

GABRIEL BONVALOT, *Przez Kaukaz i Pamir do Indii*. Przekład z francuskiego Anna Kotalska, Wydawnictwo Łódzkie, seria: Odkrycia. Podróże. Przygody, Łódź 1986, s. 287

W tę trwającą blisko półtora roku podróż wyruszył P. G. Bonvalot oraz dwaj jego towarzysze – Camus i Pepin – przed stu przeszło laty. W lutym 1886 roku podróżnicy wypłynęli z Marsylii na należącym do spółki Bracia Paquet statku handlowym „Anatolia”, załadowanym „beczkami cukru, mydłem, żelastwem, szuwaksem, angielskimi tkaninami, marsylską kawą oraz wieloma innymi towarami”<sup>1</sup>. Statek ten wybrał Bonvalot przede wszystkim ze względu na niższą w kosztach podróż, którą zaoferowali mu armatorzy, bo wygod na nim trudno się było spodziewać. Wyprawa zmierzała do Azji Środkowej, ale jej uczestnicy mieli nadzieję, że uda im się dotrzeć jeszcze dalej. „Przemierzemy Kaukaz – pisał Bonvalot – Lenkoran i Persję, o ile będzie to możliwe Afganistan, kraje zamieszkane przez Turkmenów oraz Baktrów i być może – Kafiristan” (s. 5-6). Liczono się jednak z trudnościami i przeszkodami, które mogą zmienić lub skrócić trasę podróży. Przez Dardanele i Morze Czarne, z krótkim postojem w Konstantynopolu i Trebizondzie, w początkach marca statek dotarł do Batumu, dzięki bakijskiej nafcie przeżywającego wówczas lata burzliwego rozwoju i będącego już wtedy największym i najruchliwszym portem czarnomorskiego wybrzeża Kaukazu. Po krótkim, dwudniowym pobycie w mieście podróżni wyruszyli kolejną przez zachodnią Gruzję w kierunku stolicy kraju – Tyflisu. Malowniczym krajobrazom Imeretii, widzianym z okien pociągu ruinom średniowiecznych zamków, wsiom i miasteczek oraz ich mieszkańcom poświęcił Bonvalot w swej relacji zaledwie parę stron. O stolicy Gruzji i Zakaukazia – Tyflisie, w którym spędził wraz z towarzyszami około trzech tygodni, w oczekiwaniu na dokumenty z Petersburga mające ułatwić im wjazd do „provincji nadkaspjskich”, nie pisze zupełnie. „Widzimy Tyflis po raz drugi – stwierdza – i dlatego nie będziemy go opisywać”. Nie była to bowiem pierwsza podróż autora po azjatyckich prowincjach Cesarstwa Rosyjskiego. Pierre Gabriel Bonvalot, francuski podróżnik, badacz Azji i propagator idei kolonializmu, urodził się w 1853 r. w Épagne, niewielkiej miejscowości w departamencie Aube<sup>2</sup>, zmarł w Paryżu w roku 1933; dwie wcześniejsze podróże po rosyjskiej Azji Środkowej odbył w latach 1880 i 1882; był wówczas również na Zakaukaziu, m. in. w Tyflisie<sup>3</sup>.

W roku 1886 właśnie z Tyflisu Bonvalot z dwoma towarzyszami wyruszył w swą kolejną azjatycką podróż. Pierwszy jej etap, przez południowo-wschodnie krańce Gruzji, azerbejdżańskie stepy, do położonej wśród nich małej stacyjki Hadzi-Kabul, odbyto pociągiem.

<sup>1</sup> Według *Dictionnaire de Biographie Française* (t. 6, Paris 1954, s. 1058), Bonvalot i jego towarzysze opuścili Tyflis, udając się w stronę granicy perskiej w końcu marca 1886 r. W polskim wydaniu *Przez Kaukaz i Pamir do Indii*, w krótkiej nocie „Od Redakcji” podano jednak, iż podróż tę rozpoczął Bonvalot w roku 1885 (s. 287).

<sup>2</sup> Aube to departament francuski (na południowy wschód od Paryża), nie zaś miejscowość w Hiszpanii, jak podano w nocie „Od Redakcji” zamykającej polskie wydanie książki Bonvalota *Przez Kaukaz i Pamir do Indii* (s. 287).

<sup>3</sup> Swe poprzednie podróże po Azji Środkowej opisał Bonvalot w dwu książkach: *En Asie Centrale, de Moscou au Bactriane* (1884) i *En Asie Centrale, de Kohistan à la mer Caspienne* (1885).

Później kolej zastąpiły już konie. W pobliżu położonej nad brzegiem Morza Kaspijskiego miejscowości Astara, wyprawa składająca się z trzech Francuzów i kilku wynajętych wraz z końmi „Tatarów” (tj. Azerbejdżan) przekroczyła granice państwa rosyjskiego i znalazła się w Persji. Dalej droga wiodła przez północne, nadkaspijskie rejony kraju. Reszt, Teheran, Szahrud i Bostan do świętego miasta szyitów, stolicy prowincji Chorasana, Meszhedu.

Podróż przez Azerbejdżan nie dostarczyła Bonvalotowi zbyt wielu wrażeń; na kilku stronach poświęconych temu krajowi znajdzie czytelnik trochę uwag o wyglądzie mieszkańców, ich domostw, osiedli i pól. Znacznie więcej miejsca zajmują sprawy związane z wyposażeniem wyprawy, wynajmowaniem ludzi i koni, rozmowy z urzędnikami itp. Nieporównanie bogatsze i wnikliwsze są obserwacje poczynione przez Bonvalota w czasie podróży przez północne prowincje Persji. Oprócz opisów etnograficznych niektórych mijanych po drodze miejscowości, takich jak np. „solna wieś” Dehi-namak czy prymitywne wytwórnie saletry w okolicach Auwanu, nie brak spostrzeżeń o charakterze ogólniejszym, dotyczących funkcjonowania państwa, administracji, stanu świadomości społecznej. Panujący tu od wieków despotyzm, bezprawie i korupcja znalazły, jak zauważa autor, głębokie odbicie w psychice mieszkańców kraju: „nie istnieje [tu] patriotyzm. Ludzie nie posiadają instynktu przetrwania, tak charakterystycznego dla innych narodów. Ów instynkt sprawia, iż szuka się lekarstwa przeciw złu, że ludzie jednoczą się i dodają sobie odwagi, a w godzinach próby myślą tylko o interesie ogółu. Wtedy to człowiek nie zasklepia się w swoim egoizmie, lecz staje w obronie sztanu i granic: Ta »szlachetna gorączka« nie udzieliła się nigdy Persom” (s. 63).

Miasto Merw (dzisiejsze Mary w Turkmeńskiej SRR), w którym Bonvalot znalazł się w dzień lub dwa po ponownym przekroczeniu granicy rosyjskiej, dzięki otwartej właśnie w tym czasie linii kolejowej przeżywało okres gwałtownej rozbudowy. Jego zestawienie z perskim marazmem i brakiem perspektyw jest niemal symboliczne: na rosyjską Azję Środkową patrzył bowiem Bonvalot przez pryzmat idei, której był przez całe życie głosicielem i obrońcą – idei cywilizacyjnej Europy w Afryce i Azji. Stąd też być może ów niemal entuzjastyczny jego stosunek do dokonań rosyjskiej administracji w Turkmenii, Uzbekistanie i Tadżykistanie. O jej przedstawicielach, przeważnie wymienianych z nazwiska, pisał Bonvalot z uznaniem i sympatią. Szczególnie ciepło wspomina nazwiska generała Korolkowa i Polaka, znanego badacza Azji Środkowej, podówczas jeszcze kapitana, Bronisława Grąbczewskiego. Polakiem był też, jak się wydaje, parokrotnie wspomniany kapitan Głuszanowski.

Pierwszy wielki etap podróży Bonvalota i jego towarzyszy zakończył się w Samarkandzie, do której wyprawa dotarła w sierpniu. Samemu miastu poświęcił Bonvalot niewiele miejsca, jest tu bowiem już po raz piąty. Píše natomiast o planach dalszej podróży „do Afganistanu, Kafiristanu, a potem do Indii” (s. 96). Tu także, po raz pierwszy bodajże, pojawia się wzmianka o naukowych celach wyprawy: przed udaniem się w dalszą drogę jej członkowie porządkują i przygotowują do wysyłki „bardzo pokaźne” już zbiory etnograficzne (s. 97). Nieco dalej jest mowa również o badaniach archeologicznych zniszczonej przez Czyngis-chana fortecy w Termizie (s. 144).

W ciągu września i pierwszych dni października Bonvalot z towarzyszami podróżował po zależnym od Rosji emiracie Buchary, zmierzając w kierunku granicy Afganistanu. W połowie października przeprawił się przez stanowiącą granicę Amu-Darię i utknął na parę tygodni w niewielkiej, przygranicznej miejscowości afgańskiej. Z rzadka tylko opuszczając miejscowy karawanseraj, pod czujnym nadzorem żołnierzy straży granicznej członkowie wyprawy przesiedzieli tu do początków listopada bezskutecznie oczekując na mające nadejść z Kabulu zezwolenie na dalszą podróż po kraju. Długie rozmowy z oficerami afgańskimi nasuwają Bonvalotowi wiele uwag o charakterze narodowym Afganów – ich odwadze, poczuciu godności i niezależności oraz interesujące refleksje o politycznej rywalizacji na tym obszarze dwu mocarstw – Anglii i Rosji.

W początkach listopada oświadczone Bonvalotowi oraz jego towarzyszom, że dalsza jazda w głąb Afganistanu jest zabroniona i doprowadzono do przeprawy przez Amu-Darię ostrzegając jednocześnie przed próbą ponownego przekroczenia rzeki „bez odpowiednich dokumentów”.

W grudniu, po powrocie do Samarkandy, uporządkowaniu zbiorów i zaległej korespondencji, zaczęły się rysować projekty podróży do Indii. Przy podejmowaniu decyzji, zarówno o jej trasie, jak i terminie rozpoczęcia, istotną rolę odegrały rady generała Korolkowa i kapitana Grąbczewskiego. Zdecydowano się w końcu na ryzykowne i nie mające precedensu przejście przez Pamir w miesiącach zimowych.

Dalsze strony książki Bonvalota – niemal połowa jej objętości – to opis trwających przeszło dwa miesiące przygotowań do podróży: gromadzenia zapasów żywności i wyposażenia, wynajmowania ludzi i koni, a następnie opowieść o blisko trzymiesięcznej (marzec–maj), niebezpiecznej wędrówce przez śniegi Pamiru.

Okolo miesiąca wyprawa spędziła w zależnym od Indii księstwie Czatralu, oczekując zezwolenia na dalszą podróż. Dopiero w końcu lipca Bonvalot i jego towarzysze znaleźli się na terytorium Kaszmiru, a we wrześniu, po trwającej przeszło półtora roku podróży, powrócili do Francji.

Niespieszna, szczegółowa, a niekiedy wręcz drobiazgowa relacja o zmaganiach ze śniegiem i mrozem (powtarzające się pomiary temperatury o różnych porach dnia i nocy), ze zmęczeniem i głodem, o padających koniach i znikających nocą przewodników, a później o monotonna dniach wyczekiwania w Czatralu, wypełnia kilka ostatnich rozdziałów książki.

Być może już ten niedziśnisi sposób narracji, zwarte, rzadko przerywane dialogami strony druku, powstrzymują niektórych potencjalnych nabywców tej książki od jej kupienia, ale oczywiście nie z tego tylko powodu od roku blisko zalega ona półki księgarń. Nie przyciąga czytelników mało atrakcyjna, bura okładka, brak ilustracji i chociażby jednej mapy z zaznaczoną na niej trasą podróży. Część z tych, którzy ją już kupili zachęćeni formułą serii, poczuje się zawiedziona, bo książka nie spełnia ich oczekiwań; przygód w niej niewiele, a zimowego przejścia przez Pamir sprzed stu laty wielu prawdopodobnie nie uzna za odkrycie. Nie zabraknie jednak również i czytelników, którzy zastanawiać się będą, na czym polega opracowanie naukowe książki, dokonane – jak czytamy na odwrocie strony tytułowej – przez Annę Budzikowską. Krótka nota „Od Redakcji”, będąca zwięzłą biografią Bonvalota, podpisana została inicjałami E. K., za którymi (jak się można domyślać) kryje się redagująca ten tom Eleonora Karpuk. A. Budzikowska jest więc chyba tylko autorką 12 z 16 krótkich przypisów (pozostałe pochodzą od autora, tłumacza i redakcji), którymi książka została opatrzona. Oto niektóre z nich: „Tyflis – dawna nazwa Tbilisi” (s. 5), „Owernia – region w Środkowej Francji obejmujący tereny góryste (stara prowincja Francji)”, „Aragonia – północno-wschodnia część Hiszpanii (główne miasto Saragossa)”, „Epinal – miasto nad Mozellą (Wogez)” (s. 11). Czytelnik, który spodziewa się, że w taki choćby sposób zostaną objaśnione i inne nazwy geograficzne, doznaje kolejnego zawodu. Na dalszych stronach przypisy odnoszące się do nazw geograficznych znikają zupełnie, inne zaś stają się coraz rzadsze i sprawiają wrażenie przypadkowych, a przypis na s. 243 (słowo „kajmak”) raczej wprowadza w błąd niż informuje<sup>4</sup>.

Trudno powiedzieć, czy są to wszystkie lub choćby tylko najważniejsze przyczyny niepowodzenia książki Bonvalota na księgarskim rynku. Również i dwa następne tytuły tej serii (I. Możejki *Rozbójnicy Oceanu Indyjskiego* i B. Diaza del Castillo *Pamiętnik żołnierza Corteza*), choć cieszą się większym zainteresowaniem nabywców, bestsellerami się nie stały. Być może, wysokość nakładów zaplanowana została jednak zbyt optymistycznie; Bonvalota np. wydano w 50 tys. egzemplarzy. Kiedy w 1962 r. ukazało się pierwsze, monowskie wydanie *Pamiętnika żołnierza Corteza* Bernala Diaza del Castillo, bardzo zresztą pod względem edytorskim staranne, szybko zniknęło z półek, ale nakład wynosił wówczas tylko 10 tys. egzemplarzy.

<sup>4</sup> Kajmak według wyjaśnienia autorki przypisów to „polewa cukiernicza z mleka, cukru, kawy lub czekolady albo ciasto w takiej polewie”. W przypadku opisywanych przez Bonvalota Kirgizów czy Afganów nie była to oczywiście polewa cukiernicza ani też ciasto w takiej polewie; na Bałkanach kajmakiem nazywa się kożuszek zbierany z podgrzewanego mleka – lekko podfermentowany.

Byłoby jednak szkoda, gdyby Wydawnictwo Łódzkie zrażone dotychczasowymi niepowodzeniami zaprzestało publikowania tej nowej serii. Wydaje się bowiem, że przy odpowiednim doborze tytułów i nieco staranniejszym przygotowaniu następnych tomów może ona spełnić bardzo pożyteczną rolę i zdobyć szeroki krąg stałych czytelników. Dotychczasowe tomy są przekładami z języków obcych, ale miejmy nadzieję, że seria nie jest zamknięta również dla wartych przypomnienia polskich opisów egzotycznych podróży. Nie trzeba zresztą daleko szukać. Stosunkowo obfita jest np. polska literatura z XIX i pocz. XX w. o krajach Kaukazu, którym Bonvalot tak niewiele miejsca poświęcił w swojej książce. Są to pozycje dotychczas nie wznawiane, a niekiedy nawet w formie książkowej nigdy nie wydawane. O Gruzji i Armenii np. interesująco pisał w dwu obszernych artykułach drukowanych w latach sześćdziesiątych XIX w. przez „Tygodnik Ilustrowany” Kazimierz Łapczyński. Wiele wiadomości o Gruzji i Azerbejdżanie, w atrakcyjnej pod względem literackim formie, zawiera wydana na początku bieżącego stulecia książka przedwcześnie zmarłego, a świetnie zapowiadającego się uczonego botanika Edwarda Strumpfa, *Obrazy Kaukazu. Kartki z podróży*. Warte wznowienia byłyby chyba również, chętnie czytane w końcu XIX w. *Szkice z Gruzji* Artura Leista, Niemca od lat dziewięćdziesiątych osiadłego w Gruzji i piszącego również po polsku, jednego z najwybitniejszych popularyzatorów kultury gruzińskiej. Takich polskich opisów podróży po różnych krajach i kontynentach czeka na wydawcę wiele. Kłopot z wydaniem chyba stosunkowo niewielki: żadnych niemal honorariów, do niektórych z tych tekstów są nawet ilustracje. Potrzebne byłoby jeszcze solidne opracowanie naukowe z 1-2 mapami, dobra okładka i być może nawet obecny nakład nie okazałby się za wysoki.

Andrzej Woźniak

JAN KWAK, *Obyczajowość mieszkańców miast górnośląskich w XVI-XVIII wieku*, Instytut Śląski w Opolu, seria: Encyklopedia Wiedzy o Śląsku, pod red. J. Kroszela, Opole 1986, s. 63, il. 9

Autor tej niewielkiej książeczki z popularnonaukowej serii Encyklopedia Wiedzy o Śląsku jest docentem w Instytucie Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu. Specjalizuje się w historii Śląska, szczególnie zaś interesuje się dziejami miast śląskich od XVI do połowy XIX w. Jest autorem licznych publikacji z tej dziedziny, a m.in. książek o miastach księstwa opolsko-raciborskiego w XVI-XVIII w. (1977), finansach miasta Brzegu w latach wojny 30-letniej (1971) i rzemiośle miejskim w rejencji opolskiej w XVIII-XIX w. (1983).

Przedmiotem zainteresowań J. Kwaka jest również obyczajowość dawnych miast śląskich i jej właśnie poświęcona została omawiana praca. Obyczajowość rozumie autor jako „ogół powszechnie przyjętych i uświęconych tradycją obyczajów właściwych danemu środowisku” (s. 7).

Tę zaczerpniętą ze *Słownika języka polskiego* definicję J. Kwak dalej nieco rozszerza, określając zakres stosowanego terminu, a zarazem krąg zagadnień, którymi się w pracy zajmuje. „W szerokim tego słowa znaczeniu – pisze – czynnikami składowymi obyczajowości są normy obyczajowe i tradycyjne zwyczaje, nawyki, przyzwyczajenia, sposób życia, sprawowania się, rozrywki, maniery, a nawet ubiory charakterystyczne dla danej grupy społecznej” (s. 7). Szkoda jednak, że nie został tam również zdefiniowany, choćby za pomocą hasła z tej samej strony *Słownika*, termin obyczaj, mający zasadnicze znaczenie dla interesującej J. Kwaka problematyki.

Oprócz definicji obyczajowości i zakresu tematycznego opracowania, w krótkich „Uwagach wstępnych” omówił również autor w paru zdaniach jego podstawę źródłową (materiały rękopiśmienne: dokumenty cechowe, księgi sądowe, księgi kupna itp. oraz drukowane, np. niemieckie opracowania kronikarskie różnych miast), a także kwestię aparatu naukowego, który ze względu na popularnonaukowy charakter książki ograniczony został do kilkunastu

zaledwie niezbędnych przypisów oraz wykazu wybranych źródeł drukowanych i najważniejszych opracowań w języku polskim i niemieckim.

Szkoda, że w sposób równie zwięzły i w tym przypadku chyba zbyt pobieżny potraktował autor zagadnienia zawarte w rozdziale drugim „Liczba ludności i sprawy etniczne”. Przydałoby się przynajmniej parę słów o regionie, którym się autor zajmuje – Górnym Śląsku; należałoby choćby w przybliżeniu określić jego granice. Szerzej też powinny być omówione stosunki etniczne na tym terenie, którym autor poświęcił dosłownie dwa zdania.

Obszerniejsze są rozdziały następne. W trzecim omawia J. Kwak życie religijne miast górnośląskich, koncentrując się przede wszystkim na opowieści zewnętrznej świąt i uroczystości kościelnych, szczególnie rozbudowywanej w okresie kontrreformacji. Z rozdziału następnego („Przesady i czary”) dowiaduje się czytelnik o niektórych rozpowszechnionych na tym terenie wierzeniach, zabiegach magicznych, czarach oraz sprawach czarownic w ówczesnych sądach miejskich.

Treść rozdziału piątego („Chrzcziny i imiona chrzestne”) nie w pełni odpowiada tytułowi. Jest w nim mianowicie mowa o zwyczajach, praktykach i wierzeniach związanych z narodzinami dziecka, o sprawach związanych z wyborem imienia dla nowo narodzonego. Jest trochę wiadomości o samym chrzcie i najmniej chyba o chrzcinach.

W rozdziale szóstym, zatytułowanym „Wykroczenia moralne”, pisze autor o będących przedmiotem licznych procesów w sądach miejskich tzw. czynach nierządnych i karach za nie oraz o problemie dzieci nieślubnych.

Rozdział następny traktuje o sprawach związanych z zawarciem małżeństwa (m. in. o doborze małżonków) i o niektórych zwyczajach weselnych. O pożyciu małżeńskim, trwałości związków małżeńskich, cudzołóstwie i karach za nie pisze J. Kwak w rozdziale ósmym.

W krótkim rozdziale „Śmierć i uroczystości pogrzebowe” omawiane są przede wszystkim mieszczańskie rozporządzenia ostatniej woli – testamenty oraz niektóre elementy obrzędowości pogrzebowej. Dwa następne poświęcone zostały sprawom najczęściej rozpatrywanym przez sądy miast górnośląskich, wójtowsko-lawnicze oraz burmistrzowskie (częste sprawy o zniesławienie, pomówienie, bójki itp.) oraz egzekucji wyroków.

W zamykającym opracowanie rozdziale dwunastym („XVI-XVIII-wieczna obyczajowość w Polsce i w innych krajach Europy – próba porównania”) wskazuje autor na podobieństwa obyczajowości miast górnośląskich do obyczajów mieszczańskich innych krajów Europy (Holandii, Niemiec, Anglii, Czech, Francji), a przede wszystkim sąsiedniej Rzeczypospolitej. Szkoda, że na tym poprzestaje, bo czytelnicy radziby również wiedzieć, co stanowiło specyfikę miast śląskich, czym w dziedzinie obyczajowości różniły się one od miast zarówno w krajach Europy Zachodniej, jak i w pobliskich Czechach i Rzeczypospolitej.

Andrzej Woźniak

ALEXANDER RAMATI, *And the violins stopped playing. A story of the Gypsy holocaust*, Hodder and Stoughton, London 1985, ss. 237

Autor urodzony w 1921 r. w Polsce w Brześciu Litewskim opuścił kraj w 1939 r. Z armią polską dostał się do Italii, a po wojnie zamieszkał na Zachodzie. Ta skrócona informacja jest tu istotna o tyle, iż powieść Ramatiego ma rzekomo charakter dokumentalny, jak podkreśla wydawca oraz sam autor na wstępie. Chcąc czytelnikowi maksymalnie zasugerować autentyczność treści autor bardzo przekonująco podaje jej genezę.

Otóż, gdy przebywał na III Światowym Kongresie Cyganów w Getyndze spotkał tam – jak pisze – Cygana Romana Mirgę, członka polskiej delegacji, który mu zaoferował rękopis spisanych przez siebie dziejów własnej rodziny wymordowanej przez Niemców. Zanim Ramati rękopis opublikował w formie powieści, zapoznał się z archiwaliami, przeczytał wiele publikacji, skonsultował fakty z cyganologami. I tu już rodzi się pytanie, w jakim celu te badania i konsultacje, skoro był do dyspozycji gotowy rękopis. Jeśli natomiast miała to być,

nawet bardzo bliska prawdy, ale jednak powieść, na cóż te zabiegi sugerujące posłużenie się żywym dokumentem? Przy tym powoływanie się na konsultacje jest niewiarygodne, jako że Jerzy Ficowski, który jakoby był mu przewodnikiem i pomocnikiem (s. 10), w ogóle autora książki nie zna. Tak czy inaczej, powstała powieść, o której czytelnik sądzić może i powinien, iż jest dokumentalna. Z późniejszych rozmów z autorem dowiedziałem się, że jest to powieść oparta na zasłyszanych relacjach i stosunkowo obszernej znajomości faktów i topografii Ukrainy. Przy tym znajomość obyczajów cygańskiego i losów Cyganów w czasie okupacji autor wyniósł z lektury sporej liczby fachowych opracowań, których listę miałem okazję poznać.

Przypadek zdarzył, że niezależnie od rozmów z autorem niezwykle łatwo potrafiłem zorientować się w fikcyjności genezy powieści i wydarzeń w niej opisanych. Otóż, byłem delegatem na ów Kongres w 1981 r. Był tam też Mirga, tyle że Andrzej, i to urodzony w 10 lat po wojnie – i całkiem prawdopodobne, że nazwisko głównego bohatera stąd właśnie pochodzi. Z tym że A. Ramati sam faktycznie nie będąc w Getyndze, Mirgi nie widząc, wziął je z listy uczestników Kongresu.

Powieść Ramatiego nie zasługiwałaby na omówienie w fachowym czasopiśmie, gdyby nie okoliczności jej towarzyszące. Niektóre już znamy – to jej autentyczno-fikcyjna geneza i postać bohatera. Celem autora było ujawnienie światu martyrologii Cyganów, nie znanej niemal w ogóle, w odróżnieniu od martyrologii Żydów. Na s. 8 Mirga mówi: „W Oświęcimiu są pomniki poświęcone ludziom wszystkich narodów, którzy tu zginęli, z wyjątkiem Cyganów”. Nie jest to prawda. Tablica z cygańskim napisem, a także pomnik na terenie byłego Zigeunerlagru stoją od wielu lat. Mimo to istotnie o martyrologii Cyganów wie się, zwłaszcza poza Polską, poza Europą, niewiele lub nic. Ten cel książki niewątpliwie spełni, gdyż już wywołała ogromne zainteresowanie czytelników i będzie ponoć tłumaczona na 12 języków. Kręci się też film na jej podstawie, który będzie realizowany w Polsce. W sumie więc powieść Ramatiego ma szansę być bardzo rozpowszechnionym źródłem wiedzy o Cyganach. I, generalnie rzecz biorąc, będzie to źródło w sferze faktów martyrologii rzetelne, na miarę konwencji powieściowej, aczkolwiek – znowu generalizując – autor starając się przedstawić los Cyganów tropionych przez Niemców i nacjonalistów ukraińskich jako niezwykle tragiczny nie mógł sobie wyobrazić, że w istocie był on jeszcze bardziej tragiczny, a budząca grozę amerykańskich czytelników powieść miejscami wydaje się niemal sielankowym wyobrażeniem na temat okropności, które tu miały miejsce. Jest to jeszcze jeden przykład ogromu zbrodni i ludzkich tragedii, których zza Oceanu nie można sobie wyobrazić, nie będąc ich świadkiem lub przynajmniej nie żyjąc w atmosferze żywych wspomnień o nich.

O ile więc sfera martyrologii oddana jest w książce stosunkowo wiernie, choć powieściowo ekliwie, melodramatycznie, o tyle zawarte w niej realia okupacyjne odbiegają miejscami daleko od rzeczywistości. Natomiast najmniej prawdy jest w opisie kultury Cyganów, ich obyczajowości. Jest ta książka typowym przykładem zupełnego wymieszania wątków tradycji, niezrozumienia zachowań i obyczajów – coś na kształt historii o Indianach w wydaniu Karola Maya. Ponieważ zaś książka ta może być przez kogoś potraktowana jako dokument, a niewątpliwie będzie kształtować powszechną wizję na temat Cyganów, uważam za stosowne zwrócić uwagę na szczególnie ewidentne błędy, których suma jest fałszywym obrazem ich życia.

Uwagi te przekazałem zresztą autorowi po zapoznaniu się ze scenariuszem filmu z nadzieją, że je wykorzysta i uniknie powtarzania błędów, a film uczyni bliższym prawdy niż powieść. W jakim stopniu będzie to możliwe i czy autor sam zechce je uwzględnić – nie wiem.

A oto treść powieści. Rodzina Mirgów, mieszkająca w Warszawie i utrzymująca się z grania w restauracji u „Fukiera”, czując narastające zagrożenie w październiku 1942 r. udaje się do obozowiska nad Bugiem, gdzie zimuje opuszczony przed laty tabor ich rodu. Zagrożenie wzrasta i na wiosnę 1943 r., po zmianie szefa taboru (zostaje nim Sandu, ojciec bohatera), nocą tabor umyka na Węgry. Trasę 600 km pokonuje w kilka tygodni, przeżywając różne dramatyczne przygody. Na Węgrzech, gdzie Cyganów się nie prześladowe,

żyją jakiś czas beztrasko, aż w marcu 1944 r. Niemcy napadli na Węgry i tabor dostaje się do Oświęcimia. Po kilku miesiącach wszyscy zostali zagazowani, a tylko bohaterowi udało się uciec.

Brak dobrej znajomości realiów cygańskiej kultury daje znać o sobie już na wstępie. Otóż Mirga – główny bohater – należy do szczepu Polska Roma, co nie może być prawdą, bo takie nazwisko w tym szczepie nie występuje. Mirgowie pochodzą z Cyganów karpaccich (Bergitka Roma) nigdy nie koczujących. Ojciec Romana osiadł przed laty w Warszawie, aby dzieci mogły się uczyć i zostać w mieście. Choć wychował się w taborze, umie czytać i pisać. W rzeczywistości musiałby być szczególnym wyjątkiem wśród ówczesnych Cyganów. Na czele taboru autor postawił głównego sędziego Cyganów polskich Szero Roma, stosując tu nazwę wójta taboru (s. 33), natomiast miano Baro Szero rezerwuje tylko dla owego sędziego i strażnika praw (s. 76), podczas gdy faktycznie obie te nazwy odnoszą się do tej samej osoby sędziego.

Opis zimowego obozu cygańskiego jest bardzo nieprawdopodobny. Stoją tu wrośnięte w ziemię ciężkie wozy wagonowe, używane w powieści tylko w czasie zimy jako mieszkania – na lato zostają tu na stałe. Stoi tu też wielki namiot dla koni, drugi do wykonywania prac rzemieślniczych, trzeci z rzędami krzeseł służy do zebrania (s. 33-35). Oczywiście takich namiotów nie używano w ogóle. Jest to stereotypowe, banalne wyobrażenie na temat organizacji życia taborowego. Gdyby te wozy zostały na lato, ktoś by je uchował przed dewastacją? Cyganie jeździli wozami, w których zimowali, lub najczęściej wynajmowali na zimę mieszkania u chłopów.

Wątpliwości budzi też jadłospis cygański. Powieściowi Cyganie piją głównie wiśniówkę (s. 39) lub wódkę z jeżyn, które to napitki sami robią. Jest to nieprawda, jako że koczujący (a i osiadli Cyganie) nie mieli nawyku robienia jakichkolwiek przetworów. Ponadto w rzeczywistości Cyganie piją wódkę zawsze ze wspólnego kieliszka dla podkreślenia, że nie brzydzą się wzajemnie, podczas gdy książkowi piją z osobnych kieliszków, jak gdyby wszyscy byli *magerdo* (s. 74). Na s. 40 Cyganie jedzą zupę z pokrzywy w końcu listopada, co nie może być prawdą, ale to chyba zwykłe przeoczenie, jak to z grzybami i jagodami zbieranymi na początku kwietnia (s. 120) czy z młodymi ziemniakami jako codziennym posiłkiem na początku czerwca (s. 127).

Mikita Kowal mówi do Cyganów (s. 57): „my przestrzegamy prawo”, podczas gdy właśnie pogarda dla prawa *gadziów* jest prawem cygańskim i między sobą nigdy inaczej nie powiedzą. Powieściowi Cyganie wyrażają się w sprawach cygańskich jak gdyby posiadali wiedzę książkową. Roman mówi do Zoyi: „jesteś jak «Gitana»” (s. 52). Na Kelderaszów mówią powszechnie w powieści Kelderari (s. 58), podczas gdy Polska Roma powie Austriacy, podobnie zresztą jak na Lowarów (s. 113). Nie powie też Polska Roma na Górskich Cyganów Bergitka Roma, choć znają tę nazwę, ale raczej Belgar, a najprędzej Łabanca (s. 130). Natomiast swoich nigdy nie określali „Cyganie Nizinni”, lecz Polska Roma, gdyż ten pierwszy termin jest pochodzenia książkowego. Chłop ukraiński nie może też znać nazwy Lowar (s. 108), dla niego każdy Cygan jest jednakowy, ewentualnie „swój” lub „polski”, „węgierski” itp. Niemożliwe też, by w odległości 35 km od obozowiska zimowego stary Cygan stwierdził: „tej części Polski nie znam” (s. 99). Na s. 160 Cyganka sprzedaje na straganie diabełki (Benga), a na s. 140 stawia figurkę diabełka obok obrazu Matki Boskiej, przy konającym Cyganie. Jest to zupełnie fantazyjne zastosowanie tego rekwizytu, który służy wyłącznie do mamienia *gadziów* i pokazywany bywa w czasie zabiegów magicznych tylko na moment. Podobnie niewłaściwie autor używa jeszcze jednego rekwizytu magicznego. Otóż młodożęncy przy pościeli znajdują lalkę nakłutą szpilkami jako rzekomy symbol magii ochronnej (s. 136). A jest właśnie odwrotnie – u wielu narodów taka przebita igłą lalka to właśnie przejaw magii szkodzącej, nigdy inaczej.

Janusza Kwieka nie namaszczał na króla prymas Polski (s. 190) tylko prawosławny protoprezbiter, ponieważ jego klan był tego wyznania.

Nie mogła też matka Romana brać ślubu kościelnego (s. 200). Jako koczująca Cyganka

wyszła za mąż zgodnie z cygańskim zwyczajem w wieku ok. 15 lat, a ślubu udzielił im po prostu starszy taboru.

Jest w książce wiele scen mało cygańskich, a stanowiących odbicie powszechnych stereotypów na temat Cyganów lub świadczących o braku znajomości realiów (miłość, odnoszenie się do starszych, form powitania, dialogi). Na przykład Cygan przedstawia się w taborze: „Jestem Paweł Dombrowski” (s. 88), a obecni zwracają się doń: „Powiedz, Dombrowski” (s. 89), podczas gdy nazwiska nigdy nie używa się wśród swoich: tak jest do dziś. Spośród błędów odnośnie do realiów okupacyjnych wymienię tylko kilka, najbardziej charakterystycznych. Kelnerki u „Fukiera” (listopad 1942 r.) chodzą w białych sukienkach z czerwonymi fartuszkami – „narodowe kolory polskie” (s. 14). Te kolory autor specjalnie podkreśla, co tym bardziej świadczy o zupełnym braku znajomości realiów okupowanego przez Niemców kraju. W tymże lokalu, w tym samym czasie dr Mengele brata się z Cyganami i umawia się z nimi na spotkanie po wojnie (s. 17), jakby zapominając, że celem tej wojny jest właśnie m. in. pozbawienie Europy żydowskiej i cygańskiej rasy. Spotkany zaś w lesie dowódca oddziału partyzanckiego przedstawia się pełnym imieniem i nazwiskiem koczującym, obcym Cyganom (s. 115), a przy pożegnaniu opisuje im, jakie to dostał rozkazy i gdzie teraz ma zamiar się udać (s. 116). Tak sielankowo wygląda leśna konspiracja.

Autor nie stara się w niektórych miejscach nawet spróbować wyobrazić sobie cygańskiej rzeczywistości. W powieści uciekający Cykanie mają 27 wozów, na których mieści się 84 ludzi (s. 96). A więc 3 osoby na 1 wóz, co wygląda bardzo komfortowo i nieprawdopodobnie, bo nawet gdyby każde małżeństwo miało tylko jedno dziecko i małżonkowie powozili osobnymi wozami, to by ledwie starczyło obsady tych wozów. Podobnie na s. 137 – na 50 dorosłych przypada 8 dzieci, co u Cyganów jest proporcją absolutnie niemożliwą.

Niezależnie od wymienionych, istotnych błędów wątpliwość budzi sama eskapada Cyganów przebranych za polskich chłopów (s. 117), umykających drogami wśród nienawistnego im społeczeństwa ukraińskiego. Wówczas gdy wójt w każdej wsi mógł wylegitymować obcych, a wojskowy posterunek stał w każdym miasteczku – do granicy z Węgrami dociera 2/3 ludzi i wozów.

Wątpliwości jest więcej. Książka ta polecana jako dokument może być tylko co najwyżej wzruszającym (choć polskiego czytelnika jakby dużo mniej) obrazkiem zagłady Cyganów, lecz absolutnie nie może być źródłem poznania obyczaju cygańskiego.

Adam Bartosz

JUDITH OKELY, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, ss. 252, tabl., il.

Pośród dość licznych współczesnych opracowań dotyczących społeczności i kultury Cyganów książka Judith Okely zasługuje na szczególną uwagę<sup>1</sup>. Wartość pracy naukowej mierzy się m. in. rzetelnością (wiarygodnością) przeprowadzonych badań, nowatorstwem metod, oryginalnością stawianych hipotez czy formułowanych twierdzeń. Okely spełnia w całej rozciągłości powyższe warunki. *The Traveller-Gypsies* jest pracą rzetelną (o czym poniżej), dobrze udokumentowaną, a jednocześnie nowatorską w sposobie ujęcia problematyki na tle dotych-

<sup>1</sup> Praca J. Okely leży w nurcie współczesnych badań antropologii symbolicznej czy form symbolicznych i wiele zawdzięcza, jak autorka sama zaznacza, pracy M. Douglas, *Purity and Danger*, Ark Paperback London, 1984, czołowej przedstawicielce tego nurtu. Chodzi tu m. in. o konceptualizację podstawowej kategorii analitycznej *inner – outer body dichotomy*. Obok Okely można jeszcze wymienić kilku cyganologów realizujących podobny model badawczy, np. A. Sutherland, *Gypsies. The Hidden American*, Tavistock Publications, London 1975, także M. I. Kamiński, *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*, University of Gothenburg 1980.

czasowych podejść i orientacji badawczych w cyganologii. Szereg tez i twierdzeń zawartych w tej pracy jest zaskakujących i budzi kontrowersje cyganologów<sup>2</sup>.

Prezentacja zawartości merytorycznej pracy oraz eksplikacja perspektywy badawczej Okely wymaga – jak sądzę – poprzedzenia komentarzem odnośnie do tytułu książki ze względu na specyficzną sytuację Cyganów na Wyspach Brytyjskich.

Cyganie w Anglii pojawili się na początku XVI w. przybywając z kontynentu europejskiego. Pierwsze źródło mówiące o „Egipcjanach”, od którego to terminu wywodzi się angielska nazwa Cyganów – *Gypsies*, pochodzi z 1505 r. ze Szkocji. Na wyspach Brytyjskich Cyganie w tym okresie nie stanowili jedynej społeczności o wędrownym stylu życia, wręcz przeciwnie, dołączyli oni do szerokiego marginesu ludzi i grup, które żyły poza ramami rodzącego się kapitalistycznego społeczeństwa. W warunkach częściowej izolacji Wysp Brytyjskich od kontynentu dokonał się w łonie cygańskiej grupy etnicznej specyficzny proces. Z jednej strony czynnik rasowej odmienności przestał grać jakąkolwiek rolę dystynktywną na skutek stałego mieszania się Cyganów z ludnością miejscową: współcześnie Cyganie angielscy nie różnią się antropologicznie od Anglików i cechy antropologiczne nie są elementem identyfikacji etnicznej<sup>3</sup>. Z drugiej strony została zachowana i uległa rozprzestrzenieniu kultura etniczna Cyganów jako funkcjonalnie związana z ideologią wędrowania oraz jako podstawa samoidentyfikacji i identyfikowania przez innych. Szereg grup wędrownych, genetycznie nie związanych z Cyganami z kontynentu, przejmowało więc elementy ich kultury etnicznej (m. in. elementy języka cygańskiego – romani, kultury symbolicznej, np. system skalań) jako użyteczne do krystalizowania się tożsamości grupowej, świadomości „My” w opozycji do reszty społeczeństwa, poczucia więzi z grupą, w sumie więc do tworzenia się grupy etnicznej<sup>4</sup>. Ta infiltracja społeczności etnicznej Cyganów przez element miejscowy oraz rozprzestrzenienie się kultury Cyganów, a w każdym razie jej elementów, pośród innych grup wędrownych wytworzyły skomplikowany obraz tej zbiorowości, którą w cyganologii brytyjskiej określa się terminami „Gypsies” lub „Traveller”. Brytyjski cyganolog T. Acton próbując ustalić subetniczne podziały i kategoryzacje w obrębie tych ogólnych pojęć „Gypsies” i „Traveller” wyróżnia ich kilkanaście (np. Rom. Romanichal, English Gypsies, Irish Traveller, Welsh Gypsies, Romany Gypsies, Posh-rat, Didecai, Needy, Pikie, Mumper, Hedge-crawler, Mugger, Tinker itd.)<sup>5</sup>. Konkluzja Actona jest znacząca: „Cygańskie grupy w Anglii [...] są najbardziej niezintegrowane (rozbite) [*disunited*] i źle zdefiniowane [*ill-defined people*], posiadającymi raczej ciągłość [*continuity*] niż wspólnotę [*community*] kultury. Jednostki, które dzielą pamięć przodków i posiadają reputację «Cyganów», mogą nie mieć z tym nic wspólnego w swoim sposobie życia, w przejawianej kulturze czy języku”<sup>6</sup>.

Wyznaczenie granic pomiędzy tymi subetnicznymi kategoriami w obrębie Traveller czy Gypsies Acton widzi jako zadanie niewykonalne. Nie dają po temu podstaw zarówno kryteria obiektywne, jak język czy dialekt grupy, oraz subiektywne, tj. samoidentyfikacja. Języki czy dialekty Travellersów i Cyganów – tu język romani albo tzw. *puri jib* (stary język), Anglo-romani, dialekt „cant”, język Shelta i Gammon – stanowią zdaniem Actona „wspólne rozprzestrzenione dziedzictwo Travellersów Anglii i Walii”, z którego korzystają dowolnie wszystkie grupy, zapożyczając od siebie wspólnie elementy językowe. Kryterium

<sup>2</sup> Z negatywną oceną tej pracy spotykamy się we wstępie do czasopisma „Urban Anthropology” pióra M. Salo, znanego cyganologa amerykańskiego: „Urban Anthropology”, vol. 11: 1982, nr 3-4, s. 265-266.

<sup>3</sup> W przeciwieństwie do sytuacji Cyganów na kontynencie europejskim, gdzie cechy antropologiczne stanowiły istotny składnik ich identyfikacji przez społeczeństwa większości.

<sup>4</sup> Przykładem grup etnicznych, zaliczanych zresztą do ogólnej kategorii Gypsies, a powstałych na bazie społeczności pochodzenia miejscowego, autochtonicznego są np. Yenisze w Belgii i Francji lub Tattarsi w Szwecji.

<sup>5</sup> T. Acton, *Gypsy politics and social change*, Routledge and Kegan Paul, London 1974, s. 60.

<sup>6</sup> Tamże, s. 54.

języka nie może więc być podstawą jasnego zdefiniowania grup, tym bardziej że – jak podkreśla Acton – „językowa kompetencja nie jest w żaden sposób skorelowana z innymi charakterystykami w konkretnych przypadkach”<sup>7</sup>.

Kwestia samoidentyfikacji napotyka analogiczne trudności. Samoidentyfikacja ulega dowolnej zmianie nie tylko w kontekście interakcji z nie-Cyganami, np. wobec władzy i jej przedstawicieli wybiera się tę, która ze względów strategicznych będzie owocna bazując na stereotypach większości o Travellersach i Cyganach, lecz także w obrębie interakcji wewnętrznych ekonomiczna kooperacja czy związki małżeńskie wpływają na wybór identyfikacji<sup>8</sup>. Consensus istnieje jedynie w stosunku do terminów Traveller i Gypsies, które to pojęcia można zdefiniować – za Actonem – jako ludzi, którzy są lub byli potomkami tych, którzy żyli w drodze i zachowują pewne kulturowe cechy<sup>9</sup>.

Sharon Gmelch określając liczbę Travellersów i Cyganów w Anglii na 40-45 tys. stwierdza, że 85% to Romany Gypsies (podstawą wyliczenia była samoidentyfikacja), pozostali to walijscy, szkoccy i irlandzcy Travellersi. Zarazem wszyscy oni określają się jako Travellersi i z tego powodu autorka traktuje ich jako jedną nomadyczną społeczność (*community*)<sup>10</sup>. Ten uproszczony schemat klasyfikacji grup jest dość powszechnie stosowany przez autorów, jakkolwiek pozostają zastrzeżenia natury merytorycznej, na które wskazywał Acton.

Judith Okely mając na uwadze wyżej wspomniane dylematy definicyjne przedmiotem swojej pracy czyni to, co jest dostrzegane także przez innych autorów jako wspólne, mianowicie kulturę etniczną Travellersów-Cyganów, jej synchroniczny i monograficzny opis i analizę. Rezygnuje więc celowo z ustaleń genetycznych i porównawczych, m. in. z pytań o to, co wnieśli do obrazu tej kultury tzw. prawdziwi Cyganie (*true blood Gypsies*), z pytań o przeżytki egzotyczne, tu indyjskie. Tendencje do egzotyzacji kultury (badania genetyczne charakterystyczne dla szeregu badaczy Cyganów), jak i model izolacji w badaniach nad kulturą Cyganów (implikujący całościową i kompletną kulturę istniejącą niezależnie od kultury większości) Okely traktuje jako nieadekwatne do sytuacji Cyganów w Anglii. Ta postawa autorki syntetyzująca kulturę „drogi”, wędrowania, a nie precyzująca ściśle jej odniesień do subetnicznych podziałów, doczekała się krytycznych ocen ze strony cyganologów<sup>11</sup>. Lecz może właśnie dlatego, że jest syntetyzująca, stanowi jakąś pozytywną drogę wyjścia z gąszczu etnicznych kategorizacji.

J. Okely badania wśród Travellersów-Cyganów prowadziła okresowo od 1970 do 1975 r. W tym czasie kontaktowała się z badanymi na trasach ich wędrówek i postojach-obozowiskach. Zebrała wywiady od ponad 10 rodzin Wędrowców-Cyganów. Przez ok. 10 miesięcy, pomiędzy 1970 a 1972 r., Okely zamieszkiwała w wozie wędrownym (*trailer*) na czterech obozowiskach. Dalsze dwa miesiące spędziła mieszkając w pobliżu obozowisk. Głównie badania autorka zrealizowała w 1974-1975 r. w okresie kilku miesięcy, jakie spędziła żyjąc w bezpośredniej bliskości obozowisk. Okely prowadziła badania głównie w południowej, południowo-wschodniej i północnej Anglii, obszar badań limitowany był trasami wędrówek i miejscami postojowymi badanych. Istotnym walorem badań Okely jest fakt, że znaczna część materiałów stanowi efekt obserwacji uczestniczącej, nieformalnych spotkań, dyskusji i rozmów, dzięki którym udało się autorce uniknąć tego cienia mistyfikacji, jakiego stale dokonują Wędrowcy wobec społeczeństwa większości. Do pewnego też stopnia Okely zinternalizowała wartości Travellersów-Cyganów przejmując ich sposób mówienia, artykulacji słów, styl ubierania się, etykietę, wychodząc z kobietami Wędrowców „na zarobek”. Te działania Okely były oceniane przez badanych pozytywnie, znosiły dystans, a zarazem gwarantowały wiarygodność i dogłębność badań. Dopełnieniem badań Okely były wywiady z pracownikami instytucji państwowych

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 58.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 58.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 59.

<sup>10</sup> S. Gmelch, *Gypsies in British Cities: Problems and Government Response*, „Urban Anthropology”, vol. 11: 1982, nr 3-4, s. 347.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 266.

rozwiązujących problemy Travellersów, jak i z przedstawicielami organizacji i stowarzyszeń Wędrowców-Cyganów, dość licznych w Anglii. Wszystko to razem oraz bogato cytowana literatura przedmiotu czyni pracę Okely wartościową i interesującą.

Podstawową cechą perspektywy teoretycznej Okely jest ujmowanie i prezentacja kultury Wędrowców-Cyganów poprzez jej wewnętrzne kategorie i zasady. Okely dostarcza „klucza-symbolu” (*key-symbol*) do zrozumienia i interpretacji tej kultury (o czym poniżej).

Drugim istotnym założeniem w pracy Okely jest twierdzenie, że kultura Traveller-Gypsies nie jest samookreślająca się (*self-contained*), lecz dookreślona przez kulturę i społeczeństwo większości, tj. Gorgio (angielska wersja cygańskiego terminu na nie-Cygana, tj. Gadźo). Kontekst interakcji kulturowej mniejszości etnicznej ze społeczeństwem większości stanowi w pracy Okely płaszczyznę wyjaśniania i interpretacji większości wzorów kulturowych badanej grupy. W przekonaniu Okely, kultura Wędrowców-Cyganów jest integralnie związana zarówno w swej funkcjonalności, jak i genezie z kulturą i strukturą społeczeństwa Gorgio. Może nie jest to całkowicie nowy pogląd, lecz zakres i znaczenie, jakie przypisuje autorka kategorii interakcyjności w analizie kultury Wędrowców, zasadniczo odmienny od innych prac cyganologicznych, gdzie interakcja Cyganie – Gadźe stanowi zazwyczaj końcowy i marginalny rozdział. Kultura większości jest więc płaszczyzną odniesień, dopełnień bądź trawestacji wartości i znaczeń kultury etnicznej. Efektem takiej postawy badawczej jest m. in. możliwość zakwestionowania szeregu utartych tez cyganologii, np. o tzw. tradycyjnych zawodach cygańskich czy o postępującej dezintegracji lub degeneracji tej kultury pod wpływem zderzenia ze współczesną, zurbanizowaną kulturą masową. Okely widzi kwestię zawodów cygańskich i umiejętności, jak i „tradycyjność” tej kultury poprzez międzyetniczną interakcję, jako adaptację do warunków i możliwości, które oferuje społeczeństwo większości przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości etnicznej. Tak więc wzory aktywności ekonomicznej Cyganów, niekiedy określane jako *commercial nomadism* czy *service nomadism* są wypadkową możliwości oferowanych przez system większości, jak i preferencji cygańskich do określonego etosu pracy<sup>12</sup>. Podstawowymi cechami tego etosu są: samozatrudnienie (*self-employment*), a więc aktywność ekonomiczna, która nie podlega kontroli ze strony nie-Cyganów; specyficzny proces jej wykonywania, w obrębie i siłami rodziny oraz nie limitowany cezurami czasowymi okres pracy; umiejętność wykonywania dowolnej pracy w dowolnych warunkach (*flexibility*); duża mobilność przestrzenna rodzinnych grup jako zespołów pracy (*mobility*). Te cechy strukturalne aktywności ekonomicznej Wędrowców-Cyganów stanowią o wyborach i formach zarobkowania, a nie zaś tradycja zawodów, których zmienność można zresztą obserwować w dłuższych wycinkach czasu, jak i w szerokim wachlarzu grup cygańskich.

Kontekst interakcji Wędrowcy-Cyganie – Gorgio jest w ujęciu Okely elementem aktywnym, współtworzącym i limitującym różne sfery aktywności Cyganów. Okely wydobywa podstawowe cechy strukturalne tego kontekstu, w którym każdy z jej uczestników dysponuje pasywnymi i aktywnymi. Ze strony nie-Cyganów, tj. Gorgio, interakcja określana jest przez stosunek dominacji (wyższy status społeczny), posiadanie dóbr, o których pozyskanie zabiegają Wędrowcy-Cyganie, a w sferze świadomości społecznej – dysponowaniem i operowaniem stereotypami i fantazjami na temat Cyganów (są one ekwiwalentem sumy wiedzy na ich temat). Ze strony Wędrowców-Cyganów interakcja określona jest przez bardziej ugruntowaną wiedzę na temat większości (dysponują podstawowym kodem większości – językiem, jak również znajomością warunków socjokulturowych i osobowościowych Gorgio, co jest warunkiem skuteczności działań, jak i możliwości manipulowania własną grupową identyfikacją oraz zastrzeżoną, bo obwarowaną ignorancją alternatywną sferą kultury własnej).

Do powyżej zarysowanych aspektów perspektywy badawczej Okely należy dołączyć najważniejszą kategorię opisu i analizy kultury badanej grupy, którą powyżej nazwałem *key-symbol*, tj. opozycję ciała wewnętrznego i zewnętrznego (*inner – outer body*). Dychotomia *inner – outer body* bazuje na pojęciu skalania tabuicznego u Cyganów, tzw. *mochadi*

<sup>12</sup> Tamże, s. 349.

w wersji Cyganów angielskich (odpowiednik *mageripen*, *mahrime* u niektórych grup Cyganów w Polsce).

Wśród Cyganów angielskich dychotomia *inner – puter body* działa w następujący sposób: „ciało zewnętrzne (lub skóra) ze wszystkimi substancjami, jakie wytwarza i wydala, brud, włosy, ekstrementy, są potencjalnie kalające, jeżeli powtórnie [*recycled*] przejdą przez ciało wewnętrzne. Natomiast cokolwiek wprowadzone do ciała wewnętrznego *via* usta musi być rytualnie czyste. Uwaga kierowana jest nie tylko na żywność, ale na naczynia i sztućce, które są umiejscawiane pomiędzy wargami, wejścia do ciała wewnętrznego. Ciało zewnętrzne musi być utrzymywane w separacji od ciała wewnętrznego”<sup>13</sup>. Skalanie jest faktem przekroczenia granic pomiędzy tymi dwoma elementami. Ciało ludzkie jest w sensie dosłownym miernikiem i kluczem do interpretacji skałań. W sensie metaforycznym ta dychotomia staje się wzorem do klasyfikacji i kategoryzacji ludzi, zachowań, stanów rzeczy, przedmiotów, jak i świata przyrodniczego.

Ten symbolizm ciała, zarysowany w dychotomii *inner – outer body*, rozwiązuje również problem relacji Traveller-Gypsies – Gorgio. Warunkiem pozostawania czystym rytualnie jest dysponowanie wiedzą na temat skałań i związanego z nim tabu kulturowego. Z natury rzeczy wiedzy tej nie posiadają Gorgio, z definicji są więc skalani i potencjalnie kontakt z nimi grozi skalaniem. W modelu świata Wędrowców-Cyganów świat społeczny dzieli się na czystych rytualnie Wędrowców i nieczystych Gorgio. Pomiedzy nimi musi istnieć stale podkreślana i obwarowywana granica etniczna. Konsekwencją takiego podziału jest odwrócenie porządku natury i kultury. To, co dla Gorgio jest naturą (Travellersi i Cyganie w stereotypie większości przyporządkowani są do porządku natury: brudni, żyją jak zwierzęta, wędrują itd.), dla nich samych stanowi porządek kultury. Traveller czy Cygan może być *de facto* brudny w takim sensie, w jakim go widzi Gorgio, lecz jest to tylko *cikli* (od cyg. terminu *cik* – błoto), a nie *mochadi*, czyli skalanie, i nie wpływa to na jego status czy prestiż w grupie. Kultura Gorgio natomiast w oczach Wędrowców-Cyganów ma wszelkie znamiona natury ze względu na ich ignorancję w sferze czystości i nieczystości rytualnej. Tak więc to, co „odległe” od Gorgio, staje się „bliskie” Travellersom, bo w mniejszym stopniu zagraża skalaniem. Tę dychotomizację i inwersję kulturową porządków Wędrowców-Cyganów i Gorgio Okely skrupulatnie śledzi w różnych sferach kultury Wędrowców. Prześledzę jedynie niektóre dziedziny życia codziennego Travellersów, aby zilustrować efekt kulturowy tej dychotomizacji i inwersji sensów i znaczeń, a które całościowo rozpatruje Okely.

Dychotomia *inner – outer body* określa logikę codziennych zachowań, klasyfikacji przedmiotów i ich usytuowania w przestrzeni. Przedmioty służące ciału wewnętrznemu (tu: utensylia kuchenne, produkty żywnościowe) muszą być czyste, są więc usytuowane w przestrzeni czytej, czyli wnętrzu wozu, w przeciwieństwie do przedmiotów służących ciału zewnętrznemu (naczynia do mycia siebie, prania bielizny, mydło), które usytuowane są na zewnątrz wozu. Pomiedzy tymi przedmiotami nie może dojść do bezpośredniego kontaktu lub zamiany funkcji, np. używanie tego samego naczynia do mycia naczyń kuchennych i prania bielizny (stały element stereotypu Gorgio, który miesza funkcje naczyń).

Produkty żywnościowe, które wchłaniane są przez ciało wewnętrzne, jakkolwiek pożądane czyste rytualnie, paradoksalnie pochodzą w większości od skalanych Gorgio. Próba przezwyciężenia tego paradoksu jest preferowanie pożywienia, które nie ma bezpośredniego i dostrzegalnego tu i teraz kontaktu z Gorgio, a więc produkty fabryczne, w puszkach, opakowaniach.

Konsekwencją tej dychotomizacji jest również selekcja miejsc, które nadają się lub nie na konsumowanie. Unika się miejsc na terytorium Gorgio, gdzie Travellersi nie mają kontroli nie tylko nad produkcją żywności, ale i nad jej przyrządzaniem (domy prywatne Gorgio, restauracje, szpitale i więzienia; te dwa ostatnie są zresztą miejscami najbardziej skalanymi i groźnymi; w przypadku szpitali dokonuje się przekraczania wszelkich granic dychotomii *inner – outer body*; higiena szpitalna, kuchnia, narodziny i śmierć; w przypadku zaś więzienia jest się zdany całkowicie na zależność od Gorgio).

<sup>13</sup> J. Okely, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 80.

Może najbardziej spektakularnym przejawem działania symbolizmu ciała jest klasyfikacja zwierząt, jaką dokonują Wędrowcy-Cyganie. Miejsce danego gatunku skalań na skali od najbardziej nieczystego do czystego czy wręcz mającego charakter apotropeiczny uzależnione jest od stopnia przekraczania granicy wyznaczonej dychotomią *inner – outer body*. Bazuje się tu na spostrzeżeniach i wiedzy o zwyczajach, zachowaniach i wyglądzie zwierząt. Najbardziej nieczysty jest kot; w tej kategorii mieszczą się również szczur, mysz, pies, lis itp. Wszystkie te zwierzęta liżą własną sierść, czyli pochłaniają brud i sierść z ciała zewnętrznego do ciała wewnętrznego. Przekraczają więc granice dychotomii i gwałcą zasadę separacji elementów. Po drugie zwierzęta te są mięsożerne; jedzą więc zarówno ciało zewnętrzne, jak i wewnętrzne innych zwierząt, tym samym powtórnie łamią zasadę separacji czyste – nieczyste. Jedzenie, które znajdzie się w kontakcie z tymi zwierzętami (np. poprzez włos z ich sierści), jest do wyrzucenia, a naczynie do zniszczenia jako skalane. Zwierzęta są więc sklasyfikowane w czterech grupach: nieczyste – niejadalne (np. kot, pies); nieczyste – jadalne (np. zając, który liże sierść, ale jest roślinożerny); czyste – jadalne (np. bydło, ale także jeź) oraz czyste – niejadalne (np. koń).

Interesująca jest pozycja jeża i konia w tej swoistej systematyce. Koń i jeź są na drugim krańcu skali skalań. Koń jest równie czysty jak człowiek i gdyby nawet polizał talerz, z którego je Travellers, nie spowoduje to jakiegokolwiek skalania (nie jest on mięsożerny, a wodę pije filtrując ją przez zęby). Niejadalność jego mięsa wynika m. in. z wyjątkowego statusu konia w tej społeczności. Status ten określa fakt, że kobieta Travellersów mogła skalać konia podobnie jak mężczyznę (oporządzanie koni było ich domeną; na targach końskich mężczyznom mogła towarzyszyć i pomagać jedynie stara kobieta posiadająca już status czystej, niekalającej z samej swej kobiecej natury). Jeź jest równie czysty, jakkolwiek odmienne jest źródło jego czystości. Jego kłujące „najeżone” ciało gwarantuje pełną separację sfery zewnętrznej i wewnętrznej. Dodatkowo sposób przyrządzania mięsa jeża (pieczenie na ogniu) wzmacnia jego czystość. Mięsu jeża Travellersi przypisują moc apotropeiczną przed wszelką trucizną w pożywieniu (wierzą oni, że Gorgio celowo zatrują sprzedawaną lub wyżebraną żywność), jak i przed skalaniem. Dlatego jedzenie jeża jest jakby „komunią”, je go cała rodzina, „dla jednego jest to za drogie jedzenie”<sup>14</sup>.

Ten system klasyfikacji zwierząt od najbardziej skalanego i odległego kota, który jednocześnie jest lubianym, domowym zwierzęciem Gorgio, do najbardziej bliskiego, czystego i chroniącego jeża, którego Gorgio traktują jako szkodnika, stanowi symboliczną transformację relacji Gorgio – Wędrowcy-Cyganie.

Niemniej zajmujące są rozważania Okely dotyczące rytuałów przejścia. Narodziny i śmierć z samej definicji kalają, gdyż są aktami przekraczania granic. W przypadku narodzin granice przekracza dziecko, z wnętrza wychodzi na zewnątrz (analogia do czynności fizjologicznych, których produkty są kalające). Wszystko więc co ma kontakt z tym procesem jest skalane i potencjalnie grozi skalaniem. Dlatego narodziny, podobnie jak i śmierć, powinny mieć miejsce poza przestrzenią czystą rytualnie (wóz wędrowny, obozowisko) albo w przestrzeni równie nieczystej, jak sam akt, czyli w szpitalu. Również z powyższych powodów najważniejszymi osobami mającymi bezpośredni kontakt z tymi aktami są Gorgio. W jednym i w drugim przypadku przedmioty związane z samym rytuałem przejścia winne być zniszczone (spalone) lub – jeżeli stanowią znaczną wartość, jak np. wóz – sprzedane. Niszczy się również przedmioty osobiste osoby zmarłej. W przypadku śmierci, krewni najbliżsi zmarłego muszą opuścić miejsce tego zdarzenia i nie wracać przez okres jednego roku. Zakaz ten wiąże się nie tylko ze skalaniem miejsca, przestrzeni przez sam fakt śmierci, ale również z wierzeniem, że dusza zmarłego (*mulo*) ma tendencję do wracania do miejsc mu znanych i bliskich, jak i do bliskich osób. Przy czym duch zmarłego jest potencjalnie groźny i szkodliwy – może powodować choroby, jak i śmierć. Unika się tego poprzez wędrowanie, jest to jeden z istotnych powodów podejmowania wędrówek wśród Wędrowców-

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 104. Trucie pożywienia należy rozumieć jako jego skalanie przez nieprawidłowe przyrządzanie itp.

-Cyganów, jak również poprzez niewymawianie imienia zmarłej osoby lub zmianę imion osób, które posiadają imię zmarłego. Jednocześnie stara się związać zmarłego, jego ducha (*mulo*) z miejscem pochówku poprzez, co jest znaczące, „osiedlenie” go w tym miejscu. Dokonuje się tego przez symbolikę udomowienia; wieńce na grobie zmarłego przyjmują formę fotela, domu itp.; dba się o to, by zmarły miał nagrobek z wygrawerowanym nazwiskiem i zdjęciem (w opozycji do stałej obawy „Travellersów” przed fotografowaniem się i podawaniem swojego imienia i nazwiska Gorgio). Zmarłego symbolicznie włącza się do porządku Gorgio, jego zaś duchowi (*mulo*) przypisuje się podobną moc, jak Gorgio w etnicznym stereotypie.

Są to jedynie nieliczne przykłady działania *key-symbol*, czyli dychotomii *inner – outer body* w kulturze Wędrowców-Cyganów. Jednakże już te stanowią wystarczającą podstawę do dokonania interesującej generalizacji. Kultura symboliczna Traveller-Gypsies stanowi koherentną i systemową całość, jej elementem integralnym jest kultura większości, Gorgio, w stosunku do której dokonuje się inwersji znaczeń i wartości. Jednakże nie jest to *de facto* kultura rzeczywista Gorgio, lecz jej obraz, lustrzane odbicie kultury własnej rzutowane na obcych, na Gorgio. Zacytować tu można semiotyków radzieckich, jakkolwiek prace tychże nie stanowiły lektury Okely, tym niemniej wnioski i konkluzje tych autorów są zbieżne. „Inaczej mówiąc, antykulturę buduje się w tym wypadku izomorficznie w stosunku do kultury, na jej podobieństwo: antykulturę również traktuje się jako system znakowy posiadający własne wyrażenie. Można więc powiedzieć, że odbiera się ją jako kulturę ze znakiem ujemnym, tak jak gdyby stanowiła pewnego rodzaju lustrzane odbicie kultury (gdzie związki pozostają nienaruszone, lecz uzyskują wartość przeciwną)”<sup>15</sup>.

Zajmowałem się w tej recenzji podkreśleniem walorów perspektywy badawczej Okely, która wnosi wiele nowego do współczesnych badań nad kulturą Cyganów. Podkreślić jeszcze raz tu wypada, że z chwilą kiedy uzna się, że kultura Cyganów nie jest wyizolowana od kontekstu większości, że nie stanowi całości samowystarczальной (*self-contained*), podstawowym przedmiotem badania staje się relacja pomiędzy kulturą etniczną Cyganów a kulturą większości. Praca Okely w całości jest realizacją tej dyrektywy.

Andrzej Mirga

SKAZKI I PESNI ROŽDENNYE V DOROGE: CYGANSKIJ FOL’KLOR, E. Druc, A. Gessler (oprac. i tłumacz.), Moskwa 1985, ss. 520

Skąpa liczba informacji o pracach cyganologów radzieckich oraz ciekawość, jaką wciąż wzbudzają Cyganie i ich kultura, wpłynęły z pewnością na zainteresowanie wydaną przez Główną Redakcję Literatury Wschodniej Wydawnictwa „Nauka” książką przygotowaną przez Druca i Gesslera, która pojawiła się w księgarniach wydawnictw zagranicznych. Zarówno Druc, jak i Gessler, określani przez redakcję jako „pisarze-etnografowie”, są członkami rzeczywistymi sekcji etnograficznej Towarzystwa Geograficznego przy Akademii Nauk ZSRR i mają już za sobą pewną liczbę publikacji dotyczących historii i kultury Cyganów<sup>1</sup>. Druc jest też autorem sztuki „Moskovskaja cyganka”, wystawionej przez cygański teatr „Romen” w Moskwie i tłumaczem na rosyjski książki cygańskiego poety radzieckiego N. G. Satkeviča *Cyganskie miriklë*. Obaj radzieccy cyganolodzy kontynuowali więc swoje

<sup>15</sup> J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, PWN, Warszawa 1977, s. 159.

<sup>1</sup> Redakcja wymienia jedynie dwie z nich: A. Gessler, E. Druc, *Kočeve dlinoj v sotni let*, „Nauka i religija”, nr 10: 1982; tychże, *Russkie cygane i ich fol’klor*, „Družba narodov”, nr 7: 1984.

wcześniejsze zainteresowania badawcze przystępując do pracy nad książką, która w ich zamyśle miała „wypełnić lukę w publikacji i badaniach folkloru Cyganów rosyjskich” i postawili w związku z tym przed sobą trzy zadania: 1. Dokonania jak najpełniejszych zapisów folklorystycznych w środowisku Cyganów rosyjskich; 2. Zebrania w jednej książce rozproszonych dotąd publikacji folkloru tego szczepu oraz 3. „Posługując się przy przygotowaniu książki naukowymi regułami folklorystyki, przedstawienia materiału w postaci tłumaczenia literackiego dostępnego i budzącego zainteresowanie szerokiego kręgu czytelników, maksymalnie jednakże zachowującego tak tematykę, jak i formę oryginału”<sup>2</sup>.

*Skazki i pesni...* oprócz rosyjskich tłumaczeń cygańskich tekstów oraz skromnego komentarza zawierają, nie mniej dla polskich etnografów interesujący, obszerny wstęp (ok. 3 arkuszy wydawniczych) oraz bibliografię. Przytaczając nie odbiegającą od uznawanych w innych krajach (w tym i w Polsce) skrótową wersję historii cygańskich migracji po opuszczeniu Indii, Druc i Gessler datują przybycie pierwszych Cyganów na teren Rosji z obszarów naddunajskich na wiek XV, natomiast pojawienie się w środkowej i północnej Rosji przybyłych z Polski grup – z których wywodzą się Cyganie rosyjscy – na wiek XVI-XVII<sup>3</sup>. Wspominając próby osiedlenia Cyganów w imperium rosyjskim (m. in. z lat 1733, 1783 i 1836) autorzy wymieniają dwa utworzone w tym celu w 1836 r. w Besarabii osiedla – Kair i Faraonovka, których nazwy nawiązywały do powszechnego wówczas przekonania o egipskim pochodzeniu Cyganów. Podkreślają też łagodne traktowanie Cyganów w imperium rosyjskim, zwłaszcza w porównaniu z prześladowaniami, jakie spotykały ich we Francji i Niemczech.

Zdziwienie czytelnika, nawet pobieżnie zaznajomionego z kulturą cygańską, musi budzić opinia o religijności Cyganów. Ta sfera ich życia wywołuje najwięcej kontrowersji i na dobrą sprawę pewny jest tylko fakt przyjmowania przez Cyganów religii dominującej w danym kraju, a i to nie zawsze<sup>4</sup>. Ich faktyczne związki z przyjętą formalnie religią zdają się przebiegać różnie (choć na ogół Cyganie znacznie odbiegają pod tym względem od większości współwyznawców) i nie są łatwe do ustalenia. Za zbyt pochopne i bardzo upraszczające należy więc uznać wnioski Gesslera i Druca, piszących z jednej strony o obojętności religijnej większości Cyganów (którzy także swoją religię wyniesioną z Indii zarzucili już na początku wędrówki), z drugiej zaś (posługując się przykładem Cyganów rosyjskich) utrzymujących, iż: „Jeśli w wozie była prawosławna ikona, to Cyganie modlili się do niej. A jeśli nie było? Oto co powiedzieli nam Cyganie z obwodu leningradzkiego: »Bywało, że nie było u nas ikon [...] klękaliśmy przed słońcem. Ono u nas jest pierwszym Bogiem jeszcze z dawnych czasów. Modliliśmy się, modliliśmy [...]«”<sup>5</sup>. Zbyt kategorycznie wydaje się też sformułowane twierdzenie, że to prześladowania ze strony władców i fanatyzm religijny miejscowej ludności zmuszały Cyganów do przyjmowania religii narodów, wśród których żyli (mimo prześladowań nie zarzucili swojego wyznania na przykład Żydzi, w miarę zgodnie żyli obok siebie przedstawiciele różnych wyznań, nie tylko chrześcijańskich, m. in. na polskich kresach wschodnich). Wątpliwości musi też budzić niejasna interpretacja cygańskiego słowa *devel* (bóg).

Sporo miejsca poświęcono omówieniu cygańskich profesji. Pozostałości kastowych ograniczeń sprzed opuszczenia Indii oraz muzykalności danej im przez naturę przypisują autorzy książki popularność wśród Cyganów zawodów muzykantów, tancerzy i śpiewaków. Do zajęć najbardziej

<sup>2</sup> *Skazki i pesni...*, s. 19. Pojęcie Cyganie rosyjscy czy również używane przez autorów – Cyganie północnorosyjscy dotyczy szczepu, który przybył na teren Rosji przez Niemcy i Polskę i jest blisko spokrewniony ze szczepem Polska Roma. U nas znany jest również pod nazwą Chaładytka Roma.

<sup>3</sup> Por. J. Ficowski, *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa 1953; tenże, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1956; L. Mróz, *Cyganie*, Warszawa 1971.

<sup>4</sup> Przykładem odstępstwa od tej zasady może być wzrastająca w ostatnich kilku latach liczba „świadków Jehowy” wśród polskich Lowarów.

<sup>5</sup> *Skazki i pesni...* s. 8.

tradycyjnych i ulubionych przez Cyganów, którzy do tej pory nie przejawiają zainteresowania uprawą roli i hodowlą, zaliczają także zajęcia związane z końmi (również leczenie tych zwierząt), niektóre rzemiosła (kowalstwo, bielenie naczyń, wyplatanie koszy, wyrób przedmiotów z drewna, jubilerstwo) oraz wróżenie i znachorstwo. Najszerzej omówiony został handel końmi, wróżenie i „praca na profesjonalnej scenie”.

Pojawienie się w Rosji pierwszych chórów cygańskich Druc i Gessler datują na wiek XVIII i wiążą m. in. z nazwiskiem hrabiego Orłowa-Czesmińskiego, twórcy stroju, jaki upowszechnił się później wśród występujących na estradach Cyganów rosyjskich i do dziś uchodzi za ludowy strój cygański. Repertuar owych chórów, które w krótkim czasie stały się bardzo modne, kształtowany był przez gusty rosyjskiej publiczności i jej wyobrażenia o tym, co cygańskie. Autorami romansów wykonywanych przez rosyjskie chóry (szczególnie liczne w Petersburgu i Moskwie) byli często znani rosyjscy poeci. Rosjanie bywali też ich kompozytorami. Radzieccy etnografowie, którzy zapoznali się z treścią wszystkich znanych „cygańskich” XIX-wiecznych śpiewników, nie znaleźli w nich ani jednej cygańskiej pieśni ludowej (znamiennie są przy tym tytuły romansów – „Cygańskie noce”, „Cygański tabor” itp.). Uważany czytelnik z pewnością zastanowi się nad wpływem kultury rosyjskiej na folklor Cyganów, których całe rody wiązały się z „profesjonalną sceną”, oraz nad relacjami między tym, co prezentowali cygańscy artyści estradowi w wieku XIX i początkach XX, a repertuarem teatru „Romèn”. Ponadto wielu z zawodowych artystów było informatorami radzieckich etnografów. Druc i Gessler nie poruszają bezpośrednio tego zagadnienia, a ich stanowisko nie jest do końca jasne. Podkreślając duże umiejętności muzyczne Cyganów i twierdząc, że „dla siebie” zachowali oni swój autentyczny folklor, autorzy opracowania wyrażają się bardzo krytycznie o „cygańszczyźnie” prezentowanej rosyjskiej publiczności w okresie przedrewolucyjnym (z drugiej jednak strony konstatują, że nie można całkiem odrzucić tego, czym zachwycali się ludzie, których imionami Rosja będzie się zawsze szczycić, jak Puszkina, Tolstoj, Kuprin)<sup>6</sup>. Okreśowi temu przeciwstawiają czasy obecne, charakteryzujące się zmianą stosunku artystów cygańskich do własnego, autentycznego folkloru prezentowanego teraz na scenach (szczególnie jedyne na świecie cygańskiego teatru „Romèn”). Dwa wieki związku Cyganów ze sceną nie mogły się jednak nie odbić na ich folklorze (przykładem treść niektórych podań czy też elementy romansów w pieśniach cygańskich). Ze wstępu i komentarzy można się domyślać, że z występami estradowymi związane są przynajmniej częściowo te same rody, które utrzymywały się z tego przed rewolucją, a „Romèn” przedstawia nie tylko folklor cygański – wystawiana w nim była m. in. wspomniana wyżej sztuka współautora recenzowanej książki. Szersze omówienie tych zagadnień byłoby interesujące szczególnie dla polskich etnografów, jako że Cyganie rosyjscy użyczyli częściowo swego folkloru najbliższemu kulturowo i znacznie uboższemu pod tym względem szczepowi Polska Roma<sup>7</sup>.

Bardzo skrótowo przedstawione zostały niektóre elementy kultury Cyganów związane z podziałem społecznym i systemem moralno-prawnym. Autorzy zwrócili uwagę na majątkowe rozwarstwienie, podział na tabory i rolę wójta (podkreślając, że u Cyganów rosyjskich była bardzo mała), sądy i system skalań. Omówili pozycję kobiety i mężczyzny zwracając przy tym uwagę na sposób zawierania małżeństw i znaczenie pokładzin. Ten temat kończy się konkluzją, że Cyganie w ZSRR dokonali gigantycznego przeskoku od przeżytków ustroju rodowego do socjalizmu (choć czasami miało to bolesny przebieg) i że dziś można wśród nich spotkać wielu cieszących się ogólnonarodowym autorytetem, a powojenne pokolenie Cyganów zna koczownictwo już tylko z opowiadań.

Charakterystyka folkloru Cyganów rosyjskich poprzedzona jest omówieniem dotyczących go dotychczasowych publikacji i materiałów archiwalnych oraz cenniejszych pozycji poświęco-

<sup>6</sup> Ich stanowisko doskonale ilustruje następujące zdanie: „Cygańska pieśń w XIX wieku była w rzeczywistości miejskim romansem, niekiedy w najgorszym stylu” (oryg. ....samovo durnovo pošiba”).

<sup>7</sup> Ficowski, *Cyganie na polskich...*, s. 131, 206-225.

nych folklorowi Cyganów Ukraińskich, Kelderaszów, Lowarów i Ursarów. Autorzy przedstawiają też własne, wieloletnie badania, w wyniku których zebrali ponad 120 bajek i przeszło 110 pieśni oraz bogaty materiał etnograficzny dotyczący obyczajów i obrzędowości Cyganów rosyjskich. Badania te prowadzili przede wszystkim w obwodzie leningradzkim i nowgorodzkim oraz Karelii, a także w obwodzie moskiewskim, gorkowskim, saratowskim, smoleńskim, na Syberii (w Tomsku i Czelabińsku) oraz wśród miejskich Cyganów z Moskwy, Leningradu, Pietrozawodska i Tuły.

Posługując się kryteriami proponowanymi przez Proppa, z zebranych tekstów prozatorskich Druc i Gessler wydzielił bajki, bajki-byliczki, legendy, podania romantyczne i podania o postaciach i zdarzeniach historycznych<sup>8</sup>. W folklorze Cyganów rosyjskich najliczniej występują bajki magiczne i obyczajowe, natomiast drugorzędna rola przypada bajkom zwierzęcym (ich bohaterem jest najczęściej koń). Pierwsze z nich niewiele odróżniają się od odpowiednich bajek innych ludów (poza elementami cygańskiej rzeczywistości i właściwościami języka). Są one najobszerniejsze, a ich bohaterem, podobnie jak i innych bajek, jest zazwyczaj bogaty Cygan lub jego syn, nieporównanie zaś rzadziej człowiek biedny, który w wyniku szeregu zdarzeń staje się bogaty. Stąd też częste rozpoczynanie opowieści od zwrotu „Isys Roma. Roma barwałe” (Byli Cyganie. Cyganie bogaci). Należy podkreślić, że pojęcie bogatego Cygana odzwierciedla nie tyle jego zamożność, ile pozycję społeczną (Cyganie epitet „bogaty” przyrównywali do epitetu „dostojny”, „znaczący”, „poważany”, natomiast o biednym wyrażali się też *bibachtalo manusz*, czyli człowiek nieszczęśliwy).

Bajki obyczajowe dzieli autorzy opracowania na trzy podgrupy – bajki o cygańskich „sprawkach” (kawałach), anegdoty o głupcach, bajki, których treść oparta jest na cygańskich obyczajach. Bajki wymieniane przez radzieckich etnografów – jako najbardziej charakterystyczne dla pierwszej podgrupy – mówią o Cyganach, którzy bogacą się wykorzystując swój spryt i naiwność gadzów (nie należy ich jednak mieszać z opowiadaniem o sekretach profesjonalnych zajęć Cyganek). Głuptak z cygańskich anegdot, w przeciwieństwie do rosyjskiego „głupiego Iwana” górującego w ostateczności nad otoczeniem, jest prawdziwym głuptakiem i występuje tu jako obiekt żartów, a nawet jeśli udaje mu się czegoś dokonać, wynika to jedynie ze zbiegu okoliczności. Najbogatszy materiał etnograficzny zawierają bajki zaliczone do trzeciej podgrupy. Zwyczaje i obyczaje znajdujące swoje odbicie także w tekstach innych bajek, tu zajmują miejsce dominujące. Treść osnuta jest zazwyczaj na naruszeniu obyczajów bądź porwaniu dziewczyny i wynikających stąd następstw (wymowne są już niektóre tytuły, np. „Końskie skalenie”, „Jak Cyganie mało nie zabili chłopaka z dziewczyną”).

Szczególną rolę autorzy opracowania przypisują bajkom o Wajdzie i Róży, wydzielając je w osobną grupę. Treścią ich jest małżeństwo poprzez porwanie (z wykorzystaniem niedoścignionego wierzchowca) Wajdy, syna bogatego Cygana, z piękną Cyganką Różą strzeżoną przez srogich braci. Sam motyw zaczerpnięty został od Lowarów i w wersji najbliższej pierwowzorowi bajka jest najobszerniejsza, zawiera też historię rodziców Wajdy. Cyganie rosyjscy zmienili ją jednakże, dopasowując do realiów swojej kultury. Występuje też ona u nich w licznych, znacznie się różniących wariantach (w książce przedstawionych jest pięć wariantów prozą i dwa w postaci pieśni). Zależnie od wersji można by zaliczyć ją do bajek magicznych bądź obyczajowych. Bajka ta (a raczej bajki) posiada wiele cennych dla etnografa informacji o zawieraniu małżeństw i rodzinie, gościnności, handlu końmi i kradzieżach, trybie życia Cyganów rosyjskich i wielu innych elementach ich kultury.

Wspominając krótko o religijnej tematyce w folklorze cygańskim Druc i Gessler informują o występowaniu różnego rodzaju legend, których tematyką są zdarzenia o charakterze cudów. Pomijają je jednak uważając, że nie zrodziły się w środowisku cygańskim, lecz są wytworem „przepowiadaczy z chrześcijańskich sekt”, a Cyganie poznali je z krążących z rąk do rąk zapisków. Przytaczają natomiast przykład legendy pochodzącej z tego środo-

<sup>8</sup> V. I. Propp, *Fol'klor i dejstvitel'nost'*, Moskwa 1976.

wiska – opowieści o św. Grzegorzu i Cyganach „naiwnie usprawiedliwiającej cygańską chytrość”.

Bardzo ważne miejsce w folklorze Cyganów rosyjskich zajmują bajki-byliczki, będące odzwierciedleniem ich demonologii. Bohaterami byliczek są najczęściej umarli nachodzący pozostałych przy życiu, „leśny gospodarz” – władca lasu mogący pomóc bądź zaszkodzić człowiekowi, duchy domowe i „sporniki” – małe ludki, których spotkanie zawsze przynosi szczęście. Autorzy podkreślają płynną granicę między bajkami a bajkami-byliczkami, przy zastosowaniu bowiem kryterium Proppa – brak wiary opowiadającego i słuchaczy w prawdziwość bajki i odwrotnie w stosunku do bajki-byliczki, ta ostatnia często staje się z czasem bajką.

Wspomniane wyżej podania romantyczne zostały spisane niemal wyłącznie od jednego informatora i zarówno jego wykształcenie, jak też forma i treść podań wskazują na zapożyczenia z rosyjskiej literatury. Warto natomiast zwrócić uwagę na pozostałe podania. Legenda o życiu Puszkina u Cyganów czy legenda o gitarze Sokołowa – historia cennej gitary подарowanej przez twórcę „cygańskiego” stroju estradowego, hrabiego Orłowa, świetnemu gitarzyście cygańskiemu Sokołowowi i dziedziczonej przez kolejnych wirtuozów gry na gitarze związanych z profesjonalną sceną – są interesującym przykładem wpływu tych powiązań na folklor cygański.

Badając folklor muzyczny Cyganów rosyjskich autorzy trafili na ślady wzajemnych wpływów między nim a kulturą rosyjską. Dwa wieki występów dla rosyjskiej publiczności spowodowały, że elementy charakterystyczne dla „cygańskich” romansów można dziś odnaleźć w niektórych cygańskich pieśniach. Utwory zebrane od cygańskich zawodowych artystów nosiły też ślady literackiego wygładzania tekstów (stąd Druc i Gessler chętniej korzystali z wariantów zebranych w terenie). Z drugiej strony niektóre melodie rosyjskich piosenek zostały w wyraźny sposób pożyczone od Chaładytów.

Charakterystyczną cechą cygańskiego folkloru jest wykonywanie pieśni bez akompaniamentu instrumentalnego (ich melodie są wówczas dużo bogatsze). Przystwojenie przez Cyganów rosyjskich instrumentów (przede wszystkim gitary, czasem też, jak na obszarze Karelii, harmonii) wiązały radzieccy etnografowie z wpływem profesjonalnego muzykowania bądź kultury miejskiej. Znamienne jest również wplatanie w tekst wszelkiego rodzaju wykrzykników spełniających rolę rytmicznego wypełniacza partii pieśni nie mających tekstu i jedynie emocjonalne znaczenie oraz włączanie w poszczególne słowa dodatkowych sylab *jo*, *ja*, *ju* i *ga*. Na przykład słowo *sownakuno* (złoty) jest śpiewane *so-jo-wna-ja-ku-ju-no*, słowo *naswało* (niezdrow) – *na-ga-swa-ga-lo*. Podobne przykłady można wprawdzie znaleźć również w folklorze rosyjskim, nie są one jednak w nim aż tak powszechne.

Swoistą cechą tekstów cygańskich pieśni są niedopowiedzenia, zdawanie się na domyślność słuchaczy, stąd też niezrozumienie u nie-Cyganów i twierdzenie, że ich tematyka jest „jednostronna i uboga jak życie Cygana”<sup>9</sup>. Dopiero zwrócenie się przez autorów opracowania do samych Cyganów o wytłumaczenie treści wykonywanych utworów pozwoliło pojąć wszystkie ich osobliwości i bogactwo tematyczne. Jako obszerny temat wymagający osobnych badań wskazywany jest również język pieśni. Zawiera on ogromną liczbę powtarzających się sformułowań, jak *gozo czaj* (piękna dziewczica), *baro raj* (wielki pan), *na bari postoskiri* – *bauwale rodoskiri* (niewielka wzrostem, lecz z bogatego rodu) i inne. Bardzo wyraźnie zaznacza się tendencja do hiperbolizacji epitetów. Często spotyka się w tekście nie tylko pojedyncze rosyjskie słowa, ale i całe kuplety w języku rosyjskim (nierzadko łamanym), a zdarzają się całe pieśni śpiewane po rosyjsku z wstawkami w języku cygańskim.

Porządkując zebrane przez siebie pieśni Druc i Gessler odstąpili od podziału proponowanego przez Proppa, uznając go za mało adekwatny i przyjęli klasyfikację Bugaczewskiego wyróżniającą pieśni „przeciągłe”, zawodzenia, pieśni obyczajowe (związane z obrzędami i zwyczajami)

<sup>9</sup> O. P. Barannikov, *Cygany SSSR. Kratkij istoriko-etnografičeskij očerok*, Moskwa 1931.

i weselne, pieśni taneczne i pieśni żartobliwe<sup>10</sup>. Zdając sobie sprawę z jej wad wynikających z zastosowania niejednorodnych kryteriów, uznali jednak tę klasyfikację za najbardziej przydatną z dotychczas proponowanych.

Bogaty, 269 pieśni liczący zbiór prezentowany w tej książce zawiera jedynie pięć zawodzeń i tyleż pieśni tanecznych. W pierwszym przypadku wynikało to ze szczególnych trudności, na jakie trafiali badacze przy ich zbieraniu, w drugim przede wszystkim z umowności podziału – Cyganie tańczą także przy pieśniach zakwalifikowanych tu do innych grup, np. żartobliwych. Wśród tych ostatnich autorzy wymieniają też czastuszki. Zaznaczają jednak, że ich zdaniem są one mało charakterystyczne dla folkloru Chaładytków i przejęte zostały prawdopodobnie od Rosjan, na co wskazuje m. in. duża liczba rosyjskich słów w ich tekstach.

Podsumowując swoje omówienie Druc i Gessler z żalem stwierdzają, że nowe pokolenie Cyganów, wyrosłe w zmienionych warunkach, w niewielkim tylko stopniu zna swój folklor i nie jest zainteresowane jego zachowaniem. Nakłada to na etnografów szczególny obowiązek dokumentacji i zaprezentowania Rosjanom piękna tej „odchodzącej starej kultury”, która jest (według nich) częścią składową kultury radzieckiej. Takie postawienie celów zadecydowało, jak piszą autorzy, o przekazaniu wszystkich tekstów jedynie w rosyjskim tłumaczeniu, przy czym w stosunku do pieśni zastosowali oni tłumaczenie poetyckie. Teksty prozatorskie, w które narratorzy wplatali często liczne i obszerne wątki uboczne, zostały ich pozbawione, „uładzony” został też styl tam, gdzie dosłowne tłumaczenie mogłoby utrudnić odbiór treści czytelnikowi – zrezygnowano m. in. z zachowania sformułowania „on mówi” występującego tu w zagęszczeniu nie znanym z folkloru innych ludów. Wpływ takiego postępowania na wartość opracowania jest oczywisty i można pominąć tu jego komentowanie, tym bardziej że radzieccy etnografowie w pełni zdają sobie z niego sprawę.

Jakie więc walory przedstawia omawiana książka dla polskiego etnografa? Pozwala ona poznać tematykę folkloru Cyganów rosyjskich. Przedstawione teksty przybliżają wiele elementów ich kultury z okresów, kiedy powstawały (m. in. zajęcia, system moralny, kanony estetyczne, demonologia, wyposażenie materialne). Szczególną zaletą jest obszerne, krytyczne omówienie stanu badań nad kulturą Cyganów rosyjskich i częściowo innych szczepów, tym bardziej że cyganologia radziecka jest niemal nie znana polskim etnografom (mało było informacji na jej temat nawet w monograficznym, „cygańskim” zeszycie „Etnografii Polskiej”<sup>11</sup>). Niejako na marginesie zasadniczych rozważań, ale jednoznacznie, radzieccy etnografowie prezentują też swoje poglądy na trudny problem praktyki społecznej wobec Cyganów. Jak interesujące, a jednocześnie skomplikowane jest to zagadnienie, świadczy m. in. przebieg dyskusji cyganologów z kilku krajów europejskich; miała ona miejsce na Węgrzech w roku 1980<sup>12</sup>. Stanowisko Druca i Gesslera możemy chyba potraktować jako jej uzupełnienie (radzieccy cyganolodzy nie byli reprezentowani na węgierskim spotkaniu).

Wojciech Olszewski

<sup>10</sup> S. M. Bugačevskij, *Cyganskije narodnyje pesni i pljaski*, Moskva 1971.

<sup>11</sup> W. Sanarow, *Studia nad Cyganami w ZSRR (1960-1977)*, „Etnografia Polska”, t. XXII: 1978, z. 2, s. 201-204.

<sup>12</sup> A. Bartosz, *Spotkanie cyganologów na Węgrzech*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. XXXVI: 1982, nr 1-4, s. 156-157.

