

IV. RECENZJE, PRZEGLĄDY WYDAWNICTW

Lud, t. 66, 1982

Desmond Morris, *The Human ZOO*. Dell Publishing Co., Inc. Fifth Dell Printing — October 1976, New York, ss. 204.

Kronikarski obowiązek nakazuje przedstawić wydaną wprawdzie 12 lat temu, lecz dotąd niestety nieznaną polskiemu czytelnikowi książkę Desmonda Morrisa. Brytyjski zoolog, antropolog, biolog i filozof średniego pokolenia znany jest w Polsce przede wszystkim jako autor przetłumaczonego przed laty na język polski bestsellera *Naga małpa*. Dwie inne jego prace — *Manwatching. A Field Guide to Human Behavior* (1977) oraz *Gestures. Their Origin and Distribution* (1979) — omówione zostały w innym miejscu¹. Kolej więc teraz na słów kilka o *The Human ZOO*.

Podobnie jak *Naga małpa*, jest to książka przeznaczona dla szerokiego grona czytelników. Już w momencie pierwszego wydania (1969) cieszyła się nie mniejszą popularnością niż wspomniana *Naga małpa*, toteż bardzo szybko uznana została za klasyczną pozycję anglosaskiej literatury z gatunku „non-fiction”, doczekała się kilku wydań kieszonkowych i entuzjastycznych recenzji w prasie światowej. „Desmond Morris jak zwykle znakomity, dowcipny i prowokujący” — pisał „Boston Herald Traveler”. Wtórował mu krytyk piszący dla „The New York Times”: „(...) bardziej ambitna i zmuszająca do refleksji niż *Naga małpa*, niezwykle absorbująca i wnikliwa (...)”.

O czym traktuje omawiana praca i stąd jej tytuł — *The Human ZOO*? Tytuł zrodził się z refleksji nad popularną angielską przenośnią „concrete jungle” (betonowa dżungla); odpowiednik polskiej „betonowej pustyni”. „W normalnych warunkach — pisze Morris — żyjąc we właściwym sobie środowisku naturalnym dzikie zwierzęta nie okaleczają się, nie uprawiają samogwałtu, nie atakują własnego potomstwa, nie miewają wrzodów na żołądku, nie zostają fetyszystami, nie cierpią na otyłość i nie łączą się w pary z przedstawicielami własnej płci, ani też nie popełniają morderstw (...). Zwierzę zamknięte w klatce w ogrodzie zoologicznym daje dowody wszystkich wyżej wspomnianych nieprawidłowości, które tak dobrze znamy z obserwacji przedstawicieli naszego własnego gatunku. Nie jest więc miasto betonową dżunglą, lecz ogrodem zoologicznym przeznaczonym dla homo sapiens” (s. 11).

Treść omawianej książki zawarta została w siedmiu rozdziałach i poprzedzającym je krótkim wstępie, które składają się na „historię współczesnego człowieka, historię, która jest niczym innym jak opowieścią o zmaganiach gatunku ludzkiego ze skutkami postępu naukowego, technicznego i cywilizacyjnego”.

Omówiwszy po krótko wydarzenia i procesy, które doprowadziły człowieka na

¹ Tomasz Goban-Klas, *Porozumiewanie się bez słów*. „Przekazy i Opinie”, No 2, 1980, s. 155–158; Elżbieta Goździak, „Lud” t. 65, 1981, s. 302–304.

obecny stopień rozwoju i wyznaczyły warunki społeczne, w jakich przyszło mu żyć, przeprowadza Morris szczegółową analizę zarówno tych wzorów zachowań człowieka, które umożliwiły mu przystosowanie się do życia w ludzkim ZOO, jak i tych, które zakończyły się niepowodzeniem. W centrum uwagi autora pozostaje przez cały czas napięcie istniejące pomiędzy biologicznym i kulturowym dziedzictwem rodzaju ludzkiego, ujawniające się w próbach zaspokojenia podstawowych potrzeb i dążeń człowieka: chęci dominacji i osiągnięcia możliwie najwyższego statusu społecznego, dążeniu do osiągnięcia satysfakcji seksualnej, potrzebie obrony siebie samego, swojej rodziny i plemienia, którego jest członkiem. Potrzeby te są podstawową częścią naszego dziedzictwa biologicznego, nie ma w nich nie sztucznego lub nienaturalnego. Morris nie każe się nam ich wstydić, bądź je ukrywać. Próbuje jedynie wskazać na cenę jaką musimy płacić, aby je zaspokoić. „Mężczyzna dążący za wszelką cenę do osiągnięcia wysokiego statusu społecznego, staje się mimo woli niewolnikiem zjawiska mimikry (upodobnienie się zwierzęcia „bezbrownego” do gatunku „uzbrojonego” — przyp. E. G.) i w konsekwencji zaniedbuje rodzinę. Sytuacja taka zmusza jego partnerkę do przejęcia na siebie roli ojca. Podjęcie takiego kroku stwarza szkodliwą dla psychiki dzieci atmosferę w domu, która może z kolei łatwo wypaczyć ich własną tożsamość seksualną. Dziecko spostrzega bowiem, że ojciec utracił przywódczą rolę w rodzinie. Fakt, że poświęcił ją na korzyść dominującej pozycji na zewnątrz rodziny, nie ma praktycznie żadnego lub niewielkie znaczenie dla małego dziecka (...). Nawet starsze dzieci, które znają reguły gry i szczerzą się osiągnięciami ojca, uważają je za minimalną rekompensatę braku jego aktywnego oddziaływania na ich życie. Pomimo rosnącego ciągle znaczenia w świecie zewnętrznym, ojciec może łatwo stać się przedmiotem żartów własnej rodziny.

Taki obrót rzeczy jest niezrozumiały dla naszego bohatera, członka super-plemienia. Jakże to, przecież przestrzegał wszystkich reguł, a coś tu nie gra! Wymagania ludzkiego ZOO są niezwykle okrutne. Albo ponosimy porażkę i przeżywamy rozczarowanie, albo wygrywamy i tracimy kontrolę nad własną rodziną. Co gorsza, możemy i przegrać, i utracić panowanie nad rodziną” (s. 59-60).

Głupotą byłoby jednak sugerować, abyśmy się zatrzymali w naszym rozwoju. Morris nie próbuje krzyknąć: „Cofnij się, zmierzasz ku katastrofie!”. Stara się jedynie wskazać, że istnieją różne sposoby gry i jeśli tylko potrafimy lepiej zrozumieć prawdziwą naturę graczy biorących w niej udział (*The Human Zoo* ma nam w tym wydatnie pomóc), powinniśmy, przynajmniej od czasu do czasu, wygrywać w grze z życiem.

Jest książka Morrisa pozycją niewątpliwie bardzo interesującą i frapującą. Cóż jednak uzasadnia jej omówienie na łamach czasopisma etnograficznego, skoro prezentowane są w niej zachowania ludzkie widziane oczyma zoologa? Odpowiedź na to pytanie są przynajmniej dwie. Po pierwsze, uprawiana przez Morrisa dziedzina — etnologia — jest w moim odczuciu niezwykle płodna poznawczo dla badań antropologicznych. Analizując bowiem wrodzone zachowania różnorodnych gatunków zwierzęcych (w tym człowieka) wyjaśnić możemy, przynajmniej do pewnego stopnia, skłonności do określonego typu zachowań. Odpowiada więc na często wprawdzie sławiane przez etnografów lecz z reguły pozostawione bez odpowiedzi, pytanie „Dlaczego?”. Po drugie, *The Human Zoo* jest doskonałym przykładem swobodnego stylu pisarstwa naukowego: bardzo potocznego, popularyzatorskiego i przede wszystkim interesującego. Jest on wynikiem określonego sposobu uprawiania nauki właściwego uczonej anglosaskiej, który podkreśla bardzo silnie społeczną funkcję nauki.

Elżbieta Goździak

Adam Paluch, *Obszary kulturowe Pacyfiku, Materiały wydane z okazji Sesji Naukowej „Australia i Oceania, kultury tradycyjne wczoraj i dziś”, 1-2 XII 1979 r.*, Wrocław — Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, ss. 44+2.

Podtytuł wskazuje na sprawozdanie z sesji naukowej, na co jednak broszura jest za mała. Poza Adamem Paluchem w broszurze występuje jeszcze nazwisko autorskie: Maria Wrońska.

W artykule „Zróżnicowanie kulturowe Australii i Oceanii” podana jest chronologia zaludnienia Oceanii, która zasługuje na uwagę. Czytamy np., że ok. r. 3500 pne pojawiła się w Indonezji kultura okrągłych toporów (s. 17), którą nazywa się też Protomolajami. Był to lud rolniczy budujący łodzie (Wilhelm G. Solheim, *New Light on the Forgotten Past*, „National Geographic”, March 1971, s. 339). Z plastyki można wnosić, że były to łodzie trzcinowe, które nadawały się jednak do żeglugi oceanicznej.

W artykule Marii Wrońskiej „Nusantara” czytamy, że ludność austronezyjska pojawiła się w III-II tysiącleciu pne (s. 22), co jest niezgodne z deklaracją redaktora tomu na str. 18, który łączy ekspansję austronezyjską z epoką brązu w latach 1500-700 pne. Osobiście uważam, że krył się za tym chiński handel malajską cyną, i że Austronezyjczycy budowali pirogi bojowe, które zepchnęły łodzie trzcinowe do obrządku pogrzebowego i rejsów monsunowych (Juliusz Prawdzic, *Łódź „Ra” zatonała*, „Tygodnik Powszechny”, 17 VIII 1969 r.), Powstanie gałęzi polinezyjskiej w rodzinie austronezyjskiej przypisuje się natomiast wpływowi meksykańskiego języka nahua (Tadeusz Milewski, *Pochodzenie ludności Ameryki Przedkolumbijskiej w odbiciu językowym*, „Etnografia Polska” X, 1966, s. 278) i Sesja winna rozważyć czy miało to jakiś związek z pojawieniem się kultury megalitycznej na Tonga i Markizach, skąd zaczęła się ekspansja polinezyjska.

Juliusz Prawdzic

Ingeborg Weber-Kellermann, *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1978, ss. 399.

Wbrew temu, co mogły by sugerować dane bibliograficzne, nie jest to pozycja autorska, lecz rodzaj antropologii problemowej. Składają się na nią teksty ponad 20 autorów poczynając od schyłku XIX w., problemowo skomponowane i opatrzone komentarzami wiążącymi. Zagadnienia ojczyzny i obczyzny, swoich i obcych i ich sąsiedztwa, a zwłaszcza zmian kultury ludowej w warunkach zamieszkiwania na pograniczach etnicznych i w obcym otoczeniu stanowią zakres problemowy pracy. Zakres przedmiotowy obejmuje natomiast prawie wyłącznie historię i kulturę niemieckich skupisk narodowościowych w Jugosławii, na Węgrzech i w Rumunii (Siedmiogród). W ten sposób dzieje i znaczenie kulturowe niemieckich grup narodowościowych rozważane są w warunkach całkowicie pozbawionych kontrowersji o zasięg terytorium etnicznego, kontrowersji właściwych obszarom pogranicznym, a całkowicie bezprzedmiotowych w sytuacji oczywistego allochtonizmu. Konsekwencją takiego ujęcia jest możliwość szerokiej dokumentacji kulturotwórczej roli omawianych niemieckich skupisk przy równoczesnym uniknięciu podejrzeń o nacjonalistyczny aneksjonizm.

Zestawione w recenzowanym tomie teksty ułożone są w sześciu rozdziałach. Wstęp obejmuje kilka ogólnych uwag o swojskości i obcości w warunkach Europy południowo-wschodniej. Dalej przedstawione są teksty poświęcone współżyciu grup etnicznych na tym obszarze bezpośrednio przed I wojną światową, a następnie teksty międzywojenne, w tym i hitlerowskie, określone jako „ideologizacja pojęcia wysp językowych” (Pojęcie *Sprachinsel* oznacza znane z teorii narodu pojęcie grupy językowej, ale zamieszkującej w zwartym skupisku przestrzennym). Czwarty dział przedstawia rozważania na temat związków omawianej problematyki z badaniami nad „wypędzonymi” podjętymi po II wojnie światowej. Dopiero po tym rozdziale następuje rozdział przedstawiający rozważania krytyczne dotyczące różnych „ideologicznych” ujęć problematyki i postulaty jej relatywizacji. Tom kończy obszerny, obejmujący blisko połowę książki dział złożony z tekstów, których celem jest przedstawienie różnych przykładów badań stosunków inter-etynicznych i ograniczenia uprzedzeń narodowych. Wśród autorów tekstów większość stanowią Niemcy związani urodzeniem i pracą z omawianymi terytoriami; jest też dwóch autorów węgierskich, rumuński i słoweński.

Lektura tej książki jest z pewnością interesująca i zapładniająca, choć trudno byłoby o jakąś jednoznaczną ocenę. Pozytywne wrażenie sprawiają komentarze, starające się przedstawić krytycznie elementy niemieckiej megalomanii narodowej, względnie próby rozciągania na niemieckie elementy kultury znaczenia przesłanki ogólnonarodowego, czy nawet państwowego stanu posiadania. Gdy w analizie zawartych historycznych zabrakło takich składników jak najazdy, rzezie i rabunki, jesteśmy skłonni z całym zainteresowaniem i zrozumieniem wnikać w znaczenie rozróżnienie pomiędzy prywatną ojczyzną (*Heimat*) pomiędzy obcymi, a ideologiczną ojczyzną narodu (*Vaterland*). Interesujące są próby zestawień, a nawet redukcji różnic narodowościowych do różnic społecznych, ekonomicznych itp. Cenne wydaje się również zwrócenie uwagi na sytuację, w której świadomość narodowa grupy narodowościowej w obcym otoczeniu kształtować się zaczyna już w warunkach zamieszkania poza krajem rodzinnym i nieomal jednocześnie z narastaniem świadomości narodowej tego narodu, wśród którego żyć im wypadło. Ciągłe jednak nie można oprzeć się wrażeniu, że te same analizy byłyby odbierane inaczej, gdyby na opisywanych terytoriach infiltracja państwowości niemieckiej wyprzedzała infiltrację narodowościową i że taka odmienna recepcja byłaby w pełni usprawiedliwiona. Dlatego, gdy teksty zahaczają o problemy ziem czeskich i słowackich, albo polskich ziem zachodnich — stają się o wiele mniej przekonywujące.

Mimo woli odbiorca z naszego kręgu kulturowego zaczyna stawiać sobie pytanie, jakie przyczyny legły u podłoża faktu, że mimo tak bogatej i owocnej wymiany kulturowej, jakiej tu nie szczędzono dokumentacji, większość opisywanych styków narodowościowych zrodziło poważne konflikty, nie tylko uprzedzenia. Na pytanie to właściwie nie znajdujemy odpowiedzi w tekście książki. Czy jednak nie mówi o czymś sam sposób, w jaki została skomponowana?

Zwróćmy uwagę, że dla większości autorów punktem wyjścia rozważań jest bardziej niemieckość kolonistów (i to nawet mimo tego, że samookreślają się oni etnicznie jako Sasi, czy Szwabi), niż narodowość ludności, wśród której żyją. Bardziej zwraca się uwagę na utrzymywanie się odrębności grup niemieckich, niż na stopień i zakres ich asymilacji do otoczenia, bardziej na układ odniesienia tworzony przez niemiecką ojczyznę ideologiczną, niż na objawy integracji w osobną grupę narodowościową poza własnym narodem. Autorom w dalszym ciągu nie wydaje się być bliską teza o tym, że emigranci posiadający poprawne możliwości rozwoju na własnym terytorium etnicznym i w ramach własnej państwowości

muszą zagranicą wybierać pomiędzy powrotem do kraju a zgodą na asymilację. Nie jest to takie oczywiste w wypadku ugrupowania zamieszkałego wśród obcych od wielu pokoleń, ale i wtedy pełne przyjęcie możliwości ekspansji narodowej przy pomocy przeszczepów nie wydaje się możliwe.

W sumie jednak otrzymaliśmy książkę inspirującą, a wiele sposobów analizy rodzaju, zakresu i efektów wzajemnych wpływów kulturowych wartych jest szczególnej uwagi.

Krzysztof Kwaśniewski

Zofia Staszczak, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Etnograficzna nr 8, ss. 161.

Kierunek zainteresowań badawczych Zofii Staszczak wyznaczyła jej pierwsza publikacja, wydana w 1964 roku w Instytucie Śląskim w Opolu, a mianowicie *Śląska forma obrzędu Marzanny i Gaika na tle porównawczym*. Już wówczas drogą drobiazgowej analizy poszczególnych cech obrzędu ustalała elementy typowe dla obrzędowości słowiańskiej. A sprawa nie była taka prosta, skoro zwyczaj obnoszenia i niszczenia kukły symbolizującej zimę-śmierć oraz chodzenia z zielonym drzewkiem sięga rodowodem czasów pogańskich, gdy obejmował swym zasięgiem prawie całą Europę. Wyróżnienie więc cech typowych dla obrzędowości słowiańskiej wymagało żmudnych badań porównawczych. Kontynuując je przez lata zbierała Zofia Staszczak kolejne etnograficzne przesłanki do wyznaczenia pogranicza etnograficznego, publikując wyniki swych badań w czasopismach specjalistycznych. I oto otrzymaliśmy owoc tej pracy, monografię pt. *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*.

Kolejne przesunięcia granicy zachodniej państwa polskiego, determinujące między innymi burzliwe dzieje społeczności zamieszkującej dawne ziemie piastowskie, nasilająca się z wiekami walka żywiołu polskiego i niemieckiego (od naturalnej asymilacji do przymusowej germanizacji) — oto główne zawiska wyznaczające specyfikę pogranicza polsko-niemieckiego. „Istotną cechą każdego pogranicza jest to — stwierdza Zofia Staszczak — że stanowi on obszar konfrontacji i przemieszczania różnych zjawisk (...) Granice, w rezultacie swojego przebiegu, wyznaczają pogranicza (jako sfery znajdujące się w ich sąsiedztwie), ale nie warunkują ich powstania”. A zatem ustalenie owych czynników, które decydują o powstaniu pograniczy etnicznych, staje się jednym z celów monografii.

Jak udowadnia autorka, posłużenie się jednym tylko kryterium (terytorium narodowe, języka, wyznania lub świadomości odrębności narodowej) przy określeniu specyfiki pogranicza polsko-niemieckiego nie oddaje całej złożoności tej problematyki. Co więcej, często może prowadzić do mylących wniosków. Cechy pogranicza wynikają z konkretnej, historycznej relacji istniejącej pomiędzy ugrupowaniami etnicznymi, i dlatego dopiero zastosowanie kryterium odrębności kultury pozwala w pełni na dokładne określenie pogranicza etnicznego.

W warunkach nieustannego zagrożenia, w jakim znajdowała się społeczność polska na ziemiach pogranicza, istotnymi elementami spajającymi „prócz wspólnoty mowy, była wspólnota obyczajów, skodyfikowana w prawie zwyczajowym oraz siła tradycji”. I z drugiej strony — zacytujmy dalej: „Im bardziej historyczny

proces relacji między narodami zwracał się przeciwko danemu narodowi, tym głębiej należało poszukiwać jego specyfiki". Kiedy więc poszczególne elementy kultury tracą swą naturalność spójności, gdy dywersja kulturowa wypiera każdy z osobna, a ich nosiciele w wewnętrznym rozdarciu nie są w stanie świadomie identyfikować się z nimi jako elementami rodzimej, narodowej tradycji — wówczas w pełni wskazana jest oddzielna analiza tych elementów, a ich rekonstrukcja daje obraz elementarnego podłoża kulturowego, na którym dana wspólnota narodowa wyrasta. Można by w przenośni powiedzieć, iż Zofia Staszczak stara się, poprzez sumienną analizę zjawisk etnograficznych, dokopać się do arche elementów polskiej kultury etnicznej na ziemiach pogranicza polsko-niemieckiego.

Wiele miejsca w swej pracy poświęca Zofia Staszczak problematyce pogranicza jako przedmiotowi badań etnograficznych. Ta dyskusyjno-teoretyczna część monografii zawiera bardzo wartościowy przegląd stanowisk teoretycznych, a napisana została w ujęciu polemicznym. Omawiając kontrowersje, jakie wzbudza zagadnienie pogranicza kulturowego, o czym wiąże się między innymi rozbieżny sposób rozumienia i interpretowania granic kulturowych, autorka wyznacza zagadnienia, które w tym kręgu tematycznym powinny zostać na powrót dokładnie przeanalizowane. Ponadto śledząc technikę przedstawiania zjawisk kulturowych na mapie podejmuje się przedstawienia w praktyce badawczej sposobu jej realizacji z podziwu godną precyzją i udowadnia, że „można zjawiska kultury, tak specyficzne i trudne do kartograficznego przedstawienia, sprowadzić do takiego ujęcia, by mogło ono dostarczyć stosunkowo najwięcej danych do rekonstrukcji pogranicza”.

Autorka wykorzystuje do tego celu dane z atlasu etnograficznego *Atlas der deutschen Volkskunde*, które zebrane zostały w latach 1930-1935 (druk: 1936-1939, 1958-1965). Grupuje ona poszczególne zjawiska kultury w cztery zespoły (zwyczaję rodzimne, zwyczaję doroczne, niektóre wierzenia oraz niektóre elementy kultury materialnej), by na podstawie sporządzonych map i szerokich badań porównawczych wszystkich jednostkach elementów określić je etnicznie. I tym sposobem dane zebrane przez autorów Atlasu po to, by nie wykazywać odrębności kulturowej obszarów położonych na wschód od Łaby, naniesione na mapy według nowych jednostek typologicznych, niosą w punktowych zagęszczeniach nowe zupełnie treści. Wystarczy spojrzeć na mapę nr 38, na której zaznaczono nasilenie ilościowe występowania elementów kultury związanych z tradycjami słowiańskimi.

Zanim jednak powstała owa ostatnia mapa, wcześniej autorka przeanalizowała drobiazgowo i sumiennie wszystkie jednostkowe elementy kultury w wymienionych czterech zespołach. Odrębność kulturowa Śląska wyraźnie zarysowała się w zakresie zwyczajów pogrzebowych oraz obrzędów rodzinnych związanych z weselem. Z kolei zwyczaj chodzenia w okresie Godnich Świąt orszaków przebierańców zaznaczył się na obszarach położonych na wschód od Łaby (zresztą niemieckie zakazy administracyjne tępiły ów zwyczaj na Śląsku, Warmii i Mazurach). Albo demoniczny utopiec, którego rodowód polski potwierdzili również uczeni niemieccy. Lub forma kołyski, w której usypiano noworodka, czy też instrumenty, na których grały kapele ludowe. Po cóż mnożyć przykłady. Ta partia monografii stanowi niezwykle posjonującą lekturę. Bo też materiał porównawczy, którym operuje Zofia Staszczak, jest imponujący.

Podejmując się w zakończeniu pracy próby rekonstrukcji etnograficznego pogranicza polsko-niemieckiego, wskazuje autorka obszary Polski Zachodniej i Północnej na których występują wyraźne różnice pomiędzy tradycyjną polską kulturą ludową a tradycyjną ludową kulturą niemiecką oraz obszary szczególnie nasycone tradycjami polskimi i słowiańskimi. I choć suma owych elementów kultu-

ry typowych dla tradycji słowiańskiej i elementów o rodowodzie ogólnoeuropejskim w proporcji do „alternatywnych elementów kultury właściwych dla ludności pogranicza etnicznego” może dać — zgodnie z przyjętym w nauce pojęciem tzw. miernik integracji — to jednak nada mu autorka nowe pojęcie „miernika tragicznego rozdarcia”.

Janina Hajduk-Nijakowska

Marcin Kula, *Polonia brazylijska*, Warszawa 1981, ss. 231

Prac o Polonii brazylijskiej ukazało się już sporo. Pisali o niej historycy; wiele mamy też relacji, na ogół mało pogłębionych, o charakterze reportażowym, czy publicystycznym. Ukazały się także pamiętniki emigrantów z Brazylii i te zaliczyć należy do materiału najbardziej interesującego. Jest pewnego rodzaju przypadkiem, że w krótkim odstępie czasu wznowiono reportaż Z. Uniłowskiego *Zboże w dżungli* i wydano lokującą się, zdaniem autora, na pograniczu socjologii i historii pracę Marcina Kuli. Przypominam powieść-reportaż Uniłowskiego z tego względu, iż przyjęta została niegdyś (1936 r.) jako paszkwil na Polonię brazylijską, a raczej na działaczy polonijnych. Książka Kuli również łatwo mimo jej solidnego i naukowego charakteru może być pomówiona o podobny wydzźwięk. Zarówno jednak w pierwszym jak i w drugim przypadku chodzi raczej o próbę zburzenia pewnego stereotypu myślenia o brazylijskiej Polonii, myślenia ukształtowanego w polskiej publicystyce i po części także w nauce od co najmniej początku naszego wieku.

Marcin Kula kreśli losy i przedstawia dokonania emigrantów polskich w Brazylii bez najmniejszego sentymentu. Przede wszystkim stara się rozbić mit o ich dziejowej, kulturotwórczej roli w dziejach Brazylii. Czyni to, trzeba przynajmniej powiedzieć, z zacięciem publicystycznym, tyleż żarliwie, co i miejscami mozolnie. Twierdzi m. in., że nie byli emigranci ani tak liczni jak się przypuszcza (w sumie nie więcej niż 400 tys. ludzi), ani ich wkład w rozwój kultury brazylijskiej nie może być uznany za liczący się (nawet jeśli chodzi o kulturę rolną). Ich — często sławiony — upór i wytrwałość, to raczej przejaw tępoty umysłowej i nieumiejętności wykorzystania nowych warunków. Inne cechy Polonii brazylijskiej, jak np. silna integracja grupowa, znaczenie życia rodzinnego, religijność itd., to pochodne zakorzenionego w jej umysłowości izolacjonizmu, obskurantyzmu, ksenofobii itd. itd. Ocena taka jest, jak łatwo stwierdzić, bardzo różna od tej, do jakiej przyzwyczaili nas piszący dotychczas o Polonii brazylijskiej autorzy.

Nie sposób zaprzeczyć, że migrujące z ziem polskich pod koniec XIX wieku masy chłopskie, za wyjątkiem może chłopów z terenu Wielkopolski, to w większości analfabeci; ludzie, których horyzonty życiowe ograniczały się na ogół do spraw własnej wsi czy parafii, a świadomość klasowa do nienawiści do dziedziców (jakże dobrze pamiętano wtedy jeszcze pańszczyznę w Galicji czy Królestwie!). Pytanie jednak brzmi: czy, uwzględniając niski pułap startu, osiągnięcia — w szerokim rozumieniu spraw zarówno materialnych jak i świadomości — można kwitować w sposób zaprezentowany przez Marcina Kulę? Czy obraz emigrantów polskich w Brazylii jako zbiorowość biernych analfabetów, którzy potrafili jedynie harować oślepieni szczęściem posiadania ziemi, dawali się wszystkim oszukiwać i nie wy-

kazywali żadnych dążeń do zmiany statusu społecznego, żadnych zdolności poza rolniczymi (a i te na poziomie najprymitywniejszym) i żadnej elastyczności, jest prawdziwy? Mam poważne wątpliwości. Wydaje mi się, a wrażenie takie opieram także na faktach z lektury pracy Kuli, że pozbawiona wsparcia inteligencji masa chłopskich emigrantów przeżywała w Brazylii bardzo istotne i symptomatyczne zmiany. Kształtowała się mianowicie jej świadomość zarówno klasowa jak i narodowa, nikła przecież w momencie opuszczenia kraju. Koniec końców, cokolwiek o nich powiedzieć złego, ukształtowały się w Brazylii polskie organizacje kulturalno-społeczne, polskie szkolnictwo, polska prasa itd. Czy były to skutki działań jakichś sił z zewnątrz, czy raczej właśnie oznaki ewoluowania i wzrostu świadomości samych emigrantów? Autor niewiele o tym pisze.

Odnoszę wrażenie, że wielka wiedza Marcina Kuli o dziejach zbiorowości polonijnej w Brazylii, wiedza oparta o dokumenty urzędowe, przesłoniła mu socjologię tej grupy. Brakuje mi w jego rozważaniach próby naskikowania zmian świadomości emigrantów, nie uwierzę bowiem — co zdaje się autor sugerować — że świadomość ta przez sto prawie lat pozostała niezmieniona, niemal pańszczyżniana. Aby uzasadnić podejrzenie Polonii brazylijskiej o zachowawczość, izolacjonizm, ksenofobię, nieumiejętność organizowania się, a przede wszystkim tępotę umysłową, należałoby posłużyć się czymś bardziej przekonującym niż cytatai publicystycznymi bądź stereotypem Polaka, funkcjonującym we wrogich mu, posiadających sprzeczne interesy zbiorowościach.

Wolałbym zamiast tego przeczytać pogłębione studium przemian jakim podlegała zbiorowość chłopska w Brazylii, zbiorowość będąca w ogromnej przewadze produktem tradycyjnej kultury ludowej. Jeśli przemiany te w istocie następowały powoli i z oporami, czemu nie można się dziwić, to przyczyny tego faktu leżały nie tam, gdzie autor zadaje się ich poszukiwać, nie w przysłowiowej niemal bierności i zachowawczości chłopca. Tkwiły one z jednej strony w trwałości i w pewnym sensie także atrakcyjności etosu tradycyjnej chłopskiej kultury, z drugiej zaś strony wynikały z nieistnienia lub słabego oddziaływania tych bodźców na nowym miejscu osiedlenia, które miałyby moc przełamывania kulturowej izolacji i zachowawczości. Odnoszę wrażenie, wbrew autorowi, że postawa polskiej emigracji w Brazylii była najbardziej z jej punktu widzenia racjonalna, a negatywne skutki z niej wypływające były wynikiem zjawisk, na które chłopci nie mieli i nie mogli mieć żadnego wpływu. „Gdybanie” oraz porównywanie polskiej emigracji z emigracją włoską, niemiecką i japońską uważam za wy rafinowaną zabawę w momencie, gdy nasza wiedza o świadomości polskiego emigranta kształtowana jest w oparciu o nikle i mało wiarygodne źródła.

Praca Marcina Kuli nie jest, niestety, pracą z pogranicza etnografii, socjologii i historii. Pionierska w wykorzystaniu pewnych dotąd nieznanych źródeł historycznych, o socjologię się zaledwie ociera, ignoruje zupełnie etnografię. Jest to o tyle dziwne, że przedmiotem rozprawy jest zbiorowość chłopska. Chłopci polscy przybywszy do Brazylii ze wsi jeszcze w wielu cechach feudalnej, nie przestali być chłopami. Zbiorowości, jakie tu stworzyli pod pewnymi względami przypominały strukturę społeczną zbiorowości, jakie opuścili, pod innymi były o nich zasadniczo różne. Do jakiego stopnia owo podobieństwo przeszkadzało integracji zbiorowości, do jakiego zaś stopnia wyłamywanie się z narzuconych przez charakter bagażu kulturowego mogło sprzyjać procesowi włączania się chłopskiej zbiorowości pochodzenia polskiego w Brazylii do życia kraju, który przecież też się dopiero kształtował, przechodząc skomplikowane przemiany z tworzenia mało zintegrowanego w nowoczesne państwo. Boję się, że praca Kuli nie zbliża nas do odpowiedzi na postawione pytania.

Jasnym dla mnie jest, że należy walczyć z mitami w nauce. Także z mitem o jakiejś szczególnej roli kulturotwórczej polskiej emigracji chłopskiej, z przecenianiem jego roli, jego wkładu w dzieje i gospodarkę kraju docelowego. Jednakże walka z mitami nie może polegać na tworzeniu nowych, jeden stereotyp nie powinien zastępować innego. Chodzi raczej o wyważenie racji, o próbę obiektywnego spojrzenia, spojrzenia bez zaślepienia ale i bez prób totalnej i nieumotywowanej weryfikacji dotychczasowych sądów.

Praca obejmuje okres jedynie do roku 1945. Kto i kiedy napisze rzecz o Polonii brazylijskiej takiej, jaką jest obecnie? Sądzę, że powinno to być studium terenowe, w którym historia nie zdominowałaby socjologii i etnografii. Na takie prace, rzeczywiście wykorzystujące metody kilku pokrewnych dyscyplin, do dziś bezskutecznie czekamy.

Ryszard Kantor

Jan Gruszyński, *Spółeczność polska we Francji, 1918 - 1978. Problemy integracyjne trzech pokoleń*, Warszawa 1981, ss. 313.

Badania polonijne, jak się wydaje, weszły w ostatnim dziesięcioleciu w dość istotną fazę. Zgromadzony uprzednio dość nawet bogaty materiał szczegółowy nie dawał obrazu złożoności i zakresu problematyki polonijnej. Brak syntetycznych ujęć powodował, że Polonia niejednokrotnie jawiła się w oderwaniu od kontekstu życia społeczeństwa dominującego, bardziej na zasadzie reportażowych uniesień (Polacy są wszędzie!), niż w rzeczowej analizie jej miejsca i roli w poszczególnych krajach. Obecne badania i publikacje wskazują, że istniejąca potrzeba ujęć całościowych zyskuje priorytet. Ukazują się prace analizujące przeniany całych zbiorowości polonijnych, w szerokim kontekście, bazujące na znacznym materiale statystycznym i ankietowym.

Doskonałym przykładem korzystnych przemian w badaniach Polonii jest prezentowana praca. Jan Gruszyński daje niezwykle ambitną próbę opisu zmiany polskiej zbiorowości we Francji, posługując się, jako podstawową kategorią, pojęciem integracji. Interesują go trzy pokolenia emigrantów, obejmuje tym samym okres ostatnich 60 lat.

Badania polonijne mają tę jeszcze właściwość, że każde dokonanie szczegółowe (np. analiza zbiorowości polonijnej we Francji) daje nie tylko cenny materiał poznawczy, ale także — a może przede wszystkim z uwagi na wieloletnie zaniedbania — posuwa naprzód teorię. Tak jest i z pracą Gruszyńskiego. Jej poznawcze walory docenią bez wątpienia specjaliści od zagadnień francuskiej Polonii, jest ona bowiem przez bogactwo wykorzystanego materiału statystycznego, trafność uogólnień, przenikliwość stawianych pytań i uzyskiwanych odpowiedzi, a także z powodu zajęcia się przez autora pewnymi problemami dotychczas nie poruszonymi (np. emigracja tzw. dorobkowa), czymś wyjątkowym wśród dzieł poświęconych tej polskiej zbiorowości poza granicami kraju. Ja chciałbym zwrócić uwagę na jej walory ogólniejsze, walory, które czynią ją wzorem dla wszelkich badań polonijnych znacznych liczebnie grup.

Sądzę, że niezwykle trafnym było przyjęcie założenia, iż przedmiotem globalnych, odnoszących się do dużych przedziałów czasów analiz, nie jest zjawisko asymilacji, lecz integracji. Przez to pojęcie rozumie autor „wielopłaszczyznowy proces, dzięki któremu imigranci polscy i osoby pochodzenia polskiego wchodzą stopniowo w różne dziedziny życia nowego kraju osiedlenia, przyjmując istniejące w nim wartości i jednocześnie wzbogacają go w wartości wyniesione z własnego

kraju". Jestem przekonany, że tak rozumiana integracja stanowi pojęciową kategorię na tyle szeroką, by przy jej pomocy można było opisać wszelkie interakcje między zbiorowością polonijną, a środowiskami kraju, w którym przyszło jej żyć; z drugiej strony zaś na tyle precyzyjną i na tyle ograniczoną, by odebrać pracom naukowym pewien wszytkoizm i ów nieco drażniący eligijny ton, gdy traktują o asymilacji.

J. Gruszyński, stawiając pytania o stopień integracji Polaków ze społeczeństwem francuskim, pisze szeroko i ze znanstwem o zagadnieniach ekonomicznych (aktywności zawodowej, awansie społeczno-zawodowym, warunkach socjalno-bytowych itd.) trzech pokoleń emigrantów. Nie ogranicza się jednak do tych problemów — tak przecież obszernych — rozszerzając analizę o procesy integracyjne na obszarze polityki, kultury, religii, czy osobowości jednostki. Na wielu stronach stara się zarysować stereotyp Polaka i Francuza, postępujący proces identyfikacji Polonii z narodem francuskim (w więc w pewnym sensie proces przełamywania stereotypu). Niezwykle istotne są tu uwagi o wzajemnym przenikaniu wzorów kulturowych obu tych społeczności. Już te uwagi w pełni uzasadniają podkreślenie integracyjnego, nie asymilacyjnego charakteru przystosowywania się społeczności polonijnej do społeczeństwa francuskiego.

Wiele miejsca poświęcił autor zagadnieniom integracji samej Polonii francuskiej, a także przejawom więzi jej z Krajem. Także tu przytoczone przez niego fakty i ich analiza obalają wiele mitów i płytkich, koniunkturalnych sądów, jakie od pewnego czasu pokutowały w pracach o francuskiej Polonii, czy Polonii w ogóle.

Niezwykle cenne wydają się konkluzje autora na temat: integracja — utrzymanie polskości. Jak wiadomo, niektóre środowiska emigracyjne — nie tylko we Francji — broniły się przed integracją widząc w niej groźbę utraty tożsamości narodowej i kulturalnej zbiorowości polonijnych. Autor uważa, że właśnie integracja przynieść może wielkie korzyści sprawie narodowej, nie izolując jednocześnie członków zbiorowości polonijnych od społeczeństwa, w którym żyją. Polskość we Francji nie zniknie — jak uważali niektórzy działacze i badacze — za 10-20 lat, a jedynie przybierze inne formy, być może znacznie cenniejsze dla samej Polonii i dla Polski, dla jej interesów.

Praca J. Gruszyńskiego ma charakter socjologiczny, stąd też płyną jej nieliczne zresztą ograniczenia. Być może jednak, owo poczucie pewnego niedosytu, jakie od czasu do czasu narzuca się podczas lektury, wynika z dokonanych przez autora skrótów pierwotnego tekstu, tezy doktorskiej przedstawionej kilka lat temu na Sorbonie.

Niedosyt, o którym wspomniałem, polega na braku rozszerzonej analizy postaw religijnych Polaków we Francji, zwłaszcza w tych ich przejawach, które nie znajdują analogii wśród postaw Francuzów. Autor zbyt ogólnie wspomina o różnicach w sferze świadomości obu społeczności i nie czyni wysiłku, by je zrozumieć w świetle plebejskiej tradycji kultury przeważającej większości emigrantów, zwłaszcza z okresu międzywojennego. Trwałość pewnych postaw i zachowań zdaje się znajdować wytlumaczenie jedynie w tej sferze. Zdaje się także, że wiele problemów przedstawionych w pracy zyskałoby na głębi i jasności, gdyby autor znalazł miejsce na próbę określenia etosu emigrantów i zmian etosu w poszczególnych środowiskach.

Oczywiście, nie można oceniać autora za to, czego nie napisał. Z tego wyciągnąć można wnioski dla innych dyscyplin badawczych, których udział w tak szerokich badaniach, jak badania procesów integracyjnych zbiorowości polonijnych,

może je znacznie pogłębić. Mam tu na myśli także etnografię, która ma — jak sądzę — wielką rolę do odegrania w dalszych badaniach polonijnych, nie tylko we Francji. I taką także refleksję wysnuć można z niezwykle inspirującej, wręcz wzorowej pracy Jana Gruszyńskiego.

Ryszard Kantor

Tadeusz Dworecki SVD, *Zmagania polonijne w Brazylii*. T. 1. Polscy werbiści 1900 - 1978, Warszawa 1980, ss. 840, il. 46.

Polscy werbiści pojawili się w Brazylii w 1900 roku. Dziś, po wielu latach, Tadeusz Dworecki, członek tego zgromadzenia, kreśli na łamach monumentalnej pracy dzieje „zmagania duszpasterskich”, tym samym dając niezwykle interesujący przyczynek do dziejów Polonii brazylijskiej. Jest to dzieło, które — jak pisze sam autor — „włącza się w aktualny nurt badań polonijnych a nawet poszerza je, zajmując się postawami religijnymi, w ich związkach z postawą narodową oraz duszpasterstwem polonijnym”. Bez wątpienia zakres pracy i jej liczne walory w pełni usprawiedliwiają te słowa, choć skłaniają także do potraktowania jej z surowością należną dziełom naukowym.

Werbiści, jak wiadomo, to misyjny zakon, Zgromadzenie Słowa Bożego (Societas Verbi Divini) założone w Steyl (Holandia) w 1875 roku. Zakon ten wielce zasłużył się dla rozwoju światowej etnologii (vide szkoła wiedeńska Wilhelma Schmidta). Opanowany był od początku przez żywioł niemiecki, co miało duże znaczenie dla recepcji działalności misjonarzy w polonijnych zbiorowościach w Brazylii. Pierwsi werbiści pojawili się w Brazylii w 1895 roku, w roku 1900 zaś — jak wspomniano — rozpoczęli tam działalność pierwsi zakonnicy pochodzący z terenów Wielkopolski, Pomorza czy Śląska, jednoznacznie przyznający się do polskości. Od tego roku do 1978 pracowało w Brazylii 78 werbistów z Polski i Brazylijczyków polskiego pochodzenia. O ich działalności dowiedzieć się możemy ze zgromadzonych w pracy dokumentów: listów, pamiętników, fragmentów prac drukowanych w polonijnej i krajowej prasie, a także z komentarzy autorskich. Nie da się jednak zaprzeczyć, że zgromadzony tu niezwykle bogaty i sam w sobie cenny materiał, niejednokrotnie skłania do wniosków, podważających zasadność komentarzy i też Tadeusza Dworeckiego, lub — co zdarza się częściej — budzi niedosyt.

Autor, chcąc uwypuklić i podkreślić rolę werbistów, kreśli dzieje ich misji na bardzo szerokim tle życia brazylijskiej Polonii. To jest, oczywiście, założenie jak najszustniejsze. Niestety, nie zawsze idzie z tym w parze obiektywizm. Pojawia się także pewna skłonność do gloryfikacji poczynania zakonu w niezgodzie z obiektywnymi faktami.

Pisząc o trudnościach na jakie natrafili werbiści w początkowej fazie swej działalności (czy tylko wtedy?) twierdzi Dworecki, iż wynikały one z pewnych antagonizmów dzielnicowych i niechęci Polonii do niemieckiego żywiołu, z którym część przynajmniej werbistów była utożsamiana. Problem ten jest na tyle skomplikowany i szeroki, że wymagał chyba dokładniejszego wyjaśnienia, zakładając, iż pracę będą czytali również niezbyt zorientowani w dziejach Polonii brazylijskiej czytelnicy. Brakło mi szerszego naświetlenia dziejów osadnictwa polskiego w Brazylii, osadnictwa od zarania będącego w konflikcie z preferowanym, prężnym żywiołem niemieckim. Bez wyjaśnienia tych spraw, np. fo-

rowania przez brazylijski kler Niemców, nie sposób zrozumieć w pełni owych trudności, na jakie werbiści śląscy, pomorscy, czy wielkopolscy — nie rzadko słabo mówiący po polsku — natrafiali.

Jest bez wątpienia wielką zasługą autora, że nie ukrywa podziałów wśród Polonii brazylijskiej, podziałów w istotny sposób wpływających na wyraźny niekiedy brak powodzenia akcji inicjowanych przez werbistów. Rozdarcie to jednak dzieli autor dość schematycznie na nurt działań społecznych i narodowych o zabarwieniu klerykalnym („tzw. klerykalnym” zgodnie ze słowami Dworeckiego) i areligijny. Nie trzeba dodawać, po czyjej stronie jest jego sympatia. Konsekwencje konfliktów między poszczególnymi orientacjami (np. w szkolnictwie polonijnym w Brazylii) były niezwykle istotne, brzemiennie w skutki dla całej zbiorowości, dla procesu jej integracji i integracji ze społeczeństwem Brazylii. Wydaje mi się, że wielkim brakiem pracy jest pominięcie pewnych problemów z tego zakresu, zbyt mechaniczne ich interpretowanie. Analiza postaw i konfliktów wśród Polonii brazylijskiej została w pracy zarysowana powierzchownie i, niestety, po prostu nieobiektywnie. Czy np. istotnie „świtowcy”, tj. działacze polonijni zgrupowani wokół antyklerykalnego pisma „Świt”, byli — jak wynika z dość tendencyjnie przytoczonych przez autora dokumentów — pieniaczami, zapátrzonymi we własne interesy? A przecież łatwo zrozumieć, że ekspansywna działalność kleru — w tym także a może przede wszystkim werbistów — nie wszystkim kojarzyła się jednoznacznie z interesem narodowym, inaczej przez poszczególne ugrupowania rozumianym.

Podkreślam jednak z naciskiem, że bogactwo przytoczonych przez autora dokumentów sprawia, iż czytelnik ma na ogół możliwość wyjścia poza pochopte niejednokrotnie i zgoła „jubileuszowe” konstatacje pracy. Stąd też główny walor pracy leży, moim zdaniem, w jej dokumentacyjnej zawartości, nie w odautorskich komentarzach. To kompendium, gdzie z pozorów bez ładu i składu zgromadzono informacje o niemal wszystkich przejawach życia Polonii brazylijskiej, w tym także i takich, o których nie dowiedzieliśmy się z dotychczas wydanych prac (np. przemiany obrzędowości religijnej, pewnych form życia rodzinnego itd.), jest kopalnią informacji dla badaczy polonijnych. Jednakże zgromadzone materiały służyć mają podkreśleniu ogromnej roli werbistów w kształtowaniu, ochranianiu i utrzymywaniu polskości wśród emigrantów i ich potomków. I tu mamy pewne wątpliwości. Nie co do samej roli werbistów, bo istotnie odegrali ją, lecz do jej stopnia. Tu oceny autora wydają się — nawet w świetle materiałów przez niego przytoczonych — przesadne. Metoda powiększania własnych zasług przez pomniejszanie zasług cudzych nie jest najlepsza. Wielkość dokonań werbistów w Brazylii zdaje się wedle autora wynikać także z faktu nicości dokonań innych: działaczy, organizacji, prasy, wreszcie innych księży niowerbalistów. Nie jest to prawdą i nie służy zakonowi, któremu swoją książką Dworecki chciał wystawić swoisty pomnik. Czy można np. przyjąć tezę, że nieliczni werbiści wpłynęli decydująco na integrację Polonii brazylijskiej, przed ich przybyciem skłóconej i rozbitej? Przesada w ocenie dokonań werbistów nie ma uzasadnienia w przytoczonym materiale i w poważny sposób obniża wartość tej mimo wszystko niezwykle interesującej i pożytecznej pracy, pracy, która jednak musi być czytana z dużym krytycyzmem i ostrożnością.

Ryszard Kantor

Jerzy S. Łątka, *Adampol — polska wieś nad Bosforem*, Kraków 1981, ss. 203, il. 34.

Mało jest Polaków, którzy nigdy nie słyszeli o Adampolu, polskiej wsi w Turcji. Mało jest niestety również i takich, którzy wiedzą o niej coś więcej. Dzięki pasji krakowskiego dziennikarza, z wykształcenia etnografa i orientalisty, liczba tych, którzy pogłębią swoje wiadomości o Adampolu zapewne znacznie wzrośnie.

Książka Łątki jest bardzo udanym połączeniem sprawnej roboty reporter-skiej z wnikliwością godną zawodowego historyka. Znajdujemy w niej wyczerpującą historię Adampola opartą na mało znanych, po części zupełnie nieznanach, źródłach archiwalnych oraz barwny obraz wsi z początków lat siedemdziesiątych. Zgrabna konstrukcja książki, żywy i barwny język a także walory naukowe powodują, że jest ona dobrym przykładem popularyzacji tematyki polonijnej, bez uproszczeń i naiwności, do których niestety zdążyli przyzwyczaić nas dziennikarze.

Adampol, osada powstała w 1842 roku z inicjatywy Michała Czajkowskiego (Sadyka Paszy) i przy poparciu księcia Adama Jerzego Czartoryskiego, któremu zawdzięcza nazwę, była tworem politycznym i jej dzieje ściśle wiążą się z dziejami polskiej emigracji politycznej. Walka dyplomatyczna przedstawicieli monarchistycznego skrzydła emigracji polskiej z cesarskimi wpływami w słabnącej już wtedy Turcji, to niezwykle interesujący i do dziś niezbyt dobrze znany epizod dziejów. Adampol, który powstał na terenie misji lazarystów jako osada, gdzie gromadzić się mieli rozproszeni po Turcji uciekinierzy z carskich wojsk, rychło otoczony został legendą. W jej świetle była to oaza polskości, „kęs Ojczyzny” na obczyźnie. Jak zwykle, co dobitnie ukazuje Łątka, legendy w nikłym stopniu odzwierciedlają rzeczywistość. Adampol nigdy nie odegrał roli do jakiej przeznaczyli go założyciele. Nigdy nie stał się bazą militarno-polityczną do walki z carską Rosją.

Adampol, jako twór pewnej koncepcji, dość fantastycznej, militarno-politycznej nie spełnił zadania. Zapewne, legenda Adampola — wymaga to jednak dodatkowych badań — miała pewne znaczenie dla społeczeństwa polskiego w okresie zaborów. W sumie jednak nie byłoby doprawdy o czym wspominać, gdyby nie dalsze dzieje tej osady, uporczywe utrzymywanie się jej polskiego charakteru do dni obecnych, mimo wszelkich nie sprzyjających temu okoliczności.

Pierwsi osadnicy Adampola nie byli bynajmniej wyłącznie Polakami. Znaleźli się wśród nich także mniej lub bardziej spolszczeni Kozacy oraz przedstawiciele Słowian Południowych. Polski żywioł Adampola pochodził z rozmaitych stron byłej Rzeczypospolitej; przeważał zaś tu element drobnoszlachecki. Wszyscy osadnicy mieli za sobą chlubne lata w służbie wojennej. Uczestnicy powstań, ofiary carskich i pruskich prześladowań osiedlając się w Adampolu traktowali pobyt jako jeszcze jeden postój w niekończącej się kampanii wojennej, kampanii, która miała przynieść Polsce wyzwolenie. Wielu, choć nie wszyscy, pozostali w Adampolu na zawsze.

Nie może dziwić przywiązanie, niemal fanatyczne, pierwszych osadników polskości, we wszelkich jej przejawach. Drugie pokolenie — zrodzone niekiedy już ze związków mieszanych Polaków z kobietami innych nacji (Ormianki, Rusinki, Greczynki, Turczynki itd.) — w dalszym ciągu kultywowało polskość osady, osady zagubionej w morzu tureckiego etnikum, wrogiego giałurom.

Podkreśla się często polskość Adampola i ich potomków. Nikt jednak dotąd nie zadał sobie pytania, co owa polskość oznacza w sferze kultury, nie w sferze deklaracji patriotycznych. Otóż, jak łatwo się zorientować, od samego początku musiał istnieć w Adampolu swoisty konglomerat kulturowy, z czasem stopiony

w jedno — w swoisty twór będący czymś nader oryginalnym i niepowtarzalnym. Osadnicy pochodzący z rozmaitych regionów Polski, różniący się pochodzeniem społecznym i tradycjami kulturowymi, utworzyli i przekazali swoim potomkom pewien wzór polskości kultury i języka, wzór, jak się wydaje z faktu jego trwałości, nader atrakcyjny.

Jerzy S. Łątka postuluje — choć on sam uważa, że jest już na to zbyt późno — na szeroką skalę zakrojone badania etnograficzne potomków Polaków w Adampolu, dziś wsi o nazwie Polonezköy. Przeprowadzone dziesięć czy dwadzieścia lat temu dałyby bez wątpienia pasjonujące rezultaty wzbogacając naszą wiedzę o mechanizmach tworzenia się i funkcjonowania polskich zbiorowości na obczyźnie, ich odporności i podatności na procesy adaptacyjne. Adampol był wsią nietypową; powstał jako twór polityczny, jego mieszkańcy to emigranci polityczni a nie zarobkowi, w przewadze drobna szlachta a nie chłopci. A jednak nie sposób traktować dziejów i kultury Adamполя w oderwaniu od dziejów polskiej Polonii w ogóle.

Niestety, dziś w Polonezköy polskość zanika, wieś stała się modnym letniskiem, jej stali mieszkańcy nikną wśród rzesz przybyszów. Czy jest jeszcze czas na podjęcie etnograficznych badań? Książka Jerzego S. Łątki zdaje się przecząco odpowiadać na to pytanie; jest swoistym epitafium dla polskiej wsi nad Bosforem, wsi, której dzieje — legenda i rzeczywistość — warte są chwili zadumy i wiecznej pamięci.

Ryszard Kantor

Ks. Krystian Traczyk SVD, *Kościelne zbiory misyjno-etnograficzne w Polsce*, Lublin 1980, ss. XIII, 90.

Powszechnie znane jest zaangażowanie misjonarzy chrześcijańskich na polu nauk ludoznawczych. Oni to są często pierwszymi przedstawicielami europejskiej cywilizacji stykającymi się z odmiennymi kulturami. Charakter ich pracy wymaga intensywnego rozpoznawania rzeczywistości kulturowej ewangelizowanych społeczeństw. Pochodną wspomnianych zainteresowań są znane instytuty etnologiczne i misjologiczne. Wystarczy wspomnieć dorobek naukowy ks. prof. W. Schmidta i Instytutu Anthropolos. Stosunkowo najprostszym, lecz zarazem bardzo efektywnym, rezultatem naukowych zainteresowań misjonarzy są muzea i wystawy misyjno-etnograficzne. Już w latach dwudziestych XX wieku ks. prof. W. Schmidt był organizatorem, a następnie dyrektorem Papieskiego Muzeum Misyjno-Etnograficznego. Ideę ks. prof. W. Schmidta ukazania pracy misyjnej w jej realiach kulturowych podjęto wkrótce w całej Europie. Na terenie Polski rozwijała się ona z różnym nasileniem.

Recenzowane studium powstało jako praca magisterska werbiisty ks. Krystiana Traczyka. Promotorem pracy był ks. doc. dr hab. H. Wojtyśko, a opublikowano ją (mała poligrafia) nakładem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ks. Krystian Traczyk omawia swoisty rodzaj kolekcjonerstwa ściśle związany z działal-

niścią misyjną. Zbiory etnograficzno-misyjne nie przedstawiają jedynie kultury ludów ewangelizowanych — byłyby wówczas zbiorem ściśle etnograficznym, lecz ukazują ponadto specyfikę pracy misyjnej (np.: eksponaty przyrodnicze, fotografie, listy itd.). Tak pojęte kolekcjonerstwo i wystawiennictwo etnograficzno-misyjne jest istotnym fragmentem szerokiego zakresu działań, mających na celu upowszechnienie idei misyjnej.

W ostatnich latach ukazało się szereg opracowań dotyczących problematyki kolekcjonerstwa misyjno-etnograficznego. Koncentrowały się one głównie na charakterystyce wybranych kolekcji. Praca ks. K. Traczyka jest pierwszą próbą syntetycznego ujęcia tematu¹. Autor stawia sobie za zadanie, odnalezienie i omówienie śladów działalności kolekcjonersko-wystawienniczej w tym zakresie, w Polsce po 1918 roku.

Rozprawa podzielona została na trzy części (rozdziały). Dwie pierwsze mają charakter historyczny, trzecia zaś stanowi specyficzny przewodnik metodyczny. Rozdział pierwszy, obok wprowadzenia ukazującego tło rozwoju idei misyjnej, przedstawia wykaz właścicieli i zawartości zbiorów oraz głównych organizatorów wystaw czasowych w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Omówiono tam również los, jaki spotkał zbiory misyjno-etnograficzne podczas ostatniej wojny światowej. Rozdział drugi dotyczy okresu powojennego (1945-1977). Ks. K. Traczyk przedstawia pokrótce warunki, które wpłynęły na zahamowanie, a następnie rozwój kolekcjonerstwa misyjno-etnograficznego. Obok lakonicznej ogólnej charakterystyki zbiorów powojennych autor zamieszcza dwa wykazy kolekcji. Pierwszy — obejmujący przede wszystkim zbiory zgromadzeń zakonnych, zawiera: nazwę posiadacza, adres, sposób wystawiania oraz przybliżoną liczbę eksponatów. Drugi wykaz charakteryzuje bardziej szczegółowo poszczególne zbiory z uwzględnieniem niektórych kolekcji prywatnych. Oba podano w kolejności alfabetycznej; pierwszy według nazwy zgromadzenia, drugi według miejscowości, w której znajdują się zbiory. W rozdziale tym zaprezentowano również najważniejsze wystawy stałe i czasowe organizowane na bazie zbiorów powojennych. Ostatni rozdział traktuje o obecnym stanie opracowania kościelnych zbiorów misyjno-etnograficznych w Polsce. Wobec stwierdzonych poważnych uchybień w sposobie przechowywania i opracowywania zbiorów autor zamieszcza — opartą na doświadczeniach Gabinetów Misyjno-Etnograficznych Wyższego Seminarium Duchownego Księży Werbistów w Pieniężnie, propozycję organizacji zbiorów misyjno-etnograficznych. Do tego fragmentu pracy nawiązują zamieszczone w aneksie wzory: karty katalogu naukowego eksponatu etnograficznego oraz karty katalogu naukowego eksponatu przyrodniczego. Całości dopełnia bogata bibliografia oraz spisy informatorów i niepublikowanych źródeł.

Prezentowana praca ma charakter dobrze udokumentowanego zestawienia historyczno-informacyjnego. Spełnia również funkcję poradnika metodycznego. Zaznaczyć jednak należy, iż uzupełnienia wymagałaby problematyka okresu międzywojennego. Należałoby ponadto rozszerzyć dane o zawartości poszczególnych kolekcji (dokładnie omówiono jedynie zbiór Księży Werbistów w Pieniężnie).

¹ Bogaty materiał faktograficzny ks. K. Traczyk zebrał na podstawie ankiet rozesłanych do ponad 70 przedstawicieli zakonów i zgromadzeń zakonnych, mogących posiadać kolekcje etnograficzno-misyjne. Dane dotyczące okresu międzywojennego autor czerpał z katolickich czasopism misyjnych. Jedynie z kilkoma znaczącymi zbiorami autor zapoznał się osobiście.

Podsumowując — praca ks. K. Traczyka wypełnia lukę informacyjną szczególnie odczuwaną przez etnografów i muzealników, misjonarzom zaś dopomóc może w odpowiednim opracowaniu zbiorów i organizowaniu wystaw.

Ryszard Vorbrich

Ronald Blythe, *Akenfield. Portret wsi angielskiej*, Warszawa 1979, ss. 318, przekład Ewy Fiszer.

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza zaoferowała nam, zgodnie ze swoją tradycją wydawniczą książkę, której problematyka skupiona jest wokół zagadnień wiejskich. Praca R. Blythe'a jest próbą dynamicznego przedstawienia zmieniających się stosunków społeczno-gospodarczych wsi angielskiej w drugim ćwierćwieczu XX wieku. Trzeba na wstępie zaznaczyć, że jest to książka nietypowa, oscyluje między rzetelnym reportażem a naukową monografią wsi. Ta jakby dwubiegunowość dodaje jej specyficznego charakteru, niespotykanego w pracach *stricte* naukowych, objawiającego się dużą przystępnością tekstu, pozbawionego całej aparatyury naukowej: metodologii, terminologii i przypisów. Z kolei przystępność prezentowanego tu tekstu nie jest uzależniona tylko od niestosowania aparatury naukowej, ale również w dużym stopniu od umiejętności pisarskich autora książki.

Autor w podziękowaniu wyrażając wdzięczność wszystkim przyjaciołom i sąsiadom z Suffolk, których życzliwość umożliwiła mu napisanie tej pracy uważa, że jest to „sprawozdanie o tym, jak wyglądało życie we wsi w East Anglii na początku drugiej połowy dwudziestego stulecia”. Dalej dodaje, że „wszystkie fakty dotyczące życia gospodarczego i społecznego Akenfield są prawdziwymi faktami dotyczącymi jednej z wsi wschodniego Suffolk, zmianie uległa tylko nazwa wsi i nazwiska wieśniaków (w słowie wstępnym Ernest Bryll napisał „... książka jest przecież zbiorem opowieści o ludziach z kilku osad” nie podając źródła tej informacji).

Konstrukcja książki nie stanowi jakiegoś *novum* — kiedy rozpatrujemy ją pod kątem opisu etnograficznego, to nawiązuje ona w zarysie do tradycyjnego modelu etnograficznej monografii miejscowości. Nie znajdziemy tutaj podziału na kulturę materialną, społeczną i duchową (umysłową), a w ramach tych kolejnych opisów poszczególnych wytworów kulturowych ustawionych w pewne grupy, tak jak to ma miejsce w tradycyjnym modelu. Znajdziemy natomiast opisy form życia techniczno-gospodarczego oraz życia społecznego mieszkańców Akenfield, obrazujące główny zręb aktywności tej grupy społecznej.

Książka składa się z dwóch części. W części pierwszej zawarte są trzy krótkie rozdziały „wprowadzające”, gdzie autor podaje liczbę mieszkańców Akenfield z lat 1931 i 1961; opisuje kształt i zabudowę wsi, dość dokładnie opisuje konstrukcje budynków, od najstarszych z połowy piętnastego wieku po najnowsze murowane zabudowania z czerwonej cegły z XIX i XX wieku, zamieszcza wykaz mieszkańców wsi w celu dokonania zarysu schematu zawodów mieszkańców Akenfield; na końcu zamieszcza tabelę ze spisem katastralnym za rok 1936 i 1966 przedstawiającą niezwykle zmiany w strukturze upraw i pogłowia zwierząt na 1355 akrach ziemi.

Najciekawszy zrab książki i podstawowy zarazem tworzy druga jej część, składająca się z dwudziestu rozdziałów. Opisy form życia techniczno-gospodarczego występujące w Akenfield zawarte są w rozdziałach omawiających pracę: parobków, rzemieślników, farmerów, robotników rolnych, ogrodników, kowala, kołodzieja, strzecharza, rymarza, owczarza, oracza i in.; zaś życie społeczno-kulturowe w rozdziałach poświęconych: religii, szkole i dzwonnikom. Obrazu życia społeczno-kulturalnego nie znajdziemy tylko w wymienionych rozdziałach, różnorodne jego elementy znajdują się niemal w każdym rozdziale, w taki sposób rozsiane są informacje o organizacjach lokalnych i ponadlokalnych, w których mieszkańcy wsi biorą czynny udział (Związek Robotników Rolnych, Gwardia Obywatelska, Koło Stowarzyszenia Kobiet, Muzeum Wiejskich Obyczajów), o stosunkach rodzinnych, sąsiedzkich, o zwyczajach panujących w Akenfield, o aspiracjach jej mieszkańców itd.

Na uwagę zasługuje fakt, że twórcami książki „Akenfield. Portret wsi angielskiej” są jej mieszkańcy. Autor przedstawiając czytelnikowi obraz tej wsi, dokonuje tego ustami mieszkańców Akenfield. Wszystkie obszary aktywności ludzkiej (gospodarcze, społeczne, kulturalne), jakie w niej spotykamy, są prezentowane przez ludzi, którzy w tych kręgach działają. Autor, w celu zebrania tego materiału, przeprowadził tematycznie zorientowane terenowe badania etnograficzne, w których skupił uwagę na przeprowadzeniu jak największej ilości wywiadów z mieszkańcami badanej społeczności. „Na moje nie kończące się pytania odpowiadano zawsze i cierpliwie i uprzejmie, a ukryte za słynną małomównością ludzi z Suffolk ciepło sprawiło, że moje liczne wizyty w chatach i na farmach pozostaną dla mnie niezapomnianym wspomnieniem”. Niewątpliwym ułatwieniem w przeprowadzaniu badań przez autora było jego pochodzenie; otóż R. Blythe urodził się w 1922 r. w Acton w hrabstwie Suffolk i mieszkał w East Anglii do roku 1955.

Warto jeszcze raz podkreślić, że wypowiedzi mieszkańców wsi zamieszczone w książce nie ograniczają się tylko do wąskiej, indywidualnej specjalizacji zawodowej tych ludzi, lecz również zawierają informacje z życia całej społeczności lokalnej, mówią o przyjaźniach i antypatiach, o sukcesach i niepowodzeniach, o przyczynach emigracji do Afryki i Australii, o starej wsi angielskiej (o której respondenci mówią z własnego doświadczenia) i o tej, w której żyją obecnie.

Książka zawiera bogaty materiał opisowy i faktograficzny, dlatego też chciałbym ją polecić tym wszystkim, którzy interesują się historią, drogami rozwojowymi i stanem obecnym wsi angielskiej (1967) nie tylko pod kątem funkcjonowania gospodarki wiejskiej, ale też pod kątem uwzględniającym obszar społeczny i kulturowy tej problematyki.

Andrzej Lipski

Pirinski Kraj. Etnografski, folklorni i ezikowi prouczuvanja, Sofia 1980, ss. 688.

Pod redakcją W. Chadzinikolowa, M. Welewej, G. Georgijewa i D. Todorowa Bułgarska Akademia Nauk wydała omawianą pracę. Jest to pierwsza monografia poświęcona duchowej i materialnej kulturze ludowej ziem macedońskich, wchodzących w skład Bułgarii.

Materiały zbierano na podstawie ankiet, wypełnianych przez osoby, do których zwracali się pracownicy naukowci prowadzący badania terenowe, bądź też bezpo-

średnio od informatorów — bazarzy i pieśniarzy ludowych. Korzystano także i z materiałów archiwalnych. Okręg ten posiada 263 wioski, a badania przeprowadzono w 26. W zespołach badawczych uczestniczyło 14 pracowników Instytutu Etnograficznego i Muzeów Bułgarii, Okręgowego Muzeum Historycznego w Błagowgradzie, a także inni specjaliści. Badania terenowe trwały 3 lata (1972-1974). Zebrany materiał obejmuje 6112 stron tekstu, 1566 zdjęć oraz 1181 rysunków. Warto zaznaczyć, że tego rodzaju monografie rzadko ukazują się w krajach Słowian południowych.

Ljuba Makawajewa i Anton Maljow są autorami rysu historycznego i demograficznego Macedonii Pirińskiej (s. 7-28) o powierzchni 6502 km² i ludności 317 515 osób według spisu z 1974 roku. Można mieć do autorów pretensję, że rdzenną ludność macedońską traktują jako bułgarską. Podają oni, że 1% to Turcy, kilkadziesiąt tysięcy „sturczeni Bułgarzy” (s. 25) a znikome grupy etniczne — Greków i Wołochów, które zamieszkiwały tu dawniej już od początku XX w. zanikły.

Główny ciężar autorzy kładą na zmiany socjologiczne ludności. Tak np. do 9 IX 1944 r. było tu 4 tys. robotników przemysłowych, a obecnie liczba ta zwiększyła się 20-krotnie. Ponadto ciekawe są informacje dotyczące ludności miejskiej i wiejskiej. W 1946 r. jedynie 23,7% ludności mieszkało w miastach, a obecnie odsetek ten wynosi 46,9% (s. 27).

Detelina Moskwa pisze o życiu społecznym (s. 31-46), a prawo obyczajowe rozpatruje oddzielnie (s. 47-63). Ciekawe są informacje o formach pomocy wzajemnej i pracy kolektywnej, która na pewno przetrwała tu od zamierzchłych czasów. Taka zresztą współpraca znana jest i wśród pozostałych narodów słowiańskich. W Macedonii Pirińskiej podczas żniw, sianokosów i młócki jeden pomaga drugiemu, ale istnieje również pomoc udzielana chłopom, od których nie jest wymagana rekompensata. Szczególnie popularną formę pomocy udziela się przy budowie chat wiejskich. Także przy zabijaniu świń chłopci udzielają sobie wzajemnej pomocy, która ma charakter zwyczajowy, jak zresztą i w pozostałych regionach Macedonii. Przy zabijaniu świń biorą udział sąsiedzi i krewni i akcja ta traktowana jest jako święto i nazywa się „weśle wieprzowe”, gdyż towarzyszy jej zabawa z jadłem i napojami.

Powszechnie udzielana jest pomoc w okresie wesel. Krewni i sąsiedzi pomagają rodzicom młodożeńców przynosząc bezpłatnie drewno na opał, fasolę, mąkę, cukier, ryż i to niezależnie od zamożności rodziców młodożeńców. W darze przynoszą także owce, bądź też inne zwierzęta domowe. Kobiety natomiast pomagają w przygotowywaniu posagu panny młodej.

Większość wiosek tego obszaru prowadzi życie zamknięte. Rzadko kontaktują się chłopcy sąsiednich wsi. Odwiedzają się wzajemnie jedynie podczas świąt, odpustów czy wesel. Wśród górali kontakty te są bardziej ograniczone, nawet dziewczyny wydawane są za mąż w tej samej wiosce, by nie naruszyć starych stosunków rodowych.

Oryginalne i bogate są zabobony i wierzenia ludowe dotyczące epidemii zwierząt domowych, bowiem hodowla bydła, a zwłaszcza owiec, jest tu bardzo rozwinięta. Moskwa podaje m. in., że gdy panuje jakaś epidemia wśród zwierząt, mieszkańcy wsi „składają ofiarę” z wołu, pieką go na granicy z sąsiednią wioską a pieczeń spożywają. Lud wierzy, że epidemię można zahamować jeśli na granicy z sąsiednią wsią rozpali się ognisko a przez granicę przejdzie zwierzę albo jeżeli wstawi się do czarnej chustki mąkę i sól i rzuci na pola sąsiednich wsi. Wówczas, według wierzeń ludowych, epidemia „opuszcza wioskę i przenosi się na sąsiednią” (s. 45).

Omawiając rodzinę autorka zaznacza, iż jeszcze w XIX w. istniała tu tzw. rodzina patriarchalna, a do naszych czasów zachowała się stara tradycja, według której synowa zdejmuje buty teściowi, polewa mu wodę do mycia i kłania mu się, gdy ten kładzie się spać. Postępuje tak długo, nim nie spadnie na polu pierwszy pokos ściętego zboża. Wówczas synowa kłania się trzy razy „snopowi”, a już przestaje kłaniać się teściowi (s. 48).

Wdowa, jeżeli nie posiada dzieci, może ponownie wyjść za mąż ale dopiero po trzech latach od śmierci męża, bowiem tyle czasu trwają obrzędy pogrzebowe i żałoba. Jeśli natomiast wdowa posiada dzieci, to wówczas zazwyczaj nie wychodzi za mąż i zostaje u teściów.

O pracach rolnych piszą Nikołaj Kolew oraz Snejana Błagojewa (s. 67 - 129). Tę część kultury materialnej tradycyjnie autorzy dzielą na podstawowe zajęcia chłopów, takie jak — uprawa zbóż, ryżu, winorośli, sadownictwo, hodowla owiec, kóz, bydła, koni, trzody chłewnej, ptactwa domowego oraz na zajęcia poboczne — zbieractwo pijawek, grzybów, ziół leczniczych: rybołówstwo, myśliwstwo, pszczelarstwo, hodowla jedwabników, a także uprawianie takich profesji jak: drwalstwo, wikliniarstwo, stolarstwo, bednarstwo, rymarstwo, garncarstwo, kowalstwo, złotnictwo. Rozdział ten jest bogato ilustrowany.

Ilija Moskow oraz Emil Cankow z kolei piszą o budownictwie wiejskim (s. 130 - 206). Domy są wszędzie piętrowe a podwórko jest ogrodzone murem. Dach pokryty jest dachówkami lub płytkami kamiennymi. Każdy dom posiada spiżarnię tzw. „kilar”, „kellar”, gdzie przechowywane są przyrządzone na zimę — ser, kiszona kapusta, ogórki, papryki, bakłażany oraz wino, gorzka „rakija”, owoce i przetwory owocowe i winogronowe. Z licznych ilustracji widać, że chłop z tej części Macedonii zwraca szczególną uwagę na ozdobę sufitów z desek. Każdy dom ma bramę i werandę.

Marina Czerkezowa zajmuje się tkactwem (s. 207 - 259) a o strojach ludowych pisze Maria Welewa (s. 260 - 346). Lidia Radewa natomiast zajmuje się problematyką wyżywienia ludności tego obszaru (s. 347 - 367). Należy zaznaczyć, że dzięki warunkom klimatycznym szczególnie rozwinięta jest tu uprawa jarzyn, truskawek, arbuzów i melonów, które dojrzewają wcześniej niż w innych regionach Bułgarii. Także cennym artykułem spożywczym są kasztany jadalne zwłaszcza w wioskach leżących na zboczach góry Belasica. Do jadłospisu ludności od połowy XIX w. poza tradycyjnymi — fasolą, grochem, soczewicą, włączony został i ryż, który jest tu uprawiany. Dla biednego chłopca fasola, papryka, ser, mleko i wyroby mączne (wszelkiego rodzaju kaszy, pierogi) są podstawową potrawą. Jak pisze Radewa smarowanie chleba masłem nie jest tu znane (s. 357). Ciekawe jest przechowywanie mleka tzw. „samokisz” lub „sbirano mleko”. Mleko to w jesieni stawia się do naczynia glinianego i do wiosny staje się gęste. Przechowuje się mleko także po ugotowaniu i dodaniu soli. Takie mleko jest następnie rozlewane do dużych naczyń glinianych. Po kilku dniach staje się ono gęste i przechowywane jest do wielkich postów. Powszechnie znanym sposobem przechowywania na dłuższy okres mleka jest tzw. „procur” czyli przechowywanie świeżego mleka w uprawionej owczej skórce. Takie mleko trzymają zazwyczaj pasterze. Ludność wiejska konsumuje także dużo mięsa — wieprzowinę zimą i wiosną, latem baraninę, a jesienią wołowinę i drobi. Utrata się tradycja, jak i w pozostałych częściach Macedonii, a także i u sąsiednich narodów słowiańskich, że każdy dom z nizin przygotowuje co roku 100 - 150 litrów wina oraz 50 litrów gorzałki z własnych winnic. W górskich wioskach zaś ludność pędzi śliwowice, gdyż tam nie mają winnic, a wino kupują w sklepach (pędzenie gorzałki u Słowian południowych nie jest zakazane). Herbatę natomiast piją jedynie chorzy (s. 361).

Dość bogato reprezentowana jest duchowa kultura ludowa (s. 379 - 622). Rozdział ten dzieli się na kilka podrozdziałów. Iwaniczka Georgijewa i Rajna Drazewa piszą o obyczajach i obrzędach rodzinnych (s. 379 - 421), tj. o narodzinach, weselnych i pogrzebowych. Dzieci są bogactwem. Rodzice wolą jednak mieć syna, gdyż wiąże się z nim „kontynuacja rodu”, a za wielce nieszczęśliwych uważa się rodziców bezdzietnych, którzy według ludu „pokutują za popełnione grzechy”. Niepłodną kobietę lud określa różnymi obraźliwymi epitetami — jałowa, jałowka i in. Ciężarną kobietę natomiast otaczają troskliwą opieką. Nie pozwalają jej wykonywać ciężkich prac. Szeroko rozprzestrzenione są wierzenia, że brzemienna kobieta jeśli chce mieć lekki poród, to nie powinna „siedzieć na progu”, „na belce”, „na związanym worku”. Nie powinna przecinać drogę wołom, stać przy drzwiach domu, a także nie może witać i żegnać gości, nawet i własnego męża. Lud wierzy, że kobieta ciężarna jeśli chce, by jej dziecko urodziło się żywe, to nie powinna przekraczać powrozu, chomąta, krzyżować nóg gdy siedzi itp. Aby dziecko było zdrowe, ciężarna nie powinna chodzić na pogrzeby, nie może siedzieć na korycie, gdyż „dziecko urodzi się garbate”, także nie wypada, by piła wodę z dzbanka, bo „dziecko będzie miało duże usta”. Także nie może ciężarna kraść, ponieważ znak skradzionego przedmiotu pojawi się na ciele noworodka, tak samo nie powinna jeść skrzydełka ugotowanej kury, gdyż „urodzi głuchonieme dziecko”. Takie i wiele innych wierzeń świadczy jak duże znaczenie przywiązuje się do dziecka. Istnieje także sporo magicznych działań, np. ciężarna może pójść na pogrzeb zmarłej osoby krewnej ale musi na małym palcu zawiązać czerwoną nitkę; jeśli ukradnie owoc z cudzego sadu, to musi ręką dotknąć ziemię. Jako środki odpędzające wszelkiego rodzaju zła ciężarna musi zawsze mieć w kieszeni ząbek czosnku, paciorek koloru niebieskiego i czasami kawałek kadzidła. Jak i w innych regionach Macedonii i tu lud uważa, że ciężarna kobieta będzie miała lekki poród jeśli rozpuści włosy, rozepnie guziki swego ubrania. Dokonywane są także różne działania magiczne, np. zdejmuje się nitki z wrzeczona, rozwiązuje się pełne worki, a jeśli poród jest ciężki to wierzą, że o tym, że kobieta jest ciężarna wie wiele osób, co jest niedopuszczalne, gdyż narodziny są tajemnicą. Lud ponadto wierzy, że jeśli otworzy się drzwi to dziecko urodzi się bez trudu. Jeżeli w czasie porodu w domu rodzącej są obce kobiety, to każda z nich podchodzi i lekko uderza ją w krzyż chusteczką, a jeśli są mężczyźni także lekko uderzają ją paskiem lub czapką. Obcych nie wypuszcza się z domu dopóty, dopóki nie urodzi się dziecko. Akuszerka ucina pępowinę sierpem, który jest poprzednio nagrzewany w ogniu i czeka aż wystygnie. Pępek nawiązuje czerwoną nitką jedwabną. Zaraz po urodzeniu noworodek jest przez akuszerkę kapany. Do wody dają różne ziołka, białko i żółtko jajka, a także dodają gwóźdź lub dzwonek, aby „dziecko było zdrowe” lub też dają srebrną monetę, „żeby noworodek miał czystą cerę”. W niektórych wsiach, jak podają autorzy, do wody dodają mleko i kwiaty bzu, żeby „dziecko było urodziwe” (s. 382). Wodę pierwszej kąpieli wylewa w oborze. Po kąpieli noworodka wycierają sobą, by miało „mocną skórę”. Urodzone dzieci w niedziele lub święta są według ludu szczęśliwe. Za szczęśliwy dzień uważa się czwartek, a gdzie indziej poniedziałek, jakkolwiek panuje przekonanie, że dziecko urodzone w poniedziałek zostanie sierotą, we wtorek będzie chorobliwe, a w sobotę będzie miało sny i będzie „rozmawiało ze zmarłymi”. Lud wierzy, że urodzeni wiosną są szczęśliwi, latem — bogaci, a jesienią — syci. Los i szczęście dziecka także są uzależnione od fazy księżycy kiedy się urodziło. Jeśli urodziło się w nowiu, to będzie szczęśliwe. Szczególne znaczenie oddaje się noworodkowi, którego matka powiła z czepek. Czepek ten chowa się jako cenny skarb. Jeśli ktoś idzie do wojska, to zaszywają mu do ubrania kawałek czepka, by „nie chwyciła go kula”.

Także chowana jest pepowina, gdyż lud wierzy, że gdy urosną dzieci będą żyły z matką, nie wyjdą za mąż w innej wsi, będą zdrowe i będą się kochały. Jak wspominają Georgijewa i Drazewa, po I wojnie światowej niektóre matki rzucały pepowiny do podwórka szkoły, żeby ich „dzieci były nauczycielami i w ogóle wykształconymi ludźmi” (s. 383).

Ciekawe jest wierzenie ludowe dotyczące pokarmu położnicy. Trzeciego dnia po porodzie teściowa idzie z synową do wiejskiej studni, młoda matka bierze i wylewa wodę mówiąc: „Tak jak cieknie woda niech cieknie i moje mleko”. Jeżeli będzie chodzić do pracy w ciągu 40 dni po urodzeniu, to musi wracać do domu przed zmierzchem, gdyż w przeciwnym wypadku może zastać „spożywające kołację istoty nadprzyrodzone tzw. judy i wówczas może zachorować i umrzeć”. Położnica uważana jest przez te 40 dni za osobę „nieczystą”, dlatego nie powinna gotować i gnieść ciasto na chleb. Ponadto nie może ona patrzeć na zasiane pole, chodzić na wesela, odwiedzać inne osoby, ponieważ może im zaszkodzić. Jak wszędzie w Macedonii i tu położnicę odwiedzają krewne i przynoszą naleśniki, owoce, jajka itp. Akuszerka wypieka chleb obrzędowy, który łamie nad głową noworodka. Każda z kobiet łamie z tego bochenka i mówi: „niech dziecko rośnie, założy rodzinę i doczeka się starości, wnucząt i prawnucząt”. Do 40 dni po urodzeniu dziecka nie zostawia się pieluszki na podwórku po zachodzie słońca, nie suszy się ich na dzikiej róży, gdyż tam „przebywają istoty nadprzyrodzone”. Jeśli położnica wychodzi na dwór nawet na krótko, to przy dziecku zostawia miotłę, która chroni od złych duchów. Gdy pierwszy raz noworodek jest karmiony piersią, to dają mu prawą pierś, „żeby nie był mańkutem”, a nad głową matki trzymają sito, do którego dają kawałek chleba i jakiś owoc, bo w ten sposób dziecko zawsze będzie syte. Często pierwszą karmiącą osobą jest nie matka noworodka, lecz jakaś inna położnica, ale zawsze pilnują, by była to osoba spokojna, łagodna, życzliwa, dobroduszna, gdyż „przekaze ona te cechy i noworodkowi”. Dzieci takich kobiet uważane są za krewne i gdy urosną nie mogą się pobierać, gdyż są „mlecznym rodzeństwem”.

Ludność wierzy, że w trzecim dniu po urodzeniu się dziecka zjawiają się trzy niewidzialne kobiety tzw. „narecznicy” względnie „naresznicy” czy „raczenicy”. Siadają do noworodka lub zatrzymują się na progu i określają ile ma żyć noworodek, z kim się ożeni lub za kogo wyjdzie za mąż, jak będzie żyć itp. Decydujący jest głos trzeciej z tych istot nadprzyrodzonych i to co ona powie, nikt nie może zmienić. W niektórych wsiach, aby te trzy kobiety były łaskawe zostawia się nakryty stół.

Interesujące są wierzenia związane z pierwszym kroczkiem dziecka. Zostawia się na stole różne przedmioty i co dotknie pierwszy raz, to będzie miało odpowiedni zawód i tak np. jeśli noworodek dotknie siekierę będzie cieślą, jeśli pieniądz — będzie człowiekiem bogatym, jeśli igłę — wybierze zawód krawca, jeżeli ołówek — to będzie nauczycielem itp. Odstawianie od piersi też związane jest z wieloma obrzędami i wierzeniami. Jeżeli zacznie ssać powtórnie, to wierzą, że będzie miało drugi raz wesele bądź też takie dzieci będą „złodziejami” lub „hajdukami”. Pierwszy ząbek dziecka matka wyciera srebrną monetą oraz gotuje pszenicę lub kukurydzę. Wyrwanie pierwszego mlecznego zęba także jest związane z bogatymi obrzędami. Ząbek wkłada się w kawałek chleba i rzuca się na dach przy tym mówi się: „Masz wrono kościany ząb, daj nam żelazny”. Dziecko strzyże się, gdy ukończy rok. Ścięte włoski chowają w ścianie lub kładą na drzewo owocowe, które daje potem obfite owoce. Lud wierzy, że jeśli włosów tych nie schowa się, a zabiorą je ptaszki do swego gniazda, to wówczas takiemu dziecku grozi przez całe życie ból głowy. Gdy chłopak po raz pierwszy idzie do lasu rąbać drzewa, matka

rozdaje z tego drzewa trzem sąsiadkom, aby synowi szła dobrze robota. Także pierwszy bochenek chleba upieczony przez dziewczynę rozdają trzem sąsiadkom, by zawsze miała go pod dostatkiem. Również z pierwszej nitki, którą uprzedła dziewczyna, kawałek rzuca się do rzeki, ażeby „przedzenie szło jej jak woda”, gdzie indziej rzucają ten kawałek do ognia, by dziewczyna „zapalała się do pracy”.

Barwne i bogate są także obrzędy, zwyczaje i obyczaje weselne. Średni wiek dziewcząt, które wychodzą za mąż jest 16-22 lat, a chłopców 18-25. Biedni kawalerowie oraz ci, którzy uczą się jakiegoś zawodu lub pracują jako emigranci, żenią się w wieku 25-30 lat. Przed zaręczynami młodzież nie spotyka się. Kawaler, za pośrednictwem ciotecznej siostry wybrance bukiet kwiatów, chusteczkę lub grzebień. Jeśli dziewczyna przyjmie je, to znaczy, że zgadza się na zaręczyny. Potem chłopak oznajmia swoim rodzicom, którą dziewczynę wybrał.

Do końca XIX w. dziewczynę wybierali rodzice chłopca, lecz zawsze musieli się zgodzić młodzi (s. 391). W przestępnym roku nie są zawierane związki małżeńskie, gdyż „jeden z małżonków będzie wdowcem lub wdową”. Starają się, by wesele odbyło się gdy jest nów, bo tylko wówczas para małżeńska może być szczęśliwa. Centralnymi postaciami obrzędów weselnych poza parą młodożeńców, są kum, kuma, młodszy brat pana młodego oraz jego siostry, a także rodzice panny młodej i pana młodego. W poniedziałek, tj. 6 dni przed udzieleniem ślubu, rozpoczynają się główne obrzędy weselne. Kobiety wsi przynoszą do domu pana młodego jabłka, orzechy włoskie i zboże jako pomoc. W tym dniu przesiewają zboże, a jednocześnie huśtają teściową trzy razy i tańczą dookoła zboża, które wysypują na matach. Z tego zboża miały mąkę, z której w piątek lub sobotę wypiekają chleb weselny oraz bochny obrzędowe. W nowiu księżyca w czwartek lub piątek przygotowują flagę weselną, którą ozdabiają bluszczem owiniętym czerwonymi niemi, których się nie zwiazuje. Na maszcie flagi wbija się jabłko. Flagę po udzieleniu przez popa ślubu niszczą w cerkwi starając się, by tego nie widzieli młodożeńcy. Bluszcz wieszają na drzewie owocowym lub chowają do posagu panny młodej, jabłko natomiast dają młodej parze lub jedzą go goście. Maszt flagi weselnej wykorzystują do kołyski pierwszego dziecka, a czerwone nitki przechowuje się jako środek leczniczy. W sobotę wieczorem panna młoda żegna się ze swoimi koleżankami, a w niedzielę rano gołą pana młodego. Włosy z jego brody chowają, gdyż panuje przekonanie, że może ktoś zrobić magię, a wodę po goleniu wylewają na krzak róży. W tym czasie w domu panny młodej czeszą ją i ubierają spokrewnione niewiasty. Potem orszak weselny pana młodego wyrusza do domu panny młodej. Przed jego bramą rodzina panny młodej stawia belkę i swatów puszcza ją do środka dopiero gdy kum zapłaci (s. 402). Panna młoda głowę ma nakrytą czerwonym płótnem, a w niektórych wsiach Macedonii Pirińskiej także nakrywają i głowę pana młodego. Ubieraniu panny młodej towarzyszą działania magiczne, np. wazą jej ślubne ubranie i umieszczają nad kadzidłem. Starają się, by gdy pan młody przybywa do domu panny młodej nie patrzyli sobie przy pierwszym spotkaniu prosto w oczy, a gdy potem dochodzi do spotkania on wręcza jej jabłko i pieniądze, a ona daje mu do ust cukierek, żeby ich życie było słodkie. Najpierw pannie młodej zakładają but na prawą nogę, do którego dają proso lub pieniądze, następnie ojciec dziewczyny nakrywa głowy młodożeńców białym ręcznikiem, a nad nimi wylewa wino, żeby byli szczęśliwi.

Bardzo dramatyczne jest rozstanie panny młodej z domem rodziców. Ona nie powinna patrzeć na wywożony posag. Odprowadza ją młodszy braciszek i przekazuje szwagrowi. Ojciec pomaga jej, by dosiadła konia, a tym czasem rodzice rzucają na nią owies i inne zboże. Kiedy orszak weselny udaje się do cerkwi, zdejmują but panny młodej, nalewają do niego wodę i szwagier daje jej się napić

trzy razy. Zaniechanie tego obyczaju przynosi suszę. Przy udzieleniu ślubu przez popa w cerkwi nie są obecni rodzice panny młodej, a gdy ona zbliża się do domu pana młodego wylewają przed nią wodę, a teściowa ściele białe płótno, na którym jest biała i czerwona nitka i gdy panna młoda przejdzie, teściowa zbiera te nitki, by nikt nie mógł „zrobić magii” jej synowej. Potem, gdy panna młoda przekracza próg wraz z teściową, smaruje drzwi miodem i masłem a także obie smarują także i swoje wargi, by „były słodkie”. Panna młoda wchodzi do domu, a jej teściowa podaje jej trzy bochenki oraz dwa dzbanki z wodą. Wodę synowa zostawia przy kominku i przedzie. na przesłicy, miesza ogień i miotłą zaniata izbę.

Podczas obiadu panna młoda i pan młody w towarzystwie nieparzystej liczby gości przebywają w oddzielnej izbie i nie jedzą mięsa, a tylko pierogi, które przygotowała teściowa.

Bogate są także obrzędy związane z pierwszą nocą poślubną młodożeńców oraz wierzenia i obyczaje towarzyszące im przez pierwszy rok życia małżeńskiego.

Iwaniczka Gergijewa i Rajna Drażewa piszą również o obrzędach pogrzebowych, które przetrwały po dziś dzień w tym regionie, zachowując, jak i u pozostałych Słowian południowych, wiele archaicznych elementów pogańskich, w których dominują magia i zabobony (s. 411 - 421).

Rajna Drażewa pisze także o obrzędach świątecznych (s. 422 - 456) mających czysto charakter agrarny. Szczególnie bogate są zwyczaje i obyczaje oraz obrzędy kołędnicze i noworoczne o charakterze świeckim, dążące do zapewnienia bogatych plonów i dobrobytu gospodarzy. Słusznie zauważa autorka, że obchody świąt kalendarzowych odzwierciedlają doświadczenia i obserwacje prostego ludu zjawisk przyrody, zmian pór roku i charakteru prac polowych i hodowli zwierząt domowych. Jednocześnie obrzędy związane z obchodami świąt kalendarzowych ujawniają ich ścisły związek z kulturą materialną — strojem ludowym, przyrządzaniem potraw itp. Niektóre stare pogańskie zwyczaje i obyczaje oraz obrzędy nie zostały naruszone po dziś dzień, chociaż wiele pod wpływem nowych warunków życia społeczno-ekonomicznego po 9 IX 1944 r. dokonało swego żywota.

Bardzo ciekawe są materiały podane przez Iwaniczkę Georgijewą, dotyczące światopoglądu ludu — kosmografii i geografii, zjawisk atmosferycznych, meteorologii ludowej związanej z porami roku, flory i fauny oraz wierzeń demonologicznych i mitologicznych (s. 457 - 477). Sporo z tych wierzeń spotkać można u pozostałych Słowian bałkańskich, a także u wschodnich i zachodnich, co wiąże się z faktem, że lud nie mógł w dalekiej przeszłości wytłumaczyć wiele zjawisk przyrody. Warto może odnotować niektóre wierzenia związane z kosmogonią. Otóż mieszkańcy Macedonii Pirińskiej wierzą, iż niebo pokrywa ziemię jak nakrycie i tam gdzie „przylega do nie, jest koniec świata” (s. 458). Według legendy ludowej, gdy pojawi się księżyc na niebie i zobaczy go człowiek, to nie może on patrzeć na człowieka lub spojrzeć na drzewo, gdyż taki człowiek o ile jest kawalerem nie ożeni się, a drzewo wyschnie. W takim wypadku zobaczywszy księżyc należy skierować wzrok ku ziemi i dotknąć portfela, który tym sposobem będzie pełny przez cały miesiąc. Noworozpoczętą pracę należy zaczynać gdy jest nów księżyca, natomiast kiedy księżyc „ubywa” są leczne choroby. Lud wierzy, że czarownice potrafią ściągnąć księżyc na ziemię (s. 459).

Sporo krążących legend jest związanych z tęczą. Pojawienie się tęczy na niebie oznacza, że przestanie padać i „nie będzie potopu” (s. 462). Z tęczą wiąże się także prognozowanie pogody — jeśli tęcza jest na zachodzie, to zacznie padać, a jeżeli na wschodzie — nastąpi rozpogodzenie. Czerwony kolor tęczy kojarzy się z winem, zielony z trawą, żółty ze zbożem lub kukurydzą. W zależności od szerokości jednego z tych kolorów tęczy lud odgaduje, które z upraw da dobry urodzaj —

winnice, łąki czy zboże. Według innej legendy, jeden z zakończeń łuku tęczy zawsze jest zanurzony w rzece, jeziorze lub morzu i pije wodę „złotym kielichem”. Jeśli jakiemuś człowiekowi uda się zabrać ten kielich, to wówczas będzie najszcześniejszą osobą na świecie. Inne wierzenie głosi, że przejście pod tęczą grozi śmierć teledzielnikowi automatycznie zmianę płci (s. 462).

Dość bogate i barwne są wierzenia w duchy, diabły, demony i inne nadprzyrodzone siły. Powszechnie stosowana jest medycyna ludowa, o czym pisze Lilija Radewa (s. 478 - 488).

Osobny rozdział zajmuje w tej monografii folklor, który w tym regionie jest szczególnie bogaty i wciąż jeszcze żywy. Kostadin Dinczew daje ogólny przegląd dotychczasowego stanu badań i omawia kolejno lirykę ludową — pieśni obrzędowe, mityczne, ballady, religijno-legendarne, teksty pieśniowe o stosunkach międzyludzkich, poświęcone pracy, miłosne, folklor dziecięcy, pieśni epickie, hajduckie, historyczno-rewolucyjne oraz partyzanckie (s. 491 - 539). Autor omawia dość pobieżnie ten niewyczerpany skarb kultury duchowej nie dając nawet żadnych danych bibliograficznych cytowanych fragmentów, czego nie można powiedzieć o Ewgenii Micewej, która zajęła się prozą ludową (s. 540 - 560) i zadbała o zaopatrzenie analizowanych tekstów odpowiednimi metryczkami. Materiał ten tym bardziej jest cenny, gdyż został zebrany podczas badań terenowych (w latach 1972 - 1974).

Ilija Manolew przedstawił bogaty folklor muzyczny (s. 561 - 622) posiadający wiele oryginalnych cech. Omawia on metrykę i rytmikę. Daje także nuty melodii 159 pieśni ludowych śpiewanych bez akompaniamentu instrumentów muzycznych oraz 11 wykonywanych z orkiestrą ludową.

Iwan Konew zajął się charakterystyką gwar, które zachowały wiele archaicznych cech (s. 625 - 647).

Zakończenie nie wybiega poza ramy monografii (s. 648 - 652). Podana jest bogata bibliografia (s. 653 - 662) prac ogłoszonych drukiem oraz archiwalnych (s. 662 - 664). Indeks opracowany przez Annę Georgijewą, Marię Gałanową oraz Swetłę Bogdanową (s. 667 - 685) zamyka tę ciekawą pracę.

Omawiana monografia jest kopalnią wiadomości, bogato ilustrowana kolorowymi i czarno-białymi ilustracjami. Jest cenną lekturą dla etnografów i folklorystów, pomagającą zapoznać się z oryginalną i egzotyczną kulturą ludową tej części Macedonii. Służy jednocześnie jako źródło do prac porównawczych, gdyż pozwala bowiem odkryć odrębne jak też i wspólne cechy z ościennymi narodami.

Kole Simicizjew

Blasius Nawka: *Die Tracht der Sorben um Nochten*. Gerhard Apelt, Albrecht Lange: *Die Tracht der Sorben um Klitten*. Bautzen: Volkseigener Verlag Domowina 1979, 120 s. 83 il. przypisy. Sorbische Volkstrachten. 5 Bd., H. 5. (Druga karta tyt. w jęz. górnołużeckim. Tekst w jęz. niemieckim i górnołużeckim)

Zasłużone wydawnictwo „Ludowe nakładnictwo Domowina” Budyšin (Volkseigener Verlag Domowina, Bautzen) wydaje od roku 1954 tomy z serii „Serbske narodne drasty” (Sorbische Volkstrachten), wchodzące w skład atlasu serbołużeckich strojów ludowych. Piąty i ostatni tom wspomnianej serii został poświęcony strojom ludowym, które już zanikły i podzielony na sześć odrębnych zeszytów. Omawiany tutaj zeszyt piąty zawiera dwa następujące po sobie opracowania gór-

nołużyckich strojów ludowych z okolic Wochoz (niem. Nochten) i Klětnoho (Klitten), na północ od Budziszyna. Miejscowości te zamieszkałe były przez ludność wyznania ewangelickiego, noszącą strój ludowy do ostatnich dziesięcioleci XIX wieku.

Układ całości jest jasny i przejrzysty, a poszczególne rozdziały pierwszego opracowania zostały poświęcone: 1 — omówieniu położenia miejscowości i warunków ekonomiczno-socjalnych bytu ludności oraz ocenie źródeł do opisu stroju, 2 — hasłowemu omówieniu wszystkich części stroju kobiecego, 3 — ogólnemu opisowi strojów kobiecych: a — wyjściowych i roboczych dziewcząt oraz młodszych i starszych kobiet w różnych porach roku, b — obrzędowych tj. kościelnych, tanecznych, weselnych, chrzestnych i żałobnych, 4 — bardzo skróconemu ze względu na brak źródeł opisowi strojów dziecięcych i męskich, 5 — omówieniu materiałów, sposobów wykonania i przechowywania odzieży, 6 — zdobnictwu, 7 — rozwojowi ubioru, 8 — roli stroju w życiu grupy wiejskiej. Na uwagę zasługuje zestawienie w języku górnolużyckim ważniejszych określeń elementów stroju ludowego oraz ich objaśnienie w języku niemieckim.

Drugie opracowanie o stroju z Klětnoho (Klitten) jest krótsze i zawiera mniej rozdziałów, gdyż opuszczono opis warunków ekonomiczno-socjalnych, jak również omówienie materiałów, sposobów wykonania i przechowywania odzieży oraz jej roli w życiu grupy wiejskiej.

Materiał ilustracyjny celowo wyodrębniono, drukując go na dobrym papierze kredowym. Wykorzystano tutaj głównie czarno-białe fotografie zrekonstruowanego stroju z okolic Wochoz (Nochten), dając dodatkowo parę dobrych fotografii kolorowych, doskonale prezentujących odmiany tego stroju. Zamieszczone reprodukcje dziewiętnastowiecznych rysunków i fotografii posłużyły do opisu niezrekonstruowanego stroju z Klětnoho (Klitten).

Lepsze niż w poprzednich tomach opracowanie graficzne i technika drukarska oraz zwiększenie liczby barwnych fotografii nie rekompensują niestety zmniejszenia formatu zeszytów z 44 do 22×19 cm, co sprawiło, że ważne dla badaczy szczegóły stały się mniej czytelne.

Chcąc właściwie ocenić walory omawianej tutaj publikacji — trzeba się zastanowić jakim celom może i powinien służyć atlas strojów ludowych. Będą to po pierwsze cele popularno-naukowe, które zeszyt piąty serii „Serbske narodne drasty” osiąga w pełni, a nawet przekracza znacznie przewidziane dla takiej publikacji ramy.

Drugim z celów może być opracowanie „kostiumu” ludowego dla potrzeb estradowych. W interesującym nas zeszycie są dobre fotografie zrekonstruowanego stroju, lecz brak wykrojów a przynajmniej zwymiarowanych krojów i wzorów zdobniczych oraz opisów sposobów wykonania poszczególnych elementów ubioru uniemożliwia poprawne jego odtworzenie.

Trzeci i ostatni cel powinien być naukowo-dokumentacyjny. Zastrzegając, że atlas strojów ludowych nie musi spełniać równocześnie wszystkich tych zamierzeń — trzeba jednak zauważyć, że przygotowany z takim nakładem pracy zeszyt ma jednak pewne braki w tym ostatnim zakresie. Podjęcie trudu rekonstrukcji stroju ludowego, który zanikł w badanych okolicach, zasługuje na uznanie. W pracy nie znajdujemy jednak wzmianki, które z prezentowanych części stroju są oryginalne, a które rekonstruowane, nie dowiadujemy się też jaka była metoda rekonstrukcji poszczególnych elementów. Konieczne wydaje się wskazanie źródła rekonstrukcji fragmentu odtworzonego oraz miejsca przechowywania i metryki fragmentu autentycznego. Powoływanie się na bezimiennych informatorów bez odсылania choćby do materiałów niepublikowanych także nie jest przekonywujące.

Szkoda również, że autorzy opracowań nie uwypuklili bardziej znaczenia re-

liktowych słowiańskich elementów ubioru, które wchodzą w skład pewnych zestawów strojów, zwłaszcza typu obrzędowego. Są to dla przykładu żałobne „plachty” z białego płótna lnianego, ozdobione prymitywnym haftem krzyżykowym. Wydaje się także, iż bardzo urozmaicone i rozbudowane w kobiecych strojach z Wochoz i Klětnoho nakrycia głowy zasługują na jeszcze dokładniejszy opis z analizy typowych motywów i technik hafciarskich lub innych zdobień, podaniem wymiarowanego kroju itp. Przystrój głowy jest w tych ubiorach elementem znaczącym, gdyż głównie on określa funkcję stroju (np. strój kościelny, weselny, chrzestny) a niekiedy przynależność do pewnej grupy wieku (dziewczęta — starsze kobiety) i stan cywilny nosiciela (panny — mężatki).

Mocną stroną pierwszego opracowania jest opis warunków ekonomiczno-społecznych, w których żyli nosiciele stroju z okolic Wochoz. Na uwagę zasługują też charakterystyki ubiorów, uszeregowanych w zależności od ich bardzo zróżnicowanych funkcji: od skromnej odzieży roboczej do najozdobniejszego stroju weselnego.

Ubiory i stroje ludowe zaprezentowane w wydawnictwie „Serbske narodne drasty” są niezwykle interesującym dokumentem odrębności kultury Serbołużyczan. Słowa podziękowania należą się więc etnografom i redaktorom „Institutu za serbski ludospyt w Budyšijne” (Institut für Sorbische Volksforschung in Bautzen) za podjęcie i konsekwentne realizowanie trudnych i mozolnych prac badawczych oraz wydawniczych związanych z publikacją kolejnych tomów i zeszytów.

Zofia Grodecka

Blasius Nawka: *Die Tracht der ewangelischen Sorben des Bautzener Landes*. Bautzen: Volkseigener Verlag Domowina 1979, 146, s. 95 il. przypisy. Sorbische Volkstrachten. 5. Bd, H. 6. (Druga karta tyt. w jęz. górnołużycyckim. Tekst w jęz. niemieckim i górnołużycyckim)

Ostatni już zeszyt tomu piątego z serii „Serbske narodne drasty” (Sorbische Volkstrachten) zawiera studium zanikłych w końcu ubiegłego stulecia strojów ludowych z obszaru około 35 parafii ewangelickich, położonych na terenie i w okolicach miasta Budziszyna. Mieszkańcami tego obszaru byli w połowie dziewiętnastego wieku prawie wyłącznie Serbołużyczanie.

W omawianym tutaj opracowaniu zachowano analogiczny jak w poprzednim zeszycie układ treści i tytuły poszczególnych rozdziałów jak również słowniczek, w języku górnołużycyckim, ważniejszych części strojów z objaśnieniami w języku niemieckim. Opuszczono tylko rozdział o zdobnictwie a dodano dwa inne poświęcone opisowi badanego stroju w latach pięćdziesiątych XIX wieku oraz analizie różnych czynników, które wpłynęły na wygląd i rozwój tego pięknego ubioru ludowego.

Szata graficzna, technika reprodukcji i format są identyczne w obu zeszytach, nie ma więc potrzeby ponownego ich omówienia. Trzeba jednak raz jeszcze podkreślić celowość zamieszczania barwnych lub czarno-białych fotografii osób w kompletnych strojach, a nie kolorowych plansz, których twórcy nie potrafią zwykle oddać wiernie wszystkich szczegółów i proporcji stroju ludowego.

Rozszerzenie zakresu tematycznego i dodanie pewnych rozdziałów do opraco-

wania o strojach ewangelickich Serbołużyczan z okolic Budziszyna wpłynęło bardzo dodatnio na jego wartość. Poważnie wzrosła też w stosunku do poprzednich zeszytów liczba wykorzystanych źródeł. Zaletą opracowania jest ponadto osadzenie badanego stroju w konkretnym środowisku, czasie i warunkach społeczno-ekonomicznych. Zasluguje to na podkreślenie, gdyż niektórzy badacze poprzestają tylko na opisie samego stroju i jego szczegółów, co nie pozwala na właściwą analizę ubioru jako zjawiska kulturowego. Zwraca uwagę wszechstronność dociekań autora nad różnymi czynnikami, które wpłynęły na rozwój, formę i zastosowanie badanego stroju, z uwzględnieniem podstawowej prawdy, że ubiór ludowy nie jest tworem stałym, lecz podlegającym ciągłym zmianom pod wpływem oddziaływań zewnętrznych. Rozdziały opisujące, na podstawie przekazów historycznych, wygląd tego stroju w pewnych etapach rozwojowych (lata 1700, 1780, 1800, 1815, 1840) są właściwym dopełnieniem cennego opracowania.

Przechodząc do szczegółowego omówienia recenzowanego zeszytu muszę powtórzyć niektóre uwagi zawarte w recenzji poprzedniego, a szczególnie podkreślić podjęcie trudu rekonstrukcji stroju, który zanikł.

Ze wstępu dowiadujemy się, że do odtworzenia stroju ewangelickich Serbołużyczan z Budziszyna i jego okolic posłużyły również odnalezione w terenie komplety i fragmenty ubioru oraz zbiory dwóch muzeów. Przy prezentacji na wspólnych wystawach fotograficznych tak kompletów jak i fragmentów tego stroju pożądane byłoby jednak informacje, pozwalające na udokumentowane odróżnienie części oryginalnych od zrekonstruowanych. Dla badacza nie jest też obojętne miejsce przechowywania oryginalnych fragmentów stroju i ich metryka, jak też źródła rekonstrukcji pozostałych fragmentów, np. określony eksponat muzealny, przekaz ikonograficzny itp.

Interesujący i rzucający dużo światła na sytuację życiową nosicieli stroju jest opis ucisku narodowego Serbołużyczan i spychania ich do roli proletariatu, lecz narzuca się od razu pytanie, jakie znaczenie miał strój ludowy w utrzymaniu i utrwaleniu ich odrębności narodowej? Na pytanie to nie otrzymujemy niestety wyczerpującej odpowiedzi.

Omówienie poszczególnych części i odmian stroju zasługuje na wysoką ocenę badacza, mającego ułatwioną pracę przez wprowadzenie odsyłaczy z opisu ogólnego do poprzedzającego go opisu szczegółowego. Specjalistów, zajmujących się strojem ludowym zainteresowałyby jednak obszerniejsze opisy technik hafciarskich i charakterystycznych motywów zdobniczych, jako celowe uzupełnienie tak obfitego materiału ilustracyjnego, dlatego szkoda, że w opracowaniu opuszczono rozdział o zdobnictwie.

Reasumując, omawiany tutaj zeszyt reprezentuje najwyższy poziom wśród znanych nam tomów serii „Serbskie narodne drasty”. Decyduje o nim szczegółowo udokumentowana analiza środowiska, warunków i etapów rozwojowych stroju, jak też obfitość materiału ilustracyjnego i wykorzystanych źródeł oraz precyzyjne opisy części i kompletów stroju.

Zofia Grodecka

Małgorzata Maj, *Ludowe obrzędy weselne w Polsce. Materiały bibliograficzne*. Centrum Informacji Naukowej problemu węzłowego 11.1 Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1980, ss. 40.

Pomimo, że literatura z zakresu polskiej odrębności weselnej jest obszerna i różnorodna, do niedawna jednak nie dysponowaliśmy jej zestawieniem bibliograficznym. Dlatego z satysfakcją odnotowujemy fakt ukazania się *Ludowych obrzędów weselnych* Małgorzaty Maj. Pozycja ta powstała w ramach prac naukowo-badawczych problemu węzłowego 11.1 „Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja” koordynowanych przez Uniwersytet Wrocławski. Wydana zaś została techniką małej poligrafii jako druk do wewnętrznego użytku.

Publikacja M. Maj ma charakter bibliografii problemowej. Ten typ zestawień bibliograficznych nie ma zbyt bogatego dorobku w powojennej Polsce. Można tu wspomnieć dla przykładu o *Materiałach do bibliografii polskiej sztuki ludowej* (1950-52) — I. Chmieleńskiej oraz *Bibliografii historii kultury ludowej Karpat. Materiały do bibliografii polskiej*.

Recenzowana bibliografia zawiera 341 pozycji podanych w porządku alfabetycznym. Obejmuje prace, które ukazały się od połowy XIX wieku do chwili obecnej niemalże. Zawiera publikacje samodzielne, artykuły z dzieł zbiorowych oraz czasopism i serii o charakterze przede wszystkim etnograficznym.

Już sama autorka we wstępie zwróciła uwagę na to, że nie wszystkie pozycje związane z weselem zostały ujęte. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy było robocze potraktowanie niniejszego zestawienia z możliwością uzupełnienia i dopracowania go. Dlatego więc byłoby dobrze zastanowić się w toku ewentualnych dalszych prac nad wprowadzeniem rzeczowego podziału wewnętrznego do owej bibliografii, co niezmiernie ułatwiłoby korzystanie z tego źródła, a jednocześnie podkreśliłoby ważność niektórych pozycji z jednej strony, a zwróciłoby uwagę na drugorzędność czy przyczynkarski charakter innych publikacji z drugiej strony. Należy sądzić, że zarówno uzupełnienie braków, jak i zwrócenie uwagi na sposób zaprezentowania zgromadzonej bibliografii będzie miało miejsce w przewidywanym przez M. Maj szczegółowym dopracowaniu niniejszego zestawienia. Bezspornym pozostaje jednak sam fakt opublikowania tegoż opracowania, które w nie małym stopniu wypełniło lukę na etnograficznym rynku bibliograficznym.

Irena Kabat

D. N. Goberman, *Iskusstvo Guculov*, Moskwa 1980, ss. 52 il.

Wydawnictwo „Sovetskij Hudożnik” wydało interesującą pracę poświęconą sztuce ludowej Huculów. Mimo że nie ma ona charakteru naukowego, zasługuje na baczniejszą uwagę polskiego czytelnika. Ujmuje ona w syntetyczny sposób całą sztukę ludową tej grupy i wobec braku literatury powojennej w tym zakresie stanowi dobry materiał faktograficzny. Największym walorem tej książki jest jej część ilustracyjna składająca się z 204 zdjęć, w dużej części kolorowych.

Na wstępie książki przedstawiona jest mapa Huculszczyzny z zaznaczeniem najważniejszych miejscowości. Autor omawiając sztukę ludową Huculów skupia się głównie na rzeźbie w drewnie i snycerce, garncarstwie, włókiennictwie, ma-

larstwie, mosiężnictwie, sztuce obrzędowej oraz architekturze. Obok krótkiej charakterystyki tych działów sztuki omawia on najważniejszych współczesnych i dawnych twórców Huculszczyzny, takich jak: Jurij i Wasyl Szkrybłakowie, Jurij i Semen Korpaniukowie, Aleksy Bachmiński, Ivan i Piotr Baranowscy. Mimo wielu zalet jakie ta praca posiada, jest w niej kilka nieścisłości. Już na wstępie Goberman definiując termin Hucułowie twierdzi, że jest to „nieduża grupa etniczna Ukraińców” (s. 5). Bardziej można by się przychylić do stwierdzenia, że jest to ukraińska grupa etnograficzna, gdyż grupa etniczna nawet najmniejsza nie może się zawierać w innej grupie etnicznej. Kolejna nieścisłość, to pisownia nazwiska garncarza Bachmińskiego. Goberman podaje pisownię Bachmatjuk dodając jednocześnie, że podpisywał się także jako Bachmiński (s. 26). W części ilustracyjnej zamieszcza on jednocześnie zdjęcia przedstawiające dzban wykonany przez Bachmińskiego. Widać tam wyraźnie początek nazwiska Bachm... pisanego alfabetem łacińskim. Wiadomo jednocześnie, że na pracach podpisanych alfabetem cyrylicznym widniało nazwisko Bachmatjuk. Jest to o tyle normalne, że wśród Hucułów żyli i pracowali ludzie polskiej narodowości, do których należy właśnie zaliczyć Bachmińskiego i Piotra Napa z Kut, którego jednak Goberman w swej pracy nie wymienia. Te drobne uwagi nie obniżają jednak wartości poznawczych tej pracy.

Na końcu książki zostały umieszczone: spis ważniejszych miejscowości Huculszczyzny, spis skrótów użytych w tekście (odnoszą się one do muzeów, których eksponaty zostały zaprezentowane w pracy), spis ilustracji oraz bibliografia. Brakuje jednak w tym aneksie indeksu nazwisk, przede wszystkim twórców ludowych.

Mariusz Baumann

FOLKLORYT I NARODNITE TRADICII W SYWREMENNATA NACIONALNA KULTURA, SOFIA 1976, ss. 222.

Omawiana książka zawiera referaty wygłoszone na II Sympozjum Folkloru Bułgarskiego, które odbyło się w dniach 9-10 maja 1973 r. w mieście Bałczyk. Tematyka referatów dotyczyła obecnego stanu folkloru bułgarskiego.

Todor Iw. Żiwkow skupił swoją uwagę na ciekawym zagadnieniu, a mianowicie na współczesnej folklorystyce bułgarskiej. Zaznacza on, iż folklorystyka bułgarska zajmuje się współczesnym rozwojem procesu twórczości ludowej, natomiast nie ma żadnych prac o jej roli społecznej. Autor podkreśla, że folklor wywiera duży wpływ na nową kulturę Bułgarii, która zachowała wiele archaicznych elementów. Dopatruje się on m.in. obecności twórczości ludowej we współczesnej kulturze narodowej kraju. Podaje, że na festiwalu pieśni i tańców ludowych, który odbył się w mieście Koprywysztyca w 1971 r., wzięło udział 60 tysięcy wykonawców i widzów. O popularności poezji i melodii ludowej w Bułgarii świadczy fakt, jak podaje Żiwkow, istnienia kilkudziesięciu zawodowych zespołów folklorystycznych i że program telewizyjny nasycony jest pieśniami ludowymi. Autor uważa za autentyczny także folklor prezentowany przez owe zespoły zawodowe.

Stefana Stojkowa pisze o rozwoju i współczesnym stanie bułgarskiej pieśni ludowej. Popiera ona słuszną tezę, że i w naszych czasach wśród ludu żyje wiele wariantów i motywów, jakie istniały ponad sto lat temu. Udowodniły to zresztą

badania terenowe przeprowadzone po II wojnie światowej nie tylko na ziemiach Bułgarii, lecz i w Jugosławii. Na przykład pieśni weselne emigrantów z Tracji osiadłych w Besarabii i Dobrudży nie uległy zmianie w ostatnich 150 latach. Autorka jednak zaznacza, że zanika powoli obrzędowa i obyczajowa pieśń ludowa, a także — hajducka, historyczna, mityczna, ballada oraz pieśń o treści społecznej.

Współczesny stan bułgarskiej prozy ludowej jest tematem rozważań Rosicy Angełowej-Georgijewej. Autorka twierdzi, że niektóre rodzaje bajek już w ostatnich 40 latach zanikły, natomiast nadal żyją utwory o zwierzętach i nowele. Prozaiczne utwory ludowe jednak, które zachowały się dotąd, zmieniły swoje tradycyjne formy. Bajki fantastyczne np. opowiada się dziś w Bułgarii wyłącznie dzieciom, natomiast legendy związane z toponimią nadal żyją w niezmienionej formie, a legendy o postaciach i wydarzeniach historycznych żyją co prawda wśród ludu, lecz w wciąż zmieniających się wersjach. Taka zresztą jest tendencja tych utworów ludowych i u pozostałych narodów bałkańskich, gdzie dominuje problematyka społeczna o treści realistycznej. Angełowa-Georgijewa podkreśla zmiany, jakie współczesny bajarz wprowadza do znanych wątków podając przykład o powstaniu świata. Bajarz bułgarski unika już dawnych biblijnych pojęć, co autorka nazywa „modernizacją”. Jest to wynik dążeń do zlikwidowania abstrakcyjnych pojęć i dopasowanie dawnej treści bajek do wiarygodności. Podaje ona także, że zmniejsza się liczba bazarzy młodszego i średniego pokolenia, ponieważ w ostatnich 30-40 latach uległa zmianie kultura ludowa, a co za tym idzie, zmienia się również i skład odbiorców i informatorów. Jak i u pozostałych Słowian, tak samo i w Bułgarii, najbardziej odporne na zmiany są utwory o funkcji zabawowej i wychowawczej. Na podstawie własnych obserwacji i badań terenowych autorka podaje, że nie tylko zmienia się treść, lecz także i język bułgarskiej prozy ludowej — wprowadzone są wyrazy, jakich przedtem chłop nie używał i nie rozumiał. Ten gatunek twórczości ludowej żyje nadal w regionach oddalonych od ośrodków przemysłowych, gdzie jeszcze tradycyjna kultura ludowa zachowuje swoje funkcje.

Kryteria współczesności w folklorze słowiańskim rozpatruje Natalia Szumada z Kijowa. Powołując się na badaczy krajów słowiańskich dochodzi ona do wniosku, że sporo wątków żyje nadal wśród narodów słowiańskich przy równoległym powstawaniu nowych utworów. Twórczość ludowa, według niej, nie zanika na ziemiach gdzie tradycje są bogate, w regionach, gdzie folklor podawany jest prze-róbkom, a więc gdzie jest on aktualizowany, oraz na obszarach, gdzie powstają nowe utwory. Do najodporniejszych utworów ludowych zalicza ona pieśń ludową, wymienia np. ukraińskie kołomyjki i białoruskie przyśpiewki, rosyjskie, ukraińskie czastuszki, monostroficzne teksty pieśniowe istniejące na ziemiach Rosji, Ukrainy, Białorusi, Jugosławii i Polski.

Ten sam temat porusza również znany folklorysta rosyjski, Borys Putiłow, lecz ogranicza się on jedynie do terenów Rosyjskiej SRR zaznaczając, iż obserwuje się przekształcenie starych tradycji, które w zmienionej formie naberają nowych funkcji artystyczno-estetycznych (np. popularne tradycyjne wesela, obrzędy kalendarzowe). Putiłow podkreśla przenikanie folkloru do współczesnej kultury rosyjskiej i to przez różne kanały sztuki zawodowej (np. wpływ twórczości ludowej na literaturę, teatr, symfoniczną, operową i kameralną muzykę i kino). Za ważne zadanie dla folklorystów radzieckich uważa on badania nad regularnością i tendencją rozwoju folkloru tradycyjnego z uwzględnieniem prawidłowości społecznej i kulturalno-bytowego rozwoju kraju.

Zagadnienie współczesnych gatunków folklorystycznych Czechosłowacji poru-

sza Bohuslav Beneš z Brna. O roli tradycyjnej kultury ludowej w życiu współczesnym NRD pisze Harman Schrobach zaznaczając, iż wątki z XV i XVI w., które cieszyły się dużą popularnością, obecnie nie są już popularne wśród młodzieży niemieckiej.

Nieżyjąca już Bułgarka, Tatjana Kolewa, zajęła się obyczajami i obrzędami ludowymi. Podkreśla ona cechy historyczne i etniczne obyczajów zaznaczając, że nie są one tylko środkiem przekazania wartości kulturowych, lecz i elementem kultury. Jako takie, obyczaje i obrzędy są mienapisaną historią osiągnięć duchowych minionych epok dając możliwości rekonstrukcji poszczególnych okresów rozwoju społeczeństwa. Ponadto w obyczajach i obrzędach ludowych, według autorki, zawarta jest funkcja określonych systemów społecznych.

Znany muzykolog bułgarski, Todor Dżidżew, pisze o współczesnych formach folkloru muzycznego. Zwraca on uwagę na dyferencjację pieśni ludowych, które straciły już swoje pierwotne znaczenie. Część pieśni i tańców odchodzi z repertuaru, gdyż zostaje zlikwidowany ich praktyczny związek z życiem ludu. Podkreśla przy tym, iż popularyzacja melodii ludowej przez artystów, radio i telewizję przyczynia się do zachowania pewnych utworów, a także duży jest w tym wkład szkoły oraz chęć młodzieży do opanowania gry na instrumentach ludowych. Podobnym zagadnieniem zajmuje się Ilija Manołow, który radio i telewizję uważa za najbardziej autorytatywne instytucje w kultywowaniu twórczości ludowej.

Ludvik Kunc pisze o muzeach instrumentalnej muzyki ludowej w Czechosłowacji, a Wasilka Kuzmanowa porusza obecny stan bułgarskich bajek fantastycznych. Z kolei Radost Iwanowa pisze o obrzędowych pieśniach weselnych przy rozstaniu panny młodej z domem rodziców. Autorka zaznacza, iż chociaż wiele z obrzędowych pieśni weselnych już zanikło, jednak ta grupa wciąż jeszcze jest żywa. Wymienia ona, że podobne pieśni istnieją u Rosjan, pominięła jednak ościenne narody słowiańskie, gdzie podobne utwory jeszcze nie zostały wyparte z rytuału weselnego.

Przysłowia i przypowieści pochodzenia litewskiego istniejące w folklorze bułgarskim zwracają uwagę Iwona Kojnakowa.

Osobny rozdział poświęcono folklorowi okręgu Dobrudży. Autorzy kilku ciekawych artykułów przedstawili tradycje ludowe ziem, które długie lata znajdowały się pod panowaniem Rumunii. O gatunkach i rodzajach, o ich rozwoju i obecnym stanie folkloru Dobrudży, pisze Delczo Todorow. Wymienia on pieśni kalendarzowo-obrzędowe, weselne, hajduckie, ballady oraz pieśni o stosunkach międzyludzkich, które nadal cieszą się wśród ludności dużą popularnością. Córka nieżyjącego Wasyla Stoina — Elena Stoina — pisze o folklorze muzycznym Dobrudży, który posiada odrębne, specyficzne cechy. Anna Iliejewa natomiast zajmuje się tańcami ludowymi podkreślając oryginalność tych, które wykonywane są podczas świąt kalendarzowo-obrzędowych.

O niektórych wspólnych i odrębnych cechach muzyki ludowej Bułgarów z Besarabii i Dobrudży pisze Nikołaj Kaufman, a Michaił Bukureszlijew przedstawia sylwetkę śpiewaczki ludowej Wasilii Wylczewej, od której w latach 1961-1969 zapisano 901 pieśni ludowych. Urodziła się ona 20 maja 1906 r. we wsi Kalipetrowo okręgu Silistra i jest wnuczką hajduka Karatenasa, opiewanego w licznych bułgarskich pieśniach ludowych. Repertuar owej pieśniarki ludowej składa się wyłącznie z pieśni lirycznych. Wykonywane przez nią pieśni nadawane są przez radio Sofii, wydano także płytę gramofonową z jej nagraniami.

O zwyczajach i obyczajach Dobrudży pisze Margarita Wasilewa, a Ganka Michajłowa porusza niektóre specyficzne cechy materialnej kultury ludowej tego obszaru. Autorka podaje, że kultura materialna tej bogatej równiny Bułgarii nie

odbiegała od pozostałych regionów kraju. Do końca XIX w. np. budowano na wsi lepianki pokryte kukurydzianymi łodygami. Chłop orał prymitywnym drewnianym radłem, które robił sam. Do lat 30-ch naszego stulecia młócono końmi przy pomocy trybulum oraz wału drewnianego czy kamiennego. Kobieta przędła na przęślicy, a stroje ludowe zachowały wiele elementów sięgających głęboko wstecz. Z biegiem czasu jednak kultura materialna rozwijała się szybkim tempem.

Poza wspomnianymi artykułami zawarto w omawianej książce także kilka prac poświęconych regionalnemu folklorowi innych okręgów kraju. Georgi Danczew np. pisze o istniejących jeszcze w okręgu Elena pieśni hajduckich. Porównuje on zapisy Michaila Arnaudowa z 1913 roku (M. Arnaudow, *Folklor ot Elensko*, „Sbornik za narodni umotworenija”, t. XXVII, Sofia 1913) z odpowiednikami, które odkrył po II wojnie światowej i dochodzi do wniosku, że ich treść w zasadzie nie uległa zmianie. Anczo Kałojanow podaje z kolei nowe dane o tradycji epickiej na terenach wschodniej Bułgarii. Warto zaznaczyć, iż w XIX w. i na początku XX w. zbieracze nie zanotowali tu bohaterskich pieśni epickich, gdyż takich tradycji tutaj nie było.

Kostadin Dinczew zajmuje się tradycjami folklorystycznymi Macedonii Pirińskiej. Współczesny stan prozy ludowej w okręgu Błagojewgrad Macedonii Pirińskiej jest przedmiotem rozważań Ewgenii Micewej. Autorka podaje, że wśród informatorów ludowych utworów prozaicznych są uczniowie oraz staruszkowie w wieku 80 lat. U tych ostatnich nie ma już wiary w siły nadprzyrodzone i z tego powodu dawna treść niektórych utworów została dopasowana do współczesnego światopoglądu rozwiniętego już narodu.

Ostatni artykuł Eleny Kolewej przynosi wiele ciekawych informacji o oryginalnych obyczajach i wierzeniach ludowych okręgu Płowdiw, związanych z tkactwem. Lud wierzy np., że jeśli osnowa często się płacze, to albo tkaczka wsiadła do krosna w złą godzinę, albo na krosno patrzyły złe oczy. Uważa się, że zameżna kobieta nie powinna zdejmować z krosna utkane płótno we wtorek, gdyż zostanie wdową, a w tym dniu jeśli zaistnieje potrzeba uciąć utkane płótno, to winna zrobić to panienka.

Zawarte w omawianej książce prace są krótkie i poruszają co prawda zagadnienia ciekawe, lecz nie dają wyczerpującej odpowiedzi na wiele pytań, które nurtują współczesnych badaczy folkloru słowiańskiego. Poza nielicznymi przypadkami brak szerszej komparatystyki nie tylko w porównaniu z kulturą ludową sąsiednich narodów, ale nawet i z tą z pozostałych regionów kraju. Takie porównanie pomogłoby ustalić typowo rdzenne utwory ludowe, jak też prześledzić ich powiązanie z odpowiednikami u pozostałych Słowian i niesłowiańskich narodów Półwyspu Bałkańskiego.

Kole Simicizijew

J. Hajduk-Nijakowska, *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*, Opole 1980, ss. 243.

Seryjne wydawnictwo, jakimi są „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu”, wzbogaciło się o cenną pozycję z dziedziny genologii folklorystycznej. Stanowi ją omawiana tu praca J. Hajduk-Nijakowskiej. Dopowiedzmy od razu to, co zatuszował błąd korektorski, iż rozprawa dotyczy typologii pol-

skiego podania ludowego. Jest to bowiem pierwsze na naszym gruncie tak śmiało i szeroko problem ujmujące zamierzenie. Od wielu już lat folklorysty podkreślają konieczność podjęcia szczegółowych badań nad charakterystyką gatunków ustnej prozy ludowej, które — poza wycinkowymi studiami — nie czekały się jeszcze pogłębionych opracowań. W kontekście dociekań genealogicznych z zakresu folkloru wyjątek stanowi bajka, por. dotychczasowe wypowiedzi na temat jej cech konstytutywnych J. Krzyżanowskiego, D. Simonides czy H. Kapuś.

Podanie ludowe w połączeniu z opowieścią wspomnieniową i wierzeniową oraz legendą, po raz pierwszy doczekało się tak szczegółowego oglądu naukowego. Jak autorka rozprawy podkreśla we „Wstępie”, przyczyn zaniedbania badań należy upatrywać w specyficznym, tj. ewolucyjnym funkcjonowaniu podania w świadomości społecznej. Punktem wyjścia dla rozważań Hajduk-Nijkowskiej nt. określenia gatunkowego podania stają się refleksje związane z opowieścią wspomnieniową. Dokonując przeglądu i interpretacji europejskiego stanu badań nad tą formą gatunkową, polska folklorystyka dochodzi do wniosku, iż opowieść wspomnieniowa, funkcjonując w danej społeczności stosunkowo krótko, stanowi bazę, w oparciu o którą rodzi się nowy gatunek tradycyjnej prozy folklorystycznej, tzn. podanie lub anegdota. W pierwszym rozdziale, poprzez analizę cech dystynktywnych opowieści z życia, dochodzi autorka do zjawiska transformacji gatunkowej, które umożliwia jej naukowy ogląd podania.

W konsekwencji II i III rozdział poświęcone zostają problematyce podania w świadomości naukowej folklorystów. Rozpatrzenie dotychczasowych stanowisk badawczych przez Hajduk-Nijkowską nie staje się suchym wyliczeniem faktów, ale jest twórczym i konstruktywnym opisem jej własnego stanowiska w tej kwestii.

Polskie koncepcje określające podanie ludowe zdefiniowane przez Z. Łempickiego i J. St. Bystronia wydają się autorce zbyt jednostronne i niewystarczające. Eksponowany przez Łempickiego dynamizm rozwoju podania podczas jego ustnego przekazu stanowi dla niej zbyt wąskie spojrzenie na całokształt specyfiki tego gatunku. Podobnie skąpy w swej wymowie jest — według Hajduk-Nijkowskiej — aspekt historyczności i lokalności podania wysuwany przez Bystronia. Szczegółowa analiza badań skupionych wokół podania prowadzi autorkę do spostrzeżenia, że dotychczas granica między podaniem a legendą była stosunkowo płynna. Przede wszystkim brak konsekwencji w pojmowaniu tych form gatunkowych daje się zauważyć w zbiorach tekstów ludowych. W związku z tym uważa ona, że „kłopoty z rozdzieleniem legendy od podania utrzymują się tak długo, jak długo temat będzie jednym ich wyróżnikiem” (s. 55). Autorka polemizuje jednocześnie z próbami określeń opowieści wierzeniowych powstałych na gruncie europejskim. Wniosek, który wysuwa się z tego przeglądu stanu badań, jest jednoznaczny: za wyróżnik gatunkowy nie może służyć temat lub element wiarygodności. Przyznaje ona rację tym sformułowaniom badaczy, w których na plan pierwszy wysunięto problem funkcji pełnionej przez ten gatunek.

Brak jednoznacznej interpretacji teoretycznej nt. podania mobilizuje ją do ustalenia kryteriów, pozwalających określić zespół cech wyróżniających ten gatunek spośród innych. Posłużyła się w tym celu metodą typologiczną, czyli na prezentację formy podania złożyły się w połączeniu z ewolucyjną zmiennością zjawiska powtarzające się oraz fakty wielokrotnie dostrzeżone. Jednocześnie dla pełnego kształtu podania ujęła jego funkcjonowanie w historycznym, ogólnokulturowym i politycznym kontekście sytuacyjnym. Analizę typologiczną przeprowadziła na wybranym materiale podaniowym, przekonywująco motywując jego zastosowanie.

A wybrała najbardziej popularny wątek w folklorze polskim, tzw. „typowy” przykład podania, tj. T 8256 — Rycerze śpiący, który w *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* J. Krzyżanowskiego reprezentowany jest przez 50 zapisów. Autorka, dokonując chronologicznej klasyfikacji tego tematu, uzyskała aż 157 wersji, z których najstarsza pochodzi z lat 20. minionego stulecia, najpóźniejsza zaś z 1976 r. Z analizy „terenowej” zebranego materiału wynika, że wątek ten największą żywotność posiada na Śląsku (54 teksty spośród wszystkich zapisów, por. również dołączoną do książki mapę nr 1).

Wybór tematu rycerzy śpiących dla zamierzeń badawczych Hajduk-Nijkowskiej okazał się niezwykle trafny, ponieważ umożliwił jej interpretację naukową relacji bajka — podanie i opowieść wierzeniowa — podanie. Bowiem poszczególne teksty w zależności od formy przekazu funkcjonują w postaci badań historycznych, wierzeniowych bądź bajek. A zatem w niemal naturalny sposób wyznaczają one refleksję na temat rodzących się różnic gatunkowych, wzajemnych wpływów i zależności oraz zachodzącego między nimi zjawiska transformacji.

Rozdział V pracy stanowi analiza typologiczna przekazów, realizowana przez autorkę w dwóch zasadniczych grupach: I. Fabularna konkretyzacja tematu śpiącego wojska, II. „Uhistorycznienie” tematu śpiącego wojska. Podstawą takiego podziału stały się dwa różne sposoby folklorystyczne konkretyzacji tego wątku. Bowiem jedna grupa opowiadań transmitowana jest w przekazie ustnym jako prezentacja przebiegu niezwyklego wydarzenia, druga natomiast posiada formę relacji z historii.

Charakterystyka tematu śpiącego wojska, której precyzję wzmacniają odpowiednie tabele, doprowadza młodą folklorystkę do końcowych wniosków, których celem jest typologiczne określenie istoty gatunkowej podania ludowego. W rezultacie wymienia ona trzy czynniki, będące podstawą transformacji gatunków folklorystycznych, a to: sytuację, w jakiej dochodzi do realizacji przekazu folklorystycznego, wpływ narratora na ostateczny kształt utworu folklorystycznego i rolę, jaką przypada słuchaczom-odbiorcom tekstu folklorystycznego. Równocześnie uważa, iż ostateczny cel, ku któremu winny zmierzać jednostkowe analizy konkretnych sytuacji wypowiedzi narratora, to próba typologii sytuacji folklorotwórczych. Podkreślając zaś znaczenie narratora w istnieniu literatury ludowej wyróżnia cztery typy jego postawy (identyfikacji, względnej akceptacji, dystansu i negacji). Wiadomo, iż w ustnym przekazie tradycji folklorystycznej istnieje ścisła współzależność jej nosiciela z odbiorcą, jednocześnie potencjalnym narratorem. Autorka wyróżnia więc odpowiednie typy postawy odbiorców (identyfikacji, względnej akceptacji i dystansu), które decydują o sposobie funkcjonowania treści folklorystycznych.

W pierwszych latach pracy zbierackiej badacze patrzyli na materiały terenowe jako przede wszystkim wytwory anonimowe i kolektywne, a zapominali, jak wielki jest w nich wkład indywidualnych wykonawców. W minionym stuleciu, a także na początku naszego wieku, zbieracze pojmowali nosiciela ustnej tradycji jako przekaziciela spuścizny wcześniejszych pokoleń i nie zauważali jego aktywnego wpływu na sam przekaz. Takie spojrzenie na utwór folklorystyczny zostaje współcześnie poszerzone o cały kontekst społeczny, jaki oddziałuje na narratora, a więc środowisko, z jakiego pochodzi, o zawód, zainteresowania, wreszcie o sytuację, w jakiej jest realizowana jego wypowiedź oraz o dane na temat odbiorców. Współczesna folklorystyka, korzystając z osiągnięć nauk społecznych, coraz mocniej eksponuje znaczenie jednostkowych nosicieli folkloru, ich odbiorców oraz sytuacji przekazu ustnej literatury ludowej. I właśnie zainteresowania Hajduk-Nijkowskiej są świadectwem nowatorskiego i głębokiego sporzeźnia na utwór

ludowy i całokształt czynników, które decydują o jego istnieniu, rozpowszechnianiu i popularności.

W konsekwencji autorka dokonuje typologii tematu śpiącego wojska, funkcjonującego w trzech postaciach, tzn. jako opowieści przygodowych, dokumentacyjnych i historycznych (s. 226), podkreślając, że podstawową przyczyną pojawienia się podania jest jego funkcja społeczna. Folklorystyka postuluje utrzymanie dotychczasowego podziału prozy ludowej na dwie kategorie: o charakterze bajkowym i niebajkowym. Do tej ostatniej grupy zalicza również podanie, które — według niej — posiada wyróżniający go zespół cech, tj. aktualność, prawdziwość i upostaciowanie artystyczne (poetyka).

Praca Hajduk-Nijakowskiej jest pierwszą na naszym gruncie próbą odmiennej analizy tekstu folklorystycznego. Bowiem teoretycznemu określeniu pojęcia podania towarzyszy nowa metoda badawcza, której podstawą jest typologiczny punkt widzenia. Autorka w konsekwentny i rzeczowy sposób skonkretyzowała własne postulaty nietradycyjnego oglądu naukowego prozy ludowej, która funkcjonuje w obiegu społecznym na zupełnie innych zasadach niż literatura pisana. Wobec takiego założenia zrywa ona z literaturoznawczą analizą, postulując nową formę badań, której świadectwem jest niniejsza rozprawa.

W podsumowaniu folklorystka zastrzega się, że przedstawiona interpretacja podania jako gatunku folklorystycznego wymaga jeszcze dodatkowych ustaleń teoretycznych. Mamy nadzieję, podobnie jak autorka książki, iż dalsze badania prowadzone w zakresie genologii folklorystycznej pozwolą dokładnie ustalić wszelkie prawidłowości funkcjonowania podania w folklorze.

Teresa Smolińska

„Laografia”, t. 31, Athene 1976 - 1978, ss. 464.

Seria „Laografia”, odpowiednik naszego „Ludu”, jest organem Towarzystwa Folklorystycznego Grecji. Na łamach tego rocznika ukazuje się sporo ciekawych prac związanych z duchową i materialną kulturą Grecji. Omawiany tom poświęcony jest zmarłemu 22 października 1976 r. redaktorowi naczelnemu, znanemu etnografowi, profesorowi Uniwersytetu Ateńskiego, akademikowi Georgiosowi Megasowi. O życiu i dorobku naukowym Megasa pisze M. Meraklis (s. 3 - 14). Wspomina on o pierwszych krokach tego ucznia Nikolasa Politisa, który po ukończeniu studiów na Uniwersytecie Ateńskim i po odbytej specjalizacji w Niemczech piastował różne funkcje — do 1936 roku był nauczycielem na prowincji, w Atenach, następnie w latach 1936 - 1955 dyrektorem Archiwum Folklorystycznego Greckiej Akademii Nauk. W tym czasie wykladał na Uniwersytecie Ateńskim wybrane zagadnienia z folklorystyki i etnografii. Od roku 1947 był nadzwyczajnym, a od 1952 r. zwyczajnym profesorem Uniwersytetu Ateńskiego. Od 1960 roku był przewodniczącym Greckiego Towarzystwa Folklorystycznego, a redaktorem serii „Laografia” od 1952 r. Na członka Akademii Nauk Grecji wybrano go w 1970 r., kiedy obchodził swoje 77 urodziny.

Meraklis wspomina o dorobku naukowym Georgiosa Megasa (215 prac) oraz pisze o jego pracy organizacyjnej, albowiem z jego inicjatywy zebrano olbrzymi

materiał literatury ludowej i etnograficzny w różnych regionach Grecji. Niestety autor artykułu nie pisze nic o pracach porównawczych akademika Megasa, który lubował się w omawianiu pewnych gatunków i rodzajów greckiej twórczości ludowej w porównaniu z odpowiednikami sąsiednich narodów słowiańskich. Prace te cechuje skrajny nacjonalizm i subiektywizm. Megas nie przyznawał żadnej samorodności i oryginalności epice ludowej Słowian południowych, a wszystko co stworzyła muza ludowa tych narodów przypisywał wpływom greckim. Motywy z cyklu Królewicza Marka według niego były zapożyczone z cyklu greckiego o Digenisie Aknitasie. Ramy tych zapożyczeń przez folklor słowiański z greckiej twórczości ludowej widział on wszędzie, co oczywiście jest absurdem. Przyznawał tylko jednokierunkowy ruch wędrownych motywów, których bazą była Grecja, a nigdy nie chciał przyjąć do wiadomości, że wymiana dóbr kultury ludowej ma wydeptane drogi prowadzące z pozostałych krajów bałkańskich także do Grecji. Megas nie znał języków słowiańskich i do swoich prac korzystał nie z oryginalnych ludowych tekstów słowiańskich, lecz z nielicznych ich przekładów na inne języki europejskie.

Następny autor, Dimitrios Ikonomidis (s. 29-42), zajmuje się bajkami i bajarzami greckimi. Pisze on, że krąg bazarzy kurczy się, a jeszcze u schyłku XX wieku byli oni chętnie zapraszani, by opowiadać bajki po miastach i wsiach. Bajkami interesowali się rybacy, sklepikarze, młynarze, szewcy i inni rzemieślnicy. Chętnie słuchali ich także pasterze. Lud grecki cenił ich, a niektórzy z bazarzy mieli wyjątkowy talent do opowiadania bajek, baśni, legend i innych utworów ludowych. Autor nawiązuje do dawnych tradycji bazarzy greckich, jakich nie brakowało w starożytnej Helladzie i w Bizancjum, gdzie w tym ostatnim imperium bajki traktowano jako kołysanki.

Stefanos Imelos (s. 167-173) zajmuje się zagadnieniem klasyfikacji legend greckich. Na ten temat, jak wiadomo, nie tylko w Grecji, lecz i wśród innych badaczy zdania się podzieliły, wyrażane są różne poglądy. Niektórzy główny ciężar kładą na mitologię, historię i religię inni skupiają swą uwagę na meteorologii, geologii, kosmogonii, archeologii i demonologii. Klasyfikacja ta jednak uzależniona jest od treści utworów, gdyż legendy u poszczególnych narodów są różne, w zależności od takich lub innych warunków, w jakich rozwijała się ich kultura ludowa i narodowa.

Ponadto w omawianym tomie są artykuły dotyczące innych zagadnień ludowej kultury duchowej i materialnej Grecji. Elewterios Marinelis np. pisze o obrzędach narodzinowych, weselnych i pogrzebowych w m. Suli (s. 174-194), analizując towarzyszące tym obrzędom pieśni ludowe. Autor ogranicza się jedynie do wąskiego obszaru geograficznego i nie usiłuje dokonać porównań z odpowiednikami innych regionów kraju, nie mówiąc już o Słowianach, którzy w zasadzie nigdy nie goszczą w pracach etnografów i folklorystów greckich. Pandelis Kawakopoulos (s. 253-271) pisze o trzech starych melodiach tanecznych z wyspy Krety, które posiadają swoje odrębne cechy, nie spotykane w innych regionach Grecji.

Z kultury materialnej zwracają uwagę rozprawy T. Kostakisa pt. *Rołnictwo w Cakonii* (s. 34-150), G. Papacharalamposa pt. *Naczynia gospodarstwa domowego Cypru* (s. 151-166), *Ciasto i wypieki chleba* pióra Nikolaosa Dimitru (s. 219-234); Popi Mina zajmuje się medycyną ludową Elimbu na wyspie Karpatos (s. 246-252), a Walter Puchner daje analityczną bibliografię greckiego teatru kukielkowego (s. 294-324).

Zestaw zawartych materiałów aż prosi o szersze spojrzenie na poruszane zagadnienia rozszerzając krąg poza wąskimi granicami regionów i kraju. Niestety w Grecji nie ma jeszcze takiej inicjatywy, jaką od dawna reprezentują badacze Ju-

gosiławii i Bułgarii, gdzie na łamach czasopism „Narodno Stvaralaštvo-Folklor”, „Makedonski Folklor” i „Bylgarski Folklor” dominują prace porównawcze, traktujące zagadnienia związane nie tylko z kulturą ludową własnego kraju, lecz i z kulturą ludową wszystkich narodów bałkańskich. Takowej ery w greckiej nauce jeszcze nie ma.

Kole Simiczijew

Zdzisław Zwoźniak, *Kalendarze*, KAW Warszawa 1981, 135 ss.

Nasz chrześcijański kalendarz pochodzi od kalendarza egipskiego, a egipski od kalendarza chłopskiego: od wylewu do wylewu Nilu, gdyż znaki zodiaku oznaczały początkowo cykl prac rolniczych, jak u Słowian. Wyjątkowość Syniusza w kalendarzu egipskim polegała zaś na tym, że słoneczny wschód tej gwiazdy zbiegał się statystycznie z początkiem wylewu Nilu na wysokości Memfis, gdzie faraon Menes zbudował stolicę zjednoczonego Egiptu — według kalendarza memfickiego w r. 2937 pne (K. Michałkowski, *Nie tylko piramidy*, W-wa 1966, s. 59). Cechą łączącą kalendarz egipski z kalendarzem Majów np. był rok schematyczny o 360 dniach, ale dwuznacznością jest już stwierdzenie, że „Dekretem z Kanapos polecił on [Ptolemeusz III] co 4 lata dorzucać do 360 dni nie 5 (jak to czyniono od czasu gdy bóg Tot wygrał je od Chonsu), lecz 6 dni” (s. 44). Ptolemeusz III wprowadził po prostu rok przestępny, który przyjął dla kalendarza rzymskiego Juliusz Cezar, aby wodzowie rzymscy wiedzieli kiedy wygrywają bitwy.

Ludy rolnicze wołały posługiwać się kalendarzem słonecznym, który określał cykl wegetatywny, a ludy pasterskie cyklem księżycowym; i kalendarz księżycowy w rolniczej Mezopotamii był przejawem politycznej dominacji nomadzkich zdobywców, do których należeli przodkowie biblijnych Żydów. Autor nie rozróżnia tego, gdyż jest gorliwym uczniem pana Ludwika Zajdlera, który kiedyś zaproponował mi listownie uwzględnienie mych „materiałów tekstowych” w nowym wydaniu *Dziejów Zegara* (list. z datą 29 VIII 71), ale nie zrobił tego — ze szkodą dla popularyzatorskiej pracy Zdzisława Zwoźniaka.

Juliusz Prawdzie

E. G. Karpińska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1970 - 1975*, Wrocław 1980, ss. 430.

Wyczuwając zapotrzebowanie środowiska etnograficznego na prace typu bibliograficznego, G. E. Karpińska podjęła się trudnego zadania zestawienia publikacji etnograficznych za lata 1970 - 75 (3457 tytułów). W zamierzeniu autorki oraz zespołu, z którym współpracuje, jest przygotowanie także przeglądu piśmiennictwa etnograficznego za lata 1960 - 70.

Omawiana praca ma charakter bibliografii bieżącej i jest w prostej linii kontynuacją tego typu opracowań z okresu międzywojennego i powojennego. Podstawę do tego typu prac dał F. Gawełek obejmując lata 1800 - 1910 (7200 tytułów),

a następnie J. S. Bystroń, którego bibliografia ma charakter krytyczny i dotyczy lat 1910 - 27 (1700 tytułów). W okresie międzywojennym prace te kontynuuje również K. Moszyński (lata 1925 - 37), którego opracowanie zamyka cykl bibliografii bieżących, przedstawiających dorobek polskiego piśmiennictwa etnograficznego.

Bieżące bibliografie w okresie powojennym inspirowane przez redakcję „Ludu” i publikowane w tym czasopiśmie przygotowali: I. Barowa (za rok 1947 — 3184 tytułów), H. Bittner-Szewczykowa (za lata 1945 - 54 — 3828 tytułów) oraz B. Gawin (za lata 1955 - 60, 3346 tytułów).

I właśnie do tych tradycji nawiązuje omawiana bibliografia, a zwłaszcza do pracy B. Gawina w zakresie układu klasyfikacyjnego, który po zmodyfikowaniu został wykorzystany.

Bibliografia E. G. Karpińskiej została podzielona na 6 głównych działów: 1 — o charakterze ogólnym, skupił prace bibliograficzne, indeksy, atlasy, słowniki, encyklopedie, recenzje czasopism polskich i obcych zawierających interesujący materiał; 2 — zawiera prace z zakresu teorii kultury i metodologii; 3 — grupuje publikacje dotyczące historii i organizacji etnografii w Polsce i za granicą; 4 — zestawia dorobek w zakresie muzealnictwa polskiego i obcego; 5 — najobszerniejszy dział dotyczący pozycji z zakresu etnografii Polski; obfity materiał tam zamieszczony został uporządkowany w poddziałach: opracowania monograficzne, kultura materialna, społeczna i duchowa, przeobrażenia zachodzące na wsi w okresie powojennym (w tym także pamiętnikarstwo), Polacy poza granicami kraju oraz obce grupy etniczne w Polsce; 6 — ostatni dział zestawia publikacje związane z etnografią świata, które rozdzielono na poddziały dotyczące poszczególnych kontynentów; i tak w materiałach z zakresu etnografii Europy wyodrębniono „Słowian” (tutaj wyszczególniono wszystkie ludy słowiańskie) oraz „Kraje pozasłowiańskie”, w których z kolei zestawiono prace ze względu na tradycyjny trójdzielny układ kultury; podobnie sklasyfikowano materiał poświęcony pozostałym kontynentom.

Mimo że bibliografia swoim układem w zasadzie nawiązuje do układu zastosowanego przez B. Gawina, to istnieją jednak między nimi pewne różnice. W jakim kierunku zaznaczyły się one? Otóż dział I nie uległ zasadniczym przemianom, został tylko poszerzony o takie kategorie źródeł, jak: atlasy, słowniki, encyklopedie oraz czasopisma zagraniczne recenzowane w Polsce. W dziale II zatrzymano w tytule metodologię, ale zrezygnowano z metodyki, lecz dodano teorię kultury (co autorka uzasadnia następująco: „oddzielenie teorii i metodologii okazało się trudne w realizacji ze względów merytorycznych”). Utrzymano dział dotyczący historii etnografii, co jest w pełni uzasadnione. Dział następny związany z muzealnictwem został znacznie rozszerzony i pogłębiony. Prowadząc dalsze porównania z układem bibliografii B. Gawina można zauważyć, że dwa kolejne działy zostały połączone przez autorkę w punkcie 5 jako „Etnografia Polski”. Materiały dotyczące etnografii pozapolskiej zostały zgrupowane w punkcie 6 zatytułowanym „Etnografia świata”, który rozbito na wiele podpunktów. Zaś dział dotyczący pogranicza etnografii i innych dyscyplin nie znalazł miejsca z modyfikowanym układzie „Bibliografii”.

Pomimo że zaprezentowana wersja klasyfikacji bibliografii jest bogatsza, znacznie pogłębiona i poszerzona w stosunku do systematyzacji B. Gawina, to jednak nie wydaje się ona bardziej czytelna, przejrzysta i operatywna, mimo zastosowanego nawet systemu dziesiętnego. Wydaje się, że ten ostatni zabieg zadziałał wprost przeciwnie. Nie można tutaj nie zwrócić uwagi na zastosowany druk (odstęp, czcionka), który to chyba w znacznym stopniu spowodował zlanie i nieczytelność układu klasyfikacyjnego. Pewną wątpliwość budzi także włączenie do spisu treści

tłumaczenia angielskiego, które wydłużyło niepotrzebnie tekst, a ponadto utrudnia wzrokowe opanowanie go. Przecież dwa niezależne spisy treści mogłyby z powodzeniem istnieć obok siebie (tak jak wstęp).

Jeżeli chodzi o kwalifikację publikacji do poszczególnych działów, to została ona przeprowadzona starannie, chociaż nie wyczerpująco, a ponadto nie wszystkie pozycje zostały uwzględnione (dotyczy to głównie recenzji). Nie do uniknięcia są pewne usterki techniczne, stąd dwukrotnie podawane są te same pozycje w pełnym zapisie, chociaż w przypadku powtórki powinien zostać zastosowany skrócony opis wielokrotny i nawias (por. pozycje 352 i 1149; 163 i 2846).

Najbardziej chyba jednak kontrowersyjną sprawą w recenzowanej pracy jest kwestia doboru literatury z pogranicza etnografii i innych pokrewnych dyscyplin. We wstępie podano wprawdzie, że: „W niniejszej pracy zarejestrowano prawie wszystkie polskie prace etnograficzne jak również ważniejsze prace z dziedzin pokrewnych, poruszające problematykę teoretyczną”, ale poza stwierdzeniem, że są to „ważne” prace, nie wiemy właściwie nic o kryteriach ich doboru. A jest rzeczą oczywistą, że w tego rodzaju sytuacjach wymagane jest udokumentowanie i uzasadnienie kryteriów doboru materiałów. I w tym miejscu należałoby także żałować, że zrezygnowano z osobnego działu dotyczącego pogranicza nauk. Wynikiem tego przemieszczenia i nie graniczenia doboru literatury jest fakt, że pozycje np. stricte socjologiczne egzystują na równi z etnograficznymi, a w podpunkcie przeobrażeń zachodzących na wsi w Polsce Ludowej nawet dominują, czego nie należy uznać za właściwe w bibliografii o charakterze etnograficznym.

Dodatkowo na uwagę zasługują zamieszczone w „Bibliografii” indeksy: osobowy i geograficzno-etnograficzny. Ten ostatni jest bardzo istotną i cenną pomocą w posługiwaniu się bibliografią, a dodatkowo jest nowością w stosunku do pracy B. Gawina. Ale nawet i tu uszły uwadze odrębne błędy techniczne, np. pozycja 2919 — indeks osobowy sugeruje podwójne autorstwo; to samo dotyczy pozycji 77; natomiast jeżeli chodzi o indeks geograficzno-etnograficzny, to warto zwrócić uwagę, że np. Łemkowie nie są regionem etnograficznym, a grupą etniczną, może zatem lepiej byłoby napisać Łemkowszczyzna (termin przyjęty w literaturze), albo we wstępie do indeksu wyjaśnić, że wprowadzono podział nie tylko na regiony geograficzno-etnograficzne, ale wyodrębniono też niektóre grupy (dotyczy to także Kaszubów, Borowiaków Tucholskich i Krajniaków Złotowskich).

Kończąc omawianie *Bibliografii etnografii polskiej za lata 1970-75* wypada podkreślić, że bardzo ważnym wydarzeniem jest sam fakt jej ukazania się. Jeżeli zespół łódzki zdoła zrealizować zapowiadziane również bibliografie za lata 1960-65 i 1965-70, to wówczas skutecznie zostanie wypełniona luka, jaka powstała w tym zakresie w etnografii polskiej.

Irena Kabat