych do analizy dzieł widnieją nazwiska największe, m.in. Adama Naruszewicza, Jerzego Samuela Bandtkiego, Joachima Lelewela, Józefa Szujskiego. Pisali oni syntezy i parasyntezy (ten termin przyjęła autorka na oznaczenie prób opisu nie całych dziejów Polski a jedynie pewnych epok), niektórzy z nich (Lelewel) także podręczniki. Wśród

autorów podręczników mamy z kolei m.in. Izabelę Czartoryską, Łukasza Gołębiowskiego, Lucjana Siemieńskiego, Bibianę Moraczewską, Franciszka Salezego Dmochowskiego, Władysława Ludwika Anczyca. Już te nazwiska dowodzą, a jest to tylko wybór, że historią Polski lub jej popularyzacją parali się członkowie elity intelektualnej naszego narodu. Jako ciekawostkę można zanotować, iż E. Cesarz dokonała także analizy porównawczej podręcznika dziejów Polski napisanego, bardzo zresztą nieobiektywnie i zjadliwie, przez Rosjanina – Mikołaja Pawliszczeva.

Jak zatem widzimy, w epoce porozbiorowej, mimo wszelkich trudności na przykład związanych z cenzurą, o historii Polski pisano wiele, ukazywały się dzieła o charakterze syntetycznym i parasyntetycznym, a także podręczniki, w tym podręczniki dla „ludu” (w istocie bowiem do ludu one nie docierały). Jakie wnioski wyciągnęła autorka z analizy owego zbioru zróżnicowanego zresztą pod wieloma względami, choćby pod względem poziomu naukowego i zakresu popularności? Jakie tendencje i regularności dały się zauważyć w poszczególnych okresach doby porozbiorowej (do 1864 roku), patrząc na omawiane – i obficie ku dobru czytelnika cytowane! – prace z punktu widzenia, przypominam, problematyki chłopskiej. Piszcie E. Cesarz: „Zauważyć przede wszystkim należy ścisły związek pomiędzy wzrostem znaczenia problemu chłopskiego w życiu społeczno-politycznym, gospodarce i kulturze a rozwojem zainteresowań dziejami chłopów. W miarę jak sprawa włościańska stawiała się coraz bardziej palącą, autorzy syntez, parasyntez i podręczników dziejów Polski poświęcali chłopom coraz więcej uwagi”. A. Naruszewicz przeznaczył w czasach jeszcze stanisławowskich 0,5% objętości swej syntezy chłopom, w dobie romantyzmu Joachim Lelewel aż 30%, ale to był absolutny rekord, przeciętnie autorzy poświęcali im wtedy 5,7% tekstów. W podręcznikach z kolei, w okresie międzypowstaniowym, autorzy poświęcali chłopom przeciętnie zaledwie 2,6% tekstów, co i tak było blisko 2 razy więcej w porównaniu z podręcznikami poprzedniego okresu, tj. wydanymi w czasach Księstwa Warszawskiego i konstytucyjnego Królestwa Polskiego (do roku 1830).

Oczywiście tego rodzaju wskaźniki nie mówią wszystkiego, ważne jest nie tylko to, ile miejsca poświęcono chłopom w syntezach, parasyntezach i podręcznikach dziejów Polski, ale co tam o nich pisano, jak przedstawiano ich dzieje, ich rolę w życiu narodu w poszczególnych okresach historycznych. Pod tym względem bywało bardzo różnie, szczególnie w przypadku podręczników. Naruszewicz, Lelewel, Bandtkie, wybitni uczeni „starali się przekazać młodzieży więcej wiadomości na temat dziejów chłopów, dbali też o to, aby były one w miarę starannie dobrane i odpowiednio ze sobą powiązane”. W większości jednak podręczników dominowały ogólne, informacje fragmentaryczne i chaotyczne, a nawet zdarzały się nierzadko „kłamstwa pedagogiczne”: „naciągano”, sztucznie preparowano informacje (np. przekazywano czytelnikowi całkowicie kłamliwy „fakt” jakoby Kościuszko uwłaszczył chłopów!), „wybielano” politykę szlachty wobec włościan itp. Zdaniem autorki owe „kłamstwa pedagogiczne” nie budziły wówczas wielkich protestów, o ile „cel był szlachetny, godny poparcia”.

Stanowisko polskiego społeczeństwa epoki porozbiorowej w kwestii chłopskiej nie było bynajmniej jednoznaczne i konsekwentne. Ten brak konsekwencji odbił się na polskiej historiografii tego okresu, do pewnego stopnia pobrzmiewa on także w słowach autorki zamykających tę niezmiernie interesującą i cenną pracę: „można stwierdzić, iż analizowane przez nas syntezy, parasyntezy i podręczniki dziejów Polski w swej większości dobrze przysłużyły się uwrażliwianiu sumień polskich na niedolę chłopów, a tym samym – w jakiejś mierze – wspierały działania zmierzające do poprawy położenia tej warstwy społecznej. Jednak tylko nieliczni autorzy zaangażowali się głębiej w sprawę uwłaszczenia chłopów. Większość nie zajmowała jasnego stanowiska w tej kwestii, poprzestawała na ogólnych postulatach dotyczących likwidacji ciężarów feudalnych, uobywatelnienia i „oświecenia” chłopów. W tym zakresie polska myśl historyczna doby porozbiorowej nie w pełni sprostала wymaganiom czasu. Uwłaszczenie chłopów dokonało się, jak wiadomo, za sprawą zaborców, nie tylko dlatego, że krepowali oni wszelkie polskie działania w tej dziedzinie, ale także i dlatego, że działania owe nie miały należytego poparcia społecznego. Kto wie, czy jakąś część (skromną oczywiście) winy za ten stan rzeczy nie ponoszą autorzy syntez, parasyntez i popularnych podręczników dziejów Polski”.

Violetta Krawczyk-Wasilewska. *AIDS. Studium antropologiczne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000, ss. 120, 12 fot. nłb.

W bieżącym roku ukazała się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego monografia autorstwa Violetty Krawczyk-Wasilewskiej. *AIDS. Studium antropologiczne*. Książka ta jest interdyscyplinarnym wkładem do antropologii kulturowej i społecznej, folklorystyki oraz bioetyki w kontekście badań nad współczesnością.

AIDS jest przewlekłą, wyniszczającą i nieuleczalną chorobą powstającą na skutek nabytego braku odporności organizmu. Nazwę choroby określa się akronimem AIDS (ang. *Acquired Immunodeficiency Syndrome* – zespół nabytego upośledzenia odporności). Innymi używanymi skrótowcami są: SIDA (fr. *Syndrôme de l'immuno-déficience acquise*) i SPID (ros. *Sindrom priobritnogo immunodeficiencii*).

„Choroba końca XX wieku – AIDS – jak pisze Autorka we wstępie – jest taką samą chorobą jak wszystkie inne, nie do końca rozpoznane i nieuleczalne przypadłości organizmu ludzkiego, z którymi boryka się współczesna medycyna. Z drugiej zaś strony AIDS jest chorobą wyjątkową i osobliwą, symbolizującą kryzysową problematykę cywilizacji (kultury) postmodernistycznej. (...) Od lat osiemdziesiątych globalny wymiar AIDS – tej «dzumy XX wieku» – jako zjawiska pandemicznego wywołuje lokalne namiętności, moralizatorstwo i uprzedzenia, które są częścią symbolicznego lęku człowieka wobec współczesnej cywilizacji niepewności, nacechowanej relatywizmem wartości i norm”.

Mając na uwadze specyficzne i symboliczne znaczenie problematyki AIDS, autorka zainteresowała się tą tematyką już na początku lat dziewięćdziesiątych. Prowadząc własne, przyczynkarskie badania w Zakładzie Folklorystyki Uniwersytetu Łódzkiego, śledziła równocześnie krajowe i zagraniczne piśmiennictwo w zakresie szeroko pojętego eko-antropologicznego oglądu zjawiska. Rezultatem studiów jest omawiana książka. Rozdział pierwszy („AIDS jako zjawisko biomedyczne”) podejmuje problematykę etiologii AIDS, zakażenia HIV i związanych z nim okoliczności zwiększonego ryzyka, przedstawia obraz epidemii HIV/AIDS na świecie i w Europie. Autorka ujmując zagadnienie pod kątem medycznym, społecznym i statystycznym, pokazując dynamikę rozwoju epidemii na świecie od jej początku do końca 1999 roku. Niezwykle cenną wartość poznawczą ma umieszczone na końcu rozdziału „Calendarium wiedzy o AIDS”. Zawiera ono daty najważniejszych wydarzeń związanych z rozwojem choroby i najdonioślejszych osiągnięć w walce z pandemią. Rozdział drugi („HIV/AIDS w Polsce”) dotyczy problematyki HIV/AIDS na gruncie polskim w kontekście instytucjonalnej walki z epidemią. Rozdział ten uwzględnia informacje o charakterze historycznym i statystycznym, dane zaś obejmują okres od 1985 do końca 1999 roku. Przedstawiono w nim aktualną sytuację epidemiologiczną, programy rządowe i międzynarodowe walki z chorobą. Autorka podkreśliła prewencyjną, edukacyjną i terapeutyczną rolę organizacji pozarządowych działających na tym polu, a także stanowisko Kościoła wobec problemu choroby. Na szczególną uwagę etnologów zasługuje rozdział trzeci książki „AIDS – nowa choroba czy odwieczna plaga?”. Stanowi on interpretację problematyki HIV/AIDS w kategoriach kulturowych ze szczególnym uwzględnieniem symbolicznego aspektu zjawiska, odniesionego do tradycji plagi (zarazy) w świetle literatury przedmiotu (od starożytności po współczesność). Autorka rozważa przebieg epidemii AIDS według tradycyjnego scenariusza plagi. „Początek epidemii – pisze Autorka – wiązał się zawsze z minimalizowaniem zjawiska przez zdrową część społeczności, odnoszącej chorobę do obcych, innych, gorszych, pokaranych itd. W okresie epicentrum szerzenia się zakażeń typowymi reakcjami społecznymi były następujące zachowania: poszukiwanie «kozła ofiarnego», rzekomo winnego sprowadzeniu zarazy; racjonalne i irracjonalne, przeważnie bezskuteczne próby opanowania choroby; ofiarość w udzielaniu pomocy chorym przez rodziny i lekarzy, okupiona częstokroć zakażeniem i śmiercią opiekunów (pozytywne postawy mniejszościowe); stygmatyzowanie i izolowanie chorych, często porzucanych przez bliskich i lekarzy, uciekających z miejsca zagrożenia (negatywne postawy większościowe); «oswojenie» śmierci, porzucanie trupów, niwelacja rytuałów pochówkowych; chaos, bezprawie i rozprzężenie morale; ogólna atmosfera paniki, zagrożenia i strachu. Epilog zaś scenariusza obejmuje kolejno: wygaśnięcie epidemii; wyludnienie demograficzne; spustoszenie

ekonomiczne wraz z konsekwencjami politycznymi; ożywienie religijne; zmiany w obyczajowości; adaptacje ocalałej populacji do nowej rzeczywistości; reaktywowanie norm i wartości; pozwolną niwelację zbiorowej pamięci o tragicznym piętnie «dawnej» już plagi”. Zdaniem Autorki, epilogu choroby nie znamy, gdyż owa „Apokalipsa XX wieku” trwa i rozgrywa się w globalnej wiosce na oczach milionów wykształconych ludzi. W rozdziale czwartym („My» – «Oni». Postawy wobec AIDS”) zaprezentowano zatem poglądy owych „wykształconych” ludzi na temat epidemii AIDS. Autorka przeprowadziła antropologiczną analizę postaw wybranych grup społecznych wobec tego problemu. Przedstawiono tu poglądy społeczności zdrowej wobec choroby, chorych i zakażonych, a także wizerunek społeczności dotkniętej HIV/AIDS. W świetle badań sondażowych z końca lat dziewięćdziesiątych i literatury przedmiotu Autorka ukazała stosunek obu tych grup pod kątem swojskości i obcości kulturowej. Zaprezentowano przy tym funkcjonujące w naszym kraju i najbardziej powszechne mity o chorobie i chorych. Do ostatniego rozdziału monografii („Folklor AIDS”) posłużyły zebrane przez Autorkę materiały terenowe w postaci narracji biograficznych oraz innych form folkloru słownego i wizualnego. Materiał folklorystyczny w postaci mitów o chorobie i chorych, narracji wierzeniowych, dowcipów, zagadek i graffiti posłużył do egzemplifikacji postaw społecznych i mentalnych wobec pandemii HIV/AIDS jako jednego z zagrożeń cywilizacyjnych współczesnego świata.

Monografia Violetty Krawczyk-Wasilewskiej, będąc pierwszym w Polsce opracowaniem na temat HIV/AIDS dokonany przez etnologa i folklorystę, jest niezwykle cenną pozycją dla badaczy kultury tradycyjnej i współczesnej. Z tradycją bowiem łączy AIDS wiele różnych czynników. We współczesnych heterogenicznych społeczeństwach istnieje silna tendencja do nawrotów myślenia tradycyjnego, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych i niebezpiecznych, takich jak epidemia AIDS. Negatywne, stygmatyzujące chorobę i chorych postawy odzwierciedlają elementy tradycyjnego światopoglądu wobec zjawisk nieznanych i groźnych, ujawniając siłę izolacjonizmu świadomościowego jako faktu długiego trwania w dziejach zbiorowej mentalności. Z tradycją wiąże się też społeczny „scenariusz” przebiegu epidemii, którego struktura nie zmienia się od wieków. Natomiast ze współczesnością łączy AIDS problematyka kryzysu wartości i norm wraz z typowymi dla schyłku wieku dylematami, wyrażającymi brak poczucia bezpieczeństwa, relatywizm moralny i niepewność jutra. Problematyka AIDS stawia więc współczesne społeczeństwa przed wyzwaniem, jakim jest walka z epidemią. Jest to wyzwanie nie tylko dla nauk biomedycznych, ale też dla polityki i pedagogiki społecznej oraz antropologii kulturowo-społecznej na poziomie refleksji stosowanej. Pandemiczny zasięg AIDS powoduje, iż mimo zróżnicowań geopolitycznych, ekonomicznych i kulturowych „globalna wioska” współzależy od siebie nie tylko na polu walki z chorobą, ale też na polu współpracy w tworzeniu nowego typu solidaryzmu, nowej etyki, praw i pluralizmu moralnego. Takie właśnie przesłanie można odczytać w studium Violetty Krawczyk-Wasilewskiej. Najtrafniej można je ująć słowami Autorki – „od antropologii lęku do antropologii nadziei”.

Maria Antonina Łukowska
Violetta Przeremska

Tomasz Szlendak, *Technomania. Cyberplemię w zwierciadle socjologii*, Wydawnictwo GRAFFITI BC, Toruń 1998, ss. 105.

Oto przed nami książka młodego badacza dotycząca problemu nader współczesnego, gdyż znanego z gazet, telewizji lub bezpośredniego doświadczenia ulicy. Chodzi o zjawisko młodzieżowych imprez tanecznych odbywających się przy muzyce techno (*rave party*). Fakt zaistnienia takiej pracy z pogranicza socjologii i antropologii kulturowej jest o tyle budujący, że ów aspekt codzienności był dotychczas skrętnie omijany przez polskich badaczy współczesności.

Tym większe należą się słowa uznania dla Autora za podjęcie wysiłku zmierzenia się z tym, dotychczas zaniedbanym, obszarem kultury popularnej.

Tomasz Szlendak jest doktorantem w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, a jego zainteresowania naukowe ogniskują się wokół problematyki małych struktur społecznych, socjologii i antropologii stosunków między płciami oraz kwestii jakościowych metod badań społecznych. Czytelnik miał już okazję zaznaczyć się z jego publikacjami m.in. w „Odrze” i „Studiach Socjologicznych”, teraz może zapoznać się z płonem pracy magisterskiej. Jakże zamierzenia leżą u podstaw *Technomanii*? „Celem niniejszej pracy jest opis społecznego fenomenu technomanii, próba wskazania socjologicznych i antropologicznych, jakościowych metod jego badania, następnie ścieżek jego teoretycznej interpretacji, a także postawienie hipotez dotyczących tego, czy techno jest jedynie wielosezonową modą młodzieżową, czy też posiada cechy bardziej trwałego «nowego ruchu społecznego»” (s. 10).

Książka składa się z trzech rozdziałów, wstępu i zakończenia. W części pierwszej zatytułowanej „Technomania w ponowoczesnej popkulturze” Autor najpierw przedstawia ogólną panoramę ponowoczesnego społeczeństwa (upadek metanarracji, pluralizm, kultura popularna itp.), koncentrując się zwłaszcza na kategorii „syndromu znudzenia”. Według niego nuda, która charakteryzuje postawę ludzi w społeczeństwie konsumpcyjnym epoki postindustrialnej, bierze swój początek z upadku tzw. wielkich symboli religijnych, spowodowanego przesytem ich przedstawiania w środkach masowej komunikacji. Następnie zapoznajemy się z historią gatunku muzyki techno oraz imprezami tanecznymi organizowanymi w jej rytmach, by później, poprzez opis mody panującej wśród jej uczestników i ich fascynacji światem techniki elektronicznej (internet, komputer), dotrzeć do podsumowujących rozważań o tym, czym jest technomania: subkulturową modą, kontrkulturą, subkulturą czy ruchem społecznym? Tomasz Szlendak analizując różnice pomiędzy tymi kategoriami równocześnie wskazuje, iż jednoznaczna odpowiedź na powyższe pytanie jest niemożliwa: technomania stanowi zjawisko wielowymiarowe. Na pierwszej płaszczyźnie możemy widzieć w niej jedynie modę, podczas gdy na drugiej da się dostrzec wyraźne cechy subkultury (np. kontestacja kultury dominującej przy jednoczesnym uczestnictwie w jej świetle), na trzeciej natomiast jesteśmy w stanie wyodrębnić elementy ruchu społecznego (np. *zippisi* w Wielkiej Brytanii).

Rozdział następny – „Za drzwiami technoświata” – najpierw pokrótce zaznajamia nas z użytą metodą zbierania danych empirycznych oraz specyficzną sytuacją antropologa jako badacza współczesności, by później wprowadzić czytelnika w świat techno. Podstawowym narzędziem przeprowadzonych w latach 1992-1995 badań terenowych była etnograficzna obserwacja uczestnicząca, doprowadzona aż do punktu „badania poprzez wspólne doświadczenie” (s. 56). Z kolei obszerny opis, rzekłbym w dużej mierze fenomenologiczny oraz interakcjonistyczny, wyników owej obserwacji daje nam szczegółowy obraz polskiego technoparty. Autor stara się ukazać, jak sam powiada, „dwie doby z życia technomana” (s. 59), przedstawiając przygotowania uczestników imprezy, miejsca, w których się odbywa, zachowania uczestników podczas jej kolejnych etapów, strukturę statusów i ról społecznych, praktyki zażywania narkotyków oraz odczucia transowe.

W części ostatniej i zarazem najistotniejszej z punktu widzenia antropologa – „Struktura cyberplemienia, antropologia świata techno” – Tomasz Szlendak podejmuje próbę interpretacji zjawiska techno za pomocą narzędzi teoretycznych zapożyczonych z prac Anselma Straussa, Victora Turnera i Mircea Eliadego. Nasamprzód proponuje jego opis za pomocą kategorii świata społecznego zaczerpniętej od Straussa, gdzie zwraca baczną uwagę na takie elementy, jak czynności, siedziba, technologia, organizacja, segmentacja i areny sporu. Później przechodzi do jego ujęcia w perspektywie Turnerowskiego rytuału liminoidalnego. Technoparty jawi się tutaj z jednej strony jako rytualny taniec, dzięki któremu jego uczestnicy odnawiają „nie grupowej wspólnoty, która w dobie cywilizacji technicznej i silnie sformalizowanych stosunków społecznych po prostu znika” (s. 87), z drugiej zaś jako sposób spędzania czasu wolnego. Następnie dokonuje ryzykownego przyrównania tańca podczas imprez przy muzyce techno do praktyk szamańskich znanych z tzw. kultur pierwotnych. Całość tego rozdziału kończy przedstawienie uczestników *ravów* jako członków nowoplemion w duchu koncepcji Michela Maffesoli’ego.

Pora na próbę oceny *Technomanii* Tomasza Szlendaka. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że jest ona odważnym wkroczeniem na ścieżkę zwaną antropologią współczesności, tym śmielszym, że przełamującym pewną linię postępowania często obecną w pracach polskich badaczy koncentrujących się na kwestii kultury popularnej, linii którą można by nazwać hermeneutyczną. Otóż rodzima antropologia zajmująca się tym obszarem zwykle ogniskuje swe zainteresowania na interpretacji tekstów kultury popularnej marginalizując kwestie nadawcy i odbiorcy. Jeśli przyjrzymy się choćby *Współczesnej Biblii Pauperum* Moniki Sznajderman, *Mitologiom popularnym* pod redakcją Mirosława Czaji czy wreszcie niektórym tekstom publikowanym w „Kontekstach”, to łatwo dostrzeżemy, iż poszczególne – często błyskotliwe – analizy na temat przekazów zawartych w filmach czy reklamach nie są konfrontowane z badaniami empirycznymi. Trochę szkoda, że tak się dzieje, gdyż z jednej strony istnieją całkiem niezłe wzorce płynące z brytyjskich studiów kulturowych spod znaku Davida Morleya, z drugiej zaś, podobny typ refleksji jest już uprawiany w Polsce przez filmoznawców i kulturologów w rodzaju Andrzeja Gwoźdźcia czy Wiesława Godzica.

Autor *Technomanii* unika takiego postępowania, w rzetelny sposób przedstawiając tło kulturowo-społeczne fenomenowi, proponując pewne linie interpretacyjne i, co ważne, przeprowadzając jego badania empiryczne. I tutaj właśnie pojawia się najistotniejsza, moim zdaniem, uwaga. Otóż nie mogę się oprzeć wrażeniu, iż recenzowana praca stanowi jakby część większej całości, pierwszy krok w kierunku zbadania zjawiska techno. I krok ten uczyniony został wyraziście i przekonująco: zarysowane zostały ramy teoretyczne, przedstawiono Geertzowski *thin description* badanego obszaru, wreszcie zaryzykowano kilka hipotez – mniejsza o to czy zasadnych – mających wytłumaczyć popularność i funkcjonowanie fenomenowi techno. Ale to krok pierwszy tylko, a droga do rozjaśnienia obrazu jest długa i kręta. Większość antropologów zainteresowałaby się przede wszystkim przekonaniem uczestników *ravów*, spróbowałaby pogłębić swoją interpretację i „zagałęć” swe opisy. Socjolog z kolei, wnikliwiej przyjrzałby się bazie społecznej „technomaniaków”. Tak czy inaczej, połączone podejście próbowałoby zapewne odpowiedzieć na pytania o poglądy i ich społeczne źródło uczestników techno-party, a nie tylko opisać – a więc zinterpretować w najprostszy sposób – ich zachowania. Do tego jednak konieczne jest już użycie jakiegokolwiek formy wywiadu. Niemniej to, co zostało uczynione, zasługuje na uwagę.

Można też się spierać czy kolejność postępowania badawczego zastosowana przez Autora jest optymalna. W kwestii, co winno być pierwsze: badania czy teoria, obstawałbym jednak za stanowiskiem Popperowskiego hipotetyzmu. Tomasz Szlendak wydaje się pozostawać zwolennikiem indukcjonizmu, co w porównaniu z bogatą refleksją metodologiczno-epistemologiczną obecną w antropologii kulturowej, przynajmniej od czasu Clifforda Geertza, stawia pod małym znakiem zapytania jego antropologiczne aspiracje.

Także dokonania filozofii nauki nakazywałyby ostrożność w tej materii. Taka praktyka przynosi bowiem widoczne w książce niedociągnięcia pomiędzy uzyskanymi wynikami badań terenowych a koncepcjami starającymi się je ująć w ramy teoretyczne. W efekcie część druga i trzecia nie mają ze sobą, prócz tematyki i zgrabnych pomysłów Autora, zbyt wiele wspólnego. Być może owocniejsze byłoby sprecyzowanie na bazie koncepcji Straussa czy Turnera pytań badawczych i sprawdzenie ich w empirii?

Natura powyższych uwag jest polemiczna i ich zamiarem było jedynie wskazanie innych, być może lepszych, dróg ujęcia problemu. W pracy można jednak dostrzec także i mankamenty, z których wyróżniłbym zwłaszcza jeden. Otóż mój głęboki sprzeciw budzi czynienie jakichkolwiek, choćby i znacząco okrojonych, analogii pomiędzy technoparty a szamanizmem, które wydają się być zwykłym epatowaniem czytelnika. Pomimo deklarowanego na wstępie „pełnego zrozumienia dla różnic między sytuacjami kulturowymi” (s. 10), Tomasz Szlendak w tym przypadku nie wykazuje odpowiedniej czujności, jaką popisał się (z nielicznymi wyjątkami) podczas używania Turnerowskich kategorii liminalności, liminoidalności i *communitas*. W jakiejś mierze Autora usprawiedliwia fakt, iż korzystał z religioznawczych opracowań szamanizmu skażonych nieco perspektywą interpretacji adaptacyjnej (Mircea Eliade, Nevill Drury), ale mimo wszystko ukazywanie formalnych podobieństw pomiędzy praktyką szamańską a tańcem na imprezie techno (używanie narkotyków, rola rytmu we wprowadzaniu w trans itp.) traci zdroworozsądkowym

obrazem świata. Antropologowie badający tę dziedzinę (np. Audrey Butt Colson) prawdopodobnie zanegowaliby potoczne przekonanie o tym, że forma zjawisk kulturowych pozostaje niezmienna, a przekształca się tylko ich treść (np. rytm niekoniecznie musi być spostrzegany jako zjawisko fizyczne powodowane przez człowieka, a narkotyk jako substancja zmieniająca świadomość). Taka linia rozumowania jest zresztą tym bardziej dziwna, że T. Szlendak wielokrotnie podkreśla różnice dzielące oba te fenomeny kulturowe. Czemu ma więc służyć zaistnienie rzeczzonej analogii? Dodam jeszcze, że samo czynienie takich porównań pomiędzy kulturą pierwotną a współczesną kulturą popularną może być poznawczo płodne, choć nie na każdym obszarze, ale dotychczasowe próby wykazywały się o wiele bardziej posuniętą ostrożnością w tym względzie (np. René Bergera).

Jednak pomimo tych wątpliwości, całość pozycji prezentuje się solidnie. Dzięki niej zyskujemy barwny obraz stosunkowo nowego zjawiska społecznego, a czytelnik zaznajomiony z nim za pośrednictwem telewizji czy prasy, jest w stanie wyrobić sobie nieco inny pogląd na jego temat. Także stosunkowo szeroka prezentacja tła kulturowego, społecznego i technologicznego, na jakim zaistniało technoparty, jest jej niewątpliwym plusem. Podsumowując, sądzę, że jest to książka godna uwagi ze względu na tematykę i warta przeczytania dla tych, którzy interesują się meandrami współczesnej kultury.

Tarcyzusz Bułiński

Elisabeth B a d i n t e r, *Historia miłości macierzyńskiej*, tłum. K. Chojiński, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998, ss. 276.

Jeśli ktoś przyjmuje założenie, a tym bardziej gdy uważa za pewnik, iż macierzyństwo („miłość macierzyńska”) i towarzysząca mu miłość do dziecka są od zawsze wpisane w naturę kobiecą, to lektura prowokującej pracy E. Badinter może stanowić dla niego spory szok. Otóż autorka pisze historię miłości macierzyńskiej jako zmiennego w czasie obyczaju, nie jako przejawiającego się wszędzie i zawsze instynktu. Zdaje sobie sprawę z zaskoczenia, które takie stanowisko budzi i tak pisze w przedmowie do kolejnego wydania pracy: „Prawdą jest, że przypadkowy charakter miłości macierzyńskiej wywołuje u nas wszystkich straszliwy lęk. Ta nieznosna niepewność stawia pod znakiem zapytania naszą ideę natury albo naszą wiarę w Boga. Jakże najlepszy ze światów może nieść w sobie, poza złem fizycznym, moralnym i metafizycznym, możliwość braku miłości macierzyńskiej? Ludziom wierzącym oraz wielbicielom naturalnego determinizmu i towarzyszącego mu porządku niełatwo dopuścić taką myśl. Tymczasem, czyż nie nadszedł już czas, by otworzyć oczy na zakłócenia tego porządku, przeczące normie? Jeśli nawet takie uświadomienie sobie przypadkowości zagraża naszemu komfortowi psychicznemu, czy nie należy w końcu wziąć jej pod uwagę i na nowo sformułować naszą definicję miłości macierzyńskiej? Zyskamy w ten sposób lepsze zrozumienie macierzyństwa z korzyścią zarówno dla kobiety, jak i dla dziecka”.

Autorka wychodzi z założenia, że miłość macierzyńska istnieje od najdawniejszych czasów, ale nie uważa by występowała ona u wszystkich kobiet. Nie widzi w niej bynajmniej elementu niezbędnego do przetrwania ludzkiego gatunku. Twierdzi ponadto, iż dziecko może „wykarcić” (w sensie oczywiście szerszym, tj. utrzymać przy życiu i wychować) każda inna osoba, nie tylko matka. Do wypełniania „obowiązków macierzyńskich” – według niej – kobietę może zmusić nie tylko miłość macierzyńska (jej istnienia, podkreślam, autorka nie kwestionuje, podaje w wątpliwość jej powszechność i wrodzony, naturalny charakter), ale także moralność, wartości społeczne czy religijne. Zgodnie z tym rozumowaniem, stopień i przejawy miłości macierzyńskiej, a właściwie stosunek do dziecka osoby lub osób, które w danym społeczeństwie są dziecku najbliższe, należą po prostu do obyczaju. Europejski obyczaj zmusza kobietę do miłości macierzyńskiej, więcej: każe uważać ową miłość za naturalną, instynktowną. A przecież, powiada autorka, jeszcze w pierwszej połowie XVIII wieku miłość macierzyńska była „miłością nieobecną”.

Tak właśnie zatytułowana jest pierwsza część pracy, ukazująca dziecko europejskie (raczej francuskie, gdyż autorka porusza się prawie wyłącznie po obszarze mentalności społeczeństwa francuskiego, co oczywiście nieco ogranicza rangę jej wywodów) pozbawione w najwcześniejszym dzieciństwie opieki i miłości macierzyńskiej, dziecko chowane z dala od domu rodzinnego, oddawane mamce. Status dziecka był wtedy niezmiernie niski, matki „nie poczuwały się do miłości macierzyńskiej”, gdyż – tu zacytowane zostały akceptowane przez autorkę wywoły innego badacza, E. Shortera: „postawa wspólnoty zmuszała do stawiania dobra dziecka na dalszym miejscu, za innymi sprawami, takimi jak na przykład sprawne kierowanie gospodarstwem rolnym albo konieczność pomagania mężowi przy warsztacie tkackim”.

Przemiany obyczaju następowały wolno, ale były znamienne. Nastąpiło „odkrycie” dziecka i dzieciństwa, pojawiła się nowa wartość społeczna: miłość macierzyńska. Opinia społeczna, kształtowana między innymi przez literaturę i publicystykę pedagogiczną (autorka podkreśla szczególną rolę J. J. Rousseau, który, jak wiadomo, miłość do dzieci uprawiał jedynie teoretycznie, gdyż własne dzieci oddał do przytułku!), wykreowała „nową matkę”: karmiącą własną pierśią, obecną i oddaną, kobietę idealną. Rezultatem podniesienia społecznego statusu dziecka – na co złożyło się wiele przyczyn, które są w pracy starannie analizowane – zdaniem E. Badinter była „miłość przymusowa” (to tytuł trzeciej części pracy), rozszerzenie obowiązków macierzyńskich, powszechna (prawie powszechna!) realizacja modelu matki-wychowawczyni, matki-nauczycielki oraz – rzecz jasna – odraza do „złej matki”. Kobiety, nie bez oporów i dopiero z czasem (w różnych warstwach społecznych proces ten przebiegał rozmaicie), podporządkowały się temu nakazowi, ba!, z masochistyczną rozkoszą uznały miłość macierzyńską za daną przez naturę formę realizowania się kobiecości. Dziś ten obyczaj, to jest wymaganie od kobiet „naturalnej” miłości macierzyńskiej, uważa autorka za anachronizm, a całą sferę wychowania dziecka należy – wedle niej – całkowicie zreformować, uwolnić od obligatoryjności. Tu już wchodzimy na grunt ideologii feministycznej, do której – z zastrzeżeniami – autorka wielokrotnie się zresztą odwołuje.

Dzielo E. Badinter budzi mieszane odczucia. Autorka bez wątpienia prezentuje ciekawy sposób widzenia i interpretacji przemian mentalności społeczeństwa francuskiego, a ponieważ i w ogóle europejskiego na przestrzeni ostatnich trzech wieków. Obraz przemian osadzony jest dość mocno w historycznych źródłach, przez co raczej przekonuje. Z drugiej jednak strony, praca zdaje się mieć określony cel, wpisuje się zbytnio – jak na mój gust – we współczesne próby zreformowania społeczeństwa, w tym także w próby ustalenia nowych relacji dziecko – matka – ojciec – społeczeństwo. Próby takie tracą utopię, czasem naiwną socjotechniką i niebezpiecznym progresizmem. Wzdragam się przed akceptacją wielu sądów autorki, co może oznaczać, że należę do tych, którzy – jak podkreśla z przekąsem – dali się nabrać na mit miłości macierzyńskiej danej przez naturę, gdy tymczasem jest ona rezultatem społecznych przemian i skutkiem propagandy państwowej i religijnej. Jest po prostu obyczajem, który może ulec zmianie i zapewne wcześniej czy później tak się stanie.

Niezależnie od wszelkich zarzutów i wątpliwości, których zresztą autorka zdaje się być w pełni świadoma, i które przy każdej okazji próbuje odparować, jej praca jest godna przestudiowania. Zawiera wiele inspirujących myśli i ciekawego materiału historycznego. Pisząc na przykład o niskiej pozycji dziecka, wręcz o pogardzie dla malej istoty, co jej zdaniem było zwyczajem aż do połowy XVIII wieku, E. Badinter podkreśla nagminne traktowanie dziecka jak zabawki. Przytacza słowa współczesnego moralisty (1722 r.) skierowane do rodziców: „Traktujecie swoje dzieci tak, jak one traktują swoje lalki. Bawicie się nimi, póki są zabawne, naiwne i mówią śmieszne głupstwa. Ale kiedy podrastają i nabierają powagi, przestają was interesować. Porzucacie je, jak porzuca się lalki. Wtedy nadmierne czułości zastępuje przesadna surowość albo lodowata obojętność”. Warto się zastanowić, czy i dziś nie bywa podobnie.

Ryszard Kantor

Paweł Sowiński, *Komunistyczne święto. Obchody 1 maja w latach 1948-1954*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2000, ss. 131, 22 il.

Praca poświęcona jest obchodom uroczystości święta 1 maja w Polsce. Autor zaznacza, iż podane w tytule lata 1948-1954 są to daty umowne, nie ograniczające czasu, jakiego dotyczy opracowanie.

Celem pracy jest ukazanie cech obchodów święta 1 maja, przedstawienie postaw i zachowań społecznych wobec święta zarówno organizatorów, jak i przeciętnych uczestników święta. Autor zwraca przede wszystkim uwagę na sam rytuał święta i społeczne zachowania oraz wyobrażenia z nim związane. Opiera się tu na literaturze omawiającej teorię święta i świętowania, m.in. na badaniach mediewistów Jacquesa Hersa i Johna Huizingi, również na dociekaniach Rogera Caillois, francuskiego socjologa, oraz pracy Kazimierza Żygulskiego, który zajmował się teorią święta w Polsce. Przywołuje także publikacje Lynn Hunt i Mony Ozouf, odnoszące się do zachowań masowych w rzeczywistości rewolucyjnej.

W opracowaniu tematu Autor sięga przede wszystkim do dokumentów partyjnych, a więc korespondencji, instrukcji, raportów, które precyzowały wygląd samego święta, wykorzystuje również informacje zawarte w odezwach i instrukcjach agitacyjnych oraz materiale filmowym. Z literatury polskiej odnoszącej się do podjętego tematu, P. Sowiński powołuje się na publikowane prace naukowe, m.in. Marka Białoruskiego, Barbary Rogowskiej, Wojciecha Mazowieckiego oraz publikacji własnej, a także pracy przygotowywanej w Instytucie Historycznym UW w ramach seminarium prof. Marcina Kuli. Wymienione pozycje podejmują omawiane zagadnienia w perspektywie publicystyki historycznej, natomiast Autor – jak deklaruje, stosuje w swej pracy założenia metodologiczne związane z mikrohistorią.

Aneta Kosiorek, ODIE PTL

Antoni Kroh, *Sklep potrzeb kulturalnych*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, ss. 275.

Życie etnografa bywa częstokroć nader ciekawe. Jego praca może się wiązać z egzotycznymi podróżami, spotkaniami z niezwykłymi ludźmi, z nierozwikłanymi tajemnicami. Cóż z tego, kiedy na stronicach swoich dzieł niewiele ma możliwości o tym wspomnieć. Uprawiana przezeń dyscyplina zmusza go do zajmowania się tylko ściśle określonym przedmiotem badań, a to, co nim nie jest, powinien zostawić wyłącznie dla siebie. Jeśli więc na przykład etnograf przedsięwziął wyprawę do jednego z krajów afrykańskich, by poznać tamtejsze tkactwo, i jeśli po drodze został porwany, chorował na dżumę i brał udział w wojnie narodowowyzwoleńczej, to po powrocie do ojczyzny, *nolens volens* powinien napisać książkę o tkactwie. Mnóstwo jego doświadczeń zostaje zatem niewykorzystanych. Nie będziemy się tu jednak zastanawiali dlaczego – na ogół – tak się dzieje. Chcemy jedynie zwrócić uwagę na książkę etnografa, w której udało się przekazać wiedzę, jaką trudno by zawrzeć w pracy o charakterze *stricte* naukowym, na *Sklep potrzeb kulturalnych* Antoniego Kroha.

Antoni Kroh jest znanym badaczem sztuki ludowej Podhala. Miał możliwość dobrze ją poznać nie tylko jako pracownik Muzeum Fatrzańskiego. Od dzieciństwa mieszkał bowiem na Podhalu, przynależąc do świata inteligencji tego regionu, ale, zwłaszcza jako dziecko, będąc też przez samych Górali uważany za swojego. Dzięki temu poznał nie tylko to, co opisał w pracach o sztuce ludowej, lecz także bardzo wiele z tego, co składa się na fenomen kulturowy Podhala. Dzięki temu właśnie mógł powstać *Sklep potrzeb kulturalnych*.

Teksty składające się na tę książkę reprezentują różne gatunki literackie. Niektóre z nich są esejami, inne opowieściami wspomnieniowymi czy nowelami. Nierzadko pojedynczy tekst nosi cechy wielu gatunków, znakomicie zresztą pomieszanych przez autora. Umiejętność posługiwania się wieloma formami pisarskimi pozwoliła mu na podejmowanie rozmaitych tematów.

Niezaprzeczalnym walorem książki jest też humor. Kroh pokpiwa sobie z wielu zjawisk obyczajowych czy społeczno-politycznych. Umie także opisać śmieszne sytuacje z życia codziennego.

Wizerunek góralszczyzny przedstawiony w *Sklepie potrzeb kulturalnych* daleki jest od jednoznaczności. Nie może być inaczej, gdyż autor zbyt dobrze ją zna, a przy tym ma w stosunku do niej pewien dystans – naukowy. Książka nie powieła stereotypów dotyczących Górali, ale też nie narzuca określonego poglądu na ich temat. Owszem, z tymi stereotypami efektownie się rozprawia, a nadto ukazuje, jak bardzo pod każdym względem Podhale jest różnorodne.

Kroh w swojej książce opisuje głównie czasy PRL-u. Dołącza więc ona do pokaźnego zbioru publikacji o tej epoce, jaki od kilku lat zapelnia nasze księgarnie. Jednakże świadectwo Kroha o PRL wyróżnia się na tle innych. Wprawdzie jest to świadectwo autobiograficzne, niekiedy nawet intymne, zresztą jak wiele pozostałych, lecz nie zostało sporządzone przez kogoś, kto w PRL odgrywał jakąś znaczącą rolę, a takie właśnie przeważają. Nie umniejsza to jednak jego wartości. Kroh przygląda się PRL jako mieszkaniec pewnego regionu, a także badacz kultury ludowej, co pozwoliło mu zaobserwować mnóstwo interesujących rzeczy. Ten region stawiał skuteczny opór unifikującej polityce państwa, które chętnie określało się jako „ludowe”, a w związku z tym specyficznie zainteresowane popieraniem kultury ludowej. Nie takiej jednak, jaka przetrwała na Podhalu, lecz wybranych jej fragmentów, poddanych zazwyczaj odpowiednim zabiegom, celem dostosowania do wymogów obowiązującej ideologii.

Los badacza kultury ludowej w Polsce Ludowej był niekiedy nie do pozazdroszczenia – zdaje się twierdzić Kroh. Dla niego mimo wszystko okazał się łaskawy. Z ludźmi, których kultura stanowiła przedmiot jego zawodowych zainteresowań, niejednokrotnie łączyły go więzy osobiste. Przyjażniąc się z nimi, przeżywając ich troski i radości, pomnażał nie tylko wiedzę o nich samych, wzbogacał się ponadto jako człowiek. A wreszcie zdobytym bogactwem podzielił się z nami.

Grzegorz Pelczyński

Iwona Kabzińska, *Wśród kościelnych Polaków. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*. Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 1999, ss. 208, il., tab.

Książka stanowi 54. pozycję Biblioteki Etnografii Polskiej ogłoszonej przez Instytut Archeologii i Etnologii PAN. Składa się z sześciu rozdziałów naświetlających wybrane problemy Polaków od pokoleń mieszkających na Białorusi. Zaopatrzona została w streszczenie w języku angielskim.

Rozprawa powstała na podstawie wyników badań wśród Polaków, którzy w ostatnich kilku latach mają odwagę przyznać się do swojej narodowości. Badania terenowe i archiwalne na obszarze Republiki Białoruskiej prowadziła Autorka w latach 1992-1998. Praca nad ustaleniem wyznaczników tożsamości etnicznej Polaków na Białorusi wymagała od niej zapoznania się z pokaźną literaturą, której załączona bibliografia liczy aż 15 stron.

Publikację Iwony Kabzińskiej można rozpatrywać w rozmaitych aspektach. Po pierwsze, porusza ona w istocie znacznie szerszą problematykę niż to sugeruje tytuł. Opracowanie to można więc potraktować jako kompendium wiedzy o naszych ziomkach na Zachodniej Białorusi. Autorka odniosła się do tej grupy etnicznej jako niezwykle prężnej i dynamicznej, choć przez historię bezustannie krzywdzonej. W ujęciu Kabzińskiej terytorium Białorusi stanowi swoistą retortę do „wytipiania” prawdziwej, kresowej polskości. To nietypowe ujęcie pozwoliło jej przy pomocy analizy etnograficznej, historycznej, socjologicznej i psychologicznej dostrzec bogatą kulturę polską, mimo wielokulturowego otoczenia. W okresie międzywojennym Polacy zza Buga wyraźnie odróżniali się od Białorusinów rzymskokatolicką religią, językiem „salonowym”, czyli polskim (który często był daleki od literackiego) oraz rozwiniętym poczuciem dumy i honoru. Umieeli wykazać swe pochodzenie, mimo że w wielu wypadkach byli chłopami.

Po drugie, można rozpatrywać ją jako istotny przypadek umożliwiający dalsze badania naukowe. Zachodnia Białoruś od dawna przyciągała uwagę etnologów swoimi niespotykanymi gdzie indziej cechami kulturowymi. Niebagatelny jest i ten fakt, iż na jej terenie dane do swoich prac gromadzili tej miary uczeni, jak: J. Czekanowski, W. Dynowski, M. Federowski, K. Moszyński, J. Obrębski lub Cz. Pietkiewicz. Centralną problematykę, którą zajmuje się Kabzińska, można by zawrzeć w pytaniach: w jaki sposób Polacy mieszkający na terytorium Zachodniej Białorusi ukazują swoją odrębność etniczną i ile w tej sprawie zawdzięczają Kościołowi katolickiemu? Jakie to ma znaczenie dla kultury tego regionu? W jakim stopniu rozwój kościoła obrządku łacińskiego zależał i zależy od etnosu polskiego? Wydaje się, iż tak postawione pytania określiły (wyznaczyły) sposób doboru materiału i przesądziły o przyjętej metodzie analizy korelacyjnej. Wyrazem tego jest nieustanne odwoływanie się do wcześniejszych opracowań. Trzeba przyznać, że stwierdzenia swoje Iwona Kabzińska formułuje zawsze bardzo ostrożnie, opatrząc je wieloma zastrzeżeniami, podkreślając ich hipotetyczny charakter. Zakotwicza je bardzo precyzyjnie w literaturze przedmiotu, nadając im walor wszechstronności i dyskusyjności.

Po trzecie, książkę można rozpatrywać z pozycji socjologii religii. Jej osią jest między innymi problematyka aktywności religijnej mieszkańców dawnej Grodzieńszczyzny, czyli obszaru, który rozdzielał kulturę Litwinów, Białorusinów i Polaków. W wyniku bardzo szczegółowych analiz cech wyłowionych przez Autorkę na tym obszarze, mogła ona dokonać szeregu ustaleń dotyczących procesów religijnych i społecznych tam zachodzących. Nastąpiło tu bowiem zmasowanie wpływów religijnych, których wyraźnym efektem był wzrost autorytetu kleru kościoła rzymskiego. Pozycja społeczna księży wynikała z poziomu wykształcenia i kultury osobistej. Stąd ich wpływ na życie parafian oraz dyscyplinę moralną wierzących, które to czynniki tak bardzo frapują antropologa kultury. Katolicyzm był dla Kresowian czymś swoim, wypływającym z istoty człowieka, czymś aktywizującym go do zaświadczenia o prawdziwości nauczania księdza. Aktywność ich znajdowała odbicie w życiu kościoła parafialnego, w którego ramach uzyskiwała sensowność działania. Katolicyzm dawał im swoistą pozycję wśród miejscowych chłopów. Najbardziej znanymi symptomami aktywności były procesje, zwłaszcza Bożego Ciała. Duże znaczenie tych zewnętrznych objawów religijności dostrzegły nawet lokalne władze carskie, które w 1905 roku nakazały duchownym Kościoła prawosławnego w Białymstoku zorganizowanie podobnego pochodu (mimo, że prawosławie tej formy kultu nie uznaje) celowo doprowadzając do spotkania tych dwu procesji, a tym samym starć między uczestnikami („Gazeta Świąteczna” nr 1308”, z 4 lutego 1906, s. 4).

Mówiąc o znaczeniu kleru katolickiego nie można pominąć wpływów natury makrospołecznej, wynikających z wysokiej pozycji całego Kościoła rzymskokatolickiego oraz państwa polskiego z okresu międzywojennego.

Spiritus movens przemian społecznych byli obok księży nauczyciele oraz przedstawiciele pozostałych profesji inteligenckich. Praca ich polegała na pozyskiwaniu zwolenników, przekazywaniu im wiedzy oraz przełamywaniu nieuzasadnionych oporów cywilizacyjnych i etnicznych. Były to poczynania mające na celu upowszechnienie pracy w gospodarstwie rolnym i domowym, jak i wszelka istotna działalność dotycząca społecznego życia wsi. Budzono więc zarówno aktywność osobistą, jak i grupową. Jednakże przedmiotem zainteresowania Autorki jest działalność mająca za zadanie osiągnięcie celów ważnych dla mieszkających tam Polaków, to jest takich, których realizacja zapewni im normalne funkcjonowanie i rozwój. Jest więc w interesie tej grupy narodowej, aby poszczególne osoby mogły i umiały posługiwać się językiem polskim, odczuwać więź emocjonalną z Polską, posiadać świadomość historyczną i związaną z nią potrzebę przynależności do narodu polskiego oraz mieć możliwość identyfikacji z polskością za pośrednictwem religii, która w tym przypadku ma pełnić rolę sprężyny łączącego ich z Ojczyzną. Swobodne praktyki religijne mają natomiast na celu bezpośrednie zaspokojenie duchowych potrzeb jednostki jako szczególnie istotne dla jej celu eschatologicznego.

Dziś, w warunkach Zachodniej Białorusi, zbiorowa postawa Polaków jest organizowana przez księży katolickich w większości rekrutujących się spośród Polaków, co ma swoje negatywne reperkusje wśród Białorusinów. Traktują oni Kościół katolicki jako polski ośrodek ideologiczny, który proponuje rozumienie jego interesów. Stąd przyjęcie katolicyzmu oraz jego demonstrowa-

nie traktowane jest przez otoczenie jako przejście na stronę polską. Przeświadczenie to nie ułatwia realizacji uniwersalistycznych zadań stawianych przez Kościół rzymskokatolicki. Podejrzewany on jest przez duchownych prawosławnych o prozelityzm, a przez władze o wrogość wobec państwa, co znajduje odbicie w stosunku do kleru i wiernych. Z moich kontaktów z białoruskimi wieśniakami (Radoszkowice, Bućki, Lahiszyn) wynika, że Kościół katolicki jest traktowany jako narodowy Kościół polski i z tego powodu przypisują mu niższe wartości niż prawosławiu czy nawet baptystom. Dlatego sporo wątpliwości może budzić wykorzystywanie przez księży w sprawach konfesyjnych tradycji związanych z polskością, choć należy podkreślić, że to właśnie Kościół katolicki bronił Polaków przed stopieniem się z Białorusinami oraz przed sowietyzacją.

Wreszcie, pracę można rozpatrywać ze względu na jej stronę metodologiczną. Do opracowania rozprawy upoważniły Autorkę, prócz literatury, swobodne wywiady terenowe w latach 1992-1998. Były to badania prowadzone wśród Polaków zamieszkujących w obwodzie Grodno i Mińsk oraz w rejonie Baranowicz. W pracy wykorzystano również informacje zawarte w aktach zgromadzonych w archiwach Białorusi (co jest bardzo cenne). Żałować jednak należy, iż Autorka pominęła prasę w czasów międzywojennych.

Najważniejszym rezultatem badawczym jest dotarcie przez Kabzińską do grupy Polaków najbardziej narodowo świadomej, którymi okazały się osoby 60- lub 80-letnie, a więc tych, którzy pamiętają tak zwane „czasy polskie” i powojenne. Są to osoby mogące z odpowiedzialnością dokonywać porównań, przekazywać tradycję. Kolejną grupą są osoby młode, „terminujące” polskość, którym starzy uświadamiają łączność z rodakami w Polsce. Wiadomości te dotyczą głównie krewnych i znajomych mieszkających po drugiej stronie granicy. Odnosi się to przede wszystkim do osób, które w latach międzywojennych uczestniczyły w życiu parafii i wsi, a które były chrzczone w tym samym kościele. Tu należy dodać, iż nie wszystkie osoby młode rekrutujące się z „Polaków” przyjmują pouczenia rodziców o ich polskich korzeniach. Znane mi są przypadki lekceważenia przekazu rodziców i identyfikowania się z etnosem białoruskim, względnie z miejscem urodzenia. Zetknąłem się nawet z kilkoma przypadkami (Mińsk, Radoszkowice, Kraśne, czerwiec 1996) świadomego zaprzeczania polskiemu i szlacheckiemu pochodzeniu z jednocześnie deklaratywnym religijnością. Osoby te postawę swą uzasadniały otrzymaniem od Sowietów wykształcenia, pracy i mieszkania, podczas gdy „za polskich czasów szlachecki dziadek legitymował się zaledwie kilkoma klasami, obeierał krowie zady i mieszkał w chacie posiadającej kuchnię i jedną izbę” (M. ur. 1937, Mińsk 1996).

Z liczby informatorów, których wypowiedzi są cytowane w opracowaniu można wnioskować, że przy polskości bardziej obstają kobiety, niż mężczyźni i to niezależnie od wieku. Pragnieniem Autorki jest, aby książka, w której omawia wyniki badań „przyczyniła się do lepszego zrozumienia problemów polskiej mniejszości narodowej na Białorusi, a ściślej tej jej części, która deklaruje więź z Kościołem Rzymskokatolickim” (s. 11).

Pozytywną stroną metodologiczną pracy jest szerokie wykorzystanie „narracyjnego wywiadu autobiograficznego” (s. 16). Autorka łączy analizę socjologiczną z wiedzą historyczną, etnograficzną, językową, a nawet elementami demograficznymi i psychologicznymi. Na podkreślenie zasługuje fakt widzenia pewnych zdarzeń występujących w życiu jednostki dla ukształtowania się ich identyfikacji etnicznej (s. 9). Warszawskie pochodzenie Autorki pozwoliło jej zachować dystans umożliwiający dokonanie bezstronnej analizy. Pragnę tu podkreślić, że przy lekturze „kościelnych Polaków” przenosiłem się do swojej wsi i parafii położonej w byłej gminie Chocięczyce. Przeżywałem na nowo pouczenia i opowiadania ojca o znaczeniu kościoła, i o sąsiadach mówiących językiem polskim. Przypominałem sobie ciotki uczące mnie pacierza oraz wierszyka „Kto ty jesteś, Polak mały”.

Cechą godną podkreślenia jest uchwycenie specyfiki katolicyzmu „zabużańskiego” oraz związanym z tym dychotomicznym podziałem na „swoich” i „obcych”, których w miejscu mego urodzenia określano „czuży”. Ta ostatnia kategoria ludzi po 1939 roku stymulowała „tutejszych Polaków” do zacieśniania więzi wewnątrzetnicznej, do skupienia się wokół religii i Kościoła katolickiego. Z obcym, przez „tutejszych” ogólnie zwanym „kacapem”, należało jednak współżyć, aby móc spokojnie żyć po zaborze dokonanym w 1939 roku. Niebezpieczeństwo spotęgowało się po napadzie Niemców na ZSRR. Polacy stali się świadkami już nie tajnych, lecz jawnych mor-

derstw dokonywanych na białoruskich i żydowskich sąsiadach. Pojawiła się konieczność walki zarówno z Niemcami, jak i rozbitkami Armii Czerwonej. Zjawiły się liczne oddziały bandytów dokonujących porachunków sąsiedzkich, mordujących za fakt bycia Polakiem. Mordowano każdego, kto był bogatszy od bandyty z lasu. Sytuacja ta zmuszała mężczyzn do ucieczki w szeregi Armii Krajowej.

Nadal jednak istniały kościoły, w których mimo niebezpieczeństwa gromadzono się do czasu wysiedlenia na nowe obszary przyznane Polsce przez aliantów. W dalszym ciągu punktem oparcia była religia katolicka. Napływ obcych po 1945 roku i sprawowanie przez nich komunistycznych rządów, zwłaszcza za czasów Stalina i Breżniewa, zniweczyło wszelkie przejawy odrębności. Tkwiły one jedynie w pamięci, lecz nie w objawianej tradycji; imieniny zastąpił dzień urodzin, św. Mikołaja – Dziadek Mróz, a Zmartwychwstałego Chrystusa – zając. Upodobnienie się do bezideowego otoczenia było mile widziane przez białoruskich i rosyjskich sąsiadów, przez obcych urzędników. Sami Polacy czuli się rozdarci pomiędzy ojczyznę terytorialną, czyli prywatną (jak chce Stanisław Ossowski) i ideologiczną. Rozdarcie to jest tym boleśniesz, że z oboma ojczyznami łączył ich i łączy stosunek osobisty, rodzinny.

Nie ma potrzeby uzasadniać silnego przywiązania Kresowian do Kościoła katolickiego. Mimo to odważyć się stwierdzić, iż było ono efektem postawy raczej emocjonalnej, a nie rozumowej, wynikającej z wiedzy religijnej (nie mylić ze znajomością katechizmu). Pozytywny stosunek do Kościoła nie zawsze oznaczał akceptowanie wszystkich jego doktryn. Krytycznie więc oceniono jego nietolerancyjność, jak też interpretację podziału na biednych i bogatych, lub pochodzenie wszelkiej władzy od Boga. Fakt ten jest też przykładem rozminięcia się egalitarnych oczekiwań ludzi z nauką płynącą z Pisma Świętego.

Ostatni rozdział, poświęcony granicy państwowej sprzed 1939 roku, jak i tej powojennej, zawiera może najbardziej ważne ustalenia. Wzbudza on szereg refleksji ogólniejszej natury. Okazuje się, że podstawowy obszar badań (Grodzińskie) w ostatnim stuleciu zmieniał granice państwowe trzykrotnie. Ludność tego „jeżdżącego” terenu zmuszona więc była aż trzy razy weryfikować systemy wartości oraz zmieniać swą orientację polityczną. Każda zmiana państwowości powodowała zanikanie dawnego wzoru zachowań i konieczność adaptowania się do nowego ustroju, a po zakończeniu działań wojennych w 1945 roku, do nowego lokalnego społeczeństwa, w dużej mierze rządzonego przez „czużych” (obcych). Jednym z interesujących Autorkę zagadnień są podstawy wyeliminowania polskich tużemców z ideowego życia niepodległej Białorusi, mimo iż „ustawa o mniejszościach narodowych w Republice Białoruś gwarantuje członkom tych grup prawo do uzyskania od państwa pomocy” (s. 180).

Na zakończenie pragnę podkreślić, że komentując książkę Iwony Kabzińskiej w sposób ryzykowny dotknąłem tylko paru wątków opracowania objętościowo niewielkiego lecz bogatego w problemy. Zdaję sobie sprawę, że pomiąłem szereg istotnych zagadnień zwracających uwagę na wiele ważnych zjawisk zachodzących „wśród kościelnych Polaków”. Ale czy tylko „kościelnych”? Mimo to wydaje się, że opracowanie jest kolejnym krokiem do poznania kultury naszych rodaków, a może i krewnych, pozostałych na Kresach. Wymagał on od Autorki pokonania obaw przed przekroczeniem granic kulturowych i państwowych. Musiała przecież jako osoba nie związana ze środowiskiem, stanąć na gruncie obcej historii i zmagać się ze sobą, aby zrozumieć problemy Polaków pozostających od sześćdziesięciu lat pod obcą jurysdykcją. Autorka recenzowanej książki, podejmując się tego zadania, uzmysłowiła nam problemy rodaków powstałe w wyniku ich separacji z Ojczyzną. Dostarczyła jednocześnie Polakom na Białorusi motywów dalszego trwania przy własnej kulturze, kulturze „ulepionej” z polskiej mowy i religii.

Kierując się rangą omówionej pracy zaopatrzyłem ją w indeks geograficzny i indeks nazwisk. Zamieściłbym również szczegółową mapę obwodu Grodno. Przypuszczam, że braki te powstały nie z winy Autorki, lecz za przyczyną tak zwanych trudności obiektywnych. Usterki te nie umniejszają jednak wysokich wartości publikacji.

Wojciech Sadowski

Zbigniew Benedyktowicz, *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, ss. 215.

Praca dotyczy problemu rekonstrukcji obrazu „obcego” w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX w. Przyjęte w rozprawie rozumienie obcości zasadza się na ustaleniach poczynionych w duchu tradycji fenomenologicznej. Odnosząc się do tez stawianych m. in. przez M. Eliadego, G. van der Leeuwa i R. Otto dotyczących rozumienia mitu i symbolu, autor dokonał zestawienia tych kategorii z klasycznymi (socjologiczno-etnograficznymi) koncepcjami stereotypu etnicznego. Dzięki temu zabiegowi możliwe stało się „ukazanie ambiwalencji, wieloznaczności obrazu obcego, przeniesienie stereotypu obcego z płaszczyzny rozważań socjologicznych w dziedzinę (...) antropologii wyobrażeń”. Zastosowanie takiego rozwiązania zmienia perspektywę ujmowania zjawisk, których złożoność antycypowali już niektórzy badacze okresu międzywojnia, ale ze względu na dominujące wówczas kanony myślenia naukowego wykładane przez nich raczej nie zostały uznane za znaczące dla rozwoju etnografii i socjologii w Polsce. Z. Benedyktowicz odczytuje zatem na nowo teksty J. Obrębskiego, F. Znanieckiego, G. Ichheisera i J. S. Bystronia, odnajdując w nich wiele myśli cennych pod kątem merytorycznym a jednocześnie dopełniających się wzajemnie, które odpowiednio zreinterpretowane pozwalają uchwycić pomijane w dotychczasowej praktyce badawczej (często ze względu na brak odpowiednich narzędzi poznawczych) aspekty zjawisk mieszczących się w szeroko pojętym problemie „wyobrażeń o obcych”. Rozważaniom tym poświęcona jest pierwsza spośród trzech części pracy.

Rozwinięcie podstaw teoretycznych omawianych zagadnień odnajdujemy w części drugiej, w której autor precyzuje rozumienie pojęć stosowanych przy rekonstrukcji obrazu obcego. Ustala relacje zachodzące między stereotypem, mitem i symbolem na poziomie kontekstów, w jakich kategorie te zostały pierwotnie wypracowane i określa zakres oraz sposób ich użycia w ramach prowadzonych analiz.

Materiał empiryczny poddany interpretacji w części trzeciej pochodzi głównie ze źródeł etnograficznych w postaci czasopism takich, jak: „Materiały Antropologiczne, Archeologiczne i Etnograficzne”, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, „Lud”. Wykorzystano też *Dzieła wszystkie* Oskara Kolberga oraz monografie dotyczące kultury duchowej autorstwa m.in. M. Fedorowskiego, Cz. Pietkiewicza, S. Dworakowskiego. Ze względu na przyjętą opcję teoretyczną autor sięga również po materiał porównawczy dotyczący kultur pierwotnych, wspierając rozważania także przykładami czerpanymi z literatury pięknej.

W końcowych wnioskach pracy podkreśla się mistyczny i symboliczny charakter kategorii „swoj-obcy”, wskazując jednocześnie na jej obrazowość i dynamiczność ujawniającą się w planie wyrażania społecznego.

Rozprawę zamyka „Postłowie” i zestawienie bibliografii.

Marcin Andrzej Kafar, ODIE PTL

U nas dole i niedole. Sytuacja Romów w Polsce, red. Ewa Nowicka, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 1999, ss. 159, 24 il.

Na pracę pod redakcją E. Nowickiej składają się teksty autorów: J. Gorlewskiej, M. Królik, ks. S. Opockiego, K. Wiercińskiej i S. Łodzińskiego, które podejmują temat mniejszości etnicznej i przeobrażeń zachodzących obecnie w sytuacji Romów w Polsce.

Celem pracy – zdefiniowanym we wstępie autorstwa E. Nowickiej – jest ukazanie problemu mniejszości etnicznej z perspektywy trzech formułowanych w tekstach opinii – mieszkańców Polski, organizacji pozarządowych i instytucji rządowych, oraz poszukiwanie przyczyn niepokoju i chęci zmiany, jakie wzbudza „problem romski” w społeczeństwie polskim. Autorka stawia

hipotezę o wielowarstwowym charakterze poczucia swojskości i obcości w stosunku do mniejszości romskiej. W kolejnych rozdziałach, które E. Nowicka określa jako: „badawczy, praktyczny i polityczno-prawny” poszczególni autorzy podejmują problemy: stosunku społeczności wiejskiej do Romów, postaw instytucji zajmujących się mniejszością romską ze szczególnym uwzględnieniem problemu oświaty w kształceniu dzieci romskich oraz problem sytuacji prawno-politycznej Romów w Polsce.

Część tekstów zamieszczonych w pracy została wygłoszona jako referaty w czasie sesji „Romowie i problem lokalny, regionalny i globalny”, która odbyła się podczas Dziesiątego Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego w Katowicach we wrześniu 1987 roku.

W niektórych tekstach autorstwa E. Nowickiej zostały wykorzystane materiały pochodzące z badań terenowych, przeprowadzonych przy współpracy z J. Gorlewską w okresie od 1994 do 1997 roku na terenie Górc, Spisza i Beskidu Wyspowego. Technikami badawczymi, jakie wykorzystwała autorka w trakcie badań, były obserwacja uczestnicząca oraz wywiad pogłębiony.

Pozostali autorzy opierali się na wcześniejszych publikacjach podejmujących temat Romów w Polsce, autorstwa między innymi L. Mroza, A. Mirgi i J. Ficowskiego.

Aneta Kosiorek, ODIE PTL

Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych, red. Irena Bukowska-Floreńska. Studia Etnologiczne i Antropologiczne t. 3. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, ss. 324.

Związana z reżimami totalitarnymi odgórna laicyzacja i ateizacja społeczeństwa odniosła znikome rezultaty. Natomiast w dobie posttotalitarnych przemian można obserwować wręcz renesans religijności, przeżywanej już bardziej świadomie i aktywnie nawet wśród najbardziej światłych warstw społeczeństwa. Fakt, że zagadnienie religijności od wieków jest przedmiotem refleksji uczonych, polityków i duchownych, przedmiotem fascynacji, ale też kontrowersji dowodzi jak ważne jest to zagadnienie i jak znaczące w każdym czasie. Prezentowane w recenzowanym tomie szkice dotyczące religijności ludowej dowodzą tego w sposób oczywisty. Wyszły one w przeważającej mierze spod pióra etnologów, a więc uczonych mających najbardziej bezpośredni kontakt z rzeczywistym życiem różnych społeczności i grup kulturowych. Badacze ci w największym stopniu są w stanie ukazać rolę i znaczenie tradycji religijnej i zwyczajów dla życia duchowego współczesnych społeczności, ich nieprzerwaną, odwieczną żywotność, ich przede wszystkim integracyjną funkcję w umacnianiu więzi społecznych i cementowaniu tradycyjnych wspólnot lokalnych, a także ich funkcję etyczną umacniającą normy moralne i obyczajowe. Jakżesz powierzchowne są sądy niektórych ateistycznie nastawionych osób, odnoszących się negatywnie do religii jako wręcz do źródła moralnego zła. W różnych krajach i na różnych kontynentach wiara, np. chrześcijańska stanowi wręcz podstawowe spoiwo wspólnot społecznych. Dostarcza ludziom ufności, optymizmu, poczucia bezpieczeństwa przez oparcie w transcendencji z jednej strony i w grupie społecznej z drugiej. Nieprzypadkowo jeden z dziennikarzy pisząc o religii katolickiej w Ameryce nadał swojemu artykułowi tytuł *Katolickie spoiwo Ameryki*⁶. „Modlą się razem włoskie babie, wietnamskie matki z dziećmi na ręku, studenci, nielegalni imigranci, czarni wszystkich szczebli społecznych – Kościół Katolicki jest najprawdopodobniej najmniej podzieloną na klasy czy rasy wspólnotą wyznaniową Ameryki”⁷. A o lojalności wobec niego decydują nie względy doktrynalne ani kryteria intelektualne, ale poczucie wspólnoty jakiego on dostarcza. Siłę religii chrześcijańskiej upatruje się w tym, że nie relatywizuje ona norm moralnych, że wprowadza pewną stabilizację w tym zakresie i poszanowanie dla pewnych uni-

⁶ W. Rees-Mag, *Katolickie spoiwo Ameryki*, „Gazeta Wyborcza” nr 195 (1274), z 21-22 sierpnia 1993, przedruk z „The Times”.

⁷ Tamże.

wersalnych, ogólnoludzkich wartości humanistycznych⁸. Niepokój budzi bowiem coraz większy relatywizm i pluralizm postaw moralnych, niezgodnych często z naturalnymi, i jeśli tak można powiedzieć, zdrowymi tendencjami organizmu ludzkiego. W tym kontekście podkreślanie przez Kościół uniwersalności i ponadczasowości pewnych norm moralnych należy uznać za ze wszelkich miar pożądane. Kościół wciąż stanowi najpoważniejszą instytucję zdolną wytwarzać przez swoją zasadę miłości bliźniego dostatecznie silne motywacje uczuciowe do przestrzegania norm moralnych i zapobiegania takim plagom życia społecznego, jak gwałty, rozboje, bratobójcze walki, narkotyki, zbrojenia seksualne etc. Zapobiega też alienacji człowieka, który w wierze upatruje często rację swojego istnienia, jest ona dla niego oparciem, źródłem odnowy uczuć rodzinnych, lokalnych, narodowych.

W pierwszym szkicu, *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*, Irena Bukowska-Floreńska przytacza bogaty materiał etnograficzny ilustrujący zachowane po dziś dzień formy obrzędowości religijnej, głównie na Śląsku, które świadczą o tym, że wciąż silna jest tradycja, folklorystyczna niejako i obrzędowa religijność tych ludzi – wyznacza ona rytm ich życia, stapia się nierozdzielnie z rutyną życia codziennego i pracy, uświęca momenty graniczne w życiu ludzkim. Tak pojęta religijność jest po prostu częścią kultury, jednakże słusznie zauważa Władysław Jacher, *Refleksje socjologiczne nad przemianami religijnymi*, ten typ bezrefleksyjnej, odpustowo-folklorystycznej formy religijności zanika, natomiast obserwuje się wzrost form życia religijnego bardziej świadomych, zdecydowanych i czynnych – wiara bowiem nie jest już pojmowana jako coś ustanowionego od pokoleń, co trzeba biernie przyjmować, lecz jest ona stale na nowo zdobywana, wymaga refleksji i konfrontacji z rzeczywistością społeczną (s. 33).

Jednakże nawet tradycyjnej religijności nie można pojmować jedynie jako zwykłego zjawiska folklorystycznego czy kulturowego, lud bowiem w aktach modlitewnych, obrzędach i zwyczajach religijnych autentycznie poszukiwał Boga, by nawiązać z nim kontakt (Zdzisław Kupisiński SVD – *Religijność ludowa w okresie wielkiego postu w Opoczyńskim* – s. 37). Autor opisuje obrzędy związane z Wielkim Postem, podkreślając ich ascetyczno-pokutny charakter. Poprzez symbole i rytuały człowiek ukazywał świat swoich wewnętrznych przeżyć – obrzędowość stanowiła manifestację właściwej niezmiennie człowiekowi postawy religijnej, przenikającej jego życie. Mimo, że zwyczaje religijne i obrzędy nie budzą już dziś takiego zainteresowania jak dawniej, to jednak prowadzone na szeroką skalę badania nad religijnością ludową mają swój sens, gdyż prostym i oczywistym prawdom zawartym w niej nie można pozwolić zginąć. Podobnie na ascetyczno-pokutny charakter obrzędowości związanej z Wielkim Postem wskazuje Andrzej Peć, którego refleksje powstały w oparciu o własne badania terenowe w Stryszowie w Beskidzie Śląskim. Autor zwraca uwagę na elementy magiczne zawarte w wiosennej obrzędowości (łączącej ludowy kalendarz rolniczy z cyklem chrześcijańskiego świętowania), choć treści magiczne zawarte w tej obrzędowości zatracają swoje pierwotne funkcje na rzecz funkcji ludycznych. Dalszy szkic Grzegorza Odoja dotyczy *Świętowania odpustów parafialnych w Pszczyńskim*, które są zjawiskiem zarówno religijnym, jak i społecznym. Z przedstawionego materiału dotyczącego bogatej obrzędowości związanej z postem wynika, że odpust parafialny w Pszczyńskim jest ważnym wydarzeniem rodzinnym – daje możliwość głębokiego przeżycia wspólnego spotkania rodzinnego, które odbywa się raz do roku. Staje się znaczącym czynnikiem integrującym, a także czynnikiem kulturowym ułatwiającym propagowanie i przekaz tradycyjnych śląskich wartości kulturowych z pokolenia na pokolenie, a podtrzymywanie tych wartości ułatwia ludziom samoidentyfikację i poczucie własnej tożsamości.

Podobną problematykę podejmuje Dorota Świtła-Trybek omawiając religijność odpustową na Górnym Śląsku. Autorka podkreśla jej rolę w podtrzymywaniu międzypokoleniowej więzi i więzi rodzinnej. Nie bowiem nie utrwała mocniej więzi rodzinnej niż świadomość „wspólnego przeżywania” (s. 84). Niestety zwyczaj ten nie jest już dziś powszechny w rodzinach śląskich – respondenci wielokrotnie podkreślali, że często obejrzenie serialu telewizyjnego jest preferowane w stosunku do pójścia z dzieckiem do Kościoła. Dotyczy to nie tylko odpustów, ale również

⁸ B. Olszewska-Dyonizak, *Zarys antropologii kultury*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1996, s. 89.

niedziel i innych świąt kościelnych. Obrzędowość kościelna umacnia też poczucie wspólnoty parafialnej – potwierdza własne miejsce wiernych wśród mieszkańców danej miejscowości.

Archaiczne formy kultu św. Mikołaja na pograniczu śląsko-morawskim omawia Kornelia Lech. Św. Mikołaj był historyczną postacią żyjącą na początku IV wieku n.e. Był urzędnikiem państwowym zarządzającym okręgiem miasta Mira w Małej Azji. Później został biskupem w tej miejscowości. Znany był z uprawiania filantropii, z wielkiej dobroci i miłosierdzia względem ubogich, którym pomagał materialnie, czy skazańców, których bronił przed surowymi wyrokami.

Dzień, w którym został biskupem, upamiętniony więc został zwyczajem obdarowywania dzieci prezentami. Dzieci niewiele wiedzą o życiu i działalności św. Mikołaja – niemniej kojarzy on się im z uosobieniem dobroci i szczodrości. Czas historyczny zmienia się w czas mityczny. Na pograniczu śląsko-morawskim dzień św. Mikołaja obchodzony jest bardzo uroczystie. Na początku stulecia dzieci w tym dniu nie miały nawet lekcji w szkole. Autorka opisuje też współczesną bogatą obrzędowość wiążącą się z tym dniem – bieganie za Mikołajem, ucieczki przed diabłami, czy też grzeczne oczekiwanie w domu na prezenty, które przyniesie Mikołaj (rodzice „nerwowo” wypatrują go przez okno). Zwyczaje te świadczą o tym, że w obrzędzie św. Mikołaja dominują raczej funkcje ludyczne, ale też wychowawcze (dzieci zobowiązane są do grzeczności w tym dniu).

Tadeusz Mikołaj Trajdos omawia rolę *Przydrożnych figur kamiennych w życiu religijnym wsi Górnej Orawy*. Figury te budowane na znak manifestacji katolickiej opieki na Orawie w XVIII wieku pełnią ważną rolę w kulturze miejscowej ludności, organizuje się do nich pielgrzymki, stają się osią niektórych świąt kościelnych, otoczone są specjalnym rodzajem troski i szacunkiem (malowanie, odnawianie etc.). Choć dziś straciły swoją pierwotną funkcję sakralną, pozostały trwałym elementem krajobrazu umacniającym poczucie wspólnoty i tożsamości regionalnej.

Ks. prof. Henryk Zimoń SVD omawia *Religijny wymiar wybranych rytuałów u ludu Konkomba z północnej Ghany*. Podkreśla, że opisywane przez niego rytuały religijne ludu Konkomba są wyznacznikami jego kulturowej i religijnej tożsamości, pozwalają na odkrycie systemu teologicznych, kosmologicznych i antropologicznych pojęć i wierzeń ludów afrykańskich. Rytuał więc odzwierciedla transcendentną i społeczną płaszczyznę rzeczywistości. Autor dzieli obserwowane rytuały na: rytuały przejścia (rodzinne, okazjonalne, nieperiodyczne), rytuały doroczne (kalendaryzowe, sezonowe, periodyczne) i rytuały kryzysowe (okazjonalne, nieperiodyczne). Przedmiotem jego analizy są obrzędy dożynkowe (żniwne), w których uczestniczył w czasie pierwszych swoich badań terenowych (1984-1985). Rytuały te z jednej strony umacniają kontakt człowieka i społeczności z rzeczywistością transcendentną, z drugiej określają zachowania ludzkie integrując grupy lineażowe, rodowe i ponadrodowe oraz są podstawą ich interakcji. Są poza tym nośnikami stanów emocjonalnych, przeżyć oraz oczekiwań jednostek i społeczności. Autor ukazuje bogaty panteon duchów i bóstw, które są adresatami modlitw i ofiar oraz charakter odprawianych rytuałów.

Część druga recenzowanego tomu jest zatytułowana „Wzory religijności – tradycje regionalne i lokalne”. Na ścisły związek praktyk religijnych z instytucjonalnymi modelami religijności z jednej strony, a ogólnymi wzorami kulturowymi z drugiej, wskazuje Wojciech Świątkiewicz w swoim szkicu *Wzory religijności w górnośląskiej prowincji kościelnej. Analiza społeczno-przestrzenna*. Analizowane praktyki dzieli autor na jednorazowe i wielorazowe. W ich obrębie wyodrębnia praktyki świąteczne i powszednie, prywatne i publiczne, indywidualne i zbiorowe. Drugim stosowanym przez niego kryterium analizy jest ich rozmieszczenie w przestrzeni górnośląskiej prowincji kościelnej. Zagadnienie to będące głównym przedmiotem omawianego szkicu stanowi *novum* w podejściu do zjawiska religijności – autor przyjął dla analizy religijności badanego regionu trzy wskaźniki: „dominantę” (wskaźnik określający stosunek liczby uczestniczących we mszy niedzielnej w stosunku do liczby zobowiązanych), wskaźnik „communicantes” (wskaźnik wyrażający stosunek przystępujących do komunii świętej do liczby obecnych na mszy – jest on często interpretowany jako wskaźnik pobożności – oraz wskaźnik struktury demograficznej ludności wyrażający stosunek liczby chrztów do liczby pogrzebów w danym roku. Prezentowane mapy stanowią pierwsze tego typu opracowanie w literaturze polskiej. Wskazują one, że pewne własności społeczne i wartości kulturowe są w sposób względnie trwały powiązane

z danym terytorium, tworząc obszar kulturowy o właściwych sobie cechach, w które wpisana jest także religijność (s. 146). Obszar kulturowy oddziałuje na mentalność społeczną i decyduje o wzorach międzypokoleniowego przekazu wartości.

„Religijność Polaków na Śląsku była przysłowiowa” – tak rozpoczyna swój szkic Joanna Świtła-Mastalerz, omawiając *Religijne wzory zachowań Ślązaków popularyzowane w „Gawędach Stacha Kropiciela” księdza Klemensa Kosyrczyka*. Przedmiotem analizy autorki jest książka ks. Klemensa Kosyrczyka *Gawędy Stacha Kropiciela* (1994 – jest to zbiór tekstów, jakie ukazywały się w latach 1945-1973 na łamach „Gościa Niedzielnego”). W artykułach tych są przedstawione zróżnicowane formy świętowania roku liturgicznego w różnych lokalnych społecznościach śląskich. Są to święta doroczne, rodzinne, odpusty, uczestnictwo w pielgrzymkach, w różnych akcjach charytatywnych, a także model wychowania dzieci i szacunku dla starszych. Materiał ten stanowi bezcenne źródło wiedzy na temat tradycyjnych zwyczajów śląskich (także i tych „na beztydzień”), wierzeń i przesądów, bogaty materiał o życiu społeczno-obyczajowym mieszkańców Górnego Śląsku ukazujący ich wady jak też i cechy godne naśladowania. *Gawędy* pełnią funkcję etyczną, są przekazem górnos Śląskich tzw. „mądrości życiowych”, ukazują też piękno gwary śląskiej i jej trwanie na Górnym Śląsku.

Halina Rusek analizuje *Wzory życia na pograniczach etnicznych i kulturowych*, czyli terenach, gdzie stykają się i przenikają różne wzory kulturowe i wartości pochodzące z różnych środowisk narodowych i państwowych. Chodzi w tym wypadku o pogranicze białorusko-polskie, ukraińsko-polskie, litewsko-polskie, czesko-polskie. Autorka podkreśla fakt tzw. „biwalencji kulturowej” (dwukulturowości), wyrażającej się w identyfikacji narodowej i etniczno-kulturowej Polaków z Białorusi, Ukrainy, Litwy czy Czech. Wskazuje też na ożywienie na tych terenach życia religijnego, które ulega ideologizacji, przyczyniając się do umocnienia więzi narodowej, a także utożsamiania się z określonymi podstawami spuścizny europejskiej (s. 176).

Uwarunkowania historyczno-kulturowe współczesnej religijności ludności polskiej na Zaolziu omawia w kolejnym szkicu Małgorzata Michalska. Cechą tego pogranicza był mieszany skład narodowościowy, wyznaniowy i klasowy. Aby w pełni zrozumieć zachodzące tam procesy, autorka ukazuje historyczny rozwój Śląska Cieszyńskiego aż do momentu jego podziału na część przynależną do Polski i do Czechosłowacji. Omawia panujące tam stosunki narodowe, wyznaniowe, język i literaturę. Do niedawna religia odgrywała tam ważną rolę jako czynnik wyznaczający tożsamość narodową – dziś więź narodowa staje ponad więzią wyznaniową (s. 189).

Role kobiet w przekazie wzorów życia religijnego omawia Renata Greń, wskazując na znaczną rolę kobiet (które w kościele katolickim pozbawione są możliwości pełnienia funkcji kapłańskich) w tworzeniu obrazu religijności ludowej, co odzwierciedla się najwyraźniej w domowych obchodach świąt religijnych, gdzie sfera sacrum i profanum miesza się na każdym kroku. Celebracja tych świąt leży niemal całkowicie w gestii kobiet. Religijność ludowa charakteryzuje się bardzo emocjonalnym przeżywaniem treści religijnych, a jak wynika z badań psychologicznych, dominacja pierwiastka emocjonalnego nad intelektualnym jest cechą typowo kobiecą, co sprawia, że kobiety w większym stopniu niż mężczyźni są animatorkami życia religijnego.

Hubert Czachowski omawia *Współczesne objawienia maryjne – religijność ludowa pomiędzy magią a teologią*. Do najważniejszych miejsc kultu objawień maryjnych należą: Oława (woj. wrocławskie), Ruda (dawne sieradzkie), Chotyniec (dawne przemyskie), Wykrot na Kurpiach, Okonin koło Grudziądza oraz Radomin koło Golubia-Dobrzynia. Są to miejsca tłumnie odwiedzane przez pielgrzymów – do Okonina np. przyjeżdża comiesięcznie kilka tysięcy pielgrzymów z całej Polski. Kościół nie wypowiada się publicznie na temat dziejących się współcześnie tzw. objawień prywatnych, niemniej kapłani odpowiadają tam msze. Niejasny jest też status samych wizjonerów, którzy stają się autorytetem dla tysięcy pielgrzymów.

Kolejny szkic Jarosława Pawła Eichstaedta, *Mówić o misterium – mówić o sobie*, przedstawia misteria męki pańskiej nawiązujące do średniowiecznych misterii pasyjnych rozpowszechnionych w Europie w XII wieku i na trwałe wprowadzonych do kultury religijnej dzięki zakonowi żebraczym. Misteria takie odgrywane najczęściej z okazji większych świąt takich, jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc, traktowane były przez Kościół jako sposób nauczania zasad wiary. Obecnie misteria odgrywane są w Kalwarii Zebrzydowskiej, Kalwarii Paclawskiej i Górze Klasztornej.

Odbywają się pod gołym niebem i osiłą takiego przedstawienia jest przemierzanie kalwarii – przestrzeni nawiązującej do wzgórz w Jerozolimie, gdzie ukrzyżowano Jezusa Chrystusa. Autor szczegółowo opisuje przebieg takiego misterium opartego na tradycji ustnej. Misteria dostarczają ich uczestnikom ogromnych przeżyć – stanowią szczególny rodzaj wiedzy i poznania dokonującego się w płaszczyźnie niedyskursywnej i stanowiących jakieś „pozaziemskie” doznanie. Jest to odnawianie w czasie stale tych samych wydarzeń, przy czym odtwarzanie to każdorazowo staje się twórczym aktem wyobraźni, a nie wiernym odtwarzaniem wydarzeń z przeszłości.

Wanda Musiałik w szkicu *Od wspólnoty modlitwy do wspólnoty działania* na przykładzie parafii śląskich wskazuje jak członkowie takich wspólnot religijnych, jak np. Odnova w Duchu Świętym, Wspólnota Krwi Chrystusa, Świecki Zakon Franciszkański czy Legion Maryi (obejmujące młodzież szkolną, studentów, bezrobotnych, emerytów, rencistów i różne grupy zawodowe) zaczęły przechodzić od wspólnoty modlitwy do ustalania programów działalności społecznej i charytatywnej takich, jak pomoc przyszłym matkom i samotnym kobietom, domom pomocy społecznej dla dzieci (Rybnik), pomoc osobom uzależnionym („Powrót z U”), powodzianom, osobom znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej. „Charyzmatycy” ci rozwijają się pod troskliwą opieką kapłanów.

Część trzecia recenzowanego tomu zatytułowana „Religijność a tożsamość społeczna i kulturowa” zawiera szkice: Pawła Schmidta, *Religia i tożsamość w poglądach mieszkańców Podhala*; Anny Szyfler, *Znaczenie ośrodków kultu religijnego dla utrzymania tożsamości etnicznej i narodowej (na przykładzie Warmii)*; Iwony Kabzińskiej-Stawarz, *Cechy współczesnej religijności ludności polskiej na Białorusi*; Urszuli Kaczmarek, *Miejsce religii w życiu Polaków na Węgrzech*; Ryszarda Vorbricha, *Tatarzy polsko-litewscy. Od kultury postfiguratywnej do kultury prefiguratywnej*; Mieczysława Trojana, *Charakter narodowy – tożsamość – religijność (przykład Szwecji)*; wreszcie ks. Józefa Budniaka, *Jedność Europy – wspólne dziedzictwo kulturowe i religijne*.

Wszystkie szkice wskazują na funkcje religijności ludowej (zwłaszcza na pograniczach etnicznych) w podtrzymywaniu tożsamości etnicznej i narodowej. Iwona Kabzińska-Stawarz ukazuje np., że dla mieszkańców Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej znajdujących się dziś w granicach Białorusi religia stanowiła jedną z podstawowych wartości – modlitwa i nabożne pieśni nieodłącznie towarzyszyły pracy i codziennemu życiu rodzin. Dziesięciolecia ateizacji spowodowały stopniowy zanik tych zachowań i doprowadziły do zaniku pewnych chrześcijańskich zasad wynikających z szacunku wobec bliźniego. Nie zdołano ludzi nauczyć odpowiedzialności za drugiego człowieka (jest to jedna z przyczyn, dla których procent rozwodów w byłym Związku Radzieckim był największy w świecie). W byłym Związku Radzieckim przygotowywano ludzi do walki, a nie do miłości, stąd brak poszanowania dla takich chrześcijańskich cnót, jak uczciwość, skromność, prawdomówność, honor etc. Uważa się je wręcz za dowód słabości, przeszkadzającej w brutalnej walce o byt. W dobie postkomunistycznych przemian podejmuje się działania mające na celu wskrzeszenie dawnej religijności – władza zezwala na powrót obrzędowości kościelnej, na organizowanie procesji, bicie w dzwony, stawianie krzyży i kapliczek, na udział księży w ceremoniach pogrzebowych etc. Kościół na Białorusi jest więc po dziś dzień „bastionem polskości”, łącznikiem czasów i pokoleń, źródłem więzi parafian. Ludzie są blisko związani z Kościołem, a wyznawana przez nich wiara jest dla nich wartością rdzenną.

Taka sama jest rola Kościoła na Węgrzech, na co wskazuje Urszula Kaczmarek. Kościół pełni tam funkcję integracji narodowej Polaków – przynależność do kościoła rzymskokatolickiego Polacy na Węgrzech uważają za jeden z przejawów polskości. Religia pełni też funkcję nadawania sensu ludzkiemu życiu, pozwalając lepiej przetrwać trudne chwile.

W procesie budowania jedności Europy – pisze książkę Józef Budniak – nie można pominąć fenomenu religii jako istotnego elementu życia społecznego. Sama płaszczyzna polityczna i ekonomiczna nie jest bowiem w stanie zapewnić mocnego i trwałego fundamentu dla tożsamości jednoczącej się Europy. Wartości inspirowane Ewangelią również i dzisiaj mogą stanowić ważne tworzywo duchowe dla zjednoczenia Europy. Chrześcijańska zasada miłości i solidarności zastąpi walkę klas propagowaną przez reżimy komunistyczne jako źródło postępu. Katolicka nauka społeczna pozwoli na zjednoczenie Europy na nowych podstawach etycznych, wśród których na czoło wysuwają się takie wartości, jak miłość, braterstwo, sprawiedliwość. Wzrastająca rola

katolickiej nauki społecznej wiąże się bowiem z nowoodkrytą prawdą, że fakty społeczne powinny być raczej kierowane przez etykę aniżeli ideologię. Jest to nauka oparta na etyce i personalizmie, tych dwóch przesłankach, których brakowało wielkim systemom totalitarnym XX stulecia.

Wzajemne więzi pomiędzy kulturą europejską a wiarą chrześcijańską są trwale i wielostronne. Europa kojarzy się wielu ludziom z chrześcijaństwem i bez niego w istocie Europa nie mogłaby określić swojej tożsamości (s. 320). Oczywiście, chrześcijaństwa nie można utożsamiać z „europocentryzmem” — jest one zdolne do inkulturacji w odniesieniu do wszystkich kultur i do tego zmierza.

Szkice zebrane w recenzowanym trzecim tomie Studiów Etnologicznych i Antropologicznych ukazują ogromne bogactwo form życia religijnego, jakie przetrwały po dziś dzień w kulturze ludowej różnych regionów Polski i na pograniczach. Ukazanie się tego tomu stanowi niewątpliwie ważne wydarzenie naukowe — unaocznia nam ważną, a nawet wzrastającą rolę religii w życiu duchowym grup etnicznych i narodów, a także w jednoczącej się Europie. Rolę pozytywną wbrew podnoszonym niekiedy obawom i obiekcjom co do rangi i znaczenia, a nawet kwalifikacji moralnych religii we współczesnym świecie (podkreśla się często negatywną rolę upolitycznienia religii, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie i w krajach muzułmańskich, gdzie przekształca się ona w fundamentalizm o cechach totalitarnych). Chrześcijaństwo okres nietolerancji, fanatyzmu i fundamentalizmu ma już za sobą i wydaje się być dziś religią w najmniejszym stopniu ulegającą tendencjom totalitarnym. Przez głoszenie zasady miłości, braterstwa, sprawiedliwości, uznania godności osoby ludzkiej staje się rzecznikiem demokratycznych przemian, nowego ładu społecznego opartego na etyce i personalizmie, rzecznikiem pokoju w stosunkach pomiędzy narodami. Bogaty materiał empiryczny zaprezentowany w recenzowanym tomie stanowi znakomitą ilustrację wielorakich przejawów religijności współczesnego człowieka oraz jej roli i znaczenia jako czynnika integracji społecznej i indywidualnej.

Barbara Olszewska-Dyoniziak

Ewa Waszkiewicz, *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego na Dolnym Śląsku na tle polityki wyznaniowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1945-1968*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, ss. 192, il. 14.

W pracy autorka przedstawia problem wolności wyznawania religii mojżeszowej na tle polityki wyznaniowej władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, podejmując próbę odpowiedzi na pytanie: „Jaki był zakres wolności wyznania w Polsce dla wyznawców religii mojżeszowej?”

Omówienie związku wyznaniowego Żydów oraz jego działalności E. Waszkiewicz ogranicza do obszaru Dolnego Śląska, gdzie po zakończeniu wojny było największe skupisko Żydów polskich. Ramy czasowe pracy wyznaczają wydarzenia ważne dla społeczności żydowskiej Dolnego Śląska, a mianowicie: rok 1945 — powstanie największej liczebnie Kongregacji Wyznania Mojżeszowego we Wrocławiu oraz 1966 — zamknięcie wrocławskiej synagogi.

W wyniku przeprowadzonych badań. Autorka wyróżnia trzy różne okresy kształtowania się sytuacji kongregacji wyznaniowej na Śląsku na tle polityki wyznaniowej w Polsce. Zakres swobody wyznania kształtowały wydarzenia polityczne, pod wpływem których zmieniały się etapy polityki wyznaniowej i stosunki polsko-żydowskie. Jednak, jak podkreśla autorka, mimo niesprzyjającej atmosfery politycznej życie religijne kongregacji dolnośląskich przebiegało normalnie, zaspokajając potrzeby swoich członków.

W pracy Autorka opiera się częściowo na pracach doktorskich A. Goldsztejna i B. Szaynoka oraz pracach i artykułach S. Bronsztejna, K. Pudły i J. Adelsona, które dostarczyły informacji na temat ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku.

Natomiast źródłem podstawowym wykorzystywanym przez autorkę w pracy są materiały dotychczas nigdzie nie publikowane, a mianowicie: „Zbiór dokumentów z lat 1945-1968 prze-

chowywanych w Gminie Wyznaniowej Żydowskiej (obecna nazwa) we Wrocławiu", dokumenty pochodzące z Archiwum Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie oraz Archiwum Diaspory w Tel Awiwie, które poświęcone są kongregacjom dolnośląskim i ich działalności. E. Waszkiewicz wykorzystuje także dokumenty informujące o stosunku władz partyjnych i administracyjnych wobec kongregacji, jak również informacje czerpane z wywiadów przeprowadzonych z najstarszymi członkami Żydowskiej Gminy Wyznaniowej we Wrocławiu.

Podjęty przez E. Waszkiewicz temat, tak określony czasowo i terytorialnie, jest – jak podaje Autorka – pierwszym w literaturze polskiej opracowaniem poświęconym działalności religijnej Związku Wyznaniowego Żydów w Polsce.

Aneta Kosiorek, ODIE PTL

Elżbieta Przybył, *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 1999, ss. 182.

Praca jest poświęcona ruchowi staroobrzędowców w połowie XVII wieku na ziemiach ruskich kijowskich i moskiewskich. Omawiany okres zamyka się w latach 1653-1682. Autorka skupia się przede wszystkim na piśmiennictwie pierwszego pokolenia staroobrzędowców, to jest listach, kazaniach, traktatach polemicznych, które miały na celu przekonanie o słuszności stanowiska staroobrzędowców oraz o potrzebie przywrócenia dawnych tradycji i praktyk. Jest to w pracy materiał wyjściowy do analizy przemian w religii staroobrzędowców wywołanych rozłamem Cerkwi prawosławnej. Autorka opiera się również na rosyjskiej literaturze przedmiotu podejmującej próby opisu ewolucji idei religijnych u staroobrzędowców, m.in. pracy S. A. Zenkowskiego, przywołuje także prace badaczy zachodnich, zwłaszcza R.O. Crummeya. Odwołuje się również do prac takich polskich badaczy, jak: W. Jakubowski, H. Kowalska, U. Wójcicka i R. Łużny. Autorka opierając się na wymienionych publikacjach opisuje staroobrzędowców jako grupę religijną oraz podejmuje próbę analizy istoty tego ruchu religijnego.

Celem pracy jest uchwycenie sposobu, w jaki siedemnastowieczni staroobrzędowcy, uczestnicy zmian, interpretowali zaistniałe zdarzenia spowodowane rozłamem w Cerkwi i związanym z tym wydarzeniem rozwojem nowych idei religijnych, a w rezultacie wytworzeniem się odrębnej kultury z własną wizją świata. Jest to więc próba dotarcia do sposobów rozumienia sensu tych zdarzeń z perspektywy uczestnika oraz „sposobów przekładania sensu owych zmian na treści doktrynalne i życie społeczne wspólnoty”. W swoich badaniach Autorka przyjmuje metodę hermeneutyczną, odsyłając do prac P. Ricoeura, H. G. Gadamera, W. Dilthey'a. Opiera się na tekstach i faktach historycznych, omawiając je w kontekście, w jakim się pojawiły, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu religijnego.

Praca jest poszerzoną wersją dysertacji doktorskiej Autorki obronionej w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w 1998 roku.

Aneta Kosiorek, ODIE PTL

Religia i kultura w globalizującym się świecie, red. Marian Kępný i Grażyna Woroniecka, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 1999, ss. 342.

Zbiór zawiera kilkanaście tekstów powstałych jako efekt współpracy między badaczami związanymi z Sekcją Antropologii Społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. W prezentowanych artykułach koncentrują oni uwagę na zagadnieniach dotyczących analiz mecha-

zmów regulujących procesy tworzenia charakterystycznych dla współczesności form zachowań społecznych i kulturowych w sferze szeroko rozumianej religii i religijności. Kluczem do całościowego odczytania pracy może być – co sugerują autorzy „Wprowadzenia” do książki – posłużenie się kategorią globalizacji, pamiętając wszelako o towarzyszącym jej nadatku znaczeniowym powstałym w wyniku swobodnego i wielokontekstowego stosowania tego pojęcia. Socjologowie i etnologzy rozważają problemy globalizacyjne odwołując się do kilku podstawowych sposobów ujmowania zjawisk. „Po pierwsze, globalizacja oznacza mechanizm «rozciągnięcia» zasięgu stosunków społecznych poza granice współobecności aktorów życia społecznego w określonym miejscu. (...) Po drugie, modelem prymarnym oddającym naturę procesów globalizacyjnych jest (...) mechanizm «kompresji»” czasowo-przestrzennej, powstałej na skutek zmian form komunikowania się (przechodzenia od komunikacji bezpośredniej do komunikacji wirtualnej); kluczową rolę odgrywają tutaj nowoczesne przekazniki informacji. Po trzecie, istotną jest współzależność tego co lokalne z tym co globalne. Często bowiem w wymiarze lokalnym mamy do czynienia z „adaptowaniem” globalnych wzorów zachowań, co wpływa z kolei np. na tworzenie swoistych form tożsamości indywidualnej i wspólnotowej. Przeprowadzone analizy mieszczą się w zakresie przedstawionego wyżej rozumienia globalizacji, skupiając uwagę na odnajdowaniu wyrazistych przykładów dokonujących się przeobrażeń w stylach życia i motywacji działań podejmowanych przez współczesnego człowieka w sferze religijności i *quasi-religijności*.

Na pierwszą część pracy składają się analizy „zmierzające do ujawnienia konsekwencji procesów kulturowych dla kształtowania przestrzeni społecznej, w której konstruują się światy przeżywane, traktowane jako miejsca komunikacji z *sacrum*”. Podejmowany jest m. in. temat zamiany doświadczenia religijnego kontaktu z *sacrum* na swoistą formę magii wirtualnej (W. J. Burszta); mówi się także o „nowej duchowości” w kontekście fenomenu *New Age* (A. Jawłowska), rytuałach współczesnych odprawianych w muzeum (A. Wieczorkiewicz) i dyskoteci (M. A. Kafar) oraz „obecności sfery *sacrum* w kulturze globalnej” (E. Tarkowska).

Część druga traktuje o różnych aspektach budowania tożsamości (zbiorowej i jednostkowej) w oparciu o współczesne formy doświadczenia religijnego (N. Modnicka, M. Śmiełowska, M. Ślęzak, J. Hałajko, M. Zimniak).

Część trzecia poświęcona jest z kolei problemom związków zachodzących pomiędzy „strukturami narodowymi (państw narodowych), wierzeniami religijnymi i tożsamościami etnicznymi”. Autorami artykułów są: G. Babiński, E. Nowicka, T. Marciniak i A. Szyjewski.

Zamykającą zbiór część czwartą wypełniają prace analizujące pozycje adaptacyjne instytucji przyjmujących na siebie obowiązki definiowania i kontrolowania „przejawów religijności”, objawiających się w obliczu zmian politycznych i ustrojowych Europy Środkowowschodniej. Omówiona jest m. in. pozycja Kościoła prawosławnego po rozpadzie ZSRR (I. Borowik); interpretacji poddano również zachowania zmierzające do utrzymania znaczącej pozycji politycznej Kościoła katolickiego w Polsce po przemianach roku 1989 (P. Załęcki) oraz używania przez Kościół specyficznych środków perswazyjnych (w postaci określonego typu audycji radiowych) kierowanych „do indywidualnego adresata-wyznawcy” (M. Jacyno, A. Szulżycka).

Praca kończy się zestawieniem bibliograficznym i notą o autorach.

Marcin A. Kafar, ODIE PTL

„Europa Wschodu i Zachodu” nr 3, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Wyższa Szkoła Bankowa, Wyższa Szkoła Zarządzania i Bankowości, Poznań 1999, ss. 141.

Jest to czasopismo odpowiadające na szereg pytań wiążących się z przeobrażeniami w krajach byłego bloku wschodniego wobec starań państw środkowo- i wschodnioeuropejskich o integrację z Unią Europejską.

Pomysł powołania do życia tego czasopisma zrodził się podczas warsztatów dyskusyjnych na temat Europy Wschodu i Zachodu, zorganizowanych w listopadzie 1996 roku przez Humaniorę (Fundację dla humanistyki), Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu oraz Wyższą Szkołę Bankową w Poznaniu. Wiele referatów i odczytów wygłoszonych podczas tychże warsztatów zostało zamieszczonych w pierwszym numerze pisma. Nim jednak pismo powstało, Humaniora utworzyła Centrum Badań Interdyscyplinarnych, które ma pełnić funkcję organizatora i koordynatora badań nad problemami Europy Wschodu i Zachodu.

Czasopismo, które ukazywać się ma co najmniej raz w roku, gromadzi materiały zarówno z kolejnych warsztatów dyskusyjnych oraz prowadzonych w ramach Centrum seminariów, jak również wypowiedzi, które Rada Naukowa uzna za ważny głos na temat Europy Wschodu i Zachodu.

Redaktorem naczelnym numeru trzeciego jest Marian Golka. W przeciwieństwie do numeru pierwszego i drugiego, numer trzeci nie ma abstraktów obcojęzycznych. Czasopismo jest podzielone na dziewięć działów tematycznych: „Europa”, „Nauka”, „Kultura”, „Religie”, „Media”, „Pogranicza”, „Ekonomia i Polityka”, „Społeczeństwo”, „Ekologia”. Działy te tworzą zbiory rozpraw naukowych dotyczących konkretnego zagadnienia. Każde ze studiów jest zaopatrzone w przypisy. Czasopismo uzupełniają recenzje prac naukowych polskich i zagranicznych. Z punktu widzenia nauk etnologicznych szczególnie interesujące są działy „Kultura”, „Religie”, „Pogranicza”. W każdym można dostrzec motyw przewodni. I tak, w dziale „Kultura” motywem tym jest wielokulturowość i jej różne aspekty – poczynając od rozważań nad trudnościami związanymi z przedstawieniem różnorodności kulturowej ludzkości w artykule Mariana Golki, *Wymiary różnokulturowości*, poprzez pytanie o przyspieszającą lub hamującą rolę kultury w dążeniach do zjednoczenia Europy w artykule Grzegorza Dziamskiego, *Rola kultury w procesie integracji europejskiej*, a kończąc na analizie konkretnych przykładów wielokulturowości w artykułach Marka Żyromskiego, *Balkany jako przykład wielokulturowości – Półwysep Bałkański między Wschodem a Zachodem*, Katarzyny Szafer, *Wielokulturowość Bambrów poznańskich*. Od problemu wielokulturowości odchodzą prace Ewy Rewers, *Tradycja: powtórzenie, przebudowa, odmowa*, gdzie przedstawione są modele zdarzeń współtworzących tradycję, Juliusza Tyski, *Teatr uliczny lat 90. w Polsce i we Francji* – opisująca sytuację tego nurtu teatralnego w kontekście historycznego rozwoju w obu krajach oraz rozprawa Wojciecha Burszty, *Europa jako kulturowa powolność i szybkość*, w której autor analizuje problem tempa przemian kulturowych jakie mają miejsce na kontynencie europejskim.

Dział „Religie”, mówiący o europejskich, a zwłaszcza polskich ruchach religijnych, otwiera rozprawa Zbigniewa Drozdowicza, *Nowe ruchy religijne w nowożytnej Europie*. Autor, kierujący pracami badawczymi nad nowymi ruchami religijnymi w Polsce, charakteryzuje tutaj obszar zainteresowań naukowych nad tym zagadnieniem. Opisuje trudności i nieporozumienia związane z badaniem sekt. Proponuje też określone metody badawcze. Pozostałe artykuły dotyczą konkretnych ruchów religijnych: Sławomir Springer podejmuje temat *Nowe ruchy religijne w Polsce wywodzące się z protestantyzmu*, Artur Jocz, *Antropozofia i nowe ruchy religijne w Polsce*, Marek Kwieciń, *Obecność Staroobrzędowców w kulturze polskiej*.

Dział „Pogranicza” gromadzi głównie prace dotyczące Kresów Wschodnich. Poczynając od przedstawienia prac badawczych, jakie powstały po II wojnie światowej w artykule Marcelego Kosmana, *Wschodnia granica Polski w badaniach historyków ostatniego półwiecza*, poprzez opis stosunków polsko-litewskich przez Zbigniewa Lenarczyka, *Sytuacja polityczna na Litwie okresu międzywojennego w oczach polskich korespondentów w Kownie – Tadeusza Katelbacha i Jerzego Drobnika*, a kończąc na analizie zaburzeń tożsamości narodowej w pracy Jakuba Wajera, *W poszukiwaniu ojczyzny. Dylematy Litwinów historycznych XIX-XX w.*

Przemysław Trafalski, ODIE PTL

Laura Rival. *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*, Abya-Yala, Quito 1996, ss. 541.

Laura Rival jest angielskim antropologiem już od ponad dekady prowadzącym badania w Ameryce Południowej, przede wszystkim w Ekwadorze. Jej zainteresowania ogniskują się wokół wpływu edukacji państwowej oraz agend przemysłu naftowego na kulturę Indian Waorani oraz studiów porównawczych nad konceptualizacją natury i społeczeństwa wśród ludów indiańskich Ameryki Południowej. Prezentowana książka jest hiszpańskojęzyczną wersją doktoratu Autorki pt. *Social transformations and the impact of formal schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador* obronionego w roku 1992 na London School of Economics.

O czym traktują *Dzieci słońca, rodzice jaguara. Waorani wczoraj i dziś?* Jest to praca o przemianach kultury Waorani zbudowana na podstawie badań empirycznych przeprowadzonych przez Laurę Rival w latach 1989-1990 i nieregularnie kontynuowanych, aż do roku opublikowania książki. Lud ten żyje w Amazonii Ekwadorskiej i liczy około 1100 osób (bez grup izolowanych, których liczebność trudno oszacować). Gwoli wyjaśnienia dodajmy, że w perspektywie teoretycznej społeczeństwo Waorani sytuuje się w ramach tzw. kultur pierwotnych, tradycyjnych czy plemiennych (z powodu własnych rozstrzygnięć definicyjnych pozostanę przy pierwszym terminie). Innymi słowy, *Hijos del Sol* są pozycją traktującą o transformacjach kultury pierwotnej, choć sama Autorka takiego pojęcia oraz koncepcji nie używa.

Chociaż książka formalnie składa się z sześciu rozdziałów oraz obszernego wprowadzenia i zakończenia, to jednak jej faktyczna struktura jest dwuczłonowa. Część pierwsza (rozdziały II, III i IV) opowiada o społeczeństwie Waorani sprzed okresu zmian, natomiast część druga (rozdziały V, VI i VII) stara się opisać to, co i jak wyłania się ze spotkania kultury pierwotnej ze społeczeństwem narodowym.

„Wprowadzenie”, zgodnie ze swą nazwą, daje obraz aktualnej sytuacji etnicznej, społecznej, politycznej i gospodarczej Waorani oraz rozlicznych uwarunkowań tego stanu rzeczy, m.in. czytelnik może się zapoznać z działalnością Letniego Instytutu Lingwistycznego, kompanii naftowych i agend rządowych. Znajdziemy tutaj także krótki przegląd niektórych stanowisk teoretycznych poszukujących przyczyn zmiany kulturowej już to w stosunkach gospodarczych, już to we wpływie edukacji na społeczeństwo i pojedynczych ludzi. Laura Rival odwołuje się nie tylko do koncepcji antropologicznych (J. Goody, P. Descola, A.Ch. Taylor) i socjologicznych (P. Bourdieu, L. Althusser), ale także do pedagogiki radykalnej (I. Illich, P. McLaren).

Część następną, zatytułowana „Historia, wojna, czyli jak wybierać tych, z którymi chcemy dzielić życie”, odnosi się przede wszystkim do kwestii wojowniczości Waorani, a także szkicuje historię kontaktów społeczeństwa narodowego z tym ludem. Autorka dochodzi do wniosku, że ustawiczne potyczki i zabójstwa nie są bynajmniej wyrazem naturalnego okrucieństwa malowanego na modłę Napoleona Chagnon, lecz mechanizmem klasyfikującym, swoistym sposobem wyznaczania relacji społecznych. Świat dzieli się na nie ludzi (*cohuori*), obcych (*waorani*) oraz swoich (*huamoni*), a ponieważ naczelną ideą tej kultury jest niezależność od innych ludzi, dlatego też Waorani starają się robić wszystko, aby zanegować jakąkolwiek wymianę społeczną w tym i małżeńską nie tylko z *cohuori* – co oczywiste – ale przede wszystkim z *waorani*. „W tym sensie zabójstwo instytucjonalizuje ustawiczne napięcie pomiędzy autarkią obecną na wszystkich poziomach społeczeństwa a przyziemną potrzebą wymiany” (s. 104). Nie sposób zatem rozpatrywać wojowniczości w oderwaniu od pokrewieństwa, kontaktów handlowych i struktury społecznej.

Rozdział trzeci – „Małżeństwo, organizacja społeczna i nowe formy osadnictwa” – nawiązując do poprzedniej partii książki, szczegółowo opowiada o regułach pokrewieństwa (Waorani operują terminologią typu drawidyjskiego) i zawierania aliansów małżeńskich, a tym samym stara się wyjaśnić ciągłą dysharmonię pomiędzy więzami wynikającymi z miejsca zamieszkania a więzami wynikającymi z urodzenia. Moim zdaniem dobrze też obrazuje elastyczność systemu pokrewieństwa w kulturach pierwotnych, które za pomocą więzi powinowactwa w płynny sposób dostosowuje się do aktualnej sytuacji społecznej i mało przypomina system oparty na więzi pochodzeniowej, znany przede wszystkim z kultur typu religijnego. Rival przedstawia tu także współczesne problemy wynikające ze zgrupowania części społeczności Waorani w tzw. Protekto-

racie Waorani. Aktualnie w osadach będących na jego obszarze żyją grupy tego ludu, które przedtem egzystowały osobno. Główny problem bierze się stąd, iż w odczuciu Waorani bliskość fizyczna wytwarza bliskość społeczną, w wyniku której ludzie żyjący obok siebie są ze sobą zbyt związani, by zawierać związki małżeńskie.

„Ekonomia podziału, czyli jak produkować w pojedynkę i konsumować w grupie”, stanowiąca część czwartą, zapoznaje nas z produkowaniem (gospodarka zbieracko-łowicka, uzupełniania kopienictwem), rozdzielaniem i konsumowaniem pożywienia. Zasadę tu rządzącą da się streścić następująco: zdobywać pożywienie należy samodzielnie (zgodnie z ideą niezależności), ale konsumować winno się w grupie, gdyż to właśnie kreuje jej tożsamość, konstruując w dosłowny sposób „to samo ciało” u jej uczestników (s. 249). Właściwie można by zaryzykować stwierdzenie, że rozdzielanie i obdarowywanie pożywieniem w obrębie grupy zamieszkania (*nanicabo*) jest najistotniejszym sposobem ustalania i zaznaczania więzi społecznych: ktoś spoza danej grupy, tj. nie spokrewniony z nią w żaden sposób, nie ma co liczyć na poczęstunek. Ekonomia podziału jest zwłaszcza istotna podczas świąt, w czasie których zostają zawierane alianse małżeńskie pomiędzy grupami *waorani*.

Trzy powyższe części, ukazując najżywotniejsze obszary kultury Waorani, tj. wojnę, stosunki pokrewieństwa oraz dzielenie się i konsumowanie pożywienia, dają czytelnikowi jej przypuszczalny obraz z okresu sprzed nawiązania stałych kontaktów ze społeczeństwem narodowym. Równocześnie, zdaniem Rival, wiele elementów tradycyjnych wzorów jest w dalszym ciągu obecnych w społeczeństwie Waorani. Stąd też opisywana w następnych częściach książki transformacja tej kultury jest tylko częściowa, a Autorka dużo wysiłku wkłada w przedstawienie współegzystencji starych i nowych elementów.

Rozdział „Skolaryzacja i instytucjonalizacja życia osady” wprowadza czytelnika w zagadnienie owej transformacji, uznając jednocześnie szkołę za jej najważniejszą przyczynę. W oparciu o koncepcję dyscyplinowania ciała Foucaulta i *habitus* Bourdieu oraz Althusserowskie ujęcie szkoły jako ideologicznego aparatu państwa, Rival formułuje tutaj kluczową hipotezę sugerującą, iż szkoła przekształca kulturę Waorani poprzez tworzenie „cywilizowanego” stylu życia. W takim ujęciu to nie program nauczania zmienia Indian, lecz czynią to codzienne praktyki szkolne w rodzaju działań higienicznych, posiłków organizowanych w szkole, noszenia strojów szkolnych, sposobu zachowania itp. Dzieje się tak, ponieważ Waorani traktują szkołę jako sposób na stanie się „cywilizowanym” i całość realizowanych w niej praktyk (od uczenia się matematyki do mycia zębów) przyjmują jako drogę wiodącą do tego celu. Warto dodać, że „bycie cywilizowanym” oznacza dla nich przede wszystkim odmienny od tradycyjnego sposób zdobywania dóbr, który zapewnia realizowanie szkolnego *habitusu*. Ponadto Autorka zauważa, iż skolaryzacja wprowadza nowy podział przestrzeni: na sferę publiczną (budynki szkolne, pas startowy, boisko futbolowe itp., gdzie nieistotne są stosunki pokrewieństwa i zamieszkania) i prywatną (*nanicabo*, gdzie istotne są stosunki pokrewieństwa i zamieszkania).

Następna partia książki – „Kształcenie formalne i społeczny podział pracy” – szczegółowo opisuje konsekwencje skolaryzacji wobec tradycyjnej organizacji społecznej. Po pierwsze, poprzez kreowanie nowych kategorii społecznych takich, jak dzieciństwo i rodzicielstwo, szkoła podważa dotychczasową ideę niezależności i przekształca rodziców w producentów żywności dla dzieci, zaś same dzieci w konsumentów. Po drugie, poprzez możliwość zarządzania dobrami „zewnętrznymi” napływającymi do szkoły w rodzaju ubrań czy narzędzi (np. maczety, naczynia metalowe, noże), nauczyciele stają się osobami odgrywającymi istotną rolę w życiu ekonomicznym osady, np. dzięki temu są w stanie inicjować nowe działania. Po trzecie, pojawiają się nieznane wcześniej zachowania grupowe takie, jak zawody sportowe, święta szkolne czy prace gospodarcze na rzecz szkoły. Po czwarte wreszcie, wykształca się taki społeczny podział pracy, który dokładnie odwraca tradycyjne wzory zachowań, gdzie najważniejsza była konsumpcja (rozdawanie i spożywanie jedzenia w obrębie *nanicabo*). Z kolei nowożytnie działania pierwszorzędą wagę przywiązują do produkowania dóbr (rodzicami dziecka są ci, którzy przynoszą dla niego pokarm i wykonują prace na rzecz szkoły).

Rozdział ostatni, zatytułowany „Język «ja» i «my»: pieśń i alfabetyzacja”, zapoznaje nas z dwoma obszarami. Po pierwsze z historią, założeniami teoretycznymi i praktycznym wdraża-

niem programów alfabetyzacji ludów indiańskich w Ekwadorze. Po drugie, z rolą jaką odgrywa w codziennym życiu Waorani pismo oraz recytowane i śpiewane sekwencje słowne o charakterze magicznym. Okazuje się, że pisanie petycji jest dla Indian tą samą drogą zdobywania dóbr, jak owe „pieśni” czy prezentowanie własnej siły, gdyż pismo nie jest traktowane przez Waorani jako abstrakcyjny nośnik informacji, lecz konkretny i fizyczny środek zapewniający osiągnięcie zamierzonego celu. Z kolei mówione i śpiewane sekwencje słowne o charakterze magicznym przekształcają się z niepowtarzalnej, osobistej i codziennej praktyki pomagającej zrealizować doraźny cel (np. pomyślne polowanie) w narzędzie, za pomocą którego Indianie wyrażają swoje niezadowolenie z nowych i nie po ich myśli sytuacji społecznych, wynikających z częściowo osiadłego trybu życia.

Pora przejść do krytycznego omówienia recenzowanej pozycji. Skoncentrujemy się najpierw na zaletach. Otóż w moim odczuciu *Hijos del Sol* są całkowicie nowatorską pozycją, jeśli chodzi o sposób ujmowania problemu zmian kulturowych powodowanych przez szkołę w społeczeństwach pierwotnych. Co prawda zarówno antropologia kulturowa, jak i psychologia międzykulturowa zajmowały się tym zagadnieniem przynajmniej od lat 60., ale praca Laury Rival jest wyjątkowa. Jeśli bowiem tacy badacze, jak Jack Goody czy Michel Cole (żeby wymienić tylko tych najważniejszych), starali się w swoich pracach dogłębnie zanalizować wpływ szkoły na kultury pierwotne, to ich uwagę pochłaniał wyłącznie aspekt poznawczy tej transformacji. Tak więc rozpatrywano tutaj, idąc tropem Jeana Piageta i Lwa S. Wygotskiego, wpływ pisanie na myślenie i sposób zorganizowania świadomości, na relacje zwrotne pomiędzy alfabetyzacją i modernizacją. Uzyskiwane wyniki wskazywały, iż sposób, rodzaj i treść wiedzy przekazywanej w kontekście szkolnym diametralnie zmienia nie tylko tradycyjny obraz świata, ale także strukturę tradycyjnego myślenia. Jednakże badacze skoncentrowani na wymiarze kognitywnym skolaryzacji nawet nie wzmiankowali, że w pewnych typach kultury jej oddziaływanie może przebiegać przede wszystkim w obszarze behawioralnym, i że treści przekazywane w szkole w ogóle nie są zauważane przez członków tychże kultur. *Dzieci słońca* są pierwszą pracą, która za cel swojej analizy obrała transformację wzorów zachowań, a przez to i organizacji społecznej, która na nich jest zazwyczaj oparta. Dzięki niej wiemy, że szkoła akulturuje nie tylko poprzez przekaz zawarty w programach nauczania, ale przede wszystkim poprzez zmiany wzorów zachowań, które przekształcają relacje społeczne.

Dodatkowo, opierając się nie tylko na swoich badaniach, ale także na takich autorach, jak M. Bloch czy B. Street, Laura Rival akcentuje jednostronność kognitywnej opcji badawczej, która pomija wymiar polityczny i społeczny narzędzi poznawczych (np. pisma, matematyki czy też ogólniej rzecz ujmując – stylów myślenia stosujących różnego rodzaju operacje formalne). Myślenie nie zachodzi w społecznej próżni, a warunki społeczne często determinują sposób użycia mechanizmów kognitywnych, dowodzi Autorka, i ma rację. Na uwagę zasługuje też niebanalne wykorzystanie do analizy społeczeństwa pozaeuropejskiego koncepcji teoretycznych, zdawałoby się na wskroś przypisanych do kontekstu kultury nowożytnej, w rodzaju *habitusu* Pierre’a Bourdieu czy myśli Foucaultowskiej.

Dzieci słońca nie są też pozbawione pewnych niedociągnięć. Za najważniejszy mankament uznałbym brak szerszej perspektywy teoretycznej, w ramach której można by rozpatrywać analizowane zjawiska – Autorka ogranicza wykorzystanie poszczególnych koncepcji jedynie do wyznaczenia pola badań empirycznych. Tymczasem zarówno konstrukcja książki, jak i jej tematyka wyraźnie sugerują, że jej przedmiotem jest zmiana kulturowa społeczeństwa Waorani, np. część obrazująca kulturę indiańską w okresie względnej izolacji od społeczeństwa narodowego przeciwstawiona jest części pokazującej jej przekształcenia. Pomimo tego na ponad pięciuset stronach nie uświadczymy ani jednej wzmianki mówiącej o tym, czy kultura Waorani jako całość uległa zmianie czy też nie. Czym jest dzisiejsza kultura tego ludu? Czy należy jeszcze do typu kultury pierwotnej czy jest już jakąś odmianą kultury nowożytnej w rodzaju grupy etnicznej? Pytania to ważne i bardzo na czasie, gdyż od udzielonych odpowiedzi zależeć może polityczna sytuacja tejsze społeczności. Inna jest przecież polityka państwa w stosunku do grup o ukształtowanej świadomości etnicznej, a inna wobec ludów nie zdających sobie sprawy ze swej odrębności i pozostających w zupełnie innym horyzoncie poznawczym. Laura Rival ogranicza się jednak

do zaprezentowania „suchych faktów” zebranych pozytywistyczną metodą sytuującą się w ramach paradygmatu *realizmu etnograficznego*, jakby to określił James Clifford. Nie została skonstruowana żadna teoria kultury pierwotnej orzekająca czym ona jest i jakie są jej wyznaczniki. A nie wiedząc, co konstytuuje taką kulturę, tracimy możliwość precyzyjnego orzekania faktu zaistnienia jej zmiany. Oczywiście pewne wnioski można wyciągnąć z tekstu, lecz wyłącznie dzięki znajomości prac innych autorów, np. P. Boyera, Ch. Hallpike’a czy S. Schwartzmana. Dopiero w tej perspektywie zaryzykować można hipotezę, że tożsamość kulturowa Waorani zasadzała się przede wszystkim na codziennie realizowanych wzorach zachowań i to one stanowiły o ich istocie (zachowania dotyczące wojny, pokrewieństwa oraz rozdzielania i konsumowania pożywienia). Być Waorani znaczyło zachowywać się jak Waorani. Co się zatem stanie, jeżeli zmianie ulegną sposoby postępowania? Czy oznaczać to będzie przekształcenie całej kultury? Oto pytania, na które *Hijos del Sol* nie dają odpowiedzi. Możemy tylko podejrzewać, że wraz z zanikiem wzorców zachowań znacznie wzrosną szanse na odejście w cień kulturowej odrębności Waorani. Podsumowując, sądzę, że książka Laury Rival jest pozycją obowiązkową dla wszystkich zainteresowanych problemami zmiany kultury pierwotnej. Także ci, którzy w swoich badaniach zajmują się wpływem i funkcjonowaniem szkoły w społeczeństwach nienowoczesnych winni się z nią zapoznać. Uważam, że jest to pozycja nader wartościowa, szczególnie jeśli chodzi o rozdział piąty i szósty, i wyznacza pewien moment przełomowy w pracach usiłujących odpowiedzieć na pytanie, co się dzieje w momencie spotkania kultury pierwotnej z nowożytną oraz o to, jakie są szanse przetrwania takich kultur w dzisiejszym świecie.

Tarcejusz Buliński