

Marcin Lubaś, *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*, Nomos, Kraków 2011, ss. 361.

*Różnowierców* można oceniać w nawiązaniu do metaforycznych określeń Macedonii, występujących w literaturze przedmiotu. Jak pisze Marcin Lubaś (s. 31), jedni postrzegają Macedonię jako sałatkę z mieszanych warzyw i owoców, inni jako fraktal, czyli obiekt podlegający podziałom i zmianom, które jednak nie są w stanie zniszczyć jego swoistości, bo cały czas stanowi podobną całość.

Recenzent zorientowany na odnajdywanie porządku, kontynuacji i stałych ram rozważań zgłosił wiele zastrzeżeń, które mają nie tylko formalny charakter, lecz także dotyczą kwestii merytorycznych, utrudniając recepcję i wpływając na ocenę książki. Spośród szeregu dokonań zbliżających *Różnowierców* do sałatki wskażę jedynie niektóre.

— Nie zostały jednoznacznie i „na stałe” sformułowane cele poznawcze. Jeśli nawet przyjmijemy, że inne są cele opracowania (książki), a inne były cele badań w miejscowości Rostusze, to w żadnym ze wskazanych niżej przypadków nie brzmią one tak samo i różna jest ich liczba (por. s. 18, 54, 58, 67).

— W tytule książki pojawia się „zachodniomacedońska wieś”. Autor wyczerpująco charakteryzuje samą miejscowość i jej mieszkańców, podając, że Rostusze leżą w regionie Dolna Reka (jaki to region: kulturowy, administracyjny czy jakiś inny?). Ale z książki dowiadujemy się też o istnieniu Małej Reki i Górnej Reki. Te informacje stają się zadrą, kiedy Autor dla ilustracji swoich rozważań, zamiast do miejscowości Rostusze, sięga do Reki lub Dolnej Reki (s. 95, 102, 221, 224), we wspomnianych bowiem Rekach są też wsie jednowyznaniowe, zarówno muzułmańskie, jak i prawosławne.

— W wielu miejscach Autor odstępkuje od naukowej prezentacji i pisze w języku eseju. Może to być uważane za zaletę, że o sprawach złożonych potrafi pisać w przystępny sposób. Jednak każdy rodzaj narracji wymaga precyzji. Na przykład, jeśli Autor stwierdza, że pojęcie uporządkowania społecznego jest przydatne z czterech względów (s. 74), to powinien je w najprostszy sposób wymienić, zamiast korzystać z określeń „co więcej”, „w końcu”. Oczekiwać należałoby też ścisłości w stosowaniu terminów i — co wyżej sygnalizowałem — w porządkowaniu narracji. Na przykład na stronie 254 Autor pisze o trwałych uwarunkowaniach i cechach macedońskiego porządku politycznego, a z dalszego odautorskiego komentarza i numeracji wynika, że uwarunkowania to po prostu cechy, z treści — nie. Taka narracja spowalnia lekturę i może prowadzić do nieporozumień.

Książkę otwierają obszernie *Podziękowania* skierowane do krajowych i zagranicznych mecenasów, przewodników naukowych, instytucji oraz zwykłych ludzi, bo wszyscy oni mieli swój udział w przeprowadzeniu badań, a później w powstaniu opracowania. *Podziękowania* wnoszą też pierwsze istotne informacje w sprawie zainteresowań i dokonań Autora. Byłyby jeszcze pełniejsze, gdyby w bibliografii znalazły się prace dr Sonji Jovanovskiej, która — jak czytamy — „przecierała szlaki” w badaniach nad „źródnicowanymi religijnie społecznościami religijnymi Macedonii”.

Po *Podziękowaniach* następuje *Wprowadzenie*, które w pełni zasługuje na miano rozdziału, zarówno ze względu na objętość — 48 stron (spośród ośmiu rozdziałów więcej stron niż *Wprowadzenie* liczą jedynie rozdziały IV i VII), jak i treść rozważań. Marcin Lubaś przedstawia cele pracy, charakteryzuje konflikty etniczne na Bałkanach i dostarcza ich interpretacji, ukazuje złożone dzieje Macedonii i Macedończyków od czasów

najdawniejszych aż po ostatnie lata. Czyni to właściwie, bo przy bardzo syntetycznym ujęciu uwzględnił złożony i wielowątkowy kontekst historyczny kraju i ludzi. Na pozytywne wskazanie, w perspektywie dalszych analiz, zasługuje przypomnienie alegorycznych propozycji „sałatki” i „fraktala” w postrzeganiu Macedonii oraz zgłoszone przy tej okazji uwagi w sprawie treści kultury, różnicowania kulturowego i różnic międzygrupowych (s. 32), ze wskazaniem na ich znaczenie dla prowadzonych analiz.

Obszerne i podejmujące wiele kwestii *Wprowadzenie* wyzwała szereg pytań i uwag krytycznych, zdecydowanie więcej niż właściwe rozdziały książki.

Czy poszukiwanie analogii pomiędzy krwawą Bośnią a rajską Macedonią jest zasadne?

Czy dla uprzywilejowania swojej perspektywy współlistnienia różnowierców Autor nie „zagłaskał” konfliktu pomiędzy Macedończykami a Albańczykami w Macedonii? Na s. 30 konflikt ten został nazwany „wojną na niby”, na s. 39 czytamy natomiast o „otwartym konflikcie zbrojnym”, trwającym na dodatek pół roku.

Czy interpretacje źródeł konfliktu jugosłowiańskiego są wyczerpujące. Autor przedstawia liczne opinie, pomijają one jednak przyczyny ekonomiczne. Dysproporcje pomiędzy republikami dawnej Jugosławii były wręcz niewyobrażalne, bo jak podaje Bogomił Ferfila („Przegląd Zachodni” 1993, nr 1), w 1989 roku dochód na głowę mieszkańca był 320 razy wyższy w Słowenii niż w Macedonii.

Czy Rostusze to idealna wieś do badania różnicowania i współlistnienia religijnego? Tak chciał Autor, choć sam pisze, że 82% mieszkańców stanowią muzułmanie. Pozostali mieszkańcy to prawosławni, przeto należałoby oczekiwać, że jako mniejszość będą zmierzali do potwierdzenia swojej obecności dużym udziałem w praktykach religijnych. Tymczasem, mimo że jest tu cerkiew, nie ma niedzielnych nabożeństw. Stąd moja wątpliwość, czy to modelowa miejscowość do badania współlistnienia religijnego. Pewnie ważniejszym miejscem byłaby wieś, w której proporcje pomiędzy wyznawcami dwóch religii są zbliżone lub żyje tam kilka mniejszości religijnych bez wyraźnej dominacji wyznawców jednej religii.

Czy Rostusze są lokalne czy transnarodowe? Autor podkreśla, że „najbardziej pociągają” go badania w niewielkiej społeczności lokalnej (s. 36), i głosi, że wzory, praktyki i obrzędy o cechach lokalnych istnieją, czego przykładem ma być właśnie wieś Rostusze, a kilka stron dalej stwierdza, że Rostusze stały się „miejscem w pełnym tego słowa znaczeniu transnarodowym” (s. 46). O transnarodowości świadczą według niego dawni mieszkańcy wsi, przybywający tu na wesela i inne rodzinne świętowanie. Przypisywanie z tego powodu transnarodowości nie tylko omawianej miejscowości, ale i całemu regionowi Dolnej Reki wydaje się nieuzasadnione, goście bowiem rodzimego pochodzenia przybywają tu, żeby świętować po swojemu i wśród swoich.

Na stronie 26 Autor wyjaśnia, że Macedonia jako historyczny i geograficzny region znajduje się w granicach trzech państw, po czym stwierdza, że mieszkańcy tego obszaru, niezależnie od tego, jakiej są narodowości, mogą nazwać siebie „Macedończykami”. Czy uwaga ta dotyczy narodowości (w rozumieniu przynależności narodowej), czy obywatelstwa, a jeśli narodowości, to po co cudzysłów?

W książce na osobne wyróżnienie, i to w podwójnym znaczeniu, jako kolejna, ale przede wszystkim jako znakomita jej część, zasługuje rozdział *Teoretyczne podstawy analiz*. Rozdział ten świadczy o interdyscyplinarności, głębokiej wiedzy i naukowych kompetencjach Marcina Lubasia. Rozdział ten postrzegam jako szkic do napisania wyobrażonej

książki, ze społeczeństwem i kulturą w tytule. Autor dowodzi, że przygotowana przez niego prezentacja materiału empirycznego ma mocne założenia teoretyczne, co dokumentują konceptualizacyjne ramy analiz.

Marcin Lubaś rozpoczyna „od Adama i Ewy”, stawia bowiem pytania o pojmowanie teorii, społeczeństwa, kultury. Rozważania i dokonane wybory charakteryzują: kompetencja, konsekwencja, synteza. Społeczeństwo to sieć trwałych i podlegających czasem zmianom współzależności, które są odnoszone do wszelkich działań i oddziaływań o jednostkowym i grupowym charakterze. Współzależności cechuje powtarzalność i regularność, co umożliwia dostrzeżenie praktycznego uporządkowania społeczeństwa, a to już za sprawą granic i stosunków społecznych. Marcin Lubaś przyjmuje, że życie społeczne w ogóle, w tym w badanej wsi, opiera się właśnie na współzależnościach, które występują nie tylko wówczas, gdy mamy do czynienia ze stosunkami społecznymi, ale również gdy jednostki lub grupy nie podejmują żadnych działań wobec siebie, kiedy nie następują między nimi stosunki społeczne (*sic!*). W tym miejscu pojawia się kwestia granic społecznych, które stanowią o współzależnościach pomiędzy ludźmi, a które mogą być rozluźnione za sprawą podejmowanych działań i praktyk. Problematykę granic można by dążyć, pytając o zakres przekraczania granic, o znoszenie jednych i kształtowanie nowych granic, bo trudno wyobrazić sobie realne społeczeństwo bądź tylko zbiorowość, choćby taką jak mieszkańcy wsi Rostusze, z wytyczonymi raz na zawsze granicami.

Po przedstawieniu własnej koncepcji społeczeństwa i stosunków społecznych Marcin Lubaś przekuwa na swoje potrzeby pojmowanie kultury. Opowiada się za jej szerokim rozumieniem — od idei po produkty materialne, podnosząc zarazem, że poszczególne wytwory kultury „istnieją o tyle, o ile istnieją współzależności pomiędzy ludzkimi działaniami”, i podkreśla równocześnie, że „bez wytworów umysłu nie istniałyby współzależności między działaniami ludzi” (s. 83). W wielowątkowym pojmowaniu kultury podnieść należy dwie kwestie istotne dla akceptacji głoszonej przez Autora koncepcji, mianowicie modyfikacje kultury prowadzą do jej wariantowości oraz relacje między wariantami są zorientowane na hybrydyzację bądź kulturową dysjunktywność, które to pojęcie pojawiło się już we *Wprowadzeniu*. Uprzywilejowanie szerokiego rozumienia kultury i podnoszenie wariantowości kultury okazało się funkcjonalne z uwagi na kolejne etapy odautorskiej konceptualizacji. M. Lubaś uważa, iż właściwie trudno oponować przeciwko pogładowi, że kultura to zintegrowany i uporządkowany system (s. 87), ale powołując się na Clifforda Geertza (s. 88), podnosi, że kultura przypomina słabo unerwiony organizm (ośmiornicy), którego członki działają prawie niezależnie i bez wzajemnej koordynacji. W ten sposób Autor wskazuje na bogactwo treści występujących w ramach tej samej kultury i stwierdza, że umysł człowieka i jego środowisko kulturowe tworzą nie jeden, ale wiele różnych systemów kulturowych. W taki to sposób koncepcja została ubogacona o moduły kulturowe, czyli systemy kulturowe i modularność kulturową, czyli zdolność stanowiąca modułów. Moduły i modularność zbliżają Autora do zapewne najbardziej mu użytecznej wariantowości kulturowej. Jej istota polega na tym, że w każdej społeczności występuje zmienność lub zróżnicowanie w zakresie rzeczywiście praktykowanych zachowań i wyznawanych norm. Jak podkreśla M. Lubaś, przyjęte przez niego rozumienie wariantowości ma tu swoje ramy — „pewne niedopuszczalne warianty toluje się mimo wszystko, inne zaś bezwzględnie zwalcza i eliminuje” (s. 94). Podstawy takiego postępowania wyznaczają „kulturowe dysjunkcje” lub „różnice dysjunktywne”,

to jest relacje rozłączności pomiędzy elementami kultury. W taki to sposób Autorowi udało się wyjść poza ograniczenia kreolizacji i fundamentalizmu kulturowego. Po przyjęciu prezentowanych założeń, zorientowanych na badanie zbiorowości zróżnicowanych kulturowo, jesteśmy przygotowani do teoretycznego panowania nad zróżnicowanymi religijnie mieszkańcami wsi Rostusze i panującymi tam stosunkami społecznymi.

Podkreślić przy tym należy, że Marcin Lubaś sięgnął do dorobku wielu uznanych uczonych, takich jak: A. Appadurai, F. Barth, M. Blumer, P. Bourdieu, R. Frith, C. Geertz, J. Goody, U. Hannerz, C. Levi-Strauss, E. Sapir, P.C. Salzman, L. Smolin, V. Stolcke, P. Sztompka. Myśli tych naukowych antenatów i wielu innych autorów traktuje w swych konstrukcjach w zróżnicowany sposób, jedni z nich są pylonami przy budowaniu koncepcji, inni stanowią przyczynek umożliwiający polemikę ze wskazaniem na rzecz preferowanych rozstrzygnięć, jeszcze inni zostali przywołani po to, żeby dowieść, że własny projekt „domyka się”. Co należy z uznaniem podkreślić, nawet najważniejszy dla Autora — Fredrik Barth nie został przyjęty bezkrytycznie.

Równie wysoko oceniam rozdział 2. *Problematyka granic społecznych we współczesnej antropologii*, choć bardziej trafny byłby tytuł *Problematyka granic społecznych*, gdyż rozprawianie o granicach społecznych jest udziałem zarówno antropologów, jak i socjologów, co *nomen omen* ma też miejsce we wspomnianym rozdziale. W przypisie 30 Autor skarży się, że „granica” nie występuje w najważniejszych leksykonach, i ma rację, tym bardziej że wykorzystywali ją w swych rozważaniach znakomici uczeni z Georgiem Simmlem, Florianem Znanieckim i Niklasem Luhmannem na czele. Przyczynek do encyklopedycznego hasła „granica” wniósł natomiast za sprawą rozdziału 2 sam Marcin Lubaś, a socjologia granicy, podobnie jak wspomniana w rozdziale socjologia pogranicza staje się *hic et nunc* (Andrzej Sadowski, Georg Vobruba). Na potrzeby analiz prowadzonych w *Różnowiercach* za trafne uznaję przyjęte rozumienie granicy społecznej — jako bariery utrudniającej lub uniemożliwiającej podejmowanie określonych stosunków społecznych, przy założeniu, że granice te ulegają zmianom, a u ich źródeł tkwią „pielęgnowane” przez M. Lubasia kulturowe dysjunkcje, czyli różnice dysjunktywne, które przewijają się od *Wprowadzenia*, przez wszystkie rozdziały, po *Zakończenie*.

Rozdział 3. *Historyczne uwarunkowania zróżnicowania religijnego w Dolnej Rece* znajduje swoje uzasadnienie w konstrukcji pracy. Marcin Lubaś nie rywalizuje z historykami, bo jak stwierdza — interesuje go „tu i teraz”. Ale krótki szkic w sprawie wpływów chrześcijaństwa i islamu na Bałkanach jest konieczny do zrozumienia podstaw i konsekwencji współczesnego zróżnicowania religijnego Macedonii. Przy tej okazji należy podnieść, że wbrew obiegowym opiniom Autor sprawiedliwie ocenił osmańską teorię społeczną. Osmanowie wcale nie dążyli do przymusowej asymilacji ludów imperium i można dostrzec, że wobec Żydów, Cyganów i wielu innych byli bardziej tolerancyjni niż władcy z zachodniej Europy. Konwersje religijne następowały z czasem za sprawą regulacji podatkowych (kto nie chciał płacić wysokich podatków, stawał się muzułmaninem), co przypomina mi podobnie kreowane konwersje narodowe w Prusach, powodowane wyższym opodatkowaniem polskojęzycznych ewangelików żyjących na Dolnym Śląsku, o czym pisał przed laty Wiesław Bokajło.

Najobszerniejszy w książce rozdział 4. *Rytuały i granice* świadczy o dogłębnym poznaniu obrzędowości prawosławnych i muzułmanów, co pozwoliło Marciniowi Lubasiowi na rekonstrukcje, porównania i wnioski w sprawie praktyk wyznawców obu religii. Relacje

z obrzędów wskazują, że Autor był prawie wszędzie (nie odgrywał jedynie roli pana młodego i nie musiał publicznie świadczyć o niewinności wyobrażonej muzułmańskiej żony) lub miał kompetentnych informatorów i potrafił uzyskać od nich wszystkie ważne informacje. Rozdział *Rytuały i granice* stanowi rozwinięcie przyjętych założeń. Z analiz wynika, że rytuały są rzeczywiście praktykami odtwarzającymi granice społeczne, a przynajmniej uświadamiają istnienie tych granic w harmonijnie żyjącej społeczności. Prezentacja materiału empirycznego potwierdza wyraźne granice w zakresie oficjalnie praktykowanych rytuałów religijnych oraz występowanie „niejawnej międzyreligijności” w sytuacjach zagrożenia. Okazuje się bowiem, że będące w potrzebie muzułmanki piją wodę z monasterskiego źródła, a prawosławne kobiety korzystają z mikstury muzułmańskiego odży.

Przy pełnym uznaniu dla znanstwa i dociekliwości Marcina Lubasia w zakresie praktyk różnowierców, zgłaszam krytyczne uwagi w sprawie braku konsekwencji wysuwanych założeń teoretycznych i ich realizacji. Autor podnosi różnice pomiędzy rytuałem religijnym i obyczajem, na s. 137 zapowiada operacyjne definicje obu pojęć. Jednak uwagę koncentruje tylko na rytuale traktowanym m.in. „jako szczególnego rodzaju działanie performatywne” (s. 142). Obyczaj nie podlega natomiast konsekwentnej operacjonalizacji, mało tego, na s. 143 odnajdujemy eufemizm: „Obyczaje, chociaż często łączące się w ramach porządku rytualnego z sytuacjami religijnymi, *nie muszą* posiadać rytualnej skuteczności tych ostatnich”. Z tej też perspektywy, a nie z perspektywy zgłoszonych wcześniej deklaracji, należy recypować najważniejsze podrozdziały rozdziału 4, mianowicie „Obrzędy i obyczaje prawosławnych” oraz „Obrzędy i obyczaje muzułmanów”.

Rozdział 5. *Praktyka religijnej endogamii* stanowi pogłębienie i nową egzemplifikację granic społecznych wynikających i tym razem z dysjunkcji, dokładniej — z praktyk i obrzędów religijnych o dysjunktywnym charakterze. Marcin Lubaś z sukcesem dowodzi istnienia granic społecznych za sprawą endogamii religijnej, co czyni w szerszym kontekście systemów pokrewieństwa i małżeństw różnowierczych. Prezentowany materiał empiryczny ujawnia zarazem wiele podobieństw pomiędzy muzułmanami a prawosławnymi. Dotyczą one m.in. patrylokalizmu, patriarchalizmu i dziedziczenia. Pomimo obowiązywania podobnych reguł wśród muzułmanów i prawosławnych małżeństwa różnowiercze należą do rzadkości, są postrzegane przez strony jak potencjalne źródło konfliktu, często kończą się rozwodem bądź następuje prewencyjna ateizacja dzieci, a zmarli ze związków różnowierczych są grzebani na łące pod lasem, bo ich ciała nie chcą wyznaniowe cmentarze.

Rozdział 6. *Sąsiedztwo* jest chyba jedynym, w którym M. Lubaś nie pisze wprost o dysjunkcji i dysjunktywnych różnicach, co nie znaczy, że pomija ich konsekwencje. Rozdział ten zawiera interesujące dla każdego sprawozdanie z miejsc wspólnych i osobnych różnowierców oraz pogłębioną analizę sąsiedztwa z uwzględnieniem trzech aspektów: obyczajowości, praktykowania wzajemnej pomocy i charakteru dyskursu. Analiza sąsiedztwa skłania do wniosku o istnieniu homologii, czyli wzajemnej zgodności wymienionych trzech aspektów. Tak jest w wersji oficjalnej, bo okazuje się, że sytuacja różnowiercza taką homologię wymusza. Z wypowiedzi wielu informatorów wynika natomiast, że w wąskim kręgu rodzin i współwyznawców występuje szereg odmienności, które są świadomie skrywane w celu utrzymania poprawnych relacji z innymi. Takie sąsiedztwo o podwójnym obliczu nie jest czymś wyjątkowym dla wsi Rostusze i Reki. Przywołane przez M. Lubasia badaczki społeczności lokalnej w Rodopach, w odniesieniu do podobnej sytuacji, piszą

bowiem o kodzie koegzystencji i kodzie resentymentu. Rozdział *Sąsiedztwo*, ale i poprzednie skłaniają do dwóch pytań. Czy trwanie systemu titowskiego mogło zmarginalizować dysjunkcje? Czy w społeczeństwie informacyjnym jest jeszcze miejsce na tradycyjne sąsiedztwo i jakie są szanse na jego trwanie we wsi Rostusze?

Rozdział 7. *Różnowiercy w polityce*, zgodnie ze sformułowanymi wcześniej przez Autora pytaniami, koncentruje się wokół trzech zasadniczych kwestii: udział członków obu społeczności religijnych w tych samych partiach; przynależność religijna a granice w życiu politycznym; obecność partii zrzeszających i popieranych przez wyznawców jednej tylko religii. Marcin Lubaś dowodzi, że różnowiercy działają w tych samych partiach bądź jedynie popierają te same partie, choć rysuje się tendencja, że prawosławni udzielają zwykle poparcia partiom bloku macedońskiego, natomiast muzułmanie są obecni we wszystkich i stosunkowo często zmieniają partyjne preferencje.

Autor trafnie scharakteryzował system polityczny Macedonii, podnosząc konsojnalizm tamtejszej demokracji i znaczenie porozumienia ramowego (porozumienia ochrydzkiego) dla dwunarodowości państwa. Bogaty materiał z badań umożliwia refleksję nad macedońską demokracją, bo wyborcy nie głosują na programy. Głosują na kandydatów, którzy obiecali im pracę na państwowym etacie. Prezenty, poczęstunki, kupowanie głosów za pieniądze itp. wpisują się w macedońskie praktyki wyborcze.

Rozdział 7 skłania też do ogólnych refleksji, wykraczających poza książkę, ale związanych z poruszaną problematyką. Po pierwsze, grupy będące wcześniej mniejszościami i same zabiegające kiedyś o prawa odmawiają ich nowym mniejszościom. Wszak Albańczycy i Macedończycy nie chcą uznać Torbeszy, choć pozwala na to porozumienie ramowe. Po drugie, przykład Dolnej Reki świadczy, że Bałkany i bałkanizacja niekoniecznie muszą kojarzyć się z krwawymi konfliktami. To także dobre współzycie grup zróżnicowanych pod względem religijnym, obyczajowym i etnicznym.

Rozdział 8. *O niektórych uwarunkowaniach granic religijnych w Dolnej Rece* stanowi przede wszystkim klarowne podsumowanie dotychczasowych rozważań i analiz. Marcin Lubaś przypomina, że granice społeczne między wyznawcami obu religii dotyczą praktyk obrzędowych oraz stosunków pokrewieństwa i powinowactwa, nie zaznaczają się natomiast w zakresie sąsiedztwa ani udziału w życiu politycznym. Autor nawiązuje raz jeszcze do etniczno-religijnych osobliwości Macedończyków muzułmańskiego wyznania, tym razem w nawiązaniu do ich chromej ideologii narodowej, której nieobecność — być może — uchroniła Macedonię przed wydarzeniami, jakie miały miejsce w Bośni i Hercegowinie. Po klarownym podsumowaniu analiz Autor na własne życzenie wyraża teoretyczno-metodologiczny deficyt i stwierdza, że w antropologii społeczno-kulturowej nie należy ograniczać się do opisu aktualnych procesów i form, ale jak proponuje F. Barth, należy poszukiwać ich przyczyn i uwarunkowań. I M. Lubaś takie odnajduje, w formie modelu: „koniecznym, chociaż niekoniecznie wystarczającym warunkiem występowania granic społecznych między aktorami »a« i »b« jest istnienie dysjunkcji kulturowych pomiędzy specyficznymi treściami czy elementami kulturowymi przejmowanymi odpowiednio przez »a« i »b«” (s. 307). Refleksji Autora pozostawiam rozstrzygnięcie, co pełniej wyraża stosunki we wsi Rostusze, zapisany wyżej „model” czy prosty opis. „Zatem dysjunkcja kulturowa jest jak sądzę, warunkiem koniecznym występowania granic społecznych, ale potrzebne są również inne dodatkowe warunki, takie jak pojawienie się konfliktu praktyk

oraz trwanie stron przy dysjunktywnych względem siebie zasadach czy praktykach, mimo powstałego między nimi konfliktu” (s. 312).

*Zakończenie* ma tytuł *Dystynkcje i dysjunkcje — polityczny dyskurs i codzienne praktykowanie kulturowej odrębności*. Autor powtarza najważniejsze wnioski i skromnie stawia pytanie o poznawczą wartość swojego studium, które przecież koncentruje się na życiu niewielkiej zbiorowości. Słusznie zauważa, że przedstawione w książce współzycie religijne może stanowić przyczynek do szerszej refleksji teoretycznej na temat zróżnicowań kulturowych i wkład do studiów nad innymi różnowierzczymi zbiorowościami. Za najważniejsze dla *Zakończenia* uważam zderzenie oficjalnych dystynkcji i kulturowych dysjunkcji. M. Lubaś rekonstruuje system polityczny Macedonii, jej konstytucję — przed i po porozumieniu ochrydzkim, działalność macedońskiej Komisji Stosunków Międzyetnicznych i inne oficjalnie przyjmowane dystynkcje, po czym zderza je z wynikami badań własnych. A wtedy okazuje się, że ważniejsze od dystynkcji są dysjunkcje, gdyż żadna z pojęciowych dystynkcji nie jest powszechnie akceptowana, ludzie żyją po swojemu, a o ich zachowaniach i działaniach bardziej decydują dysjunkcje. To właśnie w ujawnieniu rzeczywistych sił i uwarunkowań życia społecznego różnowierców należy postrzegać wartość badań i cel książki Marcina Lubasia.

Zbigniew Kurcz

Wojciech Doliński, *Nowe ślady. Stare drogi. Europa w pamiętnikach Polaków*, Nomos, Kraków 2012, ss. 313.

Po jakich nowych śladach kroczą mieszkańcy naszego kraju, szukając tożsamości bycia Europejczykiem współcześnie? Śladów tych jest wiele i nie zawsze prowadzą one w tę samą stronę, mamy bowiem do czynienia z dyskursem medialnym na ten temat, w którym społeczeństwo polskie jest niemal „bombardowane” argumentami na rzecz europejskości Polaków. Jest to tak często przypominane, że można się zastanawiać, po co to jest czynione. Czy za tym dyskursem nie kryją się czyjeś nie do końca jasne interesy i czy aby na pewno te argumenty są zgodne z systemem wartości odbiorców tych komunikatów, czy może mamy tu do czynienia z jakąś manipulacją świadomością odbiorców? Nawet ustawiczne powtarzanie wytartych prawd i czczych oczywistości zaczyna rodzić coraz poważniejsze wątpliwości dotyczące zasadności tych argumentów. Argumenty niby są słuszne, ale jeśli wszyscy ciągle je powtarzają, to może *de facto* nie są oczywiste i niekoniecznie komunikaty te przekazują prawdę? Jest też oprócz dyskursu o europejskości obecna sama Europa, nie tylko jako wspólnota duchowa czy wprost kulturowa, ale przede wszystkim wspólnota instytucjonalna. Informacje na temat tych lub innych decyzji podejmowanych przez Parlament Europejski czy komisarzy europejskich, czy też inne gremia „europejskie” są obowiązkowym tematem doniesień informacyjnych spoza naszego kraju. Mamy tu zatem do czynienia z Europą jako strukturą instytucjonalną, której działania niekiedy, jak się okazuje, wpływają na życie i funkcjonowanie w Polsce. Od czasu do czasu rodzi to refleksję, czy skutki tych instytucjonalnych działań owych gremiów europejskich na pewno zawsze są dla społeczeństwa polskiego, a tym bardziej poszczególnych grup społecznych w Polsce, korzystne.