

IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury, red. Wojciech J. Burszta, Waldemar Kuligowski, Biblioteka Telgte, Poznań 2002, ss. 253.

Jeśli założyć, że niemal każdorazowo ostatecznym efektem naukowego działania antropologa jest tekst — raport z badań, artykuł dla branżowego periodyku czy rozprawa habilitacyjna, oraz że w tekście tym, oprócz wyników badań, dowodów naukowych, tez, „uzewnętrznia” się również niepowtarzalna osobowość autora, która określa jego percepcję rzeczywistości, a także sposób jej ukazania w dziele, to czy w naukowej analizie prac antropologicznych nie należałoby zastosować również metody analizy literackiej, zrównując tym samym, choć na chwilę, ontologiczny statut pisarza–naukowca i autora–literata?

Jeszcze do niedawna tak postawione pytanie zostałoby całkowicie zignorowane przez środowisko naukowe, oszczędzając w ten sposób jego autorowi przykrych konsekwencji wpływających ze zbiorowego „nie” antropologicznego światka.

Obecnie jednak problem ten wraz ze zbiorem swych teoretycznych, a także praktycznych (już!) implikacji, zostaje powoli włączany w dyskusję o antropologii, jak i w sam dyskurs antropologiczny. Wymiernym tego przykładem jest opublikowana w początkach 2002 roku praca *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, stanowiąca redakcyjny wysiłek Wojciecha J. Burszty i Waldemara Kuligowskiego. Redaktorom, którzy oprócz tego są również autorami zamieszczonych w zbiorze tekstów, udało się namówić do współpracy grupę młodych naukowców (najczęściej antropologów), rekrutujących się z kilku ośrodków akademickich naszego kraju.

Książkę tworzy zbiór dwunastu tekstów zróżnicowanych pod względem gatunku i stylu — od eseju po „suchy” artykuł naukowy. Dzięki temu udało się autorom, i nie jest to chyba dzieło przypadku, zaprezentować szeroki wachlarz form wypowiedzi wykorzystywanych w naukach antropologicznych. W pracy brak jest wyraźnie wyodrębnionych części — teoretycznej i praktycznej, niemniej można odnieść wrażenie, że pierwsze rozdziały posiadają bardziej teoretyczny charakter, porządkując i „ustawiając” całą książkę. Teksty zamieszczone w dalszej części pracy, z uwagi na przyjętą przez autorów metodę interpretacji lub zgoła samą ich formę, zdają się mniej ograniczać zasadami konstruowania obiektywnego tekstu naukowego (cokolwiek zresztą ten ostatni oznacza).

Wzajemne powiązania i inspiracje antropologii i literatury należy dostrzegać i analizować na wielu płaszczyznach; mogą one przybierać różną formę, różnić się zakresem oraz intensywnością. Uwaga autorów *Ojczyzny słowa* ogniskuje się na zagadnieniach kluczowych z punktu widzenia wzajemnej egzystencji obu tych dziedzin aktywności humanistycznej. Zatem główne problemy i postulaty, które podnosi i prezentuje niniejsza książka, jawią się jako kłopoty z „obiektywizacją” tekstu naukowego, dające się streścić w pytaniach: na ile badacz odtwarza kulturę, na ile ją „przekłada”, a na ile kreuje, oraz jakie czynniki należy wymienić jako współdeterminujące to zjawisko; dalej — w jakim zakresie literatura może być traktowana na kształt antropologii rozumianej jako „powołanie do permanentnego zdziewienia człowiekiem w objęciach owego niewidzialnego tworu zwanego kulturą”¹, jaki sta-

¹ W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Anamorfozy. Poza akademią*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W.J. Burszta, W. Kuligowski, Poznań 2002, s. 14. Wszystkie przywołane poniżej prace oraz przytaczane cytaty pochodzą z tejże publikacji.

tus w tym kontekście posiadają „nieantropologiczne” prace antropologów i co w takim razie z literaturą jako klasycznym (?) źródłem antropologicznym; — wreszcie próba ustalenia odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu zasadne jest bezpośrednie odwoływanie się do teorii analizy literackiej w badaniach nad kulturą.

O nader specyficznym charakterze refleksji antropologicznej wypowiedział się Clifford Geertz porównując ją do hybrydy, którą zobrazował formą północnoamerykańskiego muła, który w równym stopniu od osła (nauki), co od konia (literatury) dziedziczy wady i zalety każdego z nich. Nie sposób ostatecznie wykazać, czym winna być antropologiczna opowieść. Subiektywnym przekazem życiowych i naukowych doświadczeń piszącego czy obiektywną relacją naukowca z eksplorowanego skrawka kultury²? Przekazywanie też czy wartości na gruncie literatury odbywa się poprzez kreowanie nie istniejącej, zatem obiektywnie nieweryfikowalnej, rzeczywistości (narracja subiektywna). Przekazywanie praw, też i wartości poprzez odwołanie się do obiektywnie istniejącego świata to domena antropologii (narracja obiektywna). Jeśli jednak, a najczęściej tak właśnie się dzieje, teza przyjmuje w stosunku do opisywanego świata metapoziom, to nie zrównując się z nim, nie stanowi bezpośrednio o opisywanej rzeczywistości. Zatem na gruncie interpretacji antropologia może zostać zrównana z literaturą. Z powyższym poglądem zgodziłby się chyba każdy ze współlokatorów *Ojczyzny słowa*.

Na ile literatura potrafi być antropologiczna? Na tak postawione pytanie książka odpowiada dwojako: na tyle, na ile świadomie „antropologizuje” swoje dzieło oraz na tyle, na ile dzieło „uda się” antropologicznie odczytać. Powyższa dychotomia ma charakter typologiczny, gdyż obie formy analizy mogą zostać wykorzystane w stosunku do jednego dzieła.

Adam Pomieciński w szkicu *Podhale jako „mała ojczyzna”. Jak czytać antropologicznie „Na przełęczy”* wykorzystuje obydwa zaproponowane sposoby analizy dzieła literackiego³. Zaproponowane przez niego podejście nie ogranicza się do klasycznej wyliczanki na temat: jakie cechy kultury i folkloru górali podhalańskich zostały zdokumentowane w opowiadaniu Stanisława Witkiewicza. Jego pasja badawcza lokuje się w innych rejonach. Dzieło literackie jest dla niego wyrazem hołdu, jaki autor składa swojej małej ojczyźnie, pozostając pod jej ciągłym urokiem. Wykorzystanie terminu *mała ojczyzna* jako kategorii interpretacyjnej spełnia tu rolę klucza umożliwiającego antropologiczną dekonstrukcję literackiego tekstu⁴.

Z podobnego zabiegu interpretacyjnego korzysta Joanna Łagoda, analizując głośny przed kilkoma laty *Widnokrąg* Wiesława Myśliwskiego⁵. Autorka tytułowy *widnokrąg* traktuje jako figurę literacką, oddającą w niepowtarzalny sposób percepcję świata. Kategoria ta nie ma charakteru stałego, zmienia się on wraz z Piotrem i otaczającą go rzeczywistością. Abstrahując tak rozumiany *widnokrąg* poza prozę Myśliwskiego, otrzymujemy użyteczną antropologicznie kategorię opisu subiektywnych postaw i przekonań jednostki.

Na zupełnie innej płaszczyźnie spotykają się literatura i antropologia w prozie Johna Bartha⁶. Zdaniem Waldemara Kuligowskiego, specyficzna konstrukcja powieści tego amerykańskiego autora — narracja, często autoironiczna, spleciona z wielu (czasem nieprzystających) wątków, z jednej strony oddaje chaos i wielokulturowość współczesnego „płynnego” świata, z drugiej może i nawet powinna stanowić drogowskaz, a zarazem ostrzeżenie dla antropologa uwikłanego w swój osobisty „raport” ze świata innej kultury. Co

² Ibidem, s. 12–13.

³ A. Pomieciński, *Podhale jako „mała ojczyzna”. Jak czytać antropologicznie „Na przełęczy”*, s. 207–227.

⁴ Ibidem, s. 216–217.

⁵ J. Łagoda, *Widnokreśi*, s. 192–206.

⁶ W. Kuligowski, *Błogosławieństwo Szeherazydy*, s. 99–119.

więcej niż słowne opowieści zawierają antropologiczne prace, pyta zauroczony Barthem autor? Antropologiczny tekst nie jest więc dziełem „skończonym”, z zarezerwowanymi prawami do autentyczności i obiektywności przedstawionego świata. Prawdziwym końcem antropologicznej opowieści, i w tym tkwi jej szczególna moc, jest zaproszenie do kolejnej, być może równie prawomocnej. Czytając Bartha, nie tyle poszerzamy swe naukowe kompetencje, ile uczymy się na nowo uprawiać antropologię.

Czy można pozostać antropologiem, chcąc zostać pisarzem? Z takim zamiarem w nader oryginalny sposób mierzy się Maciej Dudziak⁷. Problem antropologicznej reprezentatywności dzieła literackiego rozwiązał... posłużwszy się prozą w dyskursie antropologicznym, jakiemu przypisane są *Ojczyzny słowa*. Tekst ów stanowi subiektywny przewodnik po miejscach szczególnie bliskich autorowi, z którymi pozostaje w silnym związku emocjonalnym. Pierwsze z nich to mała ojczyzna Macieja Dudziaka — miasto i dom nad zachodnią granicą Polski „odziedziczone” po Niemcach i Żydach, drugie to Kresy Wschodnie — mityczna kraina przodków. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy Dudziak został literatem, na pewno jest baczny antropologiem, którego uwaga ogniskuje się nie tylko na niezrozumiałym „innym”, ale i na samym sobie.

Czy można zostać pisarzem, chcąc zostać antropologiem? Po lekturze tekstu Piotra Frąckowiaka, *Przypadek Castanedy*, odpowiedź prawdopodobnie zabrzmi twierdząco⁸. Postać Carlosa Castanedy to wypadek szczególny w dziejach antropologii, jak i zapewne kultury masowej. W swym kilkunastostronicowym artykule autor nie tyle po raz kolejny usiłuje zdemaskować hochsztaplera, co stara się wskazać na przyczyny sukcesu Castanedy jako pisarza. Frąckowiak upatruje ich przede wszystkim w uroku i czarze castanedowskiej narracji, której na krótko (na szczęście?) ulegli również antropolodzy, a która w perfekcyjny sposób odpowiadała i odpowiada zapotrzebowaniom kontrkultur na alternatywę.

Alternatywą, zadośćuczynieniem nieustannej potrzeby mitu zdaje się również niezwykła popularność w ostatnim okresie literatury *fantasy*⁹. Opinię taką wysuwa Joanna Wołyńska, widząc w tej formie fantastyki realizację zapotrzebowania na magiczny świat, na który brak jest miejsca w odczarowanym, anonimowym społeczeństwie Zachodu. Literatura *fantasy* wypełnia również potrzebę tzw. mitu antropologicznego — opowieści o obcym świecie, w opozycji do którego budujemy nasz własny, nadając mu sens.

Terapeutyczna funkcja literatury nie wyraża się jedynie poprzez kreowanie nowych światów. Czasem może stanowić krytykę lub protest wobec zastanej rzeczywistości kulturowej. Dorota Kołodziejczyk podjęła udaną próbę przedstawienia interpretacji współczesnej prozy anglojęzycznej w kategoriach antropologicznych¹⁰. Literackie wizje postkolonialnego świata, budowane w oparciu o osobiste doświadczenia autorów, pełne są sprzeczności i chaotyczności. Po zdyskredytowaniu idei Imperium, nie przystającej do nowo powstałej rzeczywistości, pozostała wolna przestrzeń, którą spontanicznie, ale i chaotycznie wypełniają nowe twory. Postkolonialną twórczość można interpretować w kategoriach nieustannego zapisu „stwarzania” siebie, swego etnosu, budowania własnej prywatnej i publicznej historii.

Antropologiczne odczytanie świata *Imienia Róży* przez Aleksandra Bergandy wpisuje się doskonale w obraz postkolonialnej ruiny dawnego imperium¹¹. W jednym i drugim

⁷ M. Dudziak, *Topografie literackie. Cztery szkice o osławianiu mitoprzestrzeni na pograniczach*, s. 228–242.

⁸ P. Frąckowiak, *Przypadek Castanedy*, s. 120–149.

⁹ J. Wołyńska, *Fantastyka jako forma współczesnej mitologii*, s. 243–252.

¹⁰ D. Kołodziejczyk, *Antropologiczne fabulacje — hybryda, tłumaczenie, przynależność we współczesnej powieści anglojęzycznej*, s. 63–98.

¹¹ A. Bergandy, *W jaki sposób świat jest tekstem. Umberto Eco „Imię róży”*, s. 40–62.

przypadku wyczerpana i zdyskredytowana zostaje idea. Dotychczas obowiązującej doktrynie rodzi się konkurent, prawda, pochodząca dotąd z jedyne go źródła, staje się przedmiotem negocjacji. Tym samym status negocjujących ulega zrównaniu. Władza to nic innego jak dysponowanie prawdą, umiejętność polegająca bardziej na przekonywaniu, niżli docieraniu do niej.

Przedmiot przywołanych powyżej analiz antropologicznych stanowiła literatura, czy to w postaci pojedynczego dzieła, zjawiska literackiego czy próby literackiej. Inaczej postępuje Jacek Dziekan, próbując za Victorem W. Turnerem wykorzystać metody interpretacji dzieła teatralnego w analizie zjawisk kulturowych¹². Zabieg taki wynika z założenia, że teatr stanowi pochodną rytuału, którego schemat, mimo zmiany kontekstu kulturowego, ciągle jest w nim obecny. Otwiera to dwojakie możliwości: interpretację „klasycznego” rytuału w terminach teatrologicznych oraz potraktowanie współczesnego widowiska teatralnego w kategoriach „rytuałopodobnych”.

Nieco odmienne w swym charakterze pozostają dwa teksty *Ojczyzn słowa*, pierwszy z nich, o zdecydowanie najcięższym natężeniu „edukacyjnym”, autorstwa Krzysztofa Piątkowskiego, nosi tytuł *O niektórych pożytkach dla antropologii płynących z wiedzy o literaturze*¹³. Dobrze się stało, że tekst ten znalazł się na początku pracy, wprowadzając w przegląd obszarów współwystępowania antropologii i literatury. Porządkując przestrzeń teoretyczną, autor wskazuje na możliwości, ale i konieczności, przed jakimi staje antropologia, przyglądając się sobie samej jako opowieści o kulturze uchwytnej jedynie w języku i poprzez język się realizującej.

Z podobnymi zadaniami zмага się Wojciech J. Burszta w swoim tekście *Oko i pióro antropologa*¹⁴. Jeśli przyjąć, że antropologia jest rodzajem światotwórstwa uprawianego na kształt literatury, to gdzie szukać podstaw jej weryfikacji, w dialogu z czytelnikiem? Wszak nasze antropologiczne świadectwo pozostaje subiektywnym zapisem subiektywnego dialogu, jaki prowadzimy z kulturą. Tak więc granica literatury i antropologicznej narracji ulega zatarciu, istniejące gdzieś obiektywne kultury i ludzie na zawsze pozostaną dla nas bohaterami opowieści.

Czymże jednak są antropologiczne pióro i oko i powstające z ich udziałem opowieści? Nawet najwytrwalszy czytelnik nie otrzyma na tak postawione pytanie precyzyjnej, jednoznacznej odpowiedzi, zresztą nie taka idea przyświecała autorom *Ojczyzn słowa*. Brak odpowiedzi na tak postawione pytanie nie oznacza jednak zdyskredytowania się antropologii jako nauki. Paradoksalnie siła tej dziedziny wiedzy tkwi w tym, co do niedawna traktowano jako jej największą słabość i definiowano w postaci tzw. kryzysu koncepcji przedstawienia. Zacytujmy na koniec Wojciecha Bursztę: „pisanie i czytanie antropologiczne to zawsze meta-doświadczenie, dzięki któremu możemy stać się inni, niż jesteśmy. Ziemia niczyja¹⁵ (...) jest tedy w istocie wspólnym terytorium wzajemnego przenikania się wyobraźni antropologicznej i świata przedstawionego. Nie każdy — to oczywiście — musi się tam udawać, ale jeśli już to uczyni, czekają go niespodzianki, jakie zawsze oferuje wyszkolona wrażliwość”¹⁶. Jeśli do takiej prawdy dasz się przekonać drogi czytelniku, to będzie to chyba największą zaletą *Ojczyzn słowa*.

Karol Walczak

¹² J. Dziekan, *Teatr z rytuałem za pan brat? Notatki na marginesie „Teatru w codzienności, codzienności w teatrze” Victora W. Turnera*, s. 267–191.

¹³ K. Piątkowski, *O niektórych pożytkach dla antropologii płynących z wiedzy o literaturze*, s. 19–39.

¹⁴ W.J. Burszta, *Oko i pióro antropologa*, s. 150–166.

¹⁵ Ziemia niczyja, czyli płaszczyzna, na której niemożliwe, ale i niepotrzebne staje się wyodrębnianie naukowego opisu od fabularnej fikcji.

¹⁶ W.J. Burszta, op. cit., s. 166.

Wojciech J. B u r s z t a, *Asteriks w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne*. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, ss. 211.

Praca jest zbiorem tekstów pisanych od 1993 roku. Jesienią tego roku ich autor przebywał w Stanach Zjednoczonych, gdzie nawiązał kontakt z pismem „Nowy Dziennik. Polish Daily News”, w którym co tydzień ukazuje się tygodnik „Przegląd Polski”. Wiele z tekstów zamieszczonych w *Asteriksie* powstało w pierwotnej wersji na potrzeby publikacji w „Przeglądzie Polskim”. Przyjęta dla nich formuła „antropologicznych zapisków” zjawisk z kręgu szeroko pojętej kultury współczesnej jest rodzajem etnograficznych notatek z terenu. Na ten ostatni składają się zarówno konkret i szczegół ukryty w rodzimej kulturze autora, jak również — zestawione z nimi na tle porównawczym — zjawiska związane z procesami globalizacji i homogenizacji treści kultury. Ideą przewodnią łączącą zbiór szkiców jest „zasada «siedzenia okrakiem» na różnych tematach. Poszczególne teksty dotyczą spraw bardziej lub mniej poważnych i istotnych dla współczesności w taki sposób, aby umożliwić skonfrontowanie różnych punktów widzenia”.

Zastosowanie klucza w postaci etnograficznego zapisu opatrzonego komentarzem antropologicznym pozwala na ułożenie obok siebie tak różnorodnych tematów jak np.: oblicza starości dominujące w dzisiejszym społeczeństwie amerykańskim i polskim (esej *Starość w kulturze. Waiting time*), problem tożsamości współczesnego człowieka, przejawiający się m.in. w potrzebie budowania idei wspólnej Europy (tekst *Kłopoty z tożsamością*), formy obecności treści kultur lokalnych (tutaj: narodowych) w wyrazistych zjawiskach masowych (*Asteriks w Disneylandzie*), czy zagadnienie muzyki postrzegane w aspekcie jej roli w historii kultury (*Niskie — wysokie, wysokie — niskie*).

Część pracy poświęcona jest kwestiom obrazów kultury polskiej widzianych przez pryzmat jej warstwy językowej. Rozpatrywana jest ona w szerokim kontekście politycznym (*My zmieniamy świat albo magia dzisiaj*), w kontekście przemian ustrojowych i społecznych (*Językowe umieranie świata*) oraz kultur środowiskowych (*Oszółom w wypasionej becce*).

Uzupełnieniem wymienionego wyżej pola tematycznego jest kilka osobistych, refleksyjnych tekstów komentujących, istotne z różnych względów dla autora *Asteriksa*, zdarczenia z życia codziennego (*Ogródkowa historia kapitalizmu polskiego*), lektury (*Sklep potrzeb kulturalnych, 2 x Polska w Kisielu*) oraz film (*Tabu stare i nowe*).

Marcin Andrzej Kafar — ODIE PTL

Waldemar K u l i g o w s k i, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznańskie Studia Etnologiczne nr 2, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, ss. 135, bibliogr.

Praca poświęcona jest zagadnieniom teoretycznym mieszczącym się w obszarze rozważań nad sytuacją współczesnej antropologii. Punktem wyjścia dla autora jest teza wypracowana na gruncie filozofii, która mówi, że obecnie kultura Zachodu przeżywa kryzys objawiający się osłabieniem bądź całkowitym porzuceniem przekonania o możliwości wiernego ujęcia rzeczywistości (poprzez opis) za pomocą języka. W obliczu takiej sytuacji, na gruncie teorii antropologii, zrodziła się potrzeba przeformułowania postawy badawczej, której punkt ciężkości został przeniesiony z doświadczenia terenowego w sferę tekstu. Postawa refleksji nad tekstem antropologicznym (tekstem powstałym w wyniku pracy antropologa w terenie) zasadza się na twierdzeniu, „że o tożsamości antropologicznej decyduje nieredukowalne napięcie między przestrzenią teorii, doświadczeniem terenu a przestrzenią narracji”.

W pierwszym rozdziale rozprawy autor precyzuje, czym jest antropologia refleksyjna, jakie są źródła konstytuujących ją myśli i cele jej uprawiania. Sięga się tutaj przede wszystkim do koncepcji i teorii dialogiczności w ujęciu takich badaczy i pisarzy jak: J. Clifford, M. Bachtin, H.P. Grice, R. Rorty i M. Kundera. Rozdział drugi mieści analizę realizmu etnograficznego, rozumianego jako strategia opisu, stosowanego w antropologii klasycznej (opartej na idei etnocentryzmu). W rozdziale trzecim przedstawiono sposoby uprawomocniania realizmu etnograficznego poprzez instytucje akademickie. Rozdział czwarty poświęcono prezentacji sylwetki Clifforda Geertza jako czołowego przedstawiciela nurtu antropologii refleksyjnej. Rozdział piąty ukazuje praktyczne możliwości zastosowania w badaniach antropologicznych zasad dialogiczności kulturowej. W rozdziale szóstym autor podsumowuje wcześniejsze ustalenia, tłumaczy też szczegółowo, jakie relacje zachodzą między tekstem a rzeczywistością w nim ujmowaną. W tej perspektywie omawiane są zagadnienia *mimesis* i kulturowej reprezentacji.

Pracę kończy zestawienie bibliografii i Appendix, w którym C. Lévi-Strauss, L. Stomma i C. Geertz piszą, czym jest dla nich styl w etnografii.

Marcin Andrzej Kafar — ODIE PTL

Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, ss. 387.

Praca składa się z 15 esejów, w których autor dzieli się z czytelnikami rozważaniami dotyczącymi problemów współczesnej kultury. Na początku „rozprawia się” z marzeniami i zafascynowaniem czystością, jej różnymi odmianami oraz wyphywającymi z tego faktu konsekwencjami dla ludzkości. Opisuje, w jaki sposób czystość oraz obsesyjna walka z brudem odsłania jakość kondycji ludzkiej i jak zmienne są paradygmaty tego, co jest, i tego, co nie jest czyste w danej epoce i kulturze. Zwraca uwagę, iż ideę czystości, ładu i uporządkowania zawierały dwudziestowieczne totalitaryzmy. Również w postrzeganiu „swoich” i „obcych” idea czystości ma swój znaczny udział. Obcy bowiem to ci, dla których zabrakło miejsca w wizji ładu, jaką wypracowało dane państwo. Tak było w czasach nowoczesnych; obecnie żyjący w czasach ponowoczesnych „obcy” są podobnie niepewni, nietrwali i zmienni, jak niepełna jest materialna i społeczna struktura świata. Dlatego tożsamość „swoich” również trzeba nieustannie budować i dostosowywać do wciąż zmieniającego się obrazu rzeczywistości.

Kolejnym omawianym zagadnieniem jest moralność i sprawiedliwość przedstawiona w kontekście koncepcji m.in. Emmanuela Levinasa, Hansa Jonasa i Richarda Rorty’ego. Następnym przykładem i zarazem konsekwencją stanu świata, w którym wszyscy zmuszeni są do bycia graczami w grze, której zasady niejednokrotnie ulegają zmianie przed końcem danej rozgrywki, jest przyjęcie przez niektórych strategii życiowej — bycia turystą. Turysta uosabia tego, który unika zakotwiczenia w danym miejscu, stabilności i przywiązania, znajduje się w ciągłym ruchu. Autor zdecydowanie rozróżnia dawnego pielgrzyma, który miał określony cel, od obecnego turysty, który nie ma wytyczonego celu swej wędrówki, jego droga jest przypadkowa i beczelowa. Obok turystów z wyboru pojawili się także wędrowcy z przymusu — wyeksmitowani z własnych domów lub ci, dla których pozostanie w nich stało się nie do zniesienia.

W kolejnym szkicu autor zajmuje się rozważaniami dotyczącymi prób zbudowania definicji kultury, która jawiła się jako wysiłek do wprowadzenia ładu, uporządkowania świata, ujarzmnienia chaosu. Dzisiaj, w obliczu niesamowicie szybkich zmian, które nie

pozwalają na cieszenie się stabilnością, taka definicja już się „przeżyła”, straciła swoją aktualność. Obecnie kultura jawi się jako wizja płynna, nie rozróżniająca ostro, co ważne, a co marginalne, co konieczne, a co przypadkowe. W następnym eseju na plan pierwszy wysuwa się pojęcie prawdy w ponowoczesnym świecie, które uwikłane jest w walkę o zdobycie i utrzymanie władzy.

We współczesnym świecie, niegdyś trwałe i mocne struktury rodziny oraz silne podstawy miłości nie mają racji bytu. Co więcej, relacje międzyludzkie kiedyś silnie ze sobą powiązane, stają się coraz bardziej od siebie odseparowane na wielu płaszczyznach, np. brak powiązania seksu z miłością. Postęp gospodarczy i technologiczny powoduje „produkcję” ludzi niepotrzebnych, którzy mają bardzo małą szansę na znalezienie pracy. Nie stanowią już „rezerwowej armii pracy” gotowej w każdej chwili zasilić rzeszę osób pracujących, wręcz przeciwnie, są skazani na permanentne bezrobocie.

Jeden z ostatnich esejów dotyczy problemu integracji Europy, a co za tym idzie problemu suwerenności krajów nie zrzeszonych we wspólnotę, która opierała się kiedyś na trzech filarach: suwerenności militarnej, samowystarczalności gospodarczej i kulturowej. Z koniecznością zjednoczenia wiąże się troska o jakość „wspólnego europejskiego domu”, o której nie będzie zdaniem Z. Baumana decydować szybkość wchłonięcia peryferiów, lecz zdolność wspólnoty do nauczania, a zarazem uczenia się od różnych tradycji.

Anna Torobińska – ODIE PTL

Robert Dziecielski, *Ludowe obrazy miasta. Interpretacje Bystroniowskie*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. XL, Łódź 2001.

Praca Roberta Dziecielskiego składa się z przedmowy napisanej przez prof. Andrzeja P. Wejlanda, wstępu, dwóch części — na które składają się po cztery rozdziały, zakończenia oraz aneksu w postaci 35 zdjęć Łodzi wykonanych przez autora.

W części pierwszej, zatytułowanej „Jan Stanisław Bystron jako etnolog”, autor przedstawia przebieg życia i dorobek naukowy Jana Stanisława Bystronia — etnologa nieco zapomnianego, niedocenianego oraz — co podkreśla R. Dziecielski — wywołującego spory i kontrowersje. Autor przybliża również koncepcje kultury ludowej, zakres i kierunki zainteresowań naukowych, czyli „charakter Bystroniowej wizji etnologii”. Podkreśla fakt dużej odwagi osobistej Bystronia, który jako badacz nie poddawał się presji środowiska i zajmował tematami, które dla innych wydawały się śmieszne. Często jego zainteresowania budziły uśmiech: śmieszne wydawały się artykuły dotyczące łańcuszków szczęścia, poezji nagrobnej czy napisów turystów umieszczanych na drzewach. Kolejnym zarzutem wobec Jana Stanisława Bystronia był brak usystematyzowanego warsztatu badawczego oraz fakt, że uczony swoje prace opierał na źródłach pisanych, nie prowadząc własnych badań terenowych. Jednak mimo tych niedociągnięć, warto dostrzec zasługi Jana Stanisława Bystronia. Należy docenić jego wkład w tworzenie jakże potrzebnych bibliografii oraz podręczników akademickich. Mimo znacznej ilości prac, dorobek naukowy J. S. Bystronia po II wojnie światowej uznawany był za „przestarzały”. Dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku zaczęto ponownie zauważać znaczenie i jakość spuścizny po Bystroniu. Wtedy także grupa młodych badaczy (Z. Benedyktowicz, K. Kubiak i L. Stomma) uwzględniła w swoich badaniach zagadnienia związane z wyobrażeniami o sobie grup etnicznych, wyraźnie inspirowanych *Megalomanią narodową*.

W części drugiej autor pracy analizuje wizerunek miasta, jaki powstał wśród mieszkańców wsi. Na jego jakość miały wpływ informacje o mieście docierające do izolowa-

nych społeczności wiejskich różnymi sposobami. Wiadomości dostarczali np. ludzie wędrowni. Bezpośrednie kontakty chłopów z miastem opierały się przede wszystkim na układach handlowych oraz przyjazdach „letników” miejskich na wieś. Wpływ kultury miejskiej na kulturę ludową był znaczny i dotyczył zmian w stroju chłopskim, sposobie odżywiania się ludności wiejskiej, sposobie mówienia — starano się używać języka literackiego, a nie gwary. Niewątpliwie miasto postrzegane było przez pryzmat rzeczywistości *orbis exterior*, świata nieoswojonego, obcego, w którym żyją obcy ludzie, zachowujący się odmiennie od tych znanych i akceptowanych we własnej wspólnocie lokalnej. Jednocześnie miasto budziło zachwyt, podziw i ciekawość. Ambiwalencja w jego postrzeganiu rodziła pewne napięcia, które nie pozwalały na obojętność wobec specyfiki miejskiej i wiejskiej. Miasto jawiło się chłopom jako obietnica lejszej egzystencji, lepszego życia, zresztą wizja życia wiejskiego jako nieustannej sielanki była zakorzeniona także w wyobrażeniach mieszkańców miast. Rozważania dotyczące odbierania różnych rzeczywistości (miejskiej i wiejskiej) R. Dziecielski kończy osobistymi refleksjami dotyczącymi współczesnego wizerunku Łodzi. Podążając tropem swojego mistrza — Jana Stanisława Bystronia, odbywa podróże — intelektualne i realne po tym mieście. Swoje spostrzeżenia snuje wokół obserwacji dotyczących kilku zjawisk zarejestrowanych, jak sam to nazywa, „antropologiczną kamerą”, która zapisuje różnego rodzaju detale wyłowione z szerszego kontekstu. Pierwszy dotyczy sposobu osuwania przestrzeni klatki schodowej w bloku, w którym mieszka autor, poprzez zawieszenie w niej firanek w oknach, wspólnym malowaniu klatki oraz przyozdabianiu jej wszelkiego rodzaju plakatami i obrazami. Następnym szczegółem jest przydrożna kapliczka — na rogu ulic Śmigłego-Rydza i Tymienieckiego, która przywołuje ciepłe wspomnienia z lat dziecińczych autora, ale któregoś dnia została przesłonięta przez reklamę — drogową PKZ—tu. Świadczy to o dewaluacji tego, co kiedyś było ważne, a obecnie nie ma już takiego znaczenia. Kolejnym szczegółem poddanym analizie jest próba wspólnego — razem ze studentami etnologii poszukiwania „piękną ukrytego” w Łodzi, które jest jakby utajnione pod wierzchnią warstwą szarzyzny i brzydoty, lecz przy wnikliwym spojrzeniu można wydobyć zarówno jego urok, jak i niepowtarzalny charakter.

Anna Torobińska — ODIE PTL

Magdalena Z o w c z a k, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000, ss. 526.

Praca jest próbą rekonstrukcji „biblii ludowej” — jej modelu. Podstawowym źródłem opisu jest 900 rozmów przeprowadzonych w latach 1989–1996 z mieszkańcami wsi i małych miast w ramach zajęć ze studentami Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Badania były prowadzone na terenie Polski (Mazowsze, województwa przemyskie, krośnieńskie i nowosądeckie) oraz poza granicami naszego kraju (Litwa i Białoruś). W przeważającej mierze informatorami byli Polacy wyznania katolickiego oraz Łemkowie, Ukraińcy, Litwini, Białorusini, Cyganie wyznania grekokatolickiego, prawosławnego i katolickiego, Rosjanie (staroobrzędowcy), a także kilku Tatarów (muzułmanie).

Pod pojęciem „biblii ludowej” autorka rozumie teksty interpretacyjne zmieniające lub uzupełniające kanoniczną tradycję katolicką o zasady rolniczego etosu. „Biblia ludowa” opiera się na tradycji ustnej, wspieranej tekstami pisanymi odręcznie, np. listami z nieba. Autorka zwraca uwagę, iż fakt ten ma duże znaczenie, gdyż dawniej wartość słowa mó-

wionego była o wiele większa niż obecnie, kiedy proporcje uległy całkowitemu odwróceniu. Fakt ten często utrudnia możliwość odczytywania tradycji religijnej, w której słowo samo w sobie jest wiarygodnym świadectwem.

Książka składa się z czterech rozdziałów, w których autorka śledzi, w jaki sposób poczucie tożsamości na pograniczach etnicznych, religijnych i językowych wpływa na stopień zróżnicowania wybranych szczegółów danego rytuału i jego symboliki, często mającego drugoplanowe znaczenie z punktu widzenia teologii, lecz urastających do rangi zaświadczeń o przynależności do danej grupy.

Anna Torobińska — ODIE PTL

Jolanta Ługowska, *Folklor — tradycje i inscenizacje. Szkice literacko-folklorystyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Acta Universitatis Wratislaviensis, Wrocław 1999, ss. 208, indeks nazwisk.

Książka Jolanty Ługowskiej, *Folklor — tradycje i inscenizacje. Szkice literacko-folklorystyczne*, zawiera trzynaście artykułów na temat folkloru oraz różnych form jego obecności w kulturze narodowej. Teksty te zostały ujęte w trzy grupy tematyczne: część 1. „Kultura ludowa — w kręgu paradygmatów”; część 2. „Z perspektywy współczesnej — sytuacje folklorystyczne”; część 3. „W stronę bajki i baśni”. Motywację do podjęcia szerszej refleksji nad poszczególnymi zjawiskami kultury ludowej stanowiło dla J. Ługowskiej „zetknięcie się z utworami literackimi, które odznaczają się zdeklarowaną przez ich autorów kulturową i semantyczną niesuwerennością” (s. 9), legitymującymi się rodowodem folklorystycznym i zachowującymi w swej strukturze „pamięć” tego pochodzenia. Kolejność poczynił badawczych natomiast określona została przez założenia metodologiczne komparatystyki literacko-folklorystycznej, sytuującej w centrum swych zainteresowań relacje między tekstami przynależnymi do różnych systemów komunikacyjnych i kulturowych. Zainteresowanie swoistymi układami odniesienia dla konkretnych utworów sprawiło, że w polu widzenia literaturoznawcy pojawiły się zagadnienia związane z kulturą ludową. Przez to pojęcie J. Ługowska rozumie szczególnie system znakowy, a także model sytuacji komunikacyjnej, którego główne wyznaczniki to: bezpośredni kontakt między nadawcą a odbiorcą, koncepcja tekstu jako „wspólnej własności”, a także oralność i jej psychospołeczne konsekwencje. W praktyce oznacza to przesunięcie badań z konkretnych obrazów kultury ludowej na mechanizmy generujące teksty i warunkujące ich użycie w różnych sytuacjach społecznego bytu. Wartość takiego rozumowania polega przede wszystkim na tym, że odsłaniając wspólną podstawę zróżnicowanych zachowań kulturowych, czyni je mniej egzotycznymi, pomniejsza znaczenie różnic na rzecz wydobycia elementów wspólnych, powtarzalnych w różnych systemach i typach kultury.

Książkę rozpoczyna szkic, w którego tytule J. Ługowska stawia pytanie: *Folklor tradycyjny — partykularny czy uniwersalny?* (s. 14–24). Autorka podsuwa własną odpowiedź, opierając się o prace takich badaczy, jak: J. Burszta, W. Propp, C. Lévi-Strauss, J. Lotman, W. Iwanow, W. Toporow, J. i R. Tomiccy, J. Bartmiński, P. Kowalski, E. Fromm, C.G. Jung i in. Nakłanian do przesunięcia środka ciężkości z relacji: kultura ludowa — kultura narodowa na kultura ludowa — kultura ogólnoludzka. Stąd też zainteresowanie głębokimi, mitycznymi, pokładami kultury ludowej według autorki oznacza jednocześnie poszukiwanie przez uczonego i jego formację kulturową źródeł własnej tożsamości, tożsamości przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. W świetle tak rozumianej uniwersalności, przypisywanej kulturom typu ludowego, zmienić się musi sposób pojmowania po-

jęcia partykularyzmu. Wygodniej, zdaniem J. Ługowskiej, byłoby je zastąpić terminem „lokalność”. To, co jednostkowe (lokalne) funkcjonuje w istocie jako przejaw i sposób istnienia tego, co powszechne (uniwersalne). U podstaw całej różnorodności przejawów kultury odnaleźć można wspólne dla nich wzorce, schematy i reguły budowania tekstów. J. Ługowska stwierdza, że taki obraz kultury ludowej i folkloru może zostać skonstruowany jedynie z perspektywy uczonego, spoglądającego na badaną rzeczywistość z intencją dostrzeżenia analogii, nie zaś różnic. W rozważaniach nad lokalnymi i uniwersalnymi aspektami kultury ludowej użyteczna okazać się może także rekonstrukcja punktu widzenia jej „podmiotu”. Obraz świata postrzegany przez członków wspólnoty lokalnej jest bowiem zamknięty i kompletny; ten świat jest samowystarczalny, harmonijny i oswojony — „nasz”, podczas gdy antropolog lub etnolog widzi w nim szczegóły powszechnych wzorców zachowań oraz inwarianty tekstów folkloru, obecnych w repertuarze wielu narodów. Autorka dochodzi także do wniosku, że takie właściwości tekstów folkloru, jak typizacja oraz folklorystyczne wzorce gatunkowe, pozostają w ścisłym związku z kwestią uniwersalnych aspektów kultury tradycyjnej. Pojęcie „uniwersalny” rozumie tutaj jako możliwość wykorzystania tego samego elementu kultury w zróżnicowanych sytuacjach i kontekstach. Jako przykład podaje modele fabularne bajki, które zdolne są przeniknąć poza granice folkloru, np. do popularnego romansu lub filmu. Referowany tekst zamyka teza, że w folklorystycznym dziedzictwie prawdziwie uniwersalne są nie tematy, wątki, kreacje bohaterów czy też tzw. wartości, lecz ogólne modele komunikacyjne i wzorce gatunkowe, ukształtowane w warunkach antropologicznie pojmowanej kultury ludowej.

Problemom z tego kręgu poświęcone jest następne studium, *Współczesne sytuacje wykonawcze tradycyjnych tekstów folkloru narracyjnego* (s. 25–36). Na jego wstępie autorka przypomina o wadze pojęcia „sytuacji wykonawczej” dla analizy sensu i pragmatycznego aspektu utworu folklorystycznego. Sytuacja wykonawcza definiowana jest nie tylko jako teatralna rama tekstu werbalnego, ale również jako zbiór czynników warunkujących przebieg komunikacji językowej, ogólny charakter tego procesu, a także rodzaj przekazywanych treści. Na podstawie kryteriów formalnych J. Ługowska wyodrębnia trzy typy współczesnych sytuacji wykonawczych tekstów folkloru. Pierwszy z nich stanowi kontynuację sytuacji charakterystycznych dla kultury tradycyjnej, zdominowanej przez słowo mówione i opiera się na zasadzie równorzędności społecznej i kulturowej uczestników procesu komunikacji folklorystycznej. Współcześnie „akcja wymienia się przekazami słownymi” (s. 27) może odbywać się wszędzie tam, gdzie dochodzi do spotkania osób dysponujących wspólnym doświadczeniem i typem kulturowej edukacji. Wymiana ta według J. Ługowskiej nie wiąże się już ze swoistą rytualizacją społecznych zachowań, których specyficzną scenę stanowiło bezpieczne wnętrze chłopskiej chaty.

Dwa następne wyróżnione przez autorkę typy współczesnych sytuacji wykonawczych tradycyjnych tekstów folkloru mieszczą się w modelu współczesnej kultury narodowej — pluralistycznej, dysponującej zróżnicowanymi środkami i technikami przekazu, otwartej na dialog z różnymi subkulturami środowiskowymi. Jeden z tych typów wiąże się z działaniami animatorów kultury ludowej, którzy warunki dla przetrwania dawnych zwyczajów i tradycji gawędziarskich widzą w postaci świadomie zainscenizowanej, w oderwaniu od pierwotnego kontekstu społecznego, kulturowego i egzystencjalnego. Badaczka podkreśla fakt, że mówiąc o tym rodzaju sytuacji wykonawczej, nieprzypadkowo używa się określeń: impreza, występ, program, kostium, kojarzących się ze sferą popularnej rozrywki, stanowiącej część kultury masowej. Natomiast ostatni z omawianych przez autorkę typów sytuacji wykonawczych realizują radio, telewizja, kasety wideo oraz kasety magnetofonowe. Przekaz medialny ma na celu zintensyfikowanie i ożywienie sponta-

nicznej komunikacji językowej i kulturowej opartej na słowie mówionym, prowadzącej do swoistej restauracji lokalnych i ponadlokalnych wspólnot. Następnie J. Ługowska dzieli się obserwacjami dotyczącymi społecznego życia anegdoty i szczególnego typu „kursowych” karier gawędziarzy-humorystów. Artykuł kończy apelem o to, byśmy — koncentrując się na „scenie”, na której odbywa się folklorystyczny spektakl — pamiętali o konwencjonalnym charakterze prezentowanego widowiska.

Pierwszą część omawianej publikacji zamyka tekst *Rola kontekstu w procesie kształtowania się kulturowych znaczeń tekstów folkloru* (s. 37–53), w którym wyznaczone zostało jedno z pilnych zadań dla folklorystyki: gromadzenie wszystkich dostępnych wariantów określonych typów tekstów oraz opis i analiza sposobów łączenia się w żywym folklorze „ciągów” narracyjnych.

W części drugiej J. Ługowska podjęła problematykę folkloryzmu — zjawiska, którego oceny dalekie są od jednoznaczności. Wzięła pod uwagę te formy prezentacji treści genetycznie ludowych i współcześnie za ludowe uważanych, które wiążą się z takimi instytucjami życia kulturalnego, jak festiwale, przeglądy, konkursy, cepeliady itp. Autorka dokonała analizy i oceny różnych koncepcji promowania i dokumentowania treści oraz wartości genetycznie ludowych. Pierwszy tekst omawianej części nosi tytuł „*Zadój*” w *Górach Sowich — tradycja i współczesność* (s. 57–64). Rozpoczyna go teza, że współczesność przyniosła kres większości dawnych obrzędów kalendarzowych, których ślad odnaleźć można jedynie w zapisach etnografów i źródłach literackich. Jednak niektóre z nich, wydobyte z głębokich pokładów zbiorowej pamięci, przedstawiane są w przeważającej części nieludowej publiczności. Z sytuacją taką mamy do czynienia w przypadku prezentowanego przez górali czadeckich w scenerii Gór Sowich widowiska folklorystycznego, nawiązującego do starego obrzędu *zadoju* — wiosennego wypędzania owiec na hale. Autorka poświęca kilka słów genezie tego obrzędu, jego znaczeniu w życiu pasterzy i opisowi odświętnego charakteru współczesnego spotkania w Rościszowie–Potoczku. Zarysowuje tym samym proces przekształcania się dawnego obrzędu w dzisiejszą „imprezę”. Podaje także wiele argumentów wspierających tezę o nieautentyczności *zadoju*. Dodaje zarazem, że wszystkie zjawiska, towarzyszące przemianom, jakim współcześnie podlega kultura ludowa, stanowią naturalną ich konsekwencję i wiążą się z nowymi środkami przekazu, głównie o masowym charakterze. Jednakże według J. Ługowskiej omawiane widowisko sprawia wrażenie bardziej prawdziwego, niż większość realizacji ludowych obrzędów, jakie obejrzeć można na różnego rodzaju konkursach i festiwalach folklorystycznych.

Tym ostatnim poświęcony jest następny artykuł omawianej części: *Funkcje festiwali folkloru we współczesnej rzeczywistości kulturowej* (s. 65–76). Autorka skoncentrowała się na dwu festiwalach o ustabilizowanej formule organizacyjnej, od lat budzących żywe zainteresowanie zarówno wśród profesjonalistów, jak i tzw. zwykłych odbiorców. Są to: Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą oraz Międzynarodowy Festiwal Ziem Górskich w Zakopanem. Obie imprezy mają ponad trzydziestoletnią tradycję, świadczącą o tym, że są specyficznymi fenomenami życia kulturalnego, których powtarzalność i tradycyjność stanowią gwarancję ich wysokiej rangi. Oba festiwale zrodziły się z inicjatywy miłośników dawnego ludowego zwyczaju wspólnego śpiewania, oba ewoluowały w stronę wzbogacania i uatrakcyjniania oferty programowej, a także cieszą się zainteresowaniem mass mediów. Wymienione podobieństwa nie oznaczają jednak zbieżności koncepcji: mamy tu do czynienia z różnymi sposobami pojmowania „święta folkloru”, a także z odmiennymi koncepcjami popularyzacji folklorystycznych tradycji wśród nieludowej publiczności. Formuła organizacyjna FKİŚL związana jest bowiem wyraźnie z „opcją jurorów–ekspertów”, dzięki czemu festiwal ten w istotny sposób przyczynia się do wzbogacenia dokumentacji folklorystycznej, chroniąc przed zapomnieniem

wiele wartościowych utworów ludowych. J. Ługowska bardzo zdecydowanie podkreśla fakt, że pokłosie festiwalu — kolejne tomy *Kazimierskich nut* w opracowaniu Jana Adamowskiego to niewątpliwie jedno z największych osiągnięć kazimierskiej imprezy. Badaczka analizuje i pozytywnie ocenia także aspekt promocji ideałów kulturowej autentyczności, partyturę ról przewidzianych dla odbiorcy, metody eksploatacji źródeł ludowych, jakie zakładają organizatorzy omawianego festiwalu.

W porównaniu z FKİŚL organizatorzy Międzynarodowego Festiwalu Ziem Górskich zmierzają do stabilizacji formuły organizacyjnej w większym stopniu uwzględniającej preferencje i zainteresowania „zwykłych” odbiorców. Uczestnicy MFZG pragną przedstawić publiczności — jak czytamy w „Gazecie Festiwalowej” — atrakcyjny program, żądni są uznania, oklasków, entuzjazmu. W podsumowaniu referowanego artykułu J. Ługowska stwierdza, że omawiane festiwale potraktować można jako egzemplifikację dwu różnych koncepcji ukazywania treści genetycznie ludowych i upowszechniania wiedzy o folklorze wśród nieludowej publiczności. Pierwsza (zwłaszcza konkursowa część FKİŚL) ewoluuje w stronę pokazów „studyjnych”, skierowanych do widzów wyrobionych i odpowiednio przygotowanych. Druga (festiwal zakopiański) stara się uzgodnić formę i treść występów z określonym modelem współczesnej kultury masowej i sprostać oczekiwaniom typowego konsumenta kultury popularnej. Jak wynika więc z omawianego szkicu J. Ługowskiej, festiwal kazimierski w stosunku do dawnej tradycji pełni funkcję tak inwentaryzacyjną, co i inspirującą i stymulacyjną, dlatego jego formuła oceniona została bardzo wysoko.

W następnym artykule, *Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej* (s. 77–94), autorka zwraca uwagę na zagadnienie specyficznie ludowej recepcji maryjnych uroczystości oraz określa ich funkcję i miejsce w całokształcie kultury religijnej. Wskazuje te konteksty kultury ludowej i szerzej — narodowej, które decydują o popularności misterium maryjnego, przyciągającego do Kalwarii Zebrzydowskiej rzesze pątników. W tym celu przytacza genezę kalwaryjskich obchodów drózkowych, których historia sięga początku XVII wieku, dodając opis przebiegu tego obrzędu. Skupia się tu zwłaszcza na różnicach między XIX-wieczną formą obchodzenia pogrzebu i tryumfu Matki Boskiej a współczesnym kształtem uroczystości. Przez lata dokonało się znaczne upodobnienie procesji żałobnej i radosnego obchodu Wniebowzięcia. Chcąc natomiast dociec fenomenu ogromnej popularności omawianych obrzędów, J. Ługowska sięga do prac Ojców Kościoła i stwierdza, że właśnie eksponowana w kulturze religijnej Wschodu i Zachodu rola Matki Boskiej jako pośredniczki między Bogiem a ludźmi, zadecydowała o niezwykle żywym i emocjonalnie nasyconym kulcie maryjnym, przejawiającym się m.in. w publicznym obchodzeniu święta Zaśnięcia NMP na Wschodzie już w IV wieku. Pątnikami zaś zdaniem J. Ługowskiej od setek lat kieruje głód wiadomości na temat realiów bytowania Świętej Rodziny, a także przeżywania przez Jej członków najważniejszych sytuacji egzystencjalnych człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem momentu „dobrej śmierci”, który zaliczony jest do ogólnego systemu aksjologicznego kultury ludowej. W tym miejscu J. Ługowska przypomina, że sanktuarium maryjne w Kalwarii od momentu swego powstania odwiedzane było najliczniej przez pielgrzymki ludowe, stąd formy rytualne najpopularniejszych nabożeństw uwzględnić musiały wyobrażenia bliskie ich uczestnikom (akulturacja). Badaczka przeprowadza więc krótką analizę najistotniejszych z punktu widzenia uczestnika kultury ludowej cech dostojnego i godnego pogrzebu. Opisuje także przejawy specyficznie polskiej religijności, zwłaszcza maryjnej. Kończy swoją wypowiedź stwierdzeniem, iż kulturowa pozycja Kalwarii Zebrzydowskiej opiera się na opozycji doczesności i wieczności, życia i śmierci, materii i ducha. Rozgrywające się tam misterium pogrzebu i tryumfu staje się w tej perspektywie apoteozą przezwyciężenia śmierci, życia i wieczności.

Trzecia część omawianego zbioru poświęcona jest problematyce bajki i baśni. Szczegółowym zagadnieniom z tej gałęzi genologii poświęcone są następujące artykuły: *W kręgu Amora i Psyche* (s. 109–128), *Baśń ludowa w transkrypcji literackiej („O Bartku doktorze” Elżbiety Ostrowskiej)* (s. 129–140), *Baśń w twórczości Janusza Korczaka* (s. 141–161), *Kapitan Ali i jego załoga w świecie wielkiej zabawy (O „Menażerii kapitana Ali” Ludwika Jerzego Kerna)* (s. 162–176), *Strachy i demony w krainie Muminków (Bohaterowie negatywni cyklu Tove Jansson wobec tradycyjnego wzorca baśni dla dzieci)* (s. 177–190), *Funkcje motywów baśniowych w „Opowieściach z Narni” C. S. Lewisa* (s. 191–204). W szkicu *Sytuacja komunikacyjna bajki* (s. 97–108) J. Ługowska wyjaśnia swoje zainteresowanie gatunkiem bajki. Uważa, że niewiele jest gatunków, które jak bajka magiczna (zwana też baśnią) przekraczałyby próg dzieciennych lektur, by kształtować głęboki poziom znaczeń licznych dzieł literatury wysokoartystycznej. Autorka zakłada zarazem, że właściwości tego gatunku wywodzą się z archaicznych pokładów kultury ludowej i nawiązują do reguł myślenia mitycznego. Za A. Jollesem zalicza zatem struktury bajkowe do tak zwanych form prostych, których prymarna forma związana była ze słowem mówionym. Podkreśla zarazem, że wyeksponowania i szczegółowego przebadania wymaga związek baśni z folklorem. Realia typu folklorystycznego, czyli bezpośredni, fizyczny kontakt opowiadającego ze słuchaczami, ich wzajemna zażyłość, wspólny zakres wiedzy i upodobań, a także charakterystyczny podział ról w procesie komunikacyjnym, tworzą naturalne środowisko bajki. Stają się też punktem wyjścia do rekonstrukcji sytuacji nadawczo–odbiorczej omawianego gatunku. Już bowiem formuły inicjalne, sygnalizując ustny charakter przekazu, świadczą o wielokrotności aktów przekazywania tych samych lub podobnych fabuł, zapowiadają gawędziarski ton opowieści, zorientowany na odbiorcę, a także włączanie go w różnym stopniu w proces kształtowania fabuły baśniowej. Przeciętnemu odbiorcy zaś znana jest spora liczba baśniowych wątków i bohaterów, jak też prezentowany przez teksty tego gatunku system wartości. Bajeczka przecież uczy świata baśniowego, ale też kształtuje wrażliwość na urodę słowa, piękno wykreowanego obrazu i na walory gry wyobraźni. Zdaniem J. Łotmana, bajka należy do gatunków precedensowych, wzbogacających informacyjny potencjał kultury, dlatego według autorki recenzowanej pracy przez bajkę wiedzie droga do zdobycia niezbędnego doświadczenia kulturowego.

Zbiór szkiców Jolanty Ługowskiej jest pozycją niezwykle cenną zarówno dla antropologów kultury, historyków, literaturoznawców, genologów, folklorystów, a nawet psychologów okresu dojrzewania. Trafne obserwacje i szeroką perspektywę badawczą łączy bowiem autorka z pogłębioną, kompetentną analizą i wnikliwą oceną procesów rządzących współczesną literaturą i kulturą, dla których punktem odniesienia są formy i wartości kultury tradycyjnej.

Katarzyna Smyk

Od źródeł Wisły... Wiersze i gawędy wiślan, red. A. Oczkowska, słowo wstępne i biogramy twórców M. Oczkowski, Stowarzyszenie „Grupa Twórców Wiślanie”, Wisła 2000, ss. 360.

Poszukując materiałów mogących być przedmiotem dociekań naukowych, etnograf sięga do różnych źródeł, bo tego wymaga jego warsztat pracy. Najcenniejszymi bez wątpienia są te, które pochodzą z bezpośredniego przekazu ustnego, a których uzyskanie nie zawsze jest możliwe. Zbliżonymi do nich — pod względem wartości merytorycznej —

mogą być również treści wyrażone w formie literackiej, stanowiące element uzupełniający lub nawet weryfikacyjny, a niekiedy i poznawczy. Do tego rodzaju źródeł należą niektóre teksty, składające się na opublikowany zbiór wierszy i gawęd mieszkańców Wisły (251 propozycji), ujęte w tytułowane rozdziały, mieszczące dorobek twórczy: Ireny Branc, *Z wiślańskich gróń*; Zuzanny Bujok, *Wisła w moich oczach*; Władysławy Maryniok–Cieślarkowej, *Wisło moja, Wisło*; Pawła Lazara, *Słowem malowane* oraz Marii Szturc, *Rok w Wiśle*. Jako członkowie Stowarzyszenia „Grupa Twórców Wiślanie” (działającego od 1991 roku, a zarejestrowanego w 1999 przy Muzeum Beskidzkim w Wiśle), autorzy ci uczestniczą w wielu konkursach folklorystycznych, a o ich dorobku twórczym i artystycznym informują zamieszczone w książce krótkie biogramy.

Prezentowana publikacja — rozpatrywana w aspekcie etnologicznym — dostarcza interesującego, aczkolwiek wyrywkowego i niepełnego, bo zdeterminowanego wybraną przez jej autorów stylistyką, materiału fotograficznego, odnoszącego się do fragmentów tradycyjnej kultury ludowej Wisły i okolic, życia jej mieszkańców, zwyczajów i obyczajów, dawnych wierzeń, zdarzeń niecodziennych, jubileuszy i ważnych dla społeczności lokalnej uroczystości. W kontekście tematyki podejmowanej w publikacji, zamieszczone teksty, obok poetyckiej formy wyrazu uczuć autorów do własnej „małej ojczyzny” i jej niewątpliwych uroków czy tęsknoty za czasem minionym, są rodzajem dokumentacji dziedzictwa kulturowego poprzez zawarte w nich obrazy życia codziennego i świątecznego, zachowane w pamięci z okresu dzieciństwa i młodości. W tym miejscu istotne jest podkreślenie faktu, iż autorzy tego zbioru urodzili się i dorastali we wsi Wisła — miejscowości uzdrowskiej i turystycznej, która status miasta otrzymała dopiero w 1962 roku. Byli więc świadkami wielostronnych przemian (kulturowych, społecznych, urbanistycznych itp.), uczestniczyli w przekształceniach, zmieniających na ich oczach tradycyjną wieś rodzinną w miasto, w którym coraz mniej było już miejsca na obrzędy i zwyczaje praktykowane niegdyś w ich domach. Wątek przemian, których „gorący ślad” znalazł odzwierciedlenie w treści niektórych wierszy, stał się dodatkowym walorem o charakterze historyczno-etnograficznym. Aspekt ten podnoszą: I. Branc, *Uzdrowisko, Teraźniejsza Wisła*, czy Wł. Maryniok–Cieślarkowa w wierszach: *Przemijani i Czas, Zadzuma, Tak tu hańdownij bywało, Hańdowne czasy*, pisząc między innymi, iż w procesie przekształcania rodzinnej wsi w miasto czas „zbocza willami wystroił / w szate miejską prziodzioł / Po hałach zetrzcił ślady / strój dziadów z goroli zdziyroł...” (*Przemijani*); w innym wierszu autorka daje wyraz swoim obawom czy „nowe / Przeszłości / Nie zadusi ślady” (*Rozterki*).

Różnorodność faktów etnograficznych, jaka wypełnia między innymi strony tej książki, wprowadza w klimat zarówno tradycyjnej obrzędowości dorocznej i rodzinnej, jak i swobodnego kolorytu życia mieszkańców Beskidu Śląskiego. Autorzy poprzez wybrany przez siebie środek wyrazu (wiersz, proza) dostarczają opisów zachowanych w pamięci fragmentów dziedzictwa kulturowego, które można ująć w kilka grup tematycznych. Są to: 1. obrzędy doroczne i rodzinne, 2. zachowania obyczajowe, 3. prace gospodarskie związane z cyklem wegetacyjnym, 4. zwyczajowe formy współpracy, 5. dziecko wiejskie, 6. starość, 7. pożywienie, 8. wierzenia w istoty nadprzyrodzone, podania oraz kategoria wierszy refleksyjno-retrospektywnych, nawiązujących do przeobrażeń kulturowo-społecznych, a także wiersze o tematyce przyrodniczo-środowiskowej, religijnej i upamiętniającej istotne dla autorów wydarzenia.

Grupę pierwszą reprezentują obrzędy okresu Bożego Narodzenia i towarzyszące im zwyczaje (np. odwiedzanie domów przez tzw. *Mikołajów*, kołędowanie w dniu św. Szczepana, przygotowania towarzyszące wieczerzy wigilijnej wraz z opisem podanych potraw oraz niepowtarzalną atmosferą tego wieczoru), jak również zwyczajowe zachowania i wróżby matrymonialne, związane z dniem wigilijnym przedstawione w wierszach i gawędach:

Wł. Maryniok–Cieślarówęj, *Kołodnicy, Starczyño wiślańsko wilija*; M. Szturc, *Gody*; Z. Bujok, *Downo wilija, Hańdowno wilija, Dzień św. Szczepana, Pastuszkowie, Mikoloje*. Czas wiosny i związany z jej nadejściem zwyczajów chodzenia po wsi z gaikiem przybliża Z. Bujok w wierszu *Moiczkułę*, pisząc m.in.: „Idą przez wieś «Moiczkułę» / Wiatery smreczek gloszcze czule / Goiczek piękny, zielony / Przez dziełuszki przystrojony. / Na goiczku wiszą splatki / Wróżą gazdowi dostatki. / Gażdżinie zaś miłość, zgodę, / Zdrowie i wielką urodę”.

Z kolei zwyczaję towarzyszące przełomowym okresom życia człowieka oddają wiersze Wł. Maryniok–Cieślarówęj, *Jura i Ostatnio cesta*. Pierwszy z nich nawiązuje do tradycyjnych chrzcín z dawnym zwyczajem wstępowania rodziców chrzestnych do karczmy, po dokonanej w kościele ceremonii chrztu. Został on stosunkowo szybko ograniczony wyłącznie do gości, a następnie zniesiony w związku z gubieniem noworodków przez nietrzeźwych rodziców chrzestnych, powracających z gospody do domu, co w formie lapidarnego szkicu tak ujęła autorka „Z kościoła do karczmy wszyscy pospół gnali, / Sóm karczmozor przed nimi dżwiryze rozwyrali. / Kwaterek po stole gensto nastawiali, / Za Jurowe zdrowi dłógo popijali / Ciynszko im do gróia szło się po te spatki, / Z Juró pod pazuchó, nie było to lechki / (...) Nie dłógo jednak radości starczyło, / Bo larmo się naroz okropne zrobiło / Kiej w pierzinach pustke, / Miał Juró dozdrzili / chyba nieboraczka w zomientach stracili...” (*Jura*). Drugi z wymienionych wierszy — *Ostatnia cesta* — jest opisem pogrzebu wiejskiego, ostatniej drogi górala.

Zachowania obyczajowe, dotyczące przede wszystkim tradycyjnych załotów, stały się kanwą, na której tle w sposób niezwykle żywy i dowcipny przedstawiono tak w formie wierszy (Z. Bujok, *Jónkowe zolety*), jak i gawęd (Wł. Maryniok–Cieślarówęj, *Janowe przigody — gawęda wiślańska*) dawny, miejscowy zwyczaj nocowania chłopców u dziewcząt oraz skutki nadużywania przez panny tego usankcjonowanego zwyczajem zachowania (*Gawęda o Werónce, co na zolyty do pacholka chodzowała*, autorka jak wyżej).

Praca stanowiła dla mieszkańców wsi istotę życia, wiążąc ich z ziemią i gospodarstwem. Stąd też wśród tematów wybieranych przez autorów do ich poetyckiego przedstawienia znalazły się takie, które przybliżają trud codzienny górala: prace żniwne wraz z dawnymi technikami koszenia i sprzętu (Z. Bujok, *Downiejsze lato*; I. Branc, *Sianokosy*), przedstawiają kalendarz prac jesiennych, m.in. kopanie ziemniaków, kiszenie kapusty, przygotowywanie ściółki i paszy dla bydła, omłoty, strzyżenie owiec, gręplowanie wełny, łuskanie fasoli (Z. Bujok, *Jesień u Gazdów*) czy zajęcia zimowe, jak np. przedzenie lnu i jego obróbka (M. Szturc, *Kądział*). Niektóre z prezentowanych wierszy ukazujące życie i pracę pasterzy mieszczą w sobie refleksyjne odniesienia do współczesności (M. Szturc, *Ło sałaszach*), podobnie jak w innych wierszach tej autorki, rejestrującej jeden z ginących zawodów — kowalstwo (*Kuźnia, Staro kuźnia*). O trudach pracy i życia górala pisze Wł. Maryniok–Cieślarówęj w wierszu *Kamiynny zogón*. Natomiast w innym, zatytułowanym *Wyszcyربیóno misa*, autorka kreśli realistyczny obraz biedy góralskiej, w zatrzymanym jak w kadrze obrazie posiłku spożywanym przez wielodzietną rodzinę ze wspólnej miski.

Życie w tradycyjnej społeczności wiejskiej determinowane m.in. wspólnotą interesów, określało również system zwyczajowych zachowań w postaci pomocy sąsiedzkiej, związanej z wspólnymi pracami przy darciu pierza, kopaniu ziemniaków czy uboju świń na jesieni oraz towarzyszącym im poczęstunkiem i specyficznym klimatem, właściwym tego rodzaju zajęciom. Ilustracją takich zachowań i postaw należących dzisiaj, generalnie rzecz biorąc, do przeżytków, są wiersze: Z. Bujok, *Pobaby na Wiśle, Jesień u Gazdów*, M. Szturc, *Pobaba, Szkubaczki i Świniobici* czy I. Branc, *Wiślańskie szpryki*. Natomiast gawęda tej ostatniej autorki (*Jak się downi w gróniach kopało ziemnioki*) oddaje atmosferę *pobaby*, związanej z jesiennymi wykopkami oraz dostarcza interesującego

materiału faktograficznego nie tylko na temat wykonywanego zajęcia, ale i posiłków przygotowanych dla *pobabników* przez gaźdżinę oraz rozliczeń z *pobaby*.

Dziecko w rodzinie wiejskiej zajmowało różne pozycje, zmieniające się wraz z jego dorastaniem, o czym w swoich wierszach pisze M. Szturc, ukazując życie, podobnie jak Z. Bujok w wierszach *Szkołniczek*, *Wiślańsko szkoła*, szkicując losy siedmiolatka idącego po raz pierwszy do szkoły: jego ubiór, wyposażenie, ale też i obowiązki w czasie wolnym od nauki.

Strofy swoich wierszy autorzy poświęcili także ludziom starszym, upamiętniając niekiedy swoich bliskich, a zawarte w nich refleksje zdają się odbiciem przemyśleń własnych lub może ich bliskich na temat okresu starości (M. Szturc, *Prośba starzików*, *Losu dzieje*; I. Branc, *Stareczka*, *Starzy gazdowie*). Ilustrują one także możliwości startu życiowego młodych konfrontowane z życiem dziadków (Wł. Maryniok–Cieślara, *Starzika wnuczek ukochany*). Wątek starości i ludzi starych przewija się w różnym nasileniu u autorów zbioru, ukazując dziadków również w roli opiekunów wnuków: „Starzik siedź pod ścianą / Wygrzywaj kosteczki / Demek puszcza ję w kółeczkach / Ze starej fajeczki. / Na wnuki dowaj pozór, / kiere cieszo łoko” (Z. Bujok, *Lato*), ależ też animatorów dawnych wierzeń (P. Łazar, *Starzykowe wspominki*).

„Pełno jizba wóni świeżego chlebiczka / Co mo dwie skórki — jak niesie pieśniczka. / Jedna ze spodku, co się w nió puko, / Z wyrchu co się blyszczy je kminke posuto. / Jak mamulka chlebiczek napoczenali, / Dycki go prawó rękó z wyrchu przeżegnali, / To był ten szacunek, nauka za młodzi, / Że się chlebiczek roz do roka rodzi. / A jakby też nieopatrznie skibki kónsek spadło, / Z wdzięczności się na nió pocałunek kładło” (I. Branc, *Chlebiczek*). Przytoczony fragment wprowadza do kolejnej grupy wierszy poruszających temat pożywienia zarówno tego otaczanego wyjątkowym szacunkiem chleba (Wł. Maryniok–Cieślara, *Chlebiczek mojej mamy*), jak i spożywanych na co dzień potraw śląskich, których sposoby przygotowywania podaje np. M. Szturc w wierszach *Wiślańsko ziemia* i *Krepliki* czy I. Branc we wspomnianym już wierszu *Wiślańskie szpyrki* oraz jadła świątecznego *Jako naszo starka hańdownij pykli kołocze na Gody*; także sygnalizowana już wcześniej *Hańdowno wilija* (oba wiersze Z. Bujok).

Dawne wierzenia w świat istot nadprzyrodzonych, podania i legendy, które były tematem opowieści dziadków, autorzy prezentują w postaci wiersza np. P. Łazara, *Starzykowe wspominki*, częściej jednak jako gawędę będącą pełniejszą formą wyrazu. Należą do nich m.in.: Z. Bujok, *Gawęda ło bandurkach*, *Gawęda o łutopcach*, *Gawęda ło sotónach*, *Gadzi czary*, *Dolina Paterczok*, *Straszydło na miedzy*; Wł. Maryniok–Cieślara, *Wiślańsko gawęda o straszokach*, *Legenda o jawornickij gaźdżinie, co śmierć niechcōncy na bryczkę przibrała*, „O czarowniku Żaku wiślańsko legenda, *Wiślańsko gawęda o Pawliczku, co z dudławej gruszy skarby powykłodoł*, *Wiślańsko legenda o zboju Proćpaku*; M. Szturc, *Cieszynianka*. Do grupy tej można również włączyć zapomniany już folklor zbójnicki, ożywający w wierszach P. Łazara, *I Jidó Zbuje*, *Zbujnik*, *Dołu dolinó*, *Śmierć zbujnika*, *Świat baśniowy*.

„Tematyka utworów składających się na prezentowany zbiór literackiej wypowiedzi obejmuje także wiersze charakteryzujące się wnikliwą analizą rzeczywistości otaczającej autorów, uzewnętrzniającą się w postaci bądź to ironicznego obrazu współczesnej codzienności (P. Łazar, *Dzisiejsze czasy*), ale też spostrzeżeń, refleksji, a nawet obaw dotyczących: opuszczania przez młodych rodzinnych stron, ponieważ „Dzieci sobie rychło chleb w mieście zdobyły / Na wieś wcale potem już nie powróciły” (M. Szturc, *Losu dzieje*; także I. Branc, *Staro chałupko*); podkreślanych przemian obyczajowych i zmian w zakresie dotychczasowego systemu wartości (I. Branc, *Pinióndze*; Wł. Maryniok–Cieślara, *Gróniczek*), a także dostrzeganego przez autorów procesu przewartościowywania ocen względem własnej kultury oraz postaw i więzi społecznej, czemu dała wyraz Wł. Maryniok–Cieślara w wierszu *Tacy byli*:

„Równymi se byli / Pokil skrótność trwała / I miłość do gróni / Prowdziwo wielkucno / Pokil na mamóne / Nie przejarmażyli ziemi i mowy / Swych dziadów / Najczystszej”. I. Branc zastanawiając się nad tożsamością współczesnego mieszkańca Wisły (*Kto jest Wiślaninem*), krytycznie ocenia jego postawę, pisząc m.in.: „...zapomniał Wiślanin, skąd jego korzenie / I zataił skromne góralskie pochodzenie / Czego się wstydził — drewnianej ubogiej chatki? / Pracowitych biednych przodków? Ojca? Może Matki? / Wiary co pod strzechami gdzieśgdzie do dzisiaj przetrwała / (...) Wnet Wiślanin ojcowiznę przeliczył na wartość «złotego» /, Szybko zapomniał ścieżki, gdzie starej chaty podwoje / Wkrótce też «złote» wymienił na żelazo i stroje / Wyparł się swoich przodków, nowym innym bogactwem się chlubił, / Lecz po swej drodze Życia wspomnienia najpiękniejsze zgubił”.

Wątkiem przewijającym się wśród poruszanych tematów jest także język „ojców i dziadów”, gwara, którą tak opisuje Wł. Maryniok–Cieślara: „Kamienisto jak zymeczka / Jak strumyczków jęk mrukliwo / Jako poszum jedli harno / Jako biyda / Tak wstydliwo / Rosła z nami tu wiekami / Była w nas i nami była / Pańskij gemby nie kalała / Jeny z nami / W zgodzie Żyła” (*Starzików naszych mowa*). Inna autorka, szkicując współczesny status gwary poprzez jej personifikację, podnosi zagadnienie procesu jej znikania: „Chodzisz jako Starka między ludziami, kluczkami się podpiyrosz, / Tu kapke postękosz, tam ponarzykosz, wyrazy do dzichy zbiyrosz. / Żoł mi cie łokropnie, że cie tak powalił czas gańby i terazniejszości, / Bo inkszy już akcent, nowszo już mowa we wiślańskich chałupach gości” (I. Branc, *Wiślańsko gwara*); podobną w wymowie troskę zawierają strofy P. Lazara w wierszu *Górolski słoweczko*. Kolejna poetka wypowiedź na temat gwary zdaje się posiadać bardziej optymistyczny akcent, wskazujący na odradzanie się języka przodków: „Już nie płacze, nie stęko / Gwara co w zapomniyniu trwała / W szędzi odrodzo się teraz / Aji do serc młodych już się dostała” (Wł. Maryniok–Cieślara, *Zastękanie gwara*).

Wiele miejsca autorzy poświęcili w swoich wierszach oddaniu niepowtarzalnego piękna okolic Wisły i Beskidu Śląskiego w różnych porach roku (np. Z. Bujok, *Zima we Wiśle*, *Wiosna*, *Nasza rzeka*, *Dwie siostrzyce*; M. Szturc, *Jesień*, *Rzeka Wisła*; Lazar, *Moje Lasy*), podkreślając tym samym ich przywiązanie do miejsca urodzenia (P. Lazar, *Ziemia rodzinna*; Wł. Maryniok–Cieślara, *Piękno, Górolsko miłość*). Zaangażowanie emocjonalne autorów, talent literacki umożliwiły realistyczne oddanie uroków natury poprzez uosobienie jej zjawisk. Przykładem jest wiersz Z. Bujok, *Siwo mgliczko*, w którym autorka przedstawiając mgłę w postaci staruszki, dostarcza również opisu elementów stroju góralskiego: „Czepiec szumny z pajenczeny / Tkany drobnuteczko / Jakla w kwiotki, lonta szaro, / Szatko bieluteczko. / Łobleczońo jak stareczka, / Kluczkó się podpiyro”.

Wśród wierszy utrwalających wydarzenia istotne dla mieszkańców znalazły się strofy napisane z okazji trzydziestopięciolecia Tygodnia Kultury Beskidzkiej (Z. Bujok, *Natrzecpięcileci TKB*), otwarcia wystaw w Muzeum w Wiśle (M. Szturc, *Muzeum wiślańskie*, *„Wiślanie Wystawa Grupy”* na TKB '95, *Wystawa „Wiślan”* na TKB *„U Niedźwiedzia”* '96, *Spotkanie z muzyką i śpiewem góralskim*), budowy pomnika kompozytora Jana Sztwiertni i uczczenia jego pamięci (I. Branc, *Ocalić od zapomnienia*; Wł. Maryniok–Cieślara, *Jónek — ku pamięci Jana Sztwiertni*), podobnie jak wiersz Wł. Maryniok–Cieślary, oddający hołd innemu miłośnikowi i autorowi nut góralskich, Adamowi Niedobie, który tak jak ten pierwszy zginął w obozie koncentracyjnym (*Adamowi Niedobie*), jak również okolicznościowe, skierowane do odwiedzających Beskid Śląski turystów, wczasowiczów, zachwalające uroki tej ziemi oraz miejscowe potrawy Z. Bujok, *Powitani wczasowiczów*, *Hej! Paniczki*, *Panoczkiwie*, *Powitani*).

Tematyka wierszy niewątpliwie „sercem pisanych” sprowadza się więc do obrazów życia, zatrzymanych w pamięci fragmentów tradycyjnej śląskiej kultury, która w postaci

przedstawionych tu przykładów nie znajduje już odpowiednika we współczesności. Prezentowane treści nie stanowią jednak wyłącznie martwego rejestru faktów, co osiągnięto poprzez przekazanie ich gwara, jaką posługują się — w różnym stopniu — autorzy, z charakteryzującym teksty poczuciem humoru, uwidocznionym szczególnie w gawędach. Wykorzystanie „języka ojców” dla pełniejszego oddania przekazywanych obrazów jest niewątpliwie dodatkowym, ważnym akcentem, podnoszącym ich wartość, jednakże z powodu braku słownika wyrażen gwarowych, dogłębne ich zrozumienie zawęży krąg odbiorców do ludności śląskiej, językoznawców i etnologów. Teksty uzupełnia ciekawa szata graficzna, ilustrująca niektóre wytwory rodzimej spuścizny (strój, sprzęty domowe, narzędzia pracy, architektura itp.), których wykonawcami są J. Chmiela, B. Heczko, P. Lazar i M. Setkowicz.

Dla etnologa publikacja ta, pomimo pewnej wybiórczości, a niekiedy i niepełności podawanych faktów, stanowi wartościowy materiał badawczy; rejestruje bowiem zjawiska, które odeszły i odchodzą w przeszłość. Z tych też względów zarówno zbiór wierszy i gawęd oraz zaangażowanie, jakie autorzy włożyli w przelanie na papier dyktowanych potrzebą chwili obrazów przeszłości, wspomnień z dzieciństwa i atmosfery tamtych dni, zasługuje na uwagę. Dokumentacja zjawisk kultury nie tylko stanowi o własnej tożsamości, a więc i poczuciu przynależności do kraju, regionu, społeczności lokalnej czy rodziny, ale składa się na kulturę narodu, co zdaje się być nie bez znaczenia w dobie bardzo szybkich przemian w każdej dziedzinie życia. To bowiem, co zapisane, staje się niepowtarzalnym, utrwalonym przekazem dorobku wielu pokoleń, dziedzictwem kulturowym, a świadomość własnych korzeni pozwala na samookreślenie i znalezienie swojego miejsca na ziemi: „I choć kiedyś czas posrebrzy włosy mi siwizną — / Ty wciąż dla mnie będziesz — Mą małą ojczyzną” deklaruje I. Branc w wierszu *Moja Wisła*. Publikacja jest więc z jednej strony przykładem podtrzymywania pewnych treści w przekazach ustnych, a z drugiej strony pragnieniem ich utrwalenia w celu przekazania następnym pokoleniom tego, co dla mieszkańców Wisły, Beskidu Śląskiego jest najważniejsze.

Urszula Lehr

Jan Perszon, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 614, fot., mapy.

Od zarania ludzkiej cywilizacji śmierć postrzegana była jako nieuchronny kres ziemskiej wędrówki człowieka, przemijalności, a zarazem odradzania się nowego życia. Śmierć, będąc finałem ludzkiej drogi, nadaje sens całej ludzkiej egzystencji, obnaża jej kruchość i umacnia w przekonaniu, że „nic tu na Ziemi nie jest wieczne”. Zawsze budziła lęk i była przestrogą niegodziwego życia. Każde jej nadejście burzyło ludzki porządek i skłaniało do refleksji.

Tematyka śmierci od dawna budzi zainteresowanie różnych dyscyplin naukowych. W ostatnich latach obserwujemy wzrastającą liczbę publikacji w tym zakresie, głównie o charakterze eschatologicznym i etnologicznym. Badaczy interesuje szczególnie problematyka związana z obrzędowością, zwyczajami i wierzeniami pogrzebowymi.

W dotychczasowej literaturze przedmiotu doniosłą rolę odegrały opracowania należące do klasyki: A. Fischera (1921, 1923), H. Biegeleisena (1893, 1930), oraz J. Burszty (1967). Kolejne publikacje dotyczące powyższej problematyki ukazały się w przeciagu

30 ostatnich lat i dotyczą niektórych obszarów Polski, m.in. Kujaw — M. Pieciukiewicza (1963, 1965), Podkarpacia — A. Kowalskiej-Lewickiej (1985), Orawy — W. Jostowej (1983) oraz Śląska — H. Gerlich (1984), D. Simonides (1988) oraz K. Turek (1993).

Mimo dość pokażnej literatury dotyczącej tematu śmierci oraz towarzyszących jej obrzędów pogrzebowych i wierzeń, stan badań dotyczących tych zagadnień jest nadal niezadowalający. Brak jest kompleksowych opracowań dotyczących poszczególnych regionów czy grup etnicznych.

Cennym opracowaniem monograficznym dotyczącym problematyki śmierci i związanych z nią wierzeń i obyczajów, obejmującym region Kaszub, jest praca ks. Jana Perszona *Na brzegu życia i śmierci*. Składa się ona z krótkiego wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, wykazu skrótów użytych w tekście, bibliografii oraz streszczeń w językach: angielskim i niemieckim. Integralną część książki stanowią aneksy będące rezultatem przeprowadzonych tu badań terenowych. Pełnią one rolę bazy źródłowej, w oparciu o którą powstała zasadnicza część pracy. Pierwszy aneks zawiera modlitwy wiernych w momencie zbliżania się śmierci, drugi zawiera teksty wypowiedziane podczas celebracji „przejścia” człowieka (umierania). Kolejne aneksy obejmują: teksty domowych nabożeństw (tzw. różańców), pieśni żałobne wykonywane podczas czuwania przy zmarłym (tzw. pustej nocy), repertuar obrzędowy, relacje informatorów oraz teksty nagrobne. Aneks ósmy zawiera kwestionariusz badań terenowych. Monografię uzupełniają dwie mapy ukazujące obszar i miejscowości, w których przeprowadzone zostały badania terenowe oraz 66 fotografii przedstawiających niektóre obrzędy oraz dzieła sztuki kościelnej i nagrobkowej związane z wierzeniami dotyczącymi śmierci i rytuałami pogrzebowymi.

Wstęp do monografii wprowadza czytelnika w problematykę śmierci i towarzyszących jej obrzędów oraz wierzeń, zawiera wykaz literatury i dotychczasowy stan badań regionu Kaszub (Pomorza Nadwiślańskiego), prezentuje metody badań terenowych oraz sposoby interpretacji i syntezy zebranych materiałów źródłowych.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym: „Antropologiczne i teologiczne podstawy ludowej koncepcji rzeczy ostatecznych” autor podejmuje zagadnienia ludowej tanatologii — wierzeń dotyczących śmierci i tego, co następuje po niej. Dla Kaszubów śmierć jest czymś zwyczajnym, należy przyjąć ją z godnością i spokojem, gdyż jest nieuniknionym wyrokiem Opatrzności. Jest też przejściem do „drugiego”, wiecznego życia.

Śmierć jest postrzegana jako ostateczny wymiar sprawiedliwości, wszyscy wobec niej stają się równi. Kaszubi rozróżniają śmierć dobrą i złą. Dobra śmierć jest poprzedzona religijnym przygotowaniem do przejścia na „drugą stronę”, dobra śmierć dokonuje się w domu w obecności rodziny i znajomych, w klimacie modlitwy i życzliwości. Zła śmierć spotyka człowieka, który umiera nagle lub w młodym wieku i jest do niej nieprzygotowany.

Kaszubi uważają, że człowiek jest bytem duchowo-cieleśnym. W chwili śmierci następuje rozdział duchowego i cielesnego wymiaru człowieka. Ciało jest obiektem grzechu i przemijania, dusza zaś w chwili zgonu opuszcza ciało i udaje się na sąd Boży. Dusze mają zdolność kontaktowania się z żywymi. U Kaszubów występuje dość powszechnie zjawisko „widzeń” dusz zmarłych oraz zjawisk demonicznych.

Obrzędowość pogrzebową Kaszubów determinuje wiara w „rzeczy ostateczne”, takie jak: sąd, czyściec, niebo, piekło. Czyściec i piekło zobowiązują do godziwego ziemskiego życia i modlitwy za zmarłych.

Rozdział drugi: „Kaszubska ars moriendi” (sztuka umierania) ukazuje kosmiczny wymiar śmierci. W chwili śmierci zmarłemu towarzyszą nie tylko najbliżsi oraz siły natury, ale również zwierzęta dzikie i domowe, oznajmiające wcześniej rychłą śmierć. „Umieranie na Kaszubach jest działaniem religijnym, wpisanym w kontekst wiary w Boga i życie wieczne” (ks. J. Perszon). „Sztuka dobrego umierania” wskazuje wszystkim, jak dążyć do zbawienia i zawsze być gotowym na śmierć.

Zasadniczą część monografii Perszona stanowi rozdział trzeci: „Wierzenia i obrzędy pogrzebowe”, w którym autor ukazuje bogactwo zabiegów związanych z przygotowaniem zmarłego do pochówku oraz okresem popogrzebowym — żałoby. Wszystkie zaprezentowane tu przez autora wierzenia i obrzędy pogrzebowe zdominowane są przez religijną troskę o życie wieczne. J. Perszon wskazuje, że najważniejszym momentem kulminacyjnym w rodzinnej liturgii żałobnej jest czuwanie przy zmarłym dzień przed pogrzebem, tzw. pusta noc.

Ważnym rytuałem są też pośmiertne zabiegi dotyczące ciała zmarłego, m.in. ablucja, ubieranie, wyposażenie w rekwizyty religijne. Czynnościom tym towarzyszą zakazy dotyczące domu żałoby: zasłanianie okien, unikanie hałasów, zakaz prac polowych, atmosfera powagi. Obrzędowi pogrzebowym towarzyszą zwyczaje, m.in. wywracanie ław, na których stała trumna, zganianie bydła z pastwisk, ostatnie pożegnanie przy kapliczce czy krzyżu przydrożnym. Wiąż ze zmarłym kontynuowana jest przez odwiedzanie grobu i troskę o jego duszę w modlitwach. Bogactwo zabiegów rytualnych i obrzędowych związanych ze śmiercią i pogrzebem integruje lokalną społeczność i jest wyrazem ciągle silnych na wsi więzi wspólnotowych.

W czwartym rozdziale: „Elementy zaduszkowe w roku obrzędowym” autor przedstawił pierwiastki zaduszkowe w ciągu całego roku liturgiczno-obrzędowego. Treści ich odnoszą się do szeroko pojętego sensu życia i śmierci. Najbardziej widoczne są one w okresie 1 listopada — w dzień Wszystkich Świętych i w pobożności zaduszkowej.

Rozdział piąty: „Pobożność pogrzebowa i zaduszkowa w procesie przemian” jest refleksją naukową autora i próbą odpowiedzi, na ile współczesne przemiany w sferze ekonomicznej i światopoglądowej wpłynęły na przeobrażenia lub zanik tradycyjnych obrzędów, zwyczajów i wierzeń związanych ze śmiercią i w ogóle religijnością ludową? Autor wskazuje, iż do 1939 roku układ kulturowy w wiejskiej społeczności kaszubskiej wykazywał pewną stabilność zachowania tradycji i religijności ludowej. Duże zmiany nastąpiły po 1945 roku i ewoluują w kierunku nowych wierzeń i postaw. Przekształceniom ulega sfera wierzeniowa i obrzędowa związana ze śmiercią i pogrzebem. Sfera obrzędowa wykazuje większą dynamikę przemian. Kryzys objął głównie wierzenia zaduszkowe związane z okresem wielkopostnym oraz z pozostałymi okresami roku liturgicznego.

Kończącą konstatacją autora jest wniosek, iż u podstaw przemian kultury ludowej w aspekcie wierzeń i zwyczajów związanych ze śmiercią leżą: urbanizacja i upowszechnienie się miejskiego stylu życia na wsi, rewolucja techniczna, powszechna edukacja, wzrost poziomu życia oraz „medyalizacja choroby” i umierania, czyli tzw. śmierć szpitalna w samotności, bez udziału najbliższych.

Monografia ks. Jana Perszona jest pierwszym, tak wnikliwym, krytycznym i twórczym opracowaniem problemu śmierci oraz towarzyszących jej zwyczajów i wierzeń ludowych. Autor osiągnął w pełni zakładane tu cele badawcze, wykonał tytaniczną pracę, zbierając materiały źródłowe oraz wywiady terenowe (ponad 500 respondentów) według opracowanego kwestionariusza i za pomocą ankiet. Materiał źródłowy stanowią też zamieszczone na końcu książki fotografie. Praca zawiera obszerną bibliografię polską i zagraniczną dotyczącą głównej tematyki monografii oraz rozbudowane przypisy potwierdzające wywody i wnioski autora.

Choć książka J. Perszona stanowi formę rozprawy naukowej, napisana jest przystępnym, przejrzystym językiem. Każdy rozdział, jak również i cała praca, zawiera zwięzłe podsumowania, dające kompleksowy obraz przedstawionego tu problemu, stanowi cenną refleksję naukową. Znamienny jest również tytuł pracy: *Na brzegu życia i śmierci* w metaforyczny sposób sugerujący czytelnikowi nieuchronność ludzkiej egzystencji oraz dający w sugestywny sposób odpowiedź na poszukiwanie sensu ziemskiego życia. Jedynym mankamentem opracowania jest brak indeksu rzeczowego.

Oryginalna, wnikliwa i ciekawa monografia ks. J. Perszona, ukazująca sens życia i umierania z perspektywy ludowej religijności ludu kaszubskiego, stanowi dla badacza tej problematyki wzorzec postępowania naukowego i sposób interpretacji w odniesieniu do innych regionów Polski. Dla czytelnika jest inspiracją do refleksji nad odwiecznym pytaniem o sens ludzkiej egzystencji. W obliczu zaś gwałtownych przeobrażeń społeczno-ekonomicznych i światopoglądowych oraz zaniku „tradycyjnego modelu dobrej śmierci” jest próbą i przykładem ratowania naszego dziedzictwa kulturowego związanego z wierzeniami i obrzędowością ludową, w szeroko pojętej sferze duchowej oraz materialnej.

Krystyna Kiereta

Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, t. V. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*, red. J. Bohdanowicz, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1999, ss. 226, ryc., mapy.

Próby całościowego opracowania zagadnień związanych ze śmiercią, jej obrzędowością, zwyczajami i wierzeniami podjęli się również pracownicy PAN z Instytutu Archeologii i Etnologii. Plonem tych dociekań jest tom *Polskiego Atlasu Etnograficznego* ukazujący mapy zwyczajów, obrzędów i wierzeń pogrzebowych na obszarze Polski, pod redakcją zmarłego przed kilku laty wybitnego etnologa Janusza Bohdanowicza. Uzupełnienia i analizy map dostarczają omówione tu *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*.

Tom V komentarzy obejmuje krótki wstęp Janusza Bohdanowicza oraz interpretacje map PAE dotyczące: *Zapowiedzi śmierci* (zeszyt VII, mapy 396–400) Barbary Jankowskiej; *Zabiegów magicznych wykonywanych w celu skrócenia agonii* (z. VII, m. 457) Janusza Bohdanowicza; *Sposobów zawiadamiania wsi o śmierci jednego z jej mieszkańców* (z. VII, m. 417); *Ubioru zmarłego na przełomie XIX/XX wieku* (z. VIII, m. 458–459) autorstwa Barbary Jankowskiej, *Wypożyczenia zmarłych* (z. VII, m. 405–409); *Zwyczajów związanych z wyprowadzeniem zwłok na cmentarz* (z. VII, m. 404, 411–416) Janusza Bohdanowicza oraz komentarze do map ilustrujących: *Zwyczaje i wierzenia związane z Dniem Zaduszny* (z. VII, m. 418–420) i *Reliktowe zwyczaje przyjmowania i zapraszania dusz w wigilię Bożego Narodzenia* (z. VII, m. 424) również Barbary Jankowskiej oraz *Wybrane zagadnienia dotyczące progu w magii* (z. VII, m. 428–430) Mirosława Marczyka.

Tom zawiera także streszczenia w języku angielskim po każdym komentarzu do map, bogaty wykaz literatury, spis map w tomie oraz w zeszytach VII i VIII PAE, spis ilustracji i miejscowości, w których przeprowadzono badania oraz wykaz stosowanych skrótów. Cennym walorem opracowania są indeksy nazwisk oraz nazw geograficznych.

Komentarze zawarte w omawianym tomie wieńczą długoletni dorobek badań zespołu pracowników Pracowni PAE w oparciu o kwestionariusz badań opracowany w 1969 roku przez redaktora *Atlasu* Józefa Gajka. Choć odnoszą się do niewielkich obszarów czy też wybranych miejscowości, obejmują całe terytorium Polski, określając zasięg występowania poszczególnych zjawisk dotyczących obrzędów, wierzeń i zwyczajów związanych ze śmiercią i pogrzebem.

W komentarzu *Zapowiedzi śmierci* B. Jankowska przedstawia zwiastuny śmierci, w których szczególną rolę odgrywają zwierzęta. Powszechnym znakiem wróżącym nadejście śmierci jest wycie psa, w mniejszym stopniu zachowanie się konia. Sygnałem znamionującym śmierć jest też ryjający kret w obrębie gospodarstwa, głównie na obszarze

Polski zachodniej i południowej oraz piejąca kura w rejonach środkowej i północnej Polski. Do tradycyjnych i powszechnie występujących zwiastunów śmierci należy sowa. Zbliżająca się śmierć wróżą również: kruk, sroka, kawka i kukułka. Zapowiedź zbliżającej się śmierci wróżył też brak cienia danej osoby w wigilię Bożego Narodzenia.

W rozdziale *Zabiegi magiczne wykonywane w celu skrócenia agonii* Janusz Bohdanowicz prezentuje czynności magiczne umożliwiające skrócenie agonii umierającemu. Należą do nich powszechnie występujące zabiegi zapalania przy konającym gromnicy, kropienie wodą święconą lub okadzanie. W niektórych miejscowościach Polski występują też zabiegi otwierania drzwi i okien, układanie konającego na słomie oraz robienie otworu w powale lub dachu.

W komentarzu *Sposoby zawiadamiania o śmierci zmarłego* Barbara Jankowska stwierdza, że w społeczności wiejskiej do zwyczajów praktykowanych powszechnie należało zawiadamianie o śmierci jednego z mieszkańców. W wielu rejonach Polski można wyróżnić następujące praktyki zawiadamiania mieszkańców o śmierci zmarłego: wystawianie chorągwi przed dom, wyrzucanie wiórów z trumny, wywieszanie obrazów świętych lub krzyża na ścianie domu, podawanie od domu do domu krzyżyka z kartką „kto umarł i o jakiej porze”, rozrzucanie gałązek świerka, zasłanianie okien czarnym sukrem. Charakterystycznym zwyczajem zawiadamiania o śmierci zmarłego na Orawie, Górnym Śląsku oraz Pomorzu jest również dzwonienie w kościele, zaś na Kaszubach obnoszenie laski przez jedną osobę, która chodząc od domu do domu, pukała w drzwi lub okno.

W komentarzu *Ubiór zmarłego na przełomie XIX/XX wieku* dowiadujemy się, że do tradycyjnych czynności należało ubieranie zmarłego. Tradycyjny ubiór, w którym chowano zmarłego na wsi, składał się z nakrycia głowy, długiej białej „koszuli śmiertelnej” wkładanej przez głowę lub jak „fartuch lekarski”. Na Rzeszowszczyźnie charakterystyczną formą „koszuli śmiertelnej” była „płótnianka” lub długi płaszcz lniany. Zmarłe dzieci chowano w długich płóciennych koszulach zwanych „zgiełką”.

Zanik tradycyjnego ubioru zmarłych rozpoczął się na przełomie XIX i XX wieku, dotyczył głównie Górnego Śląska. Zamożniejsi mieszkańcy zaczęli grzebać zmarłych w stroju świątecznym.

Powszechnym zwyczajem było również wkładanie do trumny zmarłego igły z nitką, kitla, skrawków materiału. Obowiązywały również zakazy chowania zmarłego w dziurawej odzieży, płaczu przy szyciu koszuli oraz zakaz szycia koszuli przez ciężarną, „bo mogłaby urodzić martwe dziecko”.

Zgodnie z tradycją, nieboszczyk powinien przebywać w domu w trumnie około trzech dni. Każdy z dorosłych mieszkańców wsi zobowiązany był odwiedzić zmarłego.

Czuwanie przy zmarłym w Wielkopolsce i na Śląsku ogranicza się do krótkiej modlitwy, na Pomorzu trwa całą noc (tzw. pustą noc) przed pogrzebem, a na niektórych obszarach Polski wszystkie noce lub wieczory od chwili śmierci.

Ważnym zjawiskiem kulturowym związanym z wiarą w życie pozagrobowe jest obdarowanie zmarłego różnymi przedmiotami wkładanymi do trumny. Traktowane jest to najczęściej jako okup lub zabezpieczenie przed powrotem duszy zmarłego na ziemię. W czasach współczesnych zwyczaj ten ograniczony został do umieszczenia w trumnie przedmiotów mających dla zmarłego szczególną wartość. Na Podhalu i Małopolsce rozpowszechniany był też zwyczaj wkładania do trumny święconych ziół. Powszechnym w Polsce zwyczajem jest umieszczanie w trumnie przedmiotów kultowych, aby zmarły mógł kontynuować życie religijne.

Wiele czynności i praktyk, głównie o charakterze magicznym i obrzędowym, towarzyszyło wyprowadzeniu zwłok na cmentarz. Janusz Bohdanowicz wymienia szereg praktyk magicznych związanych z wyniesieniem zmarłego z domu. Dość powszechne było zatrzymywanie zegarów, zasłanianie luster, by zmarły nie „pociągnął kogoś za sobą”,

obowiązek powiadamiania inwentarza żywego o śmierci, jak również kropienie zwłok wodą święconą w celu zabezpieczenia duszy przed złymi mocami.

Przy wynoszeniu trumny charakterystycznym zabiegiem symbolizującym pożegnanie zmarłego z domem jest trzykrotne stuknięcie trumną o próg, dotyczy to głównie obszarów Polski południowo-wschodniej. Pożegnanie zmarłego następuje też na granicy wsi przez zatrzymanie się całego konduktu żałobnego przy kapliczkach lub krzyżach przydrożnych.

Jednym z elementów tradycyjnego obrzędu pogrzebowego jest poczęstunek urządzany przez rodzinę zmarłego dla osób uczestniczących w pogrzebie, określany najczęściej stypą, gością czy „przepijaniem skórki”. Genezy tego obrzędu można dopatrywać się w dążeniu do zapewnienia osobom pozostałym przy życiu dobrej kondycji i zabezpieczenia przed zgubnym wpływem śmierci. Istotą stypy jest przekonanie, że dusza zmarłego potrzebuje pokarmów. Stypę urządza się po pogrzebie (kiedyś przed pogrzebem lub na grobie).

W całej Polsce, z wyjątkiem Warmii i Mazur, rozpowszechniony jest zwyczaj wręczania duchownym pieniędzy z prośbą o modlitwę, tzw. wypominki, a na Śląsku „zalecki”.

W kolejnym komentarzu *Zwyczaj i wierzenia związane z Dniem Zadusznym*, Barbara Jankowska ukazała wierzenia i zwyczaje związane z wiarą w przychodzenie dusz w Dzień Zaduszy. Istnieje dość powszechne przekonanie wśród ludzi, że dusze zmarłych przychodzą w Dzień Zaduszy i Wszystkich Świętych do swoich domów, odwiedzając bliskich. Należy więc im pozostawić pożywienie oraz wodę i przedmioty kultowe, m.in. wodę święconą i modlitewnik.

Do przeszłości należy już zwyczaj obdarowywania w Dniu Zadusznym ubogich oraz „dziadów” na cmentarzu lub przed kościołem.

W rozdziale dotyczącym *Reliktowych zwyczajów przyjmowania i zapraszania dusz w wigilię Bożego Narodzenia* Barbara Jankowska ukazuje, w jakim stopniu współcześnie zachował się zwyczaj przyjmowania i zapraszania dusz w wigilię Bożego Narodzenia. Wiara w kontakt zmarłych z bliskimi osobami uczestniczącymi w wieczerzy wigilijnej była powszechna i wiąże się do dziś ze zwyczajem odmawiania modlitwy za dusze zmarłych członków rodziny przed rozpoczęciem wieczerzy wigilijnej. Powszechny jest też zwyczaj zostawiania pustego miejsca oraz nakrycia dla duszy zmarłego bądź też resztek jedzenia do następnego dnia.

Ostatni, krótki rozdział książki Mirosław Marczyk poświęca *Wybranych zagadnieniom dotyczącym progu w magii*.

Próg w domu stanowi fragment granicy pomiędzy dwoma rodzajami przestrzeni znanej i obcej. Zabiegami magicznymi chroniącymi tę granicę przed istotami demonicznymi były zioła, czosnek, nóż, tasak, siekiera. Podkowę przybijano do progu, drzwi lub futryny oraz zakopywano pod próg. Pod progiem zakopywano też miotły, aby zwierzęta nie chorowały.

Magia związana z progiem ściągała na mieszkańców również nieszczęścia, w co wierzone na całym obszarze Polski. Z progiem wiązał się też zakaz wykonywania pewnych czynności, np. rąbania drewna. Rozpowszechnionym wierzeniem było przekonanie o zamieszkanu pod progiem pokutujących dusz zmarłych przodków.

Przedstawione w omawianej pracy zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe występują dość powszechnie na całym obszarze Polski. Większość elementów kultury ludowej sprzed drugiej wojny światowej, choć w stanie rozproszonym, zachowała się w wielu regionach Polski, między innymi na Kaszubach. Wiele też zwyczajów i obrzędów oraz wierzeń pogrzebowych zanikło lub uległo daleko idącym przeobrażeniom w związku z urbanizacją i upowszechnieniem się na wsi miejskiego stylu życia.

Komentarze opracowania są cennym wkładem do badań zwyczajów, obrzędów i wierzeń pogrzebowych. Stanowią też inspirację do kolejnych opracowań monograficznych poszczególnych regionów Polski w tym zakresie.

Krystyna Kiereta

Zdzisław Kupisiński, *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim*, Verbinum, Warszawa 2000, ss. 256, fot. 24.

Szczególne miejsce w ciągu całego roku liturgicznego zajmuje Wielki post i Wielkanoc. Okres ten rozpoczyna Środa Popielcowa, a wieńczy Niedziela Wielkanocna — najradośniejsze święto zmartwychwstania Chrystusa. Jest czasem pokuty i przemiany człowieka oraz jego refleksji nad własnym życiem. Okres ten charakteryzuje się bogactwem obrzędów, zwyczajów i wierzeń ludowych, specyficznych dla poszczególnych regionów Polski.

Literatura związana z obrzędami, zwyczajami i wierzeniami roku liturgicznego jest dość bogata i dotyczy różnych regionów Polski. Istnieje niedosyt opracowań monograficznych wybranych okresów roku liturgicznego obejmujących zróżnicowane etnicznie regiony Polski. Wychodząc naprzeciw tym oczekiwaniom, nakładem wydawnictwa Verbinum ukazała się książka Zdzisława Kupisińskiego, *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim*. Jest ona kolejnym opracowaniem cyklu obrzędowości dorocznej tego autora, po Adwencie i Bożym Narodzeniu, które ukazało się w 1997 roku. Stanowi, jak sam autor podkreśla, studium religijności ludowej, pomijanej często w etnologicznych opracowaniach.

Przedmiotem monografii Zdzisława Kupisińskiego są zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z Wielkim postem oraz Wielkanocą w regionie opoczyńskim, położonym w jednym z najciekawszych obszarów etnograficznych Polski — w zakolu rzeki Pilicy.

Monografia zawiera wstęp, dwa zasadnicze rozdziały dotyczące obrzędowości, zwyczajów i wierzeń w okresie Wielkiego postu i Wielkanocy, podsumowanie, wykaz skrótów oraz bogatą bibliografię. Integralną częścią opracowania są aneksy i kwestionariusz badań terenowych oraz fotografie.

Wstęp zawiera rozważania autora na temat religijności ludowej rozumianej jako sposób interpretacji wiary za pomocą znaków i symboli znajdujących się w określonej przestrzeni kulturowej. Religijność ludowa związana jest z życiem codziennym ludu, z sakralizacją przestrzeni wiejskiej. Cechuje ją rytualizm i obrazowość. Monografia Zdzisława Kupisińskiego powstała głównie w oparciu o etnograficzne badania terenowe obejmujące 45 miejscowości regionu opoczyńskiego (około 200 respondentów), jak również wcześniej powstałe opracowania o obrzędowości dorocznej w Opoczyńskim.

W rozdziale pierwszym autor prezentuje bogactwo zwyczajów, obrzędów i wierzeń związanych z Wielkim postem. Religijna atmosfera Wielkiego postu kształtowała duchowe i materialne życie mieszkańców wsi. W tym czasie wierni brali liczny udział w nabożeństwach drogi krzyżowej i gorzkich żalach. Decydowali się na umartwienia, post i jałmużnę, rezygnując z zabaw oraz wszelkich rozrywek. Dziś obserwuje się złagodzenie lub zanik form pokutnych w tym okresie. Mieszkańcy Opoczyńskiego czas postu łączą z uczestnictwem w nabożeństwach i rekolekcjach parafialnych.

Okres poprzedzający Wielkanoc przeznaczony był na przygotowania do świąt. Mieszkańcy na wsiach opoczyńskich poświęcali go na prace rękodzielnicze, np. haftowanie chusteczek, malowanie „kraszanek” oraz wystrój izb. „Śródpoście” rozpoczynało drugą połowę Wielkiego postu. Atmosfera tego dnia miała charakter rozrywkowy. Panował powszechny zwyczaj malowania „kozoków” (postaci mężczyzny z rozłożonymi rękami) przez chłopców na domach dziewczyn, z którymi wiązano matrymonialne zamiary. Powszechne w „śródpościu” było topienie Marzanny na pożegnanie zimy. Zwyczaj ten praktykowany jest po dziś dzień w Opoczyńskim. Z obrzędowością „śródpościa” związany był zwyczaj tłuczenia garnków i wypędzania żura, kultywowany jeszcze w okresie międzywojennym.

Niedziela Palmowa rozpoczynała Wielki Tydzień i związana była ze święceniem palm wykonanych z gałązek kwitnącej wierzby. Poświęcona palma służyła w magicznych prak-

tykach agrarnych. Wkładano ją na polu w zboża, aby zapewnić obfite plony. Palmie przypisywano też sakralne właściwości. Miała chronić dom przed złem i chorobą. Żywotność tego obrzędu zachowała się w regionie po dziś dzień.

Triduum sacrum rozpoczyna przygotowanie do Niedzieli Wielkanocnej. Najważniejszy w nim jest Wielki Piątek. W ten szczególny dzień obowiązywała surowa asceza i dyscyplina wśród wiernych. Przed wschodem słońca mieszkańcy obmywali się wodą ze strumyka i uczestniczyli w adoracji Najświętszego Sakramentu. W Wielką Sobotę święcono ogień, wodę i pokarmy. Woda miała zapewnić dobre urodzaje i zdrowie, ogień miał rozświećlać ciemność.

Treścią drugiego rozdziału monografii są zwyczaje wiosenne, łączące się ściśle z okresem wielkanocnym. Niedzielę Wielkanocną rozpoczynała procesja i msza rezurekcyjna, mająca bardzo uroczysty i podniosły charakter. Po przyjsciu z rezurekcji spożywano śniadanie wielkanocne, które rozpoczynało się od dzielenia jajkiem i składania życzeń. Szczególne miejsce w okresie Wielkanocy zajmowała „święconka”, a w niej jajko — symbol odradzającego się życia oraz „baranek” symbolizujący Chrystusa.

W Poniedziałek Wielkanocy w Opoczyńskim powszechny był zwyczaj polewania wodą „śmigus-dyngus”, zwany też lanym poniedziałkiem. Polewanie wodą miało moc uzdrawiającą i oczyszczającą. Wraz z grupą dyngusiarzy chodziła też po wsi grupa młodzieńców z kogutem lub z „goikiem-moikiem” albo pasyjką — krzyżem zwieńczonym zielonym wiankiem. Zwyczaj obchodzenia po wsi przez grupy dyngusiarzy przetrwał jeszcze w okresie międzywojennym. Do dziś zachował się tylko zwyczaj oblewania wodą.

Charakterystyczne w obrzędowości ludowej okresu wiosennego były też w Opoczyńskim zwyczaje matrymonialne: wspomniany już zwyczaj malowania „kozoków”, obdarowanie kraszankami dyngusiarzy, polewanie dziewczyn wodą, puszczanie wianków na wodę w noc świętojańską. Na szczególną uwagę w obrzędowości wiosennej zasługują też zwyczaje agrarne: święcenie ziarna, koni, pługa przed wiosennym siewem, wkładanie do zbóż palmy, procesje wokół pól w „dniach krzyżowych”.

Zaprezentowane w monografii Z. Kupisińskiego bogactwo dawnych zwyczajów, obrzędów i wierzeń w regionie opoczyńskim świadczy o dość silnej tradycji i religijności ludowej na tym obszarze. Z powodu dynamicznych przemian społeczno-kulturowych i urbanizacji większość tych pięknych zwyczajów, obrzędów i wierzeń uległa daleko idącym przeobrażeniom, inne oparły się próbie czasu. Relikty dawnej kultury ludowej o charakterze chrześcijańskim i magicznym przetrwały w regionie opoczyńskim po dziś dzień. Do ich przetrwania, jak słusznie zauważa autor, przyczynił się w znacznym stopniu Kościół.

Całość monografii Zdzisława Kupisińskiego zamyka dziewięć aneksów zawierających kolejno: pieśni o tematyce pasyjnej, teksty wielkanocne, repertuar dyngusiarzy, pieśni żałobne i pogrzebowe, teksty sobótkowe i okolicznościowe, mapy miejscowości, w których przeprowadzone były badania terenowe, kwestionariusz badań oraz fotografie ukazujące dzieła rękodzielnicze artystów ludowych z regionu opoczyńskiego.

Praca Zdzisława Kupisińskiego, *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim*, jest syntetycznym „obrazem etnologicznym” tego obszaru pod względem obrzędów, zwyczajów i wierzeń w okresie Wielkiego Postu i Wielkanocy. Autorowi udało się zebrać ogromny materiał źródłowy. Swoje wyniki badań ukazał w szerokim kontekście praktyk i wierzeń chrześcijańskich, przedstawiając wzajemne przenikanie się zjawisk życia codziennego z elementami religijnymi, określanymi jako religijność ludowa. Pomijając „drobne” mankamenty opracowania, np. brak indeksu rzeczowego i graficznej prezentacji analizowanych zjawisk, monografia Zdzisława Kupisińskiego może być wzorem dla podobnych opracowań wybranych okresów roku liturgicznego innych regionów Polski.

Frank Staff, *The Valentine and Its Origins*, Fredrick A. Praeger Publishers, London 1960.

Pojawienie się w naszym kraju w latach dziewięćdziesiątych XX wieku walentynek zagaściło polski kalendarz świąt, zwłaszcza tych obchodzonych przez młodzież szkolną. Śledząc przebieg świąt obecnych w polskich szkołach, trzeba zacząć właśnie od 14 lutego, następnie mamy 8 marca, 10 marca (dzień mężczyzny) lub 4 kwietnia (dzień chłopaka), 21 marca — dzień wagarowicza, w listopadzie — być może Halloween, 6 grudnia — mikołajki.

Pojawienie się walentynek w polskim kalendarzu skłania do refleksji, dlaczego tak łatwo zwyczaj ten zdołał się u nas zadomowić, a Polacy zaakceptowali go bez większych oporów. Z roku na rok z większą intensywnością daje się zaobserwować jego obecność. Nieznany do tej pory zwyczaj skłania również do postawienia pytań o jego genezę. Odpowiedzi dostarcza książka Franka Staffa, *Walentynki i ich pochodzenie*. Autor śledzi w niej początki obchodów tego święta. Praca składa się z 8 rozdziałów i 7 załączników. W kolejnych częściach odsłania przed czytelnikiem tajniki genezy obchodzenia dnia św. Walentego w Anglii i przemiany tego zwyczaju.

W rozdziale pierwszym, „Pochodzenie walentynek”, autor stara się wyjaśnić, dlaczego data śmierci św. Walentego powiązana jest ze świętem zakochanych. Wątek św. Walentego jako patrona osób chorych na padaczkę jest jasny — Walenty sam miewał ataki epilepsji, dlatego po śmierci wierzono, że będzie się opiekował chorymi na tę chorobę. Taki wizerunek świętego jest obecny również w polskiej kulturze ludowej. Jednak w kulturze anglosaskiej święty stał się bardziej znany jako patron zakochanych. Według legendy, cesarz Klaudiusz Got wydał rozporządzenie zabraniające zawierania małżeństw, gdyż żonaci mężczyźni chętniej pozostawali w domach. Pragnieniem cesarza było natomiast posiadanie licznej armii, która walczyłaby za Rzym. Walenty zignorował ten zakaz i udzielał ślubów młodym, zakochanym parom. Potajemne udzielanie sakramentu małżeństwa zostało odkryte, a Walenty wtrącony do więzienia i potem stracony.

Według Franka Staffa, początków zwyczajów związanych z obchodami dnia św. Walentego można też doszukiwać się w wiosennym święcie starożytnych Rzymian, zwanym Luperkaliami, obchodzonym 15 lutego. Pojawiło się ono na Wyspach Brytyjskich po ich podbiciu przez Rzymian, którzy wprowadzali na terenach podbitych swoje święta i zwyczaje. W latach późniejszych pierwsi ojcowie Kościoła starali się zastępować święta pogańskie — chrześcijańskimi. W ten sposób św. Walenty, który został zamęczony w przeddzień Luperkalii — 14 lutego, mógł utrwalić pamięć święta na cześć wiosny, kiedy to ptaki zaczynały łączyć się w pary, a „myśli młodych mężczyzn zwracały się ku miłości”.

W rozdziale drugim, „Pojawienie się walentynek”, autor wyjaśnia, że wiązanie zwyczaju walentynkowego z czasami rzymskimi było bardzo powszechne w epoce wiktoriańskiej, kiedy to napisano wiele artykułów na temat omawianego zwyczaju. W Wielkiej Brytanii najpierw istniało przekonanie, że pierwsza napotkana 14 lutego osoba płci przeciwnej powinna zostać walentynką osoby, która ją spotkała. Później losowano swoją walentynkę z grona przyjaciół i znajomych.

W rozdziale trzecim znajduje się opis XVIII-wiecznego rozkwitu zwyczajów walentynkowych. Po roku 1780 ukazywały się już drukowane kartki, na których umieszczano amorki jako motyw główny. Pojawiły się także kartki dla przyjaciół, które bardzo przypominały walentynki. Popularnym wzorem na kartkach walentynkowych był tzw. Węzeł Prawdziwej Miłości, w który wpisywano miłosne wyznania.

Rozdział czwarty, „Elegancja okresu regencji” — roztrząsa problem pojawienia się po roku 1840 walentynek „niegrzecznych” i wulgarnych, co doprowadzało do licznych

protestów i odmów uiszczania opłat pocztowych przez ludzi, do których je przysłano. Niemniej jednak na walentynki miłe czekano z niecierpliwością, a ominięcie domu przez listonosza było odczuwane jako nieprzyjemne.

Rozdział piąty, „Złota Era”, wprowadza czytelnika w tajniki ornamentów na wzorach walentynkowych, opowiada też o sławnych wytwórcach kartek. W XIX wieku wydawano już spore ilości kartek walentynkowych o charakterze zabawnym, a także obraźliwym. Kartki „niegrzeczne” wynikały z typowo brytyjskiego charakteru powiązanego ze specyficznym poczuciem humoru.

Rozdział szósty opowiada o angielskim producencie i kolekcjonerze kartek walentynkowych — Johnatanie Kingu, któremu udało się zgromadzić piętnastotomową kolekcję kartek wysyłanych 14 lutego.

W rozdziale siódmym Frank Staff podejmuje temat wpływu wojny secesyjnej (1861–1865) w Ameryce na motywy kartek, w których zaczęły dominować w tym okresie wzory patriotyczne.

W rozdziale ostatnim, autor opisuje zmierzch zwyczajów walentynkowych w Anglii przed i tuż po I wojnie światowej, spowodowany nieprzychylnymi na ich temat artykułami w prasie. Zaniepokojeni producenci kart postanowili interweniować i zwalczać kartki wulgarne, a także propagować ideę, że jest to zwyczaj typowo angielski. Interwencja zakończyła się pomyślnie i po II wojnie światowej obchody zostały wznowione.

Czytając książkę Franka Staffa, można prześledzić zmiany w sposobie obchodzenia dnia św. Walentego, rozwijanie się motywów na kartkach, rozkwit, upadek i kolejne odrodzenie się zwyczaju, a także wybrać najbliższą swoim przekonaniom wersję powstania tego święta. Książka jest dobrym źródłem do poszukiwań dalszych tropów związanych z obchodami dnia 14 lutego.

Anna Torobińska — ODIE PTL

Narodnoje isskustwo sachalinskih ajnow / Sakhalin Ainu Folk Craft, ed. Władisław M. Łąszew, Koichi Inoue, Hokkaido Publication Planning Center, Sapporo 2002, ss. 170.

Szerokie i stale rosnące zainteresowanie kulturą Ajnosów związane jest ze znaczeniem jej znajomości dla wyjaśnienia podstawowych problemów etnogenetycznych i lingwistycznych wschodniej Azji. Ma swoje uzasadnienie także w tragicznych losach ludu poddanego kolonizacji i eksterminacji przez dwie potęgi imperialne: Rosję i Japonię. Wyjaśnić je można zatem, ze strony uczonych tych państw, chęcią zadośćuczynienia wyrządzonemu w przeszłości krzywdom, a także dostarczenia Ajnosom, żyjącym w skupiskach obecnie już tylko na Hokkaido, wiedzy o tradycyjnej kulturze ich przodków, szeroko wykorzystywanej w etnicznej edukacji i innych wysiłkach zmierzających do rewitalizacji utraconej kultury.

Jednym z działań podjętych przez badaczy kultury Ajnosów jest odszukanie, rejestracja i opracowanie wszelkich materiałów dokumentujących tę kulturę z czasów jej funkcjonowania do początków XX wieku jako odrębnej kultury etnicznej. Ogromnej wagi w tej sytuacji nabrały prace Bronisława Piłsudskiego zarówno w zakresie opisu życia Ajnosów, jak i zapisów języka i folkloru oraz gromadzenia obiektów materialnych z ich kultury. B. Piłsudski jawi się obecnie, na skutek swojej działalności naukowej, ale także dzięki osobowości i kolejom życia, które wiązały go z Ajnosami, jako najbardziej zaśluzony badacz Ajnosów, a jednocześnie człowiek dobrze ich rozumiejący i przedstawiający ich potrzeby. Utworzony został Międzynarodowy Komitet dla Przywrócenia

i Oceny Pracy Bronisława Piłsudskiego (International Committee for the Restoration and Assessment of Bronisław Piłsudski's Work). Zwoływane są międzynarodowe kongresy poświęcone pracom naukowym i życiu B. Piłsudskiego (pierwszy w Sapporo w Japonii, w roku 1985; drugi w Južno-Sachalińsku w Federacji Rosyjskiej, w roku 1991; trzeci w Krakowie i Zakopanem w roku 1999 — materiały z tego spotkania w: *Bronisław Piłsudski and Futabatei — an Excellent Charter in the History of Polish-Japanese Relations*, red. A.F. Majewicz i T. Wicherkiewicz, Linguistic and Oriental Studies from Poznań, Monograph Supplement 7, Poznań 2001, ss. 470). W Južno-Sachalińsku w roku 1997 założono Instytut Dziedzictwa Bronisława Piłsudskiego (Institut nasledija Bronisława Piłsudskogo), publikujący rocznik „Izwestija Instituta nasledija Bronisława Piłsudskogo” (t. 1. — 1998; t. 2. — 1998; t. 3. — 1999; t. 4. — 2000; t. 5. — 2001). Na Hokkaido przy tamtejszym uniwersytecie działa pod kierunkiem Koichi Inoue zespół badawczy Piłsudskiana de Sapporo, prowadzący od roku 1999 własną serię wydawniczą. Pojawiły się już pierwsze tomy wydawanych przez Alfreda F. Majewicza, *Dzieł Bronisława Piłsudskiego (The Collected Works of Bronisław Piłsudski)*, publikowanych w języku angielskim przez międzynarodowe wydawnictwo Mouton de Gruyter; ogłoszono wiele listów od i do Bronisława Piłsudskiego, przygotowano w oparciu o obiekty muzealne zgromadzone przez B. Piłsudskiego wiele wystaw, opracowano katalogi kolekcji muzealnych, których był twórcą (m.in. znakomicie wydane *Ainu Collections of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences. Catalogue*, Tokyo 1998, dokumentujący głównie obiekty zebrane przez B. Piłsudskiego, patrz recenzja w „Literaturze Ludowej” 1999, nr 4–5).

Omawiany tutaj, nadzwyczaj starannie wydany album, prezentuje obiekty kultury Ajnosów z Sachalinu zebrane w latach 1902–1905 wyłącznie przez B. Piłsudskiego i przechowywane w trzech muzeach Federacji Rosyjskiej: Muzeum Antropologii i Etnografii Piotra Wielkiego Rosyjskiej Akademii Nauk (Kunstkamera) w St. Petersburgu; Państwowym Połączonym Muzeum Przymorskim im. W.K. Arseniewa we Władywostoku oraz w Sachalińskim Obwodowym Muzeum Krajoznawczym w Južno-Sachalińsku. Zgromadzone one zostały i pokazane na dwóch wystawach zorganizowanych z okazji 125 rocznicy urodzin B. Piłsudskiego i międzynarodowego sympozjum z nim związanego w Muzeum Sachalińskim w Južno-Sachalińsku i Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie w latach 1991–1992. Album, podobnie jak wspomniane wyżej *Ainu Collections...*, jest wynikiem współpracy uczonych rosyjskich i japońskich, i opublikowany został w trzech językach: rosyjskim, angielskim i japońskim. Znaczenie B. Piłsudskiego jako twórcy kolekcji podkreśla umieszczenie na obwolucie oraz zaraz po karcie tytułowej portretu tego badacza w stroju ajnoskim, pędzla litewskiego malarza Adomasa Varnasa z roku 1912, a także obszernie omówienie jego biografii i prac naukowych w nocy redakcyjnej. W albumie umieszczono 102 obiekty i zespoły obiektów przedstawione na 104 fotografiach, uporządkowane w siedmiu działach: 1. Narzędzia i urządzenia związane z łowiectwem i rybołówstwem oraz innymi zajęciami i ich modele; 2. Narzędzia plecionkarskie i tkackie; 3. Naczynia i przybory związane z pożywieniem; 4. Przybory domowe; 5. Odzież; 6. Zabawki i gry dziecięce oraz 7. Przedmioty kultu. W podziale tym najmniej zadowalające jest oddzielenie grupy Przybory domowe (w języku rosyjskim *Priedmiety byta*) od Naczyń i przyborów związanych z pożywieniem. Jakość kolorowych fotografii wykonanych przez Walerija Karnauchowa jest znakomita. Doskonale oddają one strukturę materiału, z którego wykonane zostały przedmioty, a przy wytworach z drewna także ślady obróbki i zużycia. Fotografiom towarzyszą nazwy obiektów w językach rosyjskim, angielskim i japońskim, uzupełnione w oddzielnej części albumu — w Opisie przedmiotów, opracowanym przez Olę Szubinę. Tutaj opis jest szerszy. Obok numeru fotografii zawiera ajnoską nazwę obiektu i jej dosłowny przekład, miejsce przechowywania i nu-

mer inwentarzowy kolekcji muzealnej, rozmiary, informację o materiale, szczegółowy opis obiektu i jego funkcji oraz dane o miejscu i czasie, jeśli są znane, w którym przedmiot został odnaleziony w terenie. Charakter obiektów zamieszczonych w albumie sprawia, że rosyjskie *isskustwo* występujące w tytule należy tłumaczyć raczej jako „kunszt”, „umiejętności” a nie sztukę w znaczeniu sztuk plastycznych. *Craft* — rękodzieło pojawiające się w tytule angielskim lepiej chyba informuje o zawartości albumu. Określenie w tytule książki przedstawionych w niej wytworów jako „ludowych” (*narodnoje, folk*) nie jest właściwe w odniesieniu do grupy etnicznej bez rozwarstwienia społecznego powodującego zróżnicowanie kulturowe.

Japońskim współredaktorem albumu jest Koichi Inoue, profesor Uniwersytetu Hokkaido, biograf B. Piłsudskiego i wydawca jego listów (m.in. do F. Boasa), przewodniczący zespołu badawczego Piłsudskiana de Sapporo. To dzięki jego zdecydowaniu i dziesięcioletnim staraniom o fundusze możliwe było ukazanie się książki. Wiem więcej, bo poznałem go osobiście, o Władysławie M. Łąciszewie, rosyjskim współredaktorze i pomysłodawcy albumu. Kieruje on Muzeum Sachalińskim w Južno–Sachalińsku, a jednocześnie jest założycielem i dyrektorem Instytutu Dziedzictwa Bronisława Piłsudskiego w tymże mieście. Zorganizował międzynarodową konferencję poświęconą B. Piłsudskiemu w Južno–Sachalińsku w roku 1991, pierwszą międzynarodową konferencję na tej zamkniętej dotąd wyspie. Był inicjatorem i jest współredaktorem wymienionych już „Izwestii Instytutu nasledija Bronisława Piłsudskiego”, których dotąd ukazało się pięć tomów o łącznej objętości ponad 1100 stron. Napisał wiele artykułów o pracach i życiu B. Piłsudskiego, przygotował i wydał zbiór jego listów do L.J. Sztternberga (*Bronisław Piłsudskij. Dorogoj Lew Jakowlewicz. Pisma L.J. Sztternbergu, 1893–1917*, Južno–Sachalinsk 1996, ss. 336), opracował i opublikował ostatnio, po raz pierwszy wszystkie w jednej pracy, ajnoskie teksty zebrane przez B. Piłsudskiego (B. Piłsudskij, *Folklor sachalinskich ajnow*, Južno–Sachalinsk 2002, ss. 62). To on, dzięki swojej działalności organizacyjnej i naukowej, przyczynił się w najszerszym zakresie w Federacji Rosyjskiej do poznania i spopularyzowania prac naukowych i postaci B. Piłsudskiego w tym kraju. Nie było to łatwe wobec utrwalanej w ZSRR nienawiści wobec nazwiska „Piłsudski” i obowiązującego przez wiele dziesiątków lat zapisu cenzury na to nazwisko. Pomogła jednak zmiana w sposobie myślenia wielu Rosjan po upadku ZSRR w roku 1991, a także determinacja W.M. Łąciszewa. Upowszechnienie wiedzy o B. Piłsudskim sprzyjało jednocześnie przypomnieniu roli innych jeszcze Polaków w badaniach Syberii i Dalekiego Wschodu i utrwaleniu w społeczeństwie rosyjskim, tak przecież niejednorodnym w stosunku do Polaków, ich obrazu, jeśli tylko na to zasługiwali, jako nosicieli cennych wartości osobowościowych, społecznych i naukowych.

Album *Sakhalin Ainu Folk Craft* jest cenny nie tylko jako niezastąpione źródło wiedzy o tradycyjnej kulturze Ajnosów sprzed wojny rosyjsko–japońskiej w latach 1904–1905 i oddania Południowego Sachalinu we władanie Japonii, które przyspieszyło zmiany. Jego wartość polega również na tym, że potwierdza znaczenie B. Piłsudskiego w podejmowanych przez wielu uczonych pracach nad poznaniem kultury Ajnosów, w tym również w tworzeniu kolekcji muzealnych. Informuje ponadto o studiach nad dziedzictwem naukowym Bronisława Piłsudskiego i wskazuje na zasłużonych dla tych studiów badaczy.

Zbigniew Jasiewicz

Olga Danglová, *Dekor Symbol. Dekorativna tradicia na Slovensku a európsky kontext*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Klenotnica Slovenskej Ľudovej Kultúry, Bratislava 2001, ss. 240, il. 254; indeks przedmiotowy i geograficzny.

W monografiach terenowych, zwartych pracach tematycznych, artykułach, będących efektem badań etnograficznych, pytania o treść zawsze korespondują z pytaniami o formę, a dekoracja, ornament — bywa, że drugoplanowo, wyłącznie jako estetyczny ozdobnik dzieła — prezentowane są przy opisie niemal każdego z materialnych przejawów ludowej kultury. Książka Olgi Danglovej *Dekor Symbol. Dekorativna tradicia na Slovensku a európsky kontext* uświadamia nam jednak, że nawet poruszając się w tym zasobie zjawisk, który wcześniej zdawał się już zamknięty i wyczerpująco omówiony, ciągle dostrzec możemy nowe, wcześniej nie rozpoznawane znaczenia. Sprzyja temu postawa badawcza otwarta na niekonwencjonalne ujęcie tematu, poszukująca analogii na tych polach naukowej refleksji, które dotąd były pomijane jako zbyt odległe od istoty rozpatrywanego problemu. A przecież tylko tak — przez zestawienie i porównanie przykładów zaczerpniętych z różnych dziedzin — ujawnić można wspólne źródła inspiracji i wyłącznie w taki sposób rzeczy znane ujawniają sens daleko wykraczający poza dotychczas im przypisywany.

We wprowadzeniu autorka opracowania słusznie odwołuje się do dominujących dziś sposobów porozumiewania się, działań zmierzających w kierunku wizualizacji wszelkich przekazów. Obrazy wypierają słowa. Atakują nas w reklamach, videoklipach, znakach firmowych; z ekranu komputera, telewizora, na łamach czasopism. Liczą się — przełamujące bariery języka i kultury — powszechność i łatwość skojarzeń. Synteza i uproszczenie zapewniają, tak obecnie pożądaną, oszczędność czasu potrzebnego do zakomunikowania zakodowanych treści. W tym kontekście, jak zauważa Olga Danglová, zaskakujące jest niewielkie wykorzystanie wypracowanych już, prawie „gotowych do użycia” znaków ludowego folkloru, plastyki. Tradycja, oparta niemal w całości na przekazie ustnym, zapewne musiała rekompensować ubóstwo czy brak zapisu słownego rozbudowaniem zapisu obrazowego. W bezpośrednim odbiorze był on nie tylko klarowny i czytelny, ale też nasycony magią i symboliką. Wyrażał relacje pomiędzy człowiekiem i jego najbliższym otoczeniem, światem roślin i zwierząt. Odwoływał się jednak także do kosmosu, sił odczuwanych jako nadprzyrodzone; tajemnicy. Ta myśl, zasygnalizowana we wprowadzeniu, obecna jest w całości opracowania. Nie bez powodu już w tytule pracy symbolika zajmuje pozycję równorzędną z dekoracją. Wciąż przecież postrzegana jest jako niezbywalna składowa wielu znaków i ornamentów identyfikowanych przez nas w ludowej kulturze.

W pracy Olgi Danglovej Słowacja z jej dekoratywną tradycją zaprezentowana została jako pośrednik pomiędzy wschodnią i zachodnią Europą, w jej związkach z liturgią rzymską i bizantyjską. Pewna „stagnacja” urbanizacyjna i industrializacyjna Słowacji, wolniejsze niż na zachodzie Europy przenikanie na ten teren elementów produkcji przemysłowej — sprzyjały utrzymywaniu się wielu wątków europejskich tradycji, które gdzie indziej zachowały się już wyłącznie jako relikty. Kolejny to przykład, że brak postępu w tej dziedzinie dobrze służył ludowej kulturze. Autorka przywołuje przy tej okazji kanon etnologicznej wiedzy na temat relacji różnych nurtów kultury, w tym — odnotowywane niemal jako powszechne — zjawisko adaptacji przez kulturę ludową elementów zaczerpniętych wprost ze stylów historycznych, głównie z renesansu i baroku. Przypomina też rolę profesjonalnego rzemiosła, przejmującego na siebie funkcję pośrednika pomiędzy różnymi warstwami społecznymi, dostarczającego ludowemu odbiorcy produkty niejednokrotnie o wysokim poziomie wykonania i jednolite stylowo. Jego związek z kulturą ludową, zauważalny zwłaszcza od XVIII wieku, zaowocował silnym rozwojem lokal-

nych i regionalnych stylów dekoracji. Tego rodzaju uwag — jakkolwiek wydawałyby się one oczywiste — nigdy dosyć, nawet w książkach skierowanych do specjalistów etnologów. Wciąż bowiem w tak wielu opracowaniach zauważamy mniej lub bardziej ukryte dążenie do zachowania „czystości” ludowej kultury, skupienia uwagi na tych przejawach plastycznych działań, których twórca i odbiorca usytuowany był na wsi. Taka postawa może oznaczać pozostawienie na marginesie zainteresowań tych wyrobów, które nie będąc wytworami warstw ludowych, były przecież przez nie pozyskiwane, odpowiadały ich estetycznym gustom i je kształtowały. Swoją uwagę autorka zwraca także na niebagatelną rolę klasztorów i wytwarzanych przez nie, a służących głównie dewocji, przedmiotów zasilających kulturę ludową. W pracy poświęconej ludowemu zdobnictwu Słowacji nie można było pominąć także jego wpływu na profesjonalne rzemiosło i przemysł; autorka przywołuje próby podniesienia zaczerpniętej z kultury ludowej estetyki do rangi „narodowej” — próby, dla której znajdujemy przecież analogie także w polskiej historii. W całości analizy znaczącym wątkiem jest także pewna powtarzalność motywów zaczerpniętych wprost ze wzorników upowszechniających się od XVI wieku na niemieckim, francuskim i włoskim terytorium. To zapewne jeden z powodów, dla których etnologzy z innych, bliskich Słowacji, krajów odnajdują w tej książce tak wiele znanych i, wydawałoby się, typowych dla tradycji własnych ziem przykładów.

Pracę badacza kultury Olga Danglová porównuje do poszukiwań archeologa, odkrywającego nawarstwienia historyczne, które pozwalają na wyznaczanie wciąż nowych, ale coraz starszych — bo sięgających w głąb czasu — horyzontów. Ona sama dociera nawet do naskalnych rysunków neolitycznych i mitologii antycznej — w nich odnajdując nie tylko wspólnotę twórczych postaw, ale też niemal bezpośredni pierwowzór wielu, powszechnie dziś funkcjonujących znaków kultury. Pokłady dawnych wierzeń i magii zauważa także pod warstwą wierzeń chrześcijańskich.

Podstawą do przeprowadzonej w tej pracy analizy stał się materiał zabytkowy i ikonograficzny ze zbiorów muzealnych. Muzealnicy byli przewodnikami po tym, w znacznej mierze anonimowym, świecie ludowej sztuki i rzemiosła. Zapewne ścisła z nimi współpraca zaowocowała opracowaniem rozbudowanych podpisów publikowanych przedmiotów w sposób zbliżony do obowiązujących w muzealnych katalogach zbiorów. Tworzą one w ten sposób samoistne źródło informacji prawie równorzędne z tekstem, pozwalające na podjęcie próby samodzielnej analizy porównawczej, niezależnej od tej zaproponowanej przez autorkę.

W szeroko nakreślonym obszarze badawczym Olga Danglová wprowadza niezbędną dla jasności wyводу systematykę. Kolejne rozdziały zawierają opis ornamentu geometrycznego, roślinnego, zoomorficznego, antropomorficznego; oddzielnie omówiono napisy i monogramy oraz przejawy dekoracji w kulturowych i socjalnych aspektach życia. Wyróżnione w każdym z rozdziałów podrozdziały porządkują myśl tam, gdzie dostrzeżona została potrzeba wydzielenia bardziej szczegółowych bloków tematycznych, a wyróżniająca się w całości tekstu i pogrubiona czcionka prowadzi czytelnika po kolejnych hasłach. Narzucający się w tego typu opracowaniach układ alfabetyczny haseł wyparty został przez układ podyktowany logiką bezpośrednich związków przywoływanych kluczowych słów-znaków. Tym, którzy próbują w sposób najmniej skomplikowany odszukać określone hasło, z pomocą przychodzi zamieszczony na końcu opracowania indeks przedmiotowy. Niestety, mające charakter podrozdziałów bloki tematyczne nie zostały ujęte w spisie treści. Być może ich wyszczególnienie w tym miejscu rozbijałoby klarowność układu, ale z drugiej strony ułatwiałoby poruszanie się w całości przekazywanych nam informacji. Każdy wyróżniony temat przedstawiony został tak od strony formalnej, jak i symbolicznej. W dziale poświęconym ornamentom antropomorficznym obok figur zgeometryzowanych pojawiają się samodzielne tematy ikonograficzne, w których postać

ludzka przedstawiana jest w określonych sytuacjach, wskazujących na wykonywane zajęcie. Są tu rolnicy, pasterze, rzemieślnicy, huzarzy na koniach, damy i kawalerowie, myśliwi. Ten wybór dopełniają tematy zaczerpnięte wprost z symboliki chrześcijańskiej: Panna Maria, Pietà, Madonna z Dzieciątkiem, Jezus Chrystus, Ukrzyżowanie, Zmartwychwstanie, Ofiarowanie Izaaka, święci. To główne hasła, z których każde rozwija się w szereg innych, bardziej szczegółowych — wymienianych tylko, ale już nie wyczerpująco omawianych. Autorka stara się wyprowadzić ich genezę, wskazuje na drogi rozprzestrzeniania się w Europie, lokalizuje słowackie ośrodki pielgrzymkowe, w których przedstawienia wyobrażone w określonych schematach ikonograficznych czczone były jako cudowne. To właśnie owe centra wywarły zasadniczy wpływ na wariantowość słowackich powtórzeń, umiejscowionych poza terenem kraju, pierwowzorów. Sposób opracowania tego zespołu tematów wydaje się najbardziej dyskusyjny, bowiem o ile oczywiście jest ich zauważenie w roli dekoracji umieszczonej na przedmiocie użytkowym, o tyle nie do końca zasadne może być tak wyczerpujące przywoływanie przedstawień funkcyjnych dla całkowicie samodzielnie i spełniających głównie funkcje kultowe — w rzeźbie, malarstwie, grafice. Tym bardziej, że nastąpiło tu jednak przesunięcie akcentu — ich rola w dekoracji kwitowana jest bowiem, w większości przypadków, lapidarnymi stwierdzeniami nie pozwalającymi na uzyskanie informacji, w jakim zakresie ich zastosowanie w roli ozdoby ceramicznego naczynia, tkaniny itp. wpłynęło na modyfikację samego schematu. Zapewne konieczne byłoby bardziej dobitne sprecyzowanie pojęcia „dekoracji” jako cechy — w pewnym sensie wtórnej, drugoplanowej — z reguły opartej na powtarzalności motywów, znaków oraz „dekoracyjności” rozumianej jako sposób plastycznego rozwiązania określonych przedstawień, zazwyczaj przeciwny realistycznemu.

Bogactwo materiału, jakim dysponowała autorka, wręcz wymuszało konieczność selekcji — wyboru tych haseł, które opisują ornamenty występujące najczęściej, reprezentatywne dla kraju lub najbardziej interesujące. W pracy, która nie rości sobie praw do ujęcia encyklopedycznego, tego typu wybór jest niepodważalnym prawem autora. Niemniej, jak sądzę, czytelnikom mogą się nasuwać pytania o powód pominięcia niektórych haseł równie istotnych jak te, które znalazły tu swoje znaczące miejsce.

Zapewne również obfitość artefaktów, nawet po ich wstępnej selekcji, stała się przyczyną odejścia od schematycznych rozwiązań przy rozczłonkowaniu poszczególnych rozdziałów. Ich wewnętrzne usystematyzowanie nie jest paralelne. To niewątpliwie świadoma decyzja autorki, która rzetelność naukowego dyskursu, ale i jego ekspresję, przedłożyła nad pozorny porządek wyводу.

Walorem tej pracy jest dodatkowo bogaty materiał ilustracyjny — zarówno graficzny, jak i fotograficzny (ilustracje czarno-białe wkomponowano w tekst, kolorowe umieszczono na oddzielnych wkładkach). Trudno byłoby zresztą wyobrazić sobie pozbawioną go pracę poświęconą tematyce tak „wizualnej” jak dekoracja. Wydobyte na powiększeniach plastyczne detale ujawniają z jednej strony precyzję wykonania reliefu, haftu, malarskiego ornamentu, z drugiej zaś nowatorstwo i świeżość skojarzeń, odwagę uproszczenia niejednokrotnie zbliżającego te, licznie tu zaprezentowane, przykłady anonimowej ludowej kultury do wybitnych dzieł sztuki nowoczesnej.

W podtytule książki ujęto jej drugi podstawowy cel — nakreślenie dla słowackiej tradycji ludowej kontekstu europejskiego. W podsumowaniu odnajdujemy stwierdzenie, że „tradycyjna kultura była w swej podstawie lokalna”. „Lokalność” określają nie występujące gdzie indziej cechy stylowe czy też określone przedmioty o niepowtarzalnych formach lub zastosowaniu. Z drugiej jednak strony równie silnie narzuca się myśl o nie dających się podważyć podobieństwach, tym bardziej licznych im głębiej cofamy się w czasie. Lokalność i uniwersalizm to dwa fundamentalne dla tej pracy pojęcia — użyte tu jako „etnologiczne narzędzia”, rodzaj „kulturowej miary”, która służy do zbadania

każdego, opisywanego zjawiska. Ale przecież wyraźnie odczuwamy i to, że dla autorki niejednokrotnie miara ta wykracza poza granice Europy. Erudycja autorki nie pozwala jej na pozostanie w tak zakreślonym, narzuconym rygorem tytułu, geograficznym obszarze. Tam, gdzie jest to uzasadnione, Olga Danglová odwołuje się więc do doświadczeń kultur całego świata. Cenne jest i to, że narodowa, słowacka kultura ludowa nie została tutaj przedstawiona jako sztucznie „wyabstrahowany twór”, a zewnętrzne wpływy kulturowe uwzględnione tylko wówczas, gdy wtopiły się w narodową specyfikę Słowacji. Nawet dolnośląski etnograf odnajdzie tu, będący przedmiotem jego regionalnych zainteresowań, dewocyjny obraz z położonych na ziemi kłodzkiej Wambierzyc, który na Słowację trafił zapewne jako pamiątka z pielgrzymki.

Europejski kontekst określa autorka w oparciu o obszerną literaturę, także pozaeuropejską. Percepcję jej pracy przez naukę światową ułatwiają zamieszczone pod każdą ilustracją obszernie opisy publikowanych przedmiotów w języku angielskim oraz angielskie streszczenie zamykające całość tekstu.

Jak podkreśla sama autorka, jest to pierwsza praca w ten sposób zespalażąca wcześniejsze omówienia różnych przejawów dekoracji, charakterystycznej dla kultury ludowej Słowacji, jej ukonstytuowanie w różnorodnych materiałach i przy użyciu różnych technik. W tym sensie ma ona charakter nowatorski. Zważywszy na szerokie, całościowe ujęcie problemu, spełnia ona rolę syntezy; biorąc pod uwagę omówienia wszystkich tematów, jest rzetelną, wyczerpującą analizą. Należy do tego typu książek, które czytelnika zmuszają do ciągłych powrotów.

Elżbieta Berendt

Anna Zielińska *Polska mniejszość na Litwie Kowieńskiej. Studium socjolingwistyczne*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Instytut Sławistyki PAN, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2002, ss. 192.

W przeciwieństwie do Polaków mieszkających na Wileńszczyźnie, od dawna będących obiektem zainteresowań badaczy z wielu ośrodków krajowych i zagranicznych, ludności polskiej mieszkającej na Litwie Kowieńskiej poświęcono stosunkowo niewiele uwagi. Omawiana tu praca znakomicie wypełnia istniejącą lukę.

Jej podstawę stanowią materiały zgromadzone przez A. Zielińską w latach 1998–2000, podczas licznych wyjazdów badawczych na Kowieńszczyznę. Autorka wykorzystowała także literaturę pamiętnikarską, liczne — polskie i zagraniczne — opracowania naukowe z zakresu językoznawstwa oraz prace dotyczące historii Republiki Litewskiej (1918–1940), Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, jak też państwa, w które Republika ta przekształciła się po rozpadzie Związku Radzieckiego.

Wiele miejsca poświęcono skutkom powojennych przemian ustrojowych dla polskiej społeczności: dezintegracji grupy, akulturacji i asymilacji, będących m.in. efektem likwidacji polskiego szkolnictwa i organizacji kulturalno-oświatowych, wzrostowi liczby małżeństw mieszanych, zacieraniu się różnic stanowych, zmianom mentalności. Autorka zwróciła uwagę na drastyczny spadek liczebności polskiej ludności na Kowieńszczyźnie w wyniku działań wojennych i powojennych represji w ZSRR, deportacji w głąb Rosji, jak też przymusowych „repatriacji” do Polski. Przypomniała ponadto różne koncepcje wyjaśniające pochodzenie polskiej ludności na Litwie Kowieńskiej. W książce omówiono głównie prace polskich autorów (Z. Krajewskiego, P. Eberhardta, W. Wielhorskiego i in.). Szkoda, że ustalenia rodzimych badaczy nie zostały porównane z wyni-

kami badań autorów litewskich. Pozwoliłoby to na wskazanie ewentualnych różnic i kontrowersji, jak też na ujęcie omawianego problemu z różnych perspektyw.

Omawiając — z konieczności w dużym skrócie — historię badanych terenów, autorka podkreśliła wielokulturowy i wielojęzyczny charakter Wielkiego Księstwa Litewskiego. Przypomniała też, że pod koniec XIX wieku wśród mieszkańców ziem litewskich zaczęły dojrzywać konflikty wewnętrzne. Ich przejawem było m.in. nasilenie się hasła i działań antypolskich. Idee nacjonalistyczne rozwinęły się w Republice Litewskiej. Dla przeciwdziałania szybko postępującej lituanizacji Polacy zaczęli tworzyć różne organizacje. Wśród nich były m.in. wymienione w książce: Akcyjne Towarzystwo „Dompol”, Spółka Wydawnicza „Omega”, Towarzystwo Popierania Kultury i Oświaty wśród Polaków na Litwie „Pochodnia”. Działalność tych organizacji nie została jednak szerzej omówiona. Nie wiadomo też, czy zachowały się one w pamięci rozmówców autorki, ani też, czy w ostatnich latach podejmowane były jakieś próby nawiązania do ich tradycji.

Badania terenowe przeprowadzone przez A. Zielińską na Litwie Kowieńskiej pozwoliły na określenie obiektywnych wyznaczników tożsamości narodowej mieszkających tam Polaków. Do wyznaczników tych należy przede wszystkim znajomość języka polskiego. Ważną rolę odgrywają także: urodzenie się w polskiej rodzinie, pochodzenie szlacheckie i wpis w paszporcie stwierdzający polską narodowość. Autorka zwróciła uwagę na różnice lokalne, pozwalające mówić o odmiennej hierarchii wyznaczników polskości w różnych rejonach Kowieńszczyzny. W parafii łopieńskiej np. za najważniejszy uznano język polski, na Laudzie natomiast zasadnicze znaczenie przypisano świadomości przynależności do stanu szlacheckiego, w połączeniu ze znajomością języka polskiego.

Jednym z celów badań było ukazanie zależności między znajomością języka polskiego i stosunkiem do niego a przynależnością do określonej grupy społecznej. Dostępne źródła (materiały terenowe, pamiętniki) pozwoliły A. Zielińskiej na scharakteryzowanie rodzin ziemiańskich jako patriotycznych, silnie związanych z miejscem zamieszkania, a zarazem wielokulturowych, wielojęzycznych. W przypadku szlachty można mówić o nieznanym języka litewskiego i posługiwaniu się polskim na co dzień. Autorka podkreśliła, że szlachta, zwłaszcza drobna, „była ostoją polskiego języka i kultury na Litwie” (s. 46). Wniosek ten potwierdzony został cytatami z wywiadów przeprowadzonych w trakcie badań terenowych. Z badań tych wynika również, że ludność chłopska mówiła na ogół po litewsku (wyjątek stanowili mieszkańcy obszarów leżących między Kownem i Kiejdanami). Na północ od Kiejdan językiem polskim posługiwano się w niektórych domach chłopskich.

Materiały zgromadzone przez A. Zielińską dobrze ukazują dystans kulturowy między szlachtą i ludnością chłopską, jak też między szlachtą drobną i zamożniejszą. Pozwoliły one również na odtworzenie autostereotypu szlachcica. Elementami jego wizerunku są m.in.: znajomość języka polskiego, honor, patriotyzm, uprzejmość, dbałość o strój i dom, czytanie polskich książek (s. 48).

Rozmowy przeprowadzone przez autorkę recenzowanej pracy ukazują stosunek członków badanej grupy do polskiego dziedzictwa narodowego, do kanonu polskich lektur, narodowych dzieł literackich. Dla wielu osób szczególne znaczenie ma fakt, iż na terenach obecnej Litwy Kowieńskiej toczy się akcja niektórych dzieł Henryka Sienkiewicza. Jak wiadomo, książki tego pisarza, zwłaszcza *Trylogia*, miały ogromny wpływ na kształtowanie polskiej tożsamości, budziły poczucie dumy narodowej u wielu Polaków (nie tylko na Kowieńszczyźnie). W przypadku Litwy Kowieńskiej dodatkowym czynnikiem wzmacniającym polską tożsamość była wspomniana lokalizacja opisywanych przez Sienkiewicza wydarzeń na tych właśnie terenach. Z badań A. Zielińskiej wynika, że fikcja literacka miesza się tam często z rzeczywistością.

Autorka poświęciła wiele uwagi zmianom sytuacji języka polskiego. Na podstawie własnych badań terenowych, jak też np. informacji zawartych w pamiętniku Konrada Łapina,

przedstawiła ona m.in. unikatową mapę (mentalną) zasięgu języka polskiego na Litwie Kowieńskiej przed II wojną światową i w okresie powojennym. Na tej szczególnej mapie można zaznaczyć „stronę polską” (nie wiadomo jednak, jak określana jest przez członków badanej grupy strona przeciwna), podzieloną na kilka obszarów: od Kowna do Kiejdan, na północ od Kiejdan, tereny nad rzeką Laudą oraz Żmudź (na północ od Kowna, po zachodniej stronie Niewiaży). Przytoczone w pracy wypowiedzi znakomicie charakteryzują poszczególne tereny pod względem językowym, a także — szerzej — kulturowym.

Część książki, w której omawiany jest zasięg języka polskiego na Litwie Kowieńskiej, zawierająca również charakterystykę mieszkańców poszczególnych obszarów, należących do „polskiej strony”, uważam za niezwykle interesującą, ważną i nowatorską. Cytowane materiały ukazują zróżnicowanie Kowieńszczyzny, występujące tu podziały społeczno-kulturowe i etniczne, jak też zmiany zarejestrowane przez rozmówców badaczki, polegające przede wszystkim na stopniowym kurczeniu się zasięgu polskiego i/lub jego zanikaniu w wielu rejonach.

Anna Zielińska szczegółowo omówiła sytuację językową w wielu miejscowościach w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej. Zgromadzenie informacji na ten temat nie byłoby możliwe bez badań terenowych. Wynika z nich np., że w czasach istnienia Republiki Litewskiej język polski używany był w niektórych wsiach chłopskich (m.in. w Szaszewiczach koło Bobt, Drasejkach, Szańcach, Mastejkach), w okolicach szlacheckich (Antogini, 4 km od Kowna, Urniaże pod Datnowem i in.). Zwartym skupiskiem ludności polskojęzycznej była gmina Łopie. Badania A. Zielińskiej wskazują także na polskie korzenie wielu mieszkańców Kowieńszczyzny oraz na zasiedloność znacznej liczby polskich rodzin na badanych terenach, w licznych wioskach, miastach i miasteczkach. Świadczą również o zwartym osadnictwie polskim i dominacji języka polskiego na części badanych obszarów. Wypowiedzi rozmówców, zarejestrowane w trakcie pobytu na Kowieńszczyźnie, ukazują miejsce języka polskiego wśród innych wyznaczników polskości, informują też np. o relacjach między tym językiem a przynależnością stanową. Na podstawie niektórych wypowiedzi można ponadto wnioskować o sytuacji wyznaniowej, stosunkach etnicznych i innych.

Autorka wymienia dziesiątki nazwisk polskich mieszkańców Laudy, terenów między Kownem i Kiejdanami i innych badanych obszarów, ratując od zapomnienia wielu mieszkańców Kowieńszczyzny, należących do polskiej grupy etnicznej (narodowej). Zgromadzone materiały są nie tylko cennym dokumentem, świadczącym o obecności polskich rodzin na Litwie Kowieńskiej, lecz stanowią doskonałe źródło do badań nad polskim osadnictwem na Kowieńszczyźnie, nad losami polskich rodzin i ich majątków.

Szkoda, że autorka nie pokusiła się o kartograficzne przedstawienie danych socjolingwistycznych, będących efektem badań terenowych, o zaznaczenie na mapie Litwy Kowieńskiej miejscowości i obszarów o dominacji języka polskiego w okresie międzywojennym i tych, w których język polski nie odgrywał roli głównej. Byłoby to, moim zdaniem, znakomitą podsumowaniem badań i ich cennym uzupełnieniem.

Wiele miejsca poświęcono w pracy kwestii przekazu języka polskiego w rodzinie i zmianom funkcjonowania polszczyzny jako języka domowego (szczególnie interesujące są, moim zdaniem, opisane w pracy przypadki małżeństw mieszanych etnicznie). Ukazana została także rola kobiet, zwłaszcza należących do starszego pokolenia, w przekazie języka polskiego w rodzinach mieszanych. Autorka podkreśliła, że w okresie międzywojennym w rodzinach polsko-litewskich językiem domowym był najczęściej polski. Sytuacja zmieniła się zasadniczo po II wojnie światowej. Poszerzył się wówczas zasięg języka litewskiego. Wyparł on stopniowo polski z wielu domów. W rodzinach dwujęzycznych językiem prymarnym stał się litewski.

Autorka słusznie łączy zanikanie języka polskiego w badanej społeczności ze stopniową likwidacją szkolnictwa polskiego w Republice Litewskiej po I wojnie światowej. Z jej badań wynika, że wielu Polaków próbowało przeciwstawiać się językowej asymilacji, m.in. przez organizowanie tajnego nauczania. Badaczka dotarła do kilku osób zaangażowanych w tego rodzaju działalność. Fragmenty ich wypowiedzi zostały zamieszczone w pracy. Znalazły się tu także cenne informacje na temat nauczania domowego w zamożnych rodzinach Polaków mieszkających na Litwie Kowieńskiej w okresie międzywojennym. Nauczanie tego typu obejmowało program szkoły powszechnej. Uzupełniano go nauką języka polskiego oraz historii Polski i polskiej literatury. Ta dodatkowa edukacja była organizowana i finansowana nielegalnie przez Towarzystwo „Pochodnia” (s. 69). W pracy możemy również przeczytać, że „działalność nauczycielek nie ograniczała się tylko do nauczania, ale też wpływała na kształtowanie polskiej świadomości narodowej uczniów” (tamże). Ukazanie tych wpływów mogłoby stać się przedmiotem odrębnych badań.

Badania terenowe pozwoliły A. Zielińskiej na zgromadzenie szczegółowych, unikalnych materiałów informujących o działalności polskich szkół różnych stopni w wielu rejonach Kowieńszczyzny. Na podstawie tych źródeł, uzupełnionych np. o opublikowane pamiętniki osób wywodzących się z terenów Litwy Kowieńskiej, można z łatwością sporządzić mapę występowania tego typu placówek.

Autorka pisze o prowadzonej od kilku lat w Kownie nauce polskiego, z której korzystają m.in. dzieci z polskich rodzin. Nie wiadomo jednak, czy (i w jakim stopniu) udział w lekcjach polskiego wpływa na sferę ich identyfikacji narodowej, ani też, czy język polski — traktowany początkowo przez wiele osób o polskich korzeniach jak język obcy — nie staje się w pewnym momencie „swoim”.

Na Wileńszczyźnie, podobnie jak na wielu innych terenach, m.in. na Ukrainie i Białorusi, bardzo ważnym wyznacznikiem polskości jest katolicyzm. Inaczej wygląda sytuacja na Litwie Kowieńskiej, gdzie po I wojnie światowej władze przystąpiły zdecydowanie do działań mających na celu lituanizację liturgii i życia religijnego. Znalazły one znakomitych pomocników wśród księży, którzy bezwzględnie przeciwstawiali się jakimkolwiek formom używania polskiego, np. w katechizacji młodego pokolenia lub podczas spowiedzi. Autorka przytacza niezmiernie ciekawe informacje świadczące o odmawianiu sakramentu pokuty przez księży, jeśli penitent nie chciał lub nie potrafił spowiadać się w języku litewskim. Dopiero w ostatnich latach sytuacja ta uległa zmianie.

Omawiając miejsce i rolę języka polskiego w życiu religijnym Polaków z Kowieńszczyzny, Zielińska pisze, że „babcie uczą dzieci katechizmu po polsku i przygotowują po polsku do sakramentów” (s. 74). Część osób należących do młodego pokolenia ma więc, jak widać, kontakt z językiem polskim w domu rodzinnym, w lokalnej społeczności i w kościele. Czy w takich przypadkach język ten traktowany jest jak obcy? Czy kontakt z nim nie wpływa na sferę świadomości i identyfikacji narodowej? Czy nie ma na nią wpływu udział w życiu religijnym, w nabożeństwach majowych, zwłaszcza tam, gdzie — jak w Urniażach — tradycja uczestnictwa w nich nie została przerwana?

Badania przeprowadzone wśród Polaków mieszkających na Litwie Kowieńskiej pozwoliły autorce na sformułowanie wniosku o przerywaniu przekazu kultury narodowej w badanej społeczności oraz o konwersji narodowej średniego i młodego pokolenia Polaków (s. 32). Faktu tego nie zmienia istnienie niewielkiej grupy młodzieży znającej dobrze język polski i zainteresowanej polską kulturą (s. 40). Tak więc Polacy na Litwie Kowieńskiej reprezentują głównie starsze pokolenie.

Autorka dobrze wyjaśniła przyczyny częstej konwersji narodowej młodzieży wywodzącej się z rodzin polskich. Zwróciła m.in. uwagę na rozpowszechnione na Litwie Kowieńskiej przekonanie, iż przyznawanie się do polskiej narodowości może mieć niekorzystne

skutki społeczne i ekonomiczne (s. 40). W tej sytuacji trudno się dziwić, że liczba Polaków maleje i że w grupie tej dominują osoby należące do starszej generacji.

Materiały zgromadzone w trakcie badań stały się doskonałą podstawą wysoce profesjonalnego opisu „wybranych cech kontrastowych [języka badanej grupy] w stosunku do polszczyzny ogólnej oraz ich odniesienia do polszczyzny północnokresowej” (s. 80; rozdz. 4). Relacje polszczyzny północnokresowej i polszczyzny kowieńskiej ilustruje także mapa zamieszczona na s. 180. Zielińska przedstawiła trzy warianty polszczyzny kowieńskiej (wariant wysoki, szlachecki i chłopski). Każdy z nich został scharakteryzowany szczegółowo pod względem wybranych cech fonologicznych, fleksyjnych, składniowych, słotwórczych i leksykalnych.

Jestem przekonana, że badania A. Zielińskiej przyczynią się w istotny sposób do pogłębiania wiedzy o współczesnym języku mówionym Polaków mieszkających na Litwie Kowieńskiej, a także o zmianach, jakim język ten podlegał w okresie, który obejmuje pamięć członków tej grupy (od zakończenia I wojny światowej do współczesności). Autorka porównała wyniki własnych badań z materiałami źródłowymi pochodzącymi z różnych lat, co pozwoliło jej na śledzenie zmian zachodzących w poszczególnych wariantach polszczyzny kowieńskiej i ukazanie ich w szeroko rozumianym kontekście historyczno-politycznym i społeczno-kulturowym.

Fragmenty pracy zawierające przykłady regionalizmów, występujących we wszystkich trzech wariantach polszczyzny kowieńskiej, a także przykłady zapożyczeń z języka rosyjskiego i litewskiego, są nie tylko znakomitą rejestracją określonych cech języka, lecz także — świadectwem kontaktów grup mówiących różnymi językami i ich odbicia w kulturze i języku. Cytowane materiały są również źródłem informacji o badanej społeczności (pojedynczych osobach i grupie), występujących tu problemach, postawach wobec określonych zjawisk i innych.

Doskonałym źródłem informacji o polskich mieszkańcach Kowieńszczyzny są materiały zamieszczone w Aneksie. Szkoda tylko, że autorka nie zatytułowała prezentowanych tekstów i nie wprowadziła śródtytułów. Materiały opatrzone zostały wyłącznie kolejnymi numerami. Dodanie tytułów i śródtytułów sygnalizujących problemy, o których jest mowa w cytowanych tekstach, sprawiłoby, że teksty te stałyby się bardziej przejrzyste, łatwiejsze w odbiorze. Możliwe byłoby także ich uporządkowanie pod względem tematycznym (rzeczowym).

Zamieszczone w Aneksie wypowiedzi rozmówców zostały podane w transkrypcji fonetycznej. W innych częściach książki autorka zrezygnowała z tej formy, „z myślą o czytelnikach nie mających wprawy w czytaniu” zapisanych w ten sposób materiałów źródłowych (s. 10). Z jakich powodów odstąpiła od tej zasady w przypadku Aneksu? Czy jest on przeznaczony wyłącznie dla wąskiej grupy specjalistów? Przyjęcie dwóch różnych zasad zapisu w jednej pracy jest dopuszczalne, powinno być jednak uzasadnione merytorycznie.

Autorka informuje, że w swoich badaniach posłużyła się metodą biograficzną (s. 10). W rzeczywistości wykorzystana została tylko niewielka część tej metody, polegająca na zgromadzeniu i analizie materiałów biograficznych grupy Polaków z Kowieńszczyzny, w celu określenia cech ich języka i ukazania, w jaki sposób funkcjonuje on w badanej społeczności w zmieniającej się rzeczywistości. Nie przeprowadzono natomiast typowej dla metody biograficznej analizy strukturalnej tekstów autobiografii według zasad opracowanych m.in. przez Fritza Schütze.

Autorka dokonała ciekawego i udanego połączenia różnych metod badawczych, wykorzystując m.in. — obok elementów analizy materiałów biograficznych — metodę kontrastową, służącą do opisu „języków polonocentrycznych wspólnot komunikatywnych

poza granicami kraju" (s. 10). Nasuwają się jednak pytania: Jak należy rozumieć termin „wspólnota polonocentryczna” i czy Polacy mieszkający na Litwie Kowieńskiej należą w istocie do tej grupy?

Anna Zielińska posłużyła się także techniką „wywiadu o elastycznej strukturze, dostosowanej do wiedzy konkretnego informatora” (s. 13). Pytania dotyczyły m.in. sytuacji językowej w rodzinie respondenta i w jego najbliższym otoczeniu, stosunku do używanych języków i oceny ich poprawności, danych biograficznych i in. Wywiady dostosowane były do zainteresowań informatorów, co pozwoliło im na swobodę i spontaniczność wypowiedzi. Nie były też męczące dla rozmówców. Gwarantowały ponadto realizację celów pracy. Jak bowiem podkreśla autorka, „śledzenie występowania określonych cech językowych jest możliwe tylko w żywej, spontanicznej mowie” (s. 15).

Na s. 7 A. Zielińska pisze o pograniczu słowiańsko-litewskim i słowiańsko-bałtyckim, traktując te terminy zamiennie. Moim zdaniem, nie jest to właściwe. ‘Litewskość’ jest bowiem pojęciem węższym w stosunku do ‘bałtyckości’. Należałoby poza tym mówić o pograniczu słowiańsko-bałtyckim (nie bałtyckim), tj. o obszarze zamieszkałym przez ludy słowiańskie i bałtyjskie (lub przez Słowian i Bałtów). Na tej samej stronie czytamy, że „obszar kowieński leży z dala od pogranicza litewsko-słowiańskiego”, a dalej, że „uksztaltowała się tam polsko-litewska dwujęzyczność”. Czy w istocie Kowieńszczyzna, zamieszkała m.in. przez Litwinów i Polaków, a także np. Rosjan, nie jest obszarem pogranicza słowiańsko-litewskiego? O jakim pograniczu należałoby mówić w tym przypadku?

W innym miejscu czytamy, że „Polacy na Litwie Kowieńskiej przechowują stare, dziś «niemodne» wartości, takie jak patriotyzm, poczucie godności narodowej, duma ze swojego pochodzenia, z historii, kultury, literatury, tradycji, języka” (s. 8). Moim zdaniem, mamy tu do czynienia z kreowaniem stereotypu etnicznego, polegającym na przypisywaniu całej grupie cech charakterystycznych dla niektórych członków polskiej społeczności. Społeczność ta, jak wynika z badań przeprowadzonych przez A. Zielińską, nie jest jednolita. Nie wszyscy jej członkowie „przechowują” też zapewne te same wartości. Należałoby również zapytać, czy i w jaki sposób wartości wymienione w pracy przejawiają się w życiu codziennym badanej grupy.

Nie znajduje potwierdzenia informacja o tym, że Polacy na Kowieńszczyźnie, żyjący w diasporze od czasów rozbiorów Rzeczypospolitej, „wciąż (i mimo wszystko) mówią po polsku” (s. 8). Już na następnej stronie czytamy o stopniowym zanikaniu polszczyzny kowieńskiej. Z badań A. Zielińskiej wynika też, że tylko niewielka część polskiej społeczności posługuje się polszczyzną. Języka polskiego nie zna większość młodego pokolenia wywodzącego się z polskich rodzin. Jest on też skutecznie wypierany przez litewski.

Mam również uwagę dotyczącą sposobu informowania o osobach, które wzięły udział w badaniach. Autorka wyjaśniła, że nie podaje nazwisk swoich informatorów „ze względu na ochronę ich prywatności” (s. 15). Zasada ta nie jest jednak konsekwentnie przestrzegana. W kilku miejscach bowiem znalazły się pełne imiona i nazwiska rozmówców (np. s. 32, przyp. 37; s. 41, przyp. 69; s. 56, przyp. 83; s. 58, przyp. 86 i 88; s. 59, przyp. 89 i in.).

Na podkreślenie zasługuje natomiast przeprowadzenie nowatorskich, systematycznych, socjolingwistycznych badań terenowych w grupie, która nie była dotychczas obiektem baczniejszej uwagi badaczy, koncentracja uwagi na języku mówionym, szczegółowa charakterystyka funkcjonalna i systemowa języka polskiego na Litwie Kowieńskiej, ukazanie związków między charakterem języka a środowiskiem, w którym jest on używany. Należy też podkreślić, że badania przeprowadzone przez A. Zielińską ukazują sytuację języka polskiego na Litwie Kowieńskiej zarówno z perspektywy badacza, jak i przez pryzmat wypowiedzi członków badanej społeczności. Bardzo ważne jest ukazanie róż-

nicowania badanej grupy pod względem językowym, jak też pod względem stosunku do polskiego i litewskiego oraz do szkolnictwa w tych językach, tożsamości narodowej i oceny procesów społeczno-politycznych, decydujących o losach polskiej społeczności i jej języka.

Autorka podkreśliła, że Polacy na Litwie Kowieńskiej są „bardzo osamotnieni. Nie otrzymują żadnej znaczącej pomocy ani materialnej, ani moralnej od polskich organizacji wspierających polską kulturę za granicą (a przynajmniej tej pomocy nie widać)” (s. 51). Dodałabym, że wiedza naszego społeczeństwa o tej grupie jest znikoma. W środowiskach masowego przekazu mówi się czasem o rodakach z Kazachstanu lub z Wileńszczyzny, rzadziej o tych, którzy mieszkają na Ukrainie lub Białorusi. W potocznej świadomości nie funkcjonuje natomiast Kowno, Kowieńszczyzna, ani mieszkający tam Polacy. Książka Anny Zielińskiej może się wydatnie przyczynić do zmiany tej sytuacji.

Iwona Kabzińska

Vacys Milius, *Lietuvių etnologijos bibliografija*, Lietuvos istorijos institutas, Vilnius 2001, ss. 415 nlb. 1.

Książka ta jest owocem wieloletnich prac przygotowawczych, prowadzonych przez czołowego etnologa i etnografa litewskiego, prof. dr. hab. Vacysa Miliusa — początkowo niejako na marginesie innych zajęć oraz dla własnych celów badawczych. Przełom w traktowaniu prac bibliograficznych nastąpił we wczesnych latach siedemdziesiątych. Otóż po opublikowaniu kilku swoich bibliografii V. Milius został zaproszony do współpracy międzynarodowej na tym polu. Widoczne to jest od razu w sposobie opublikowania omawianej pracy. Zarówno autorowi, jak i wydawcy zależało na ułatwieniach dla czytelników nie znających języka litewskiego; dodano drugą kartę tytułową, spis treści i przedmowę po angielsku.

Autor w przedmowie zastrzegł się, że układ materiału — z nielicznymi wyjątkami — zgodny jest z klasyfikacją stosowaną przez Internationale Volkskundliche Bibliographie/International Folklore Bibliography/Bibliographie Internationale d'Ethnologie wydawanej w Bonn (poprzednio w Szwajcarii), z którym to wydawnictwem V. Milius współpracuje już od 1965 roku.

V. Milius zebrał w sumie 6770 pozycji bibliograficznych, poczynając od XVII wieku, a na 1996 roku kończąc. Autor uwzględnił też epizodycznie niektóre pozycje z XVI wieku, jak np. nr 2302 — fragment tłumaczenia A. Gwagnina lub pozycja 2303 *Ercle-rung*... do mapy C. Hennenbergera.

Autor zaznaczył w przedmowie, że etnografią Litwy zajmowali się też sąsiedzi: Polacy, Rosjanie, Niemcy oraz przedstawiciele innych narodowości; toteż doliczyłem się bodajże 10 języków, w których zostały ogłoszone zarejestrowane tutaj prace.

W dziale I — „Etnologia jako nauka” (nr 1 — 263) są dalsze podziały, a mianowicie: 1. bibliografia, 2. teoria, 3. metodyka badań, 4. dydaktyka. Najobszerniejszy jest dział II — „Historiografia” (nr 264–2212) obejmujący następujące grupy zagadnień: 1. instytucje i towarzystwa, 2. muzealnictwo, 3. wystawy, 4. ochrona zabytków, 5. badacze — personalia dotyczą 97 osób. Dział III — „Zagadnienia ogólne kultury etnicznej” (2213–2739); tutaj największą rozpiętość chronologiczną reprezentują pozycje zgromadzone w rozdziale 1. badania = opracowania, 2. materiały etnograficzne w pamiętnikach, 3. etniczność (m.in. charakter narodowy), 4. byt dworski, 5. byt miejski. W działach IV–XI dokonano przeglądu tematycznego poszczególnych działów kultury ludowej. Dział

IV — „Wspólnota” (nr 2740–2912) obejmuje: 1. wspólnotę wiejską, 2. pracowników najemnych, 3. żebraków. Dział V — „Rodzina i jej zwyczaje” (nr 2913–3267) łączy 1. rodzinę, 2. zwyczaje i obrzędy rodzinne, 3. imieniny, urodziny. Dział VI — „Zajęcia i związane z nimi zwyczaje” (nr 3268–3875) przedstawia kolejno: 1. rolnictwo, 2. hodowlę zwierząt, 3. rybołówstwo, 4. łowiectwo, 5. pszczelarstwo, 6. zbieractwo, 7. rzemiosła i technikę, 8. targi i jarmarki. W dziale VII — „Kultura materialna” (3876–5001) przedstawiono kolejno: 1. osiedla i osady, 2. cmentarze, 3. budowle, 4. młyny, 5. architekturę sakralną, 6. transport, 7. meble, 8. sprzęty, 9. technikę tekstylną, 10. tkaniny, dzianiny i hafty, 11. odzież, 12. pożywienie. Obszerny dział VIII — „Sztuka ludowa i jej twórcy” (nr 5002–5855) został podzielony na 16 rozdziałów, a te z kolei na dalsze, bardziej szczegółowe podrozdziały. Wyodrębnione zostały: 1. opracowania ogólne, 2. twórcy — świątkarze i ich wytwory, 3. krzyże, kapliczki, rzeźba, 4. *krikštai* — specjalna odmiana krzyży nagrobnych występująca jedynie w protestanckiej Małej Litwie, 5. pomniki kamienne i murowane, 6. góra krzyży 7. wyroby metalowe, 8. litewskie pomniki na obczyźnie (USA, Syberia, RFN), 9. pomniki wzniesione po 1988 roku, 10. malarstwo, 11. grafika, 12. ceramika, 13. pisanki, 14. palmy wieleńskie, 15. *vetrunges* (proporczyki na statkach rybaków na Zalewie Kurońskim), 16. wycinanki. W dziale IX — „Święta kalendarzowe” (nr 5856–6304) w rozdziałach 1–10 mamy rok obrzędowy od Adwentu, Wigilii i Gwiazdki zaczynając, a na Zaduszkach kończąc. Poza tym: 11. odpusty, 12. gromadkarze Małej Litwy, 13. zwyczaje różne. Dział X — „Rozrywki, muzyka etniczna” (nr 6305–6577), jest podzielony na dwa rozdziały: 1. gry, tańce, rozrywki, zabawki, 2. muzykanci i instrumenty muzyczne. W dziale XI — „Wiedza” (nr 6578–6750) zgromadzono 1. wiadomości astronomiczne, kalendarz, 2. meteorologia, 3. medycyna i weterynaria ludowa, 4. napisy na pomnikach. Ostatni najmniejszy dział XII „Rewitalizacja kultury etnicznej” (nr 6751–6770), niemniej obejmuje on trzy grupy zagadnień: 1. festiwale etnograficzne, 2. dni tradycyjnych rzemiosł, 3. inscenizacje wesel regionalnych.

Książkę zamykają indeksy: 1. indeks nazwisk — trzeba tu z uznaniem podkreślić, że Autor wszystkie prace po rosyjsku zacytował w oryginalnej pisowni, a w indeksie zgrupował je w jednym miejscu po litewskich pracach danego autora, 2. indeks miejscowości został rozbudowany, ponieważ Autor podał również określenia regionalne, co jednocześnie służy jako informacja obrazująca stopień zbadania poszczególnych regionów kraju.

Autor podał w przedmowie, że uwzględnił książki i artykuły z czasopism naukowych i popularnonaukowych, nie precyzując bliżej kryteriów selekcji. Skądinąd wiadomo, że Milius pomijał jedynie artykuły z gazet codziennych. Tak też jest i w omawianej książce. Lista częściej cytowanych czasopism obejmuje 48 tytułów z ostatniego półtora wieku, większość litewskich, jeden niemiecki, dwa polskie („Lud” i „Wisła”) oraz cztery rosyjskie. Zupełnie słusznie zastosowano tylko 18 skrótów, krótkie tytuły podając w całości. Jedyny tamże zastosowany skrót tytułu książki B. Buračas jest bardzo przydatny dla zainteresowanych.

Byłem w wielkim kłopotcie, zastanawiając się nad tzw. uzupełnieniami; wydaje mi się na przykład, że zarejestrowana pod nr 2284 i 2285 Zygmunta Glogera *Podróż Niemnem* (1888) i jej litewski przekład (1992) to jakby trochę za mało. Sięgnąłem więc do niezastapionej dotychczas bibliografii: Stefan Dembe, *Bibliografia pism Zygmunta Glogera*, Rocznik Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego, IV, 1910, s. 252–312; przedruk w: *Zygmunt Gloger — badacz przeszłości i ziemi ojczystej*, Warszawa 1978, s. 99–139. Ku mojemu wielkiemu zdumieniu znalazłem korespondencje z Druskiennik (1871/2), Liskowa (1876), pierwsze fragmenty dziennika podróży Niemnem (1873) oraz całą masę lituaników pewnych i prawdopodobnych, bo np. trudno domyślić się, co kryje się pod tytułem *Z Augustowskiego*, „Gazeta Warszawska”, 1881, nr 278 — o jaką część byłej guberni augustowskiej chodzi — okolic samego Augustowa, czy część litewską zw. Užnemunė? Wobec tego wypada zgłosić apel do młodszego pokolenia badaczy, aby zajęło się

krytyczną oceną spuścizny Glogera. Ze swojej strony sygnalizuję potrzebę zajęcia się pisanymi w latach 1875–1879 korespondencjami Glogera z trzech wystaw rolniczo–przemysłowych na Żmudzi; doliczyłem się dwudziestu listów, a brałem pod uwagę tylko te, które miały słowo „wystawa” w tytule. A pamiętać trzeba, że Gloger każdy swój tekst wzbogacał o jakiś nowy szczegół.

Do działu III. 2 „Materiał etnograficzny w pamiętnikach” warto dodać *Wspomnienia z czasów, które przeżyłem* Tomasza Dobszewicza (1807–1881), Kraków 1883, gdzie obok skąpych wiadomości *sensu stricto* etnograficznych (rozdział III „Lud żmudzki”, s. 34–51) znajdujemy wiele ciekawych spostrzeżeń dotyczących samej Żmudzi, nie mówiąc już o tym, że autor z dużym talentem opisuje wszystko, co widział, ciekawe są też charakterystyki spotkanych ludzi.

Podsumowując, należy stwierdzić, że otrzymaliśmy znakomicie wykonane dzieło, które dzięki umiejętnie zastosowanym informacjom w języku angielskim, jest dostępne również dla osób nie znających języka litewskiego.

Skoro szczęśliwie złożyło się, że książka ukazała się akurat w 75. rocznicę urodzin Autora, my również składamy najlepsze życzenia — *Ad multos annos*, Panie Profesorze!

Witold Armon

Ryszard Radzik, *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, ss. 301.

Autor pisząc książkę, wyznaczył sobie za cel rekonstrukcję procesów związanych z kształtowaniem się białoruskiej świadomości i odrębności narodowej. Analizuje przemiany społeczne zachodzące w wieku XIX, które doprowadziły do powstania procesów narodotwórczych. W ich konsekwencji ukształtował się naród białoruski. Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy poświęcony jest zdefiniowaniu grupy etnicznej jako społeczności zamkniętej, którą łączą więzy nawykowe, poczucie swojskości i odwoływanie się do tradycji oraz narodu — jako wspólnoty połączonej wizją kulturowo-historycznej jedności.

Rozdział drugi dotyczy procesów powstawania narodów Europy Środkowej w średniowieczu i renesansie. Kształtowanie się narodów w Europie Zachodniej autor omówił na przykładzie narodu francuskiego. Rozdział trzeci omawia przemiany, jakim ulegały w XIX wieku społeczności białoruska i polska. Rozdział czwarty natomiast to analiza stopnia etnicznej świadomości ludności białoruskiej (słabo wykształcona tożsamość narodowa zbliżała lud białoruski bardziej do wspólnoty lokalnej niż narodu). W rozdziale piątym autor omawia proces kształtowania się kultury białoruskiej na płaszczyźnie literackiej. Przedstawia twórczość między innymi: Wincentego Dunina-Marcinkiewicza, Wincentego Kalinowskiego oraz Franciszka Bohuszewicza.

Wiedzę zawartą w rozprawie autor czerpał z materiałów zastanych: pamiętników, dokumentów drukowanych, dziewiętnastowiecznej prasy, zapisów folklorystycznych oraz literatury białoruskiej.

Anna Torobińska — ODIE PTL

Etnografický atlas, 1. *Opera ethnologica* 8, red. Josef Vařeka, Praha 1978, s. 255, mapy. *Etnografický atlas*, 2. *Opera ethnologica* 13, oprac. Vladimír Scheufler, Praha 1991, s. 153, mapy. *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska*, oprac. Zdeněk Martínek, Praha 2000, cz. 1 — s. 241, cz. 2 — mapy. Wydawca: Ústav pro etnografii a folkloristiku (Česko-slovenská akademie věd), przemianowany w ostatnich latach na Etnologický ústav Akademie věd České republiky.

Zróznicowanie tradycyjnej kultury narodów środkowej Europy można śledzić zestawiając mapy *Atlasu kultury ludowej w Polsce*, *Polskiego atlasu etnograficznego* oraz atlasów: *Atlas der deutschen Volkskunde*, *Etnografický atlas Slovenska*, *Magyar néprajzi atlasz* i *Österreichischer Volkskundeatlas*. Wolno natomiast wypełnia się „biała plama” — obszar Czech, Moraw i Śląska (w granicach Republiki Czeskiej). I choć wiele starań w tym zakresie poczyniła Drahomíra Stránská i Jaroslav Kramář, to etnologia czeska zaniedbała tę tematykę, skupiając uwagę na problematyce kultury robotniczej. Mimo to udało się wydać kilka prac, które ową plamę wypełniają.

Na tom pierwszy *Etnografického atlasu* składają się artykuły: J. Vařeka, *Etnografický atlas — jeho úkoly a cíle*; tegoż, *Současný stav, cíle a teoretické problémy etnografického studia lidového stavitelství v českých zemích*; J. Kramářa, *Problém regionální diferenciace starších forem české lidové kultury ve světle dosavadních výsledků etnografických snah*. Część zasadniczą tomu stanowią trzy artykuły, które opracował František Šach: *Počátky orebného nářadí v českých zemích (od pravěku do 15. století)*; *Typy rádel v Čechách a na Morave*; *Rozšíření ruchadla v českých zemích po jeho vynálezu ve dvacátých letech 19. století*. Każdemu z artykułów F. Šacha towarzyszy jedna mapa. Szczególnie interesująca dla etnologa jest mapa przedstawiająca geografie typów radel, gdyż autor wprowadził aż cztery przedziały czasowe: 1. przed 1620 r., 2. po 1620 r., 3. w końcu 1. połowy XIX w., 4. współcześnie, przy czym trzy pierwsze „przekroje” chronologiczne opracował posługując się materiałami archiwalnymi, a czwarty sporządził w oparciu o materiały z badań etnograficznych i kwerendę muzealną. Cenną dla badacza jest również mapa ukazująca rozmieszczenie szczególnego rodzaju pługa znanego i w polskiej literaturze pod nazwą ruchadło, który zaczął się szerzyć na ziemiach Czech i Moraw w latach 20. XIX w. F. Šach oparł mapę na materiałach archiwalnych z lat 1843–1848. Na tej mapie znajdujemy także informacje dotyczące geografii innych pługów. Autor uwzględnił również częstotliwość występowania różnych odmian pługów w kategoriach: „rzadko”, „na równi z innymi”, „przeważające”, „forma wyłączna”. Omawianej mapie towarzyszą rysunki, co czyni ją bardzo czytelną.

Tom drugi *Etnografického atlasu* przygotował Vladimír Scheufler. Ten tom poświęcony został rzemiosłu według stanu z końca XIX w. W oparciu o dane archiwalne autor przedstawił pięć map poświęconych produkcji (wyrobom) z kamienia, metali, szkła, drewna, materiałów konfekcyjnych, koszykarstwu, plecionkarstwu (z rogożyny i słomy), wyrobowi mioteł, fajek, sit, szczotek, czyszczeniu i darcia pierza, obróbce rogu, wyrobowi rękawic, szewstwu, wyrobowi siodła i rzemieni, a także wyrobowi papierowych toreb i innych przedmiotów, sztucznych kwiatów, introligatorstwu, wyrobowi zabawek, opłatków, malarstwu. Te skomplikowane obrazy znalazły swoje czytelne odbicie na szóstej (nie numerowanej) mapie syntetycznej.

Ostatnio wydany tom trzeci nosi tytuł *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska* i podtytuł *Řemeslná, domácká a manufakturní výroba a obchod v Čechách v letech 1752–1756*. Jego autor Zdeněk Martínek ograniczył się, jak widzimy, do obszarów czeskich. Część pierwsza tomu stanowi obszerny komentarz do 37 map zamieszczonych w części drugiej. Wśród tych map znajdujemy także mapę młynów wietrznych w Czechach (bez podania typologii).

Prezentowane tu pierwsze trzy tomy *Etnografického atlasu* z pewnością są bardzo wartościowe dla odtwarzania dziejów czeskiej kultury. Dużo mniej natomiast są przydatne do studiów porównawczych z wykorzystaniem atlasów z krajów ościennych. Poza wspomnianą mapą wiatraków, która znajduje swoje odpowiedniki w *Atlas der deutschen Volkskunde* i *Polskim atlasie etnograficznym* (mapa A. Szymańskiego w tomie przygotowanym do druku) oraz niektórymi narzędziami ornymi (mapa w: *Etnografický atlas*, t. 1) brak tematów, które można by porównać. Pozostaje nadzieja, że w następnych zapowiadanych przez kolegów czeskich tomach pracownicy Etnologického ústavu przedstawia więcej map, które dadzą się porównać z tematami opracowanymi w pozostałych środkowoeuropejskich atlasach etnograficznych.

Zygmunt Kłodnicki

Grażyna Ewa K a r p i ń s k a, *Miejsce wyodrębnione ze świata. Przykład łódzkich kamienic czynszowych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. 38, Łódź 2000, ss. 199.

Opcja badawcza i teoretyczna przyjęta w pracy sytuuje się w nurcie antropologii codzienności. Codziennność rozpatrywana jest tutaj jako warstwa kulturowej rzeczywistości, którą wypełniają zdarzenia i zachowania typowe (powtarzalne), „mające określony przedmiot, mieszczące się w określonej przestrzeni i czasie, wśród określonego zestawu rekwizytów, wymagających od uczestników określonego sposobu zachowania”. Świat codzienności to świat społecznie definiowany i indywidualnie, subiektywnie doświadczany w konkretnej przestrzeni, którą może być dom lub miejsce publiczne. Przyjęte dla potrzeb analitycznych rozprawy kategorie i pojęcia ujmowane są zgodnie z propozycjami wypracowanymi na gruncie geografii humanistycznej, etnologii, socjologii, historii i filozofii. Kluczowe założenia zbudowane są przez autorkę w oparciu o rozróżnienie pojęć „przestrzeni i miejsca”, gdzie to ostatnie wyodrębniane jest z przestrzeni w procesie doświadczania przez człowieka rzeczywistości, w której żyje na co dzień. Buduje on w ten sposób sensy miejsc, aby porządkować i hierarchizować swój kulturowo-społeczny świat w jego warstwie symbolicznej.

Praca składa się z dwóch części. W pierwszej opisane są sposoby nadawania znaczeń przestrzeni i miejscom w różnych kulturach w różnym czasie. Uwaga autorki koncentruje się wszelako na społeczeństwach zwanych przez etnologów prymitywnymi, tradycyjnymi czy ludowymi. Celem jest wyróżnienie uniwersalnych sposobów traktowania przestrzeni i pokazania — w odniesieniu do szerokiego spektrum badań przeprowadzanych przez antropologów w Europie i poza nią — jak człowiek przez swoje różnorodne działania sprawia, że przestrzeń przeobraża się w miejsce.

Druga część to studium przypadku jednej z łódzkich kamienic czynszowych. Te szczególne pod względem architektonicznym obiekty powstawały w XIX w. i w okresie międzywojennym. Budowane były zazwyczaj na planie prostokąta, tworząc zamknięte podwórka—studnie otoczone z trzech stron oficynami, do których dochodzi się bramą od ulicy. Kilkudziesięcioletnie dziś domy zamieszkiwane są m.in. przez osoby o swoistej „przedłużonej pamięci miejsc”. Wyobrażenia takich „zasiedziały domowników” na temat miejsc składających się na ich *orbis interior* stały się przedmiotem etnograficznej eksploracji autorki.

Materiały empiryczne gromadzono w latach 1997–1999, wykorzystując technikę wywiadu narracyjnego.

Marcin Andrzej Kafar — ODIE PTL

Wiesław P u ś, *Żydzi w Łodzi w latach zaborów 1793–1914*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, ss. 270.

Książka dotyczy roli, jaką pełniła ludność żydowska w rozwoju Łodzi, ukazanej na tle osiągnięć Niemców i Polaków do roku 1914. Praca została napisana na podstawie materiałów archiwalnych, znajdujących się w Archiwum Państwowym w Łodzi, artykułów w prasie łódzkiej, kalendarzach, a także prac magisterskich powstałych w latach 1990–1995 w Instytucie Historii UŁ.

W rozdziale pierwszym autor opisuje przyczyny wzmożonego napływu do Łodzi imigrantów, w tym Żydów, Niemców i Polaków. Był to przede wszystkim szybki rozwój gospodarczy miasta, głównie przemysłu włókienniczego. Ludność żydowska była skazana na wiele niedogodności (obarczona dodatkowymi podatkami: od mięsa koszerne, od produkcji i wyszynku trunków, od dzierżawy nieruchomości, pozbawiona praw politycznych i cywilnych), które jednak nie zdołały powstrzymać napływu tej ludności do atrakcyjnego ośrodka przemysłowego. Ludność żydowska w 40% utrzymywała się z handlu i działalności finansowej, w 38% z przemysłu i rzemiosła i w 10% z zajęć dorywczych i służby.

Ciekawym zagadnieniem jest sprawa nazwisk, które na początku związane były z miejscem pochodzenia lub zamieszkania, np. Dawid Warszawer (z Warszawy). Często do imion dodawano tzw. *otczestwo*, czyli imię ojca, np. Dawid Salomonowicz (syn Salomona). Potem zakazano używania *otczestwa* jako nazwiska. Po trzecim rozbiórze wprowadzono zarządzenie o nadaniu nazwisk wszystkim Żydom. Magistraty poszczególnych miast nadawały wtedy głównie nazwiska niemieckie.

Rozdział drugi dotyczy wkładu Żydów w rozwój gospodarczy miasta. W ich posiadaniu w omawianym okresie znajdowało się 88% firm handlowych (głównie szynki, ale też sklepy i stragany). Ważną rolę dla przemysłu, rzemiosła i handlu pełniły Towarzystwa Pożyczkowo-Oszczędnościowe zakładane również przez Żydów. Nieco niższy był ich udział w rzemiośle, chociaż fabryki Poznańskiego, Silbersteina czy Rosenblatta zajmowały czołowe pozycje nie tylko w Łodzi, ale również w całym Królestwie Polskim.

W rozdziale trzecim autor omawia udział ludności żydowskiej w rozwoju kulturalnym miasta. Dzięki niej w Łodzi powstały pierwsze księgarnie, zaczęły wychodzić gazety. Pierwszym łódzkim pismem żydowskim był „Łódzier Wicbła” (Łódzkie Pismo Humorystyczne). Architekci: Dawid Lande, Gustaw Landan–Gutenteger byli twórcami budowli fabrycznych, pałaców i kamienic. Dzięki nauce w chederach 75 % ogółu ludności żydowskiej potrafiło czytać.

W rozdziale czwartym autor opisuje działalność i rolę gminy żydowskiej w życiu religijnym i społecznym swoich mieszkańców. Omawia działalność Łódzkiego Żydowskiego Towarzystwa Dobroczynności, rolę lekarzy pochodzenia żydowskiego w powstaniu stacji Pogotowia Ratunkowego, sierocińców i szpitali. Do roku 1862 Żydzi pozbawieni byli praw politycznych, dlatego ich aktywność na tym gruncie rodzi się dopiero pod koniec XIX wieku. W tym okresie angażują się w działalność organizacji socjalistycznych: Żydowską Organizację PPS, SDKPiL oraz PPS–Lewicę.

Anna Torobińska — ODIE PTL

Ewa W y s o c k a, *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000, ss. 294.

Celem pracy postawionym przez autorkę jest odpowiedź na pytanie: jaki wpływ na poziom tolerancji wobec odmienności ma rodzaj i stopień zaangażowania religijnego?

Podmiotem badań była młodzież akademicka z różnych kierunków studiów w województwie katowickim.

Książka składa się z ośmiu rozdziałów, które poprzedza wstęp; zakończona jest podsumowaniem, wydzieloną bibliografią oraz aneksami, w których umieszczono kwestionariusze i wyniki przeprowadzonych analiz w formie tabel.

W części teoretycznej autorka dokonuje przeglądu podstawowych pojęć dotyczących religii i religijności, prezentuje definicje tolerancji, mechanizmy kształtowania się postaw tolerancyjnych i nietolerancyjnych oraz dokonuje przeglądu wcześniejszych badań dotyczących tolerancji i jej braku.

W części empirycznej przedstawia rezultaty swoich badań, w których uwzględniła następujące zmienne: płeć, wiek, rok studiów, miejsce zamieszkania i pochodzenie społeczne, które wyznaczają stopień postaw tolerancyjnych lub nietolerancyjnych.

W celu przejrzystego ukazania wyników badań, autorka przedstawia je w szczegółowych wyliczeniach procentowych ujętych w tabelach lub rozrysowanych w „słupki”.

Anna Torobińska – ODIE PTL

Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś, red. Elżbieta Pakszys i Liliana Sikorska, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 150.

Książka składa się z dwóch części. Część pierwsza dotyczy pobożności władczyń i uczonych kobiet w średniowieczu w Polsce i Europie. W części drugiej omówiono duchowe przesłania mistyczek i karmelitanek średniowiecza i baroku. Po każdym tekście ich autorzy podają bibliografię. Poszczególne części poprzedza wprowadzenie, zamyka streszczenie w języku angielskim oraz informacje o autorach.

Celem pracy jest ukazanie charakteru mistycyzmu kobiet i cech wyróżniających kobietą duchowość, podporządkowaną męskiej dominacji w kulturze, w której odmawiano kobietom obecności. Uwidacznia się to w zdecydowanym preferowaniu przez tradycję spuścizny dokonań męskich przedstawicieli chrześcijańskiej duchowości. Poszczególni autorzy artykułów wydobywają osiągnięcia i dorobek duchowy kobiet niejako z ukrycia, ignorowany często w kulturze. Mimo wszystkich trudności, kobiety w każdej epoce dążyły do świętości. W omawianym okresie zazwyczaj dopiero po wypełnieniu swoich ról społecznych — jako żony i matki — mogły zrealizować swoje pragnienia związane z osiągnięciem transcendencji.

Książka jest rezultatem sesji zorganizowanej przez Interdyscyplinarny Zespół Badawczy Problemów Kobiet Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, zatytułowanej: „Kulturowe uwarunkowania płci/rodzaju”. Odbyła się ona 18 marca 1998 roku w Instytucie Filozofii UAM.

Anna Torobińska — ODIE PTL

Piotr K o w a l s k i, *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Wrocław 2000, ss. 249.

Praca poświęcona jest antropologicznej historii pieczywa w kulturze. Korzystając z materiałów etnograficznych, archiwizujących XIX-wieczną kulturę ludową Polski (m.in. czasopismo „Wisła”, rozprawy H. Biegeleisena, S. Ciszewskiego, K. Moszyńskiego) autor

odczytuje i interpretuje znaczenia nadawane różnym formom pieczywa, pojawiającym się w obrzędach dorocznych i świętach rodzinnych. Mówi o tym trzeci rozdział książki, w którym kontekstowo opisana jest symbolika chleba w czasie świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy i rytuałów przejścia, takich jak wesele czy pogrzeb. W warstwie teoretycznej tej części pracy podstawowe założenia zbudowane są w oparciu o „trójkąt kulinarny” — teorię klasyfikacji pokarmów C. Lévi-Straussa przybliżoną w rozdziale pierwszym. Mieści on również — podobnie jak rozdział drugi rozprawy — rozważania na temat uniwersalnych (ogólnokulturowych) funkcji pokarmów, w szczególności zaś chleba. Przedstawione są tutaj znaczenia pieczywa w aktach rytualnej ofiary i jego obecności w mitach. Z kolei funkcjonalne aspekty symboliki pieczywa w kulturze magicznej ukazane są szczegółowo w rozdziale piątym, gdzie opowiada się o chlebie jako apotropeionie, jego wykorzystaniu w medycynie ludowej i wróżbach.

Rozdziały szósty i siódmy traktują o współczesnych obrazach chleba. Analiza literatury, filmu, reklamy i potocznych wyobrażeń na temat spożywania pieczywa dokonana jest w oparciu o tezę o znakowych i estetycznych motywacjach leżących u podstaw działań współczesnego człowieka. Zastąpiły one dawne symboliczne wartościowanie świata, a widoczne są wyraźnie na przykład w języku, gdzie napotykamy na obfitość chlebowych metafor, alegorii czy metonimii.

Marcin Andrzej Kafar – ODIE PTL

V Konferencja Słowińsko-Kaszubska. Materiały z konferencji, Rowy 4–5 września 1998, red. Wojciech Łysiak, Wydawnictwo „Eko”, Poznań 1999, ss. 240.

Praca jest zbiorem 23 artykułów będących materiałami z konferencji, która odbyła się 4 i 5 września 1998 roku w Rowach. Motywem przewodnim konferencji były problemy dawnej i współczesnej kultury ludowej ze znaczną przewagą problemów historycznych.

Do pierwszych z zagadnień omawianych w tomie należy rozwój zainteresowań ludoznawczych na terenie Pomorza Zachodniego do roku 1939. W kolejnym artykule autorka omawia przyczyny intensyfikacji oskarżeń o czary — na przykładzie Sydoni von Borcke — pod koniec średniowiecza i na początku renesansu — epoki kojarzonej z odkryciami geograficznymi, wynalazkiem druku i rozkwitem humanizmu. Następnym tematem rozważań jest myślenie kategoriami mitu w konstruowaniu podań o pomorskich rodach. Z innego referatu dowiedzieć się można o słupskim święcie „zakręconego toru”, które upamiętnia udzielenie pomocy przez cech szewski swojemu ukochanemu władcy — księciu Ernestowi von Croy. Kolejny autor snuje opowieść o kamiennych krzyżach pokutnych.

O kulcie zmarłych i stosunku do śmierci obecnie oraz na przełomie XIX i XX wieku opowiada następny artykuł; nie pomija on omówienia nagrobków, koron śmierci i epitafiów. Inny autor zajął się folklorem, który przedstawia na przykładzie legend i podań, których źródłem jest Góra Zamkowa i zamek w Bytowie.

Ludowy humor został ukazany na przykładzie folklorystycznych anegdot charakteryzujących Ottona von Bismarcka.

Z artykułu opartego na własnych badaniach terenowych autorki wyłania się obraz życia codziennego we wsiach położonych nad jeziorami Gardno i Łebsko do roku 1939. Niejako uzupełnieniem poprzedniego jest następny referat — dotyczący kultury duchowej i społecznej ludności pochodzenia polskiego, zamieszkującej powiat słupski w latach 1890–1945. Kolejne wystąpienie jest omówieniem polityki rządu Rzeczypospolitej wobec ludności zamieszkującej wschodnie tereny Pomorza Zachodniego.

Trzy referaty dotyczyły kolejno: genezy Kaszubów, tworzenia tożsamości i odrębności kaszubskiej oraz mniejszości narodowych na ziemi bytowskiej po 1945 r.

Tematami kolejnych opracowań są zagadnienia sąsiedztwa niemieckiego w historii Kaszub, wizerunek Niemców oraz niemieckiego dziedzictwa w kulturze kaszubskiej, zagadnienia związane z kształtowaniem się tożsamości regionalnej, budownictwem oraz rozwojem muzealnictwa skansenowskiego na omawianych terenach. Pracę zamyka indeks nazwisk.

Anna Torobińska – ODIE PTL

„Národopisná revue” 1996–2001, red. Jan Krist, Ústav lidové kultury ve Stražnicach.

Omawiane pismo ukazuje się od 1990 r. (numerację poszczególnych zeszytów wprowadzono od roku następnego). Kwartalnik „Národopisná revue” jest kontynuacją dawniejszych „Národopisných aktualit”. Wydawca — Ústav lidové kultury ve Stražnicach znany jest jako organizator międzynarodowych festiwali folklorystycznych. Przez parę lat było to jedyne pismo folklorystyczno-etnologiczne na Morawach (w 1992 r. Václav Frolec założył pismo „Ethnologia Europae Centralis”, mające zresztą inne etnologiczne cele na oku). Roczniki 1990–1995 zostały już zrecenzowane przez Jarmilę Paličkovą w „Slovenským národopisie” (t. 44, 1996, s. 267–269), a autorka przedstawiła historię kształtowania się tego pisma, zatem poniżej przedstawię ważniejsze informacje o następnych numerach.

Redaktorem pisma jest folklorysta Jan Krist, a w składzie rady redakcyjnej znajdują się znani także w Polsce etnolog Richard Jeřábek (Brno) i folklorystka Eva Krekovičová (Bratysława). Recenzowane pismo jest kwartalnikiem, a poszczególne zeszyty liczą po cztery arkusze.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że redakcji udaje się utrzymywać monotematyczny charakter znacznej części zeszytów. I tak np. nr 1/1996 poświęcono morawskiemu regionowi Hana, nr 2/1996 dotyczy międzynarodowego festiwalu folklorystycznego w Strażnicy, nr 1/1997 informuje o regionie cieszyńskim, nr 3–4/2000 zawiera artykuły z zakresu etnologii miasta, nr 1/2001 dotyczy ubiorów, a nr 4/2000 poświęcono agroturystyce.

Układ pisma nie jest do końca ustabilizowany; na początku zamieszczane są studia i eseje, potem znajdujemy tematykę przemian w tradycji, refleksje, kronikę osobową, informacje o festiwalach, konferencjach, wystawach i innych wydarzeniach oraz recenzje. Od paru lat pismo jest dodatkowo ilustrowane (wkładka z fotografiami). Dodajmy tu, że szata graficzna pisma jest interesująca.

W omawianych numerach dominuje tematyka folklorystyczna i etnologiczna z obszaru Moraw. Nierzadko pojawiają się artykuły lub informacje związane z Polską. Piotr Kowalski opublikował studium *Polská zemanská literatura jako pramen k poznání lidové kultury 17. století* (nr 1–2/2000), Eva Pavlíková przedstawiła artykuł *Češi v Polsku a české národní stereotypy* (nr 9/1999), Jan M. Krist napisał o dwóch festiwalach folklorystycznych w Zielonej Górze, a J. Jančář o Tygodniu Kultury Beskidzkiej w 1996 roku. Opublikowano również recenzję książki J.W. Rączki, *Architektura drewniana* (Kra-ków 1990).

Zadbano o zamieszczanie wykazu publikacji związanych z tematyką etnologiczną i folklorystyczną obszaru Moraw; bibliografia za lata 1995–1997 ukazała się w nr 4/1999,

za rok 1998 w nr 2/2001, a za rok 1999 w nr 4/2001. W serii towarzyszącej kwartalnikowi ukazała się również bibliografia „Národopisná revue 1990–2000” (Stražnice 2001).

W rezultacie mamy do czynienia z cennym dla etnologów i folklorystów pismem. Dodajmy na koniec, że Ústav lidové kultury ve Stražnicach prowadzi wymianę recenzowanego pisma z kilkudziesięcioma instytucjami w ponad 20 krajach, wśród nich również z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym.

Zygmunt Kłodnicki