

I. M. KAMIŃSKI. The state of ambiguity. Studies of Gypsy refugees (Anthropological research). University of Gøthenburg, Sweden 1980, ss. 495.

„Gadze Gadze si taj ame Rom sam”
(Gadźowie to Gadźowie, my pamiętajmy,
że jesteśmy Rom)

Psychologiczne ujęcie ambiwalencji ukazuje ją jako rodzaj konfliktu polegającego na jednoczesnym występowaniu pozytywnych i negatywnych emocji w stosunku do tego samego obiektu, np. osoby czy sytuacji¹. Przekładając tę definicję na język etnologii można by ambiwalencję kulturową przedstawić jako jednoczesne bycie „w” i „poza” własną kulturą i systemem społecznym. „Rom wypracowali przemysłne formy zachowania swojej tożsamości i ciągłości kulturowej. [...] «Wewnątrz», w osobności, w zamkniętym środowisku, rzeczywistość była przeciwieństwem pozorów, jakie stwarzali dla ludzi «z zewnątrz». Stać ich było tutaj na nieskrępowane okazywanie sobie głębokich uczuć przywiązania, delikatności i troski, a także wzajemnego szacunku”².

Problem egzystencji na pograniczu dwóch światów jest problemem nie tylko Cyganów, ale również i badacza. Świadomość własnej ambiwalencji stanowi dla I. M. Kamińskiego istotny czynnik warunkujący nie tylko wybór metody badawczej, ale także zrozumienie badanej rzeczywistości.

Cyganie są przedstawicielami społeczeństw o jednorodnym systemie społecznym, ale o niejednorodnej kulturze (model HmHt)³. Działanie tradycyjnych instytucji cygańskich broni przed „obcymi”. Należy przy tym pamiętać, iż Cyganie nie tworzą jednej grupy etnicznej i podział na „swoich” i „obcych” może przebiegać także w obrębie tej społeczności cygańskiej (np. niechętny czy wręcz wrogi stosunek Polskich Roma, Lowarów czy Kełderaszów do Bergitka Roma). Z drugiej zaś strony Cyganie są całkowicie uzależnieni od społeczności niecygańskich, oczywiście zależność ta ma charakter ekonomiczny⁴. Tak więc Cyganie egzystują w dwóch równoległych systemach klasyfikacyjnych: wewnętrznym (cygański — czysty) i zewnętrznym (niecygański — skalany). Dla każdego z nich obowiązują inne mechanizmy działania, inne systemy wartości opierające się o przestrzeganie (Romania — rytualny zespół cech stereotypu Cygana-Roma) i łamanie (*marime* — skalanie) obyczajów własnej społeczności.

„Metoda, którą przede wszystkim posługuje się antropologia społeczna w celu uzyskania informacji, jest życie wśród ludzi, których badanie dotyczy, uczenie się ich języka, który jest najskuteczniejszym środkiem komunikowania się oraz uważne obserwowanie zachowań ludzkich w codziennym życiu. Antropolog społeczny interesuje się zarówno tym, co ludzie robią, mówią, jak i tym, co mówią, że robią. Rozróżnienie między słowem a działaniem ma dla niego często ogromne znaczenie. Bliski kontakt badacza z badaną społecznością może się przerodzić

¹ Słownik psychologiczny. Red. W. Szewczuk, Warszawa 1979 s. 15.

² J. Yoors, *Przeprawa*, Kraków 1978, s. 13.

³ L. Mróz, *Some remarks on changes in the Gipsy culture*, „Ethnologia Polona”, vol. 4: 1979, s. 141-153.

⁴ Fakt ten wielokrotnie podkreślają badacze zajmujący się problematyką cygańską, np. A. Bartosz, L. Mróz.

w metodę obserwacji uczestniczącej (*participant observation*). Oznacza to, iż antropolog współpracuje z ludźmi biorąc udział w ich działaniach — towarzyszy im w połowach, uczestniczy w obrzędach religijnych, przestrzega obowiązujące ich nakazy i zakazy, prowadzi z nimi wymianę posiadanych przedmiotów tak, jakby był członkiem tej społeczności”⁵. Opis obserwacji uczestniczącej jako metody badawczej przedstawiony przez R. Firtha jest bardzo niewystarczający. Sprawą otwartą w takim ujęciu pozostają rozważania nad typem społeczności, która ma być poddana tego rodzaju badaniu; nad długością czasu potrzebnego do jego przeprowadzenia, czy wreszcie nad celem, w osiągnięciu którego ma ono pomóc.

Analiza semantyczna pojęcia „obserwacja uczestnicząca” określając zakres bycia obserwatorem uczestniczącym, wyznacza jednocześnie role, jakie może on przyjąć w badanej społeczności. Prof. Martin⁶ wyróżnia np. trzy typy obserwacji uczestniczącej: bycie członkiem danej wspólnoty (*native sense, living-in sense, assimilation sense*), pozowanie na członka grupy (*posing as a member of a community*), przyjęcie roli obserwatora (*role of an observer in a community*). Konkluzja wywodu, jakkolwiek niezbyt przychylna dla tej metody, zawiera stwierdzenie, iż w pewnych kulturach, pod pewnymi warunkami i w stosunku do pewnego typu informacji, obserwacja uczestnicząca może być najkorzystniejszą metodą dla naukowego zrozumienia danej społeczności.

Tego typu rozważania metodologiczne pomijają etyczną płaszczyznę badań, która w znacznej mierze wpływa na wybór roli, jaką badacz przyjmie. Dla autora recenzowanej pracy te problemy są na tyle ważne, iż poświęca im wiele miejsca w swojej książce.

Antropolog bardzo często przeżywa stany psychiczne, które można nazwać szokiem kulturowym wynikającym z faktu umieszczenia między „obcymi”. Aby przezwyciężyć ów stan napięcia identyfikuje się w pewnym stopniu z obiektem swoich badań, uzyskując tym samym możliwość endogenetycznego poznania danej społeczności. Wątpliwości budzą się w momencie przejścia do analizy antropologicznej — czy można fakty zbierane z pozycji uczestnika danej kultury, będącej przecież autonomicznym systemem, analizować egzogenetycznie? Czy informacje uzyskane metodą obserwacji uczestniczącej są wiarygodne i adekwatne do rzeczywistości, której dotyczą? Pytania te są konsekwencją wybranej strategii badawczej. Wybór jest więc tym elementem, który uzasadnia cel podejmowanych badań, ale jest to zarazem sprzężenie zwrotne.

Praca I. M. Kamińskiego powstała na podstawie materiałów zebranych podczas badań terenowych prowadzonych przez autora w Polsce, Czechosłowacji i Szwecji w latach 1966-1979.

Podczas badań prowadzonych w Polsce i Czechosłowacji posługiwał się metodą jawnej obserwacji uczestniczącej. Zdaniem niektórych badaczy⁷ dla antropologów ten typ obserwacji jest jedynym możliwym do zastosowania, co wynika ze specyfiki społeczności, które są obiektem badań — grupy etniczne, w których nie możliwe jest dla antropologa ukrycie jego tożsamości jako „obcego”. Dla autora recenzowanej pracy stosowanie tej techniki badawczej łączy się z niebezpieczeństwem manipulowania badaczem przez informatorów, szczególnie w społecznościach izolowanych. Z jednej strony badacz wybierający tę metodę nie powinien być

⁵ R. Firth, *Social Anthropology*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1960, vol. 20, s. 862.

⁶ M. Martina, *Understanding and participant observation in cultural and social anthropology*, [w:] *Boston studies in the philosophy of science*, Dordrecht 1969, s. 303-331.

⁷ Na przykład J. B. Agassi, *Comments: theory and practice of participant observation*, [w:] *Boston studies in the philosophy of science*, Dordrecht 1969, s. 331-340; B. Berelson, G. A. Steiner, *Human behavior. An inventory of scientific findings*, New York 1964.

w żaden sposób uzależniony od grupy, którą bada. Wszelkie związki, np. osobiste lub zawodowe, mogą wpływać na treść informacji, których przekazywanie w sposób celowy i zamierzony będzie realizowało stereotyp ogólnie funkcjonujący i pochodzący z centralnego ośrodka dyspozycyjnego. Z drugiej zaś strony brak tych związków czasami wręcz uniemożliwia poznanie grupy, a z pewnością znacznie wydłuża czas badań. Wątpliwa jest również skuteczność tej strategii, gdyż pewne poziomy systemu społeczno-kulturowego pozostają zamknięte. Tak w przypadku Cyganów było np. z instytucją *marime* (skalanie) i jej znaczeniem dla funkcjonowania grupy.

Studia szwedzkie I. M. Kamińskiego zostały zdeterminowane jego osobistą sytuacją. Przybył do Szwecji pod koniec 1972 r. i na skutek różnych okoliczności uzyskał status imigranta „cennego dla państwa” tylko i wyłącznie ze względu na fakt bycia przezeń antropologiem. W Polsce autor zajmował w stosunku do Cyganów pozycję „obywatel”, w Czechosłowacji „reprezentant” liczącej się mniejszości. Nawet, jeśli w jakiś sposób identyfikował się z Romami (Cyganami), to zawsze mógł wrócić do swojej rzeczywistości kulturowej i społecznej, odzyskać swoje przywileje, gdyż reprezentował „normę”, od której „odstępstwem” byli właśnie Cyganie. W Szwecji ta perspektywa uległa zmianie: Cyganie byli ci sami — nadal stanowili mniejszość we wrogim im otoczeniu; zmieniła się sytuacja I. M. Kamińskiego. Stał się imigrantem w społeczeństwie, które wcale nie pałało chęcią przyjęcia go w poczet swoich członków. Nie mógł więc już wracać do „swojego” układu. Cóż miało zatem stanowić dla niego ową „normę”, jeśli sam mieścił się w zbiorze „dewiacja”? Jak przeżyć będąc i jednocześnie nie będąc członkiem społeczeństwa szwedzkiego? Znalazł się w sytuacji, w której stale tkwili Cyganie — permanentny stan ambiwalencji.

Eksperymenty z wykorzystaniem niekonwencjonalnych technik badawczych⁸ oraz antropologiczna koncepcja strategii badań Maruyamy⁹ zadecydowały o wyborze identyfikacji z obiektem badań jako sposobie poznania rzeczywistości, w której żyją Cyganie. Identyfikowanie się ze stylem myślenia tej grupy nie oznacza, iż myślał tylko jak Cygan, był to sposób myślenia jak przedstawiciel tych grup, które w jakikolwiek sposób odbiegają od powszechnego modelu. I. M. Kamiński przestał pretendować do spełniania wśród Cyganów roli „obywatela”, bo nim przecież (jeszcze) nie był — żył na marginesie społeczeństwa tak, jak żyli Cyganie. Własna sytuacja stała się nie tylko czynnikiem wyznaczającym strategię badawczą; pomogła również w rozpoznaniu i zrozumieniu pewnych mechanizmów decydujących o kontynuacji kulturowej grup cygańskich, mechanizmów, które zapewniły przetrwanie mimo różnych zmian nieuniknionych w społeczności tak uzależnionej od ludności osiadłej.

We wcześniejszych opracowaniach dotyczących problemu identyfikacji indywidualnej¹⁰ I. M. Kamiński przedstawił model struktury tradycyjnego cygańskiego ośrodka dyspozycyjnego, którym jest społeczność cygańska, działająca według nakazów Romani. Analizując grupę cygańską „z zewnątrz” dostrzegł zmiany zachodzące w instytucjach cygańskich — rozbięcie więzi etnicznej, działalność w instytucjach popieranych przez niecygańską administrację, co stanowiło jedno z symulacyjnych zachowań pożądaných przez większość. „Gra” jest spełnieniem jej oczekiwań, mimo iż pomiędzy rolą a rzeczywistością brak jakiegokolwiek łączności.

⁸ Autor cytuje eksperymenty Goffmana (instruktor sportowy w szpitalu dla psychicznie chorych), Griffina (wymiana pigmentu, aby być białym, ale interpretowanym jako czarny), S. Estroff (poddanie się leczeniu farmakologicznemu).

⁹ Owa koncepcja metodologiczna nazywana jest w języku angielskim *poly-ocular anthropology*.

¹⁰ I. M. Kamiński, *Sprzężenia akulturacyjne: Cyganie-Romowie*, „Etnografia Polska”, t. XXII: 1978, z. 2, s. 37-53.

Wrogość i niechęć to najczęściej spotykane postawy w stosunku do Cyganów i jakkolwiek trudno upatrywać w ich zachowaniu przemożnego dążenia do bycia akceptowanym przez środowisko niecygańskie, to przecież owo akceptowanie może dawać świadomość „wolności”, aby być „innym”. Cyganie realizują tę „grę” świadomie — wiedzą, jacy są naprawdę, potrafią sterować swoją rolą i wykorzystywać ją dla własnych celów. Wielość lojalności przy jej silnym rozwinięciu wobec własnej grupy powoduje traktowanie wszystkich innych grup jako obce¹¹.

Relacje międzygrupowe nasycone sympatią, niechęcią czy wrogością nie wyznaczają zakresu kontaktów tylko Cyganie — nie-Cyganie. Termin „polscy Cyganie”, jakim określają niecygańscy przedstawiciele administracji Romów mieszkających na terenie Polski, jest mylący — zakłada wewnętrzną jednorodność tej społeczności. W rzeczywistości składa się ona z różnych, obcych sobie rytualnie grup. To właśnie rytuał i jego centrum — *marime* — wyznacza granice między Cyganami a *gadźami*, między różnymi grupami cygańskimi, między interesami jednostki a grupy, między mężczyzną a kobietą.

Na płaszczyźnie kontaktów z ludnością niecygańską pojawił się, już wkrótce po ich przybyciu do Europy, problem narzuconej z zewnątrz władzy — przywódca „obcy” (choć mógł nim być także Cygan) znalazł się w opozycji do przywódcy „swojego”. Dwuznaczność pozycji tego pierwszego była likwidowana poprzez jego rytualne podporządkowanie się przywódcy wewnętrznemu. Przeoczenie owego faktu dwuwładzy przyczyniło się do powstania przekonania, iż działanie narzuconej władzy wśród Cyganów stanowi objaw zmiany ich społecznej ekologii.

Przejście (*passing*) stanowiąc znalezienie i wyrażenie formy uczestnictwa w społecznych i kulturowych atrybutach grupy różnej od własnej traktowane bywa jako symptom akulturacji. Dla I. M. Kamińskiego koncepcja *passing*, świadomie realizowana przez Cyganów, jest mechanizmem obrony kulturowej, a nie rezultatem akulturacji. Przystosowanie się do środowiska oznacza przetrwanie. W przypadku Cyganów owo przystosowanie się jest procesem ciągłym. Jak zatem mogą żyć jako określona kulturowo społeczność, będąc bez przerwy w stanie przejścia?

Przejście — owo przekraczanie siebie i swojej grupy — zakłada kontakt z nie-Cyganami. Podstawę owych kontaktów wyznacza rytuał — tabu i jego konsekwencja — skalenie. Jak zostało już wspomniane poprzednio, z punktu widzenia Cygana istnieją dwie kategorie ludzi: Cyganie-Roma i nie-Cyganie-*gadźowie*, co w konsekwencji daje dwa opozycyjne systemy wartości: Romania i *marime*. Cyganie funkcjonują w tych dwóch systemach jednocześnie: cygański—czysty, niecygański—skalany, świat wewnętrzny i świat zewnętrzny¹². Innymi słowy, bycie Cyganem oznacza równoczesne bycie nie-Cyganem i Cyganem, który w obrębie własnej społeczności postępuje zgodnie z zasadami Romani, a poza nią (w myśli tychże samych zasad) łamie je, symulując zachowanie akceptowane i pożądane przez większość.

Dążeniem autora było przedstawienie rzeczywistości jego informatorów. Czy jest to możliwe?

„Kim jestem? — pytasz mnie i oczekujesz odpowiedzi. Ale powiedz mi, jakiej odpowiedzi oczekujesz ode mnie... Posłuchaj, mogę tobie opowiedzieć kilka prawdziwych zdarzeń, ale potem ty będziesz chciał dorobić do tego tłumaczenia *gadźa*.”

Nie jesteś pierwszym, który zadaje mi tak głupie pytanie. Jestem Rom, człowiek oczywiście — jak to powiedział pewien dziennikarz «ludzka istota z Indii»¹³.

¹¹ R. E. Lane, D. O. Sears, *Public opinion*, New Jersey 1964.

¹² Kamiński, *Sprzężenia akulturacyjne Cyganie-Romowie*.

¹³ I. M. Kamiński, *The state of ambiguity. Studies of Gypsy refugees*. (Antropological research), Univ. of Gothenburg 1980.

Jeśli już padła nazwa praojczyzny Cyganów, to rys historyczny przedstawiony przez I. M. Kamińskiego w recenzowanej pracy ukazuje ich dzieje na terenie Polski od końca XIV w. na tle polityki władz w stosunku do tej mniejszości. Ten sposób prześledzenia historii grup cygańskich jest podporządkowany założeniom pracy tzn. funkcjonowanie koncepcji *passing* i zachowań symulacyjnych, jakże często branych za rzeczywistość i oznakę „cywilizowania się” Cyganów. Nie jest łatwo, nawet przy użyciu drakońskich metod, zmusić kogoś do całkowitej zmiany jego społecznej i kulturowej rzeczywistości. Powiedziałabym, iż tym trudniej, im mniej zna się tę rzeczywistość, którą chce się zmieniać.

Ustrukturalizowanie społeczności Cyganów identyfikuje jednostkę poprzez wyznaczenie jej właściwego i przynależnego miejsca w grupie, rodzie, rodzinie. I. M. Kamiński definiuje każdą z tych wspólnot posługując się terminologią cygańską (*natsia*, *vitsa*, *familija*, *tsera*, *tabor*, *kumpania*) podkreślając jednocześnie ich determinujący wpływ na zachowanie jednostki.

Drugim elementem zapewniającym właściwe funkcjonowanie grupy jest jej przywódca odpowiedzialny za dobrobyt członków *vitsy* (rodu), podejmujący wiążące decyzje i umacniający solidarność grupy. Ze względu na znaczenie tej funkcji dla przetrwania grupy musi nim być mężczyzna, który pod względem „czystości” krwi i pozycji społecznej zajmuje w systemie pokrewieństwa wysoką pozycję, cieszy się szacunkiem, co jest już uzależnione tylko od jego walorów osobistych, odznacza się umiejętnością szybkiego działania, a przede wszystkim posiada doświadczenie, którego miarą jest znajomość Romani. Obserwacja stanowi jedyną drogę poznania zwyczajowego systemu prawnego. W związku z tym przywódca grupy cygańskiej zostaje człowiek w wieku i o doświadczeniu, które gwarantują, iż sprostą odpowiedzialności, jaka łączy się z pełnieniem funkcji przywódcy.

Ponadto autor omawia mechanizm społecznej kontroli — *marime*, traktując go jako klucz do zrozumienia kulturowej trwałości grup cygańskich. *Marime* jest jedyną sankcją, jaką dysponuje grupa wobec jednostki, ale niezwykle silne jest jej oddziaływanie — wykluczenie ze społeczności jest karą najcięższą. Żyjąc w otoczeniu innych grup, Cyganie stają w obliczu dwóch kodeksów postępowania — Romani i Prawa. Rodzi się wówczas konflikt. Prawo bazuje na rozpatrywaniu całych kategorii zjawisk, Romania interpretuje precedensy. Stanowi ona broń, której stosowanie ukazuje wymiar etyczny posługującego się nią — interpretacja pojedynczych przypadków stwarza możliwość manipulowania decyzjami biorących udział w rozpatrywaniu sprawy przez przywódcę. Nie ma on co prawda prawa jednostkowego ferowania wyroku i ogłaszania kogoś *magerdo* (skalany), ale jego pozycja pozwala na „sugesie”.

Inne formy podniesienia prestiżu jednostki i rodziny, przejście na inny poziom w ramach własnej grupy, stanowią instytucje małżeństwa i kumostwa. Są one właściwie instytucjami mężczyzn służącymi nawiązaniu więzi ekonomicznych i politycznych. Nie są one egalitarne, ale umożliwiają rozszerzenie bazy kontaktów, które poprzednio nie były możliwe do nawiązania.

Świat *kumpanii* (odpowiednik taboru po osiedleniu) Sławomira, w który wszedł autor, oferował mu wizję przeżycia i bezpieczeństwa. Jadał u Cyganów, ponieważ był głodny; uczestniczył w ich działalności, nie jako obserwator, ale jako współuczestnik, choć nie zawsze były to przedsięwzięcia legalne. W sytuacji, w jakiej znalazł się I. M. Kamiński, byli również Cyganie, ale ich pozycja była uprzywilejowana — oficjalnie byli emigrantami. Ten status, zgodnie z ustawodawstwem szwedzkim¹⁴, dawał im prawo do pracy, mieszkania, bezpłatnej opieki lekarskiej, szkoły i korzystania z usług tych instytucji, które miały im zapewnić lepszą i szybszą adaptację w nowym środowisku. „W Szwecji, większa część ro-

¹⁴ Problemy legislacyjne dotyczące Cyganów skandynawskich porusza także M. Grönfors, *Blood feuding among Finnish Gypsies*, Helsinki 1977.

dzin cygańskich otrzymała mieszkanie, a dzieci uczęszczają do szkół państwowych; często pomaga im odpowiednio przeszkolony nauczyciel, udzielając im korepetycji i rozwijając ich szczególne zainteresowania. Ponadto istnieją obszerne programy alfabetyzacji dorosłych¹⁵. Poza tym w Szwecji znaleźli się grupą, której członkowie zobowiązani są do wzajemnej pomocy i współpracy; grupą, która miała już zakodowany system przeżycia w obcym i wrogim sobie otoczeniu.

Rzeczywistość cygańska weszła w życie I. M. Kamińskiego nie na zasadzie jego poddania się eksperymentowi — bycie z Cyganami na co dzień dawało szansę przetrwania i zarabiania na chleb. Charakterystyczną cechą właśnie tego opracowania jest przewijające się powiązanie osobistej sytuacji autora z losami badanych przez niego Cygnów. Wydaje mi się, iż właśnie ten czynnik zadecydował o tak wyraźnym zaakcentowaniu etycznej strony badań antropologicznych.

Oczywiście udział w różnorodnej działalności Cyganów nie był możliwy natychmiast po „wejściu” do grupy. Lojalność I. M. Kamińskiego była w różny sposób sprawdzana; powoli przechodził ze świata skalanego do świata rytualnie czystego — na jego margines. Był więc *marginal native* w dwojakim sensie: wobec społeczeństwa szwedzkiego i wobec grupy cygańskiej.

Tytułową ambiwalencję położenia Cyganów i ich *passing* w trzech krajach, z których pochodzi materiały, przedstawił autor w czwartej części swojej pracy. Analizując dane statystyczne z terenu Czechosłowacji stwierdził, iż w okresie 2 lat nastąpiło gwałtowne zmniejszenie liczby Cyganów w tym kraju¹⁶. Hipoteza brzmiała: zmniejszenie było konsekwencją procesu przejścia. Pojawiła się cygańska inteligencja, która została wykorzystana przez władze w ich polityce wobec mniejszości etnicznych. Korzyści, jakie dawało przyjęcie nowego stereotypu, przyczyniło się jednocześnie do odrzucenia przez wielu Cyganów swojego cygańskiego pochodzenia. Tym samym dobrowolnie wyszli poza układ własnych grup, przez co zarówno oni, jak i członkowie ich rodzin, stali się w myśl przepisów *Romani magerdo*. Analizując zebrany materiał biograficzny I. M. Kamiński stwierdza, iż pierwsze pokolenie owej inteligencji przestrzega jeszcze pewnych zasad *Romani*; druga generacja, mieszkańcy miast, nie poczuwała się już do żadnej lojalności wobec *vitsa*, ograniczając jej zasięg i to też nie zawsze, tylko do poziomu *familiji*. W taki sposób ludzie, którzy przez niecygańską społeczność byli określani jako Cyganie, przez członków społeczności cygańskiej posługującej się kategorią *rasa*, uważani byli za skalanych. W ich postępowaniu zabrakło wzorca zachowań „wewnątrz” własnej grupy, a za brak lojalności karą jest *marime*. Droga powrotu mogło się stać, jak to opisuje autor, rytualne podporządkowanie się narzuconego przywódcy wewnętrznej władzy poprzez np. instytucję kumostwa.

W Polsce, do dnia dzisiejszego, Cyganie drogo płacą za II wojnę światową: rozbicie poczucia solidarności, dowolność przestrzegania zasad *Romani*. Ta sytuacja jest konsekwencją przypadków zdrady, fizycznej zagłady, elastyczności stosowania się do kodeksu postępowania — zagrożenie życia nie pozwalało na ujęcie różnych działań w zasady *Romani*. „[...] musisz grać swoją cygańską muzykę, ale bez mówienia komukolwiek, że jesteś Cyganem [...]. Być Irańczykiem, Pakistańczykiem. Kimkolwiek. Nie głupim Cyganem”¹⁷.

Podsumowanie raportu ze stanu badań można właściwie uznać za podsumowanie pracy: najogólniejszy podział, jaki istnieje w świadomości Cyganów, przebiega na poziomie Cyganie — nie-Cyganie. Granica między tymi dwoma światami jest kontrolowana przez mechanizm *marime*. Koncepcja *marime* istnieje we wszystkich grupach cygańskich, choć wykazuje różnicowanie w zależności od grupy.

¹⁵ A. R. Ivatts, *Istruire gli Zingari*, „Il Corriere”, vol. 11: 1974, s. 8.

¹⁶ Dane statystyczne dotyczące tego zagadnienia zawiera cytowany już artykuł I. M. Kamińskiego dotyczący sprzężeń akulturacyjnych Cyganów.

¹⁷ Kamiński, *The state of ambiguity...*

Autor cytuje Anne Sutherland: „Kategorie skalania odgrywają ważną rolę w dwóch wymiarach struktury społecznej. Po pierwsze są one kluczową koncepcją do tłumaczenia struktury na działanie i zrozumienie sposobu działania właściwego dla danej struktury. Po drugie — kategorie skalań są językiem społecznych granic”¹⁸ wyznaczającym zakres możliwego dla Cygana przejścia; mechanizmem pozwalającym przetrwać pomimo stałego bycia w stanie *passing*. Cyganie przez wieki tępieni rozwinęli sztukę przeżycia — jawić się światu zewnętrznemu w pewnym stereotypie realizującym zapotrzebowanie większości, a jednocześnie być Cyganem „wewnątrz” własnej grupy. Jak stwierdza autor, nie tylko Cyganie rozwinęli w sobie tę umiejętność przetrwania jako grupa społeczna określona kulturowo, wykorzystując migracje, zgadzając się na funkcjonowanie narzucanej im władzy. Nawet te narody, które znalazły się pod obcym panowaniem, dążyły do utrzymania swojej ciągłości kulturowej, działając według podobnych zasad: migracja, kompromis, dobrowolna izolacja, współpraca lub zorganizowana opozycja. Są to mechanizmy uniwersalne, a Cyganie są tylko przykładem grupy posługującej się nimi i właśnie tak rozumie tę społeczność autor. Być może radzą sobie lepiej od innych, ale oni są stale poddani presji wrogiego otoczenia.

Trudno oczekiwać, iż odtąd wszyscy antropologowie badający procesy społeczne zaczną traktować analogie pomiędzy sobą z grupami badanymi jako obowiązującą metodę. Technika, którą wykorzystał I. M. Kamiński, nie jest dobra na wszystko, ale z pewnością jest to nowa droga poznawania rzeczywistości badanej grupy. Każdy odmienny system kulturowy posługuje się innym kodem, posiada inną epistemologię i nie jest przekładalny na inny system. Tym, co może je łączyć, są pewne mechanizmy uniwersalne wyrażane w różnej formie. Odnalezienie tych mechanizmów kryjących się pod wieloma postaciami ludzkich zachowań stanowi właśnie istotę naukowego poznania rzeczywistości. Jej opis jest tylko wstępem. Etyczna płaszczyzna rozważań metodologicznych autora znalazła swój wyraz w zastosowanej metodzie badawczej. Istotną rolę odgrywa fakt, iż jest to kolejna już praca będąca osobistą relacją badacza, swoistym dialogiem prowadzonym przez antropologa i imigranta w jednej osobie (o ile dialog może prowadzić jedna osoba). Ten typ relacji bardzo często występuje w pracach etnologów zachodnich.

Jest to praca niewątpliwie trudna, o wielu poziomach myślowych i jako, iż stanowi kontynuację poprzednich badań I. M. Kamińskiego, wymaga sięgnięcia po jego wcześniejsze opracowania. Uważam, iż tę książkę należałoby przetłumaczyć, i to nie tylko ze względów metodologicznych czy merytorycznych, ale również z uwagi na styl przekazywania naukowej treści.

Renata Hryń

VILMOS VOIGT, *Úvod do semiotiky*, Tatran, Bratislava 1981, ss. 260. Semiotyka społeczna Vilmosa Voigta.

Semiotyka, skupiająca swe zainteresowanie na świecie znaków, oglądanym w całym swym bogactwie i wszelkich uwarunkowaniach, znajduje się ciągle na etapie rozwoju i twórczych poszukiwań. Liczne badania ustalają związki między własnościami znaków, znakowych systemów czy znakowych procesów (na bazie

¹⁸ Za I. M. Kamińskim, A. Sutherland, *Gypsies: the Hidden Americans*, London 1975.

teorii komunikacji). Jednakowoż rozstrzelenie metodologiczno-epistemologiczne tej dyscypliny wyraźnie ilustrują spory o zakres podstawowych pojęć (np. znaku), czy o możliwości i granice poznawcze semiotyki. Równocześnie powstają prace systematyzujące dorobek semiotyki, ukazujące jej źródła i historyczny rozwój, klasyfikujące różne tradycje metodologiczne rozwijane w badaniach semiotycznych. Do takich prac należy książka Vilmosa Voigta *Úvod do semiotiky*.

Vilmos Voigt (1940), kierownik Katedry Folklorystyki Uniwersytetu Loránd Eötvösa w Budapeszcie zajmuje się głównie badaniami literatury ludowej, korzystając z dorobku wielu dyscyplin: folklorystyki, semiotyki, etnografii, językoznawstwa, literaturoznawstwa i teorii komunikacji. Niektóre prace z jego pokazanego dorobku naukowego ukazały się w obcych przekładach.

Systematyczną prezentację panoramy semiotycznej przeprowadza Voigt analizując pojęcie znaku jako podstawowego terminu semiotyki. Znak wpleciony zostaje w komunikacyjną sferę ludzkiej aktywności, gdzie aspekty semiotyczne znaku powiązane są z jego użyciem, społecznym obiegiem. Tło społecznej aktywności komunikacyjnej człowieka związane jest z całokształtem społeczno-historycznej działalności ludzi przekształcającej rzeczywistość przyrodniczą i społeczną. Wskazuje to na marksistowskie proweniencje stanowiska Voigta, zresztą do klasyków marksizmu odwołuje się on często. Drugim fundamentem semiotyki Voigta jest tzw. triadyczna koncepcja znaku wprowadzona przez amerykańskiego filozofa Charlesa S. Peirce'a. Znak jest tu ujmowany jako trójczłonowa relacja łącząca środek przekazu (medium, materialny nośnik), przedmiot i znaczenie. Tylko połączenie tych elementów tworzy znak. Środkiem przekazu może być każde empiryczne zjawisko zmysłowe, które wejdzie w trójczłonową relację znakovą, przedmiot znaku nie musi być zjawiskiem realnym, jego sposób istnienia poza triadą jest tu nieistotny, jest on bowiem odniesieniem znaku — istnieje więc w tym sensie, w jakim istnieje znak; natomiast znaczenie, czyli interpretant znaku, odnosi środek przekazu do przedmiotu znaku, gdzie z tą mediacją łączy się pewna treść. Znak nie zastępuje przedmiotu, a dotyczy tylko jego jakiejś cechy lub funkcji. W znaczeniu (interpretancie znaku) zawarte jest więc to, w jakim sensie znak odnosi się do swego przedmiotu. W ten sposób triada zostaje scalona. Z konstrukcji triady wynika podział znaków na: znaki związane ze swoim przedmiotem (ikon, indeks, symbol), znaki z punktu widzenia interpretanta (remat, dicent, argument) i znaki same w sobie (quali-, sensi-, legi-znaki). Triadycznej koncepcji znaku przeciwstawia się koncepcja diadyczna, wywodząca się z lingwistyki F. de Saussure'a (koncepcja dominująca zwłaszcza w tradycji semiologii francuskiej). Podstawową kategorią u de Saussure'a była opozycyjna para pojęć: znaczące i znaczone (w semiotyce: plan wyrażania i plan treści). Znak zastępował tu coś innego.

Wydaje się, że te dwie różne koncepcje znaku określają dwa podstawowe nurty, dwie tradycje uprawiania semiotyki. Voigt widzi większe możliwości w przyjęciu triadycznej koncepcji znaku. W ten sposób analizie semiotycznej przywrócony zostaje społeczny świat zewnętrzny, tworzy się możliwość przełamania opozycji synchronii i diachronii, czy uchwycenia różnicy między poznaniem symbolicznym a intuicją. Z tymi problemami badacze o orientacji „diadycznej” nie mogli się uporać.

Wyróżnione przez Ch. Morrisa trzy kategorie relacji ustanawiające zjawiska znakowe: semantyka, syntaktyka i pragmatyka, służą do typologii dziedzin wiedzy o znakach. Semiotyka dzieli się więc na trzy autonomiczne, analityczne dziedziny: semantykę — skupiającą się na znaczeniach znaków (ich pozasystemowych desygnatów), syntaktykę — badającą wewnętrzną budowę zjawisk semiotycznych (strukturę tekstu) i pragmatykę — analizującą użycie znaków (stosunek użytkowników znaków do tych znaków) i ich znaczenia w konkretnej, historycznej kulturze (trzeba poznać kod danej kultury, by interpretować znaczenia).

W takiej koncepcji semiotyki przyjmuje się systemowy charakter znaków, gdzie znaki w jednorodnych systemach cechuje wzajemne zrelacjonizowanie. Systemy semiotyczne (znakowe) są społecznie i historycznie uwarunkowane. Każdy znak związany jest ze swym obiektem, określa nosiciela znaku i ma swego interpretanta. Społeczny charakter tych zjawisk określa zarazem społeczny charakter systemów semiotycznych. Na takich podstawach opiera Vilmos Voigt swoją semiotykę społeczną.

Oprócz konsekwentnej prezentacji własnego stanowiska badawczego, walorem książki Voigta jest skrótowne ukazanie filozoficznych i naukowych źródeł semiotyki, a także próba całościowego objęcia i oceny sytuacji we współczesnej semiotyce.

Początków semiotycznej refleksji poszukuje Voigt w filozofii starożytnej (Krispos, Arystoteles, Platon), w średniowiecznych sporach o powszechniki, w filozofii Kartezjusza, Leibniza, Locke'a. Wskazuje na istotną rolę, jaką w kształtowaniu oblicza semiotyki odegrały współczesne kierunki filozoficzne (m. in. pragmatyzm Peirce'a, angielska szkoła analityczna, neokantyzm, fenomenologia, symboliczna logika, marksizm, strukturalizm). Podkreśla rolę psychologii (behawioryzm, psychologia postaci, psychoanaliza), socjologii (interakcjonizm G. H. Meada), etnologii, teorii komunikacji, teorii informacji, logiki. Szczególną rolę odegrało językoznawstwo (teoria de Saussure'a, rosyjski formalizm, czeski strukturalizm, szkoła strukturalna — Hjelmslev, teoria gramatyki generatywno-transformacyjnej — Chomsky).

Interesująco przedstawia się prezentacja dominujących szkół we współczesnej semiotyce. Omówiona zostaje: radziecka szkoła Moskwa—Tartu, wywodząca się z formalizmu rosyjskiego i strukturalizmu (główni przedstawiciele: J. Łotman, W. Iwanow, W. Toporow, E. Mieletyński, B. Uspiński), niemiecka szkoła M. Bensego, rozwijająca Peirce'owski program na podstawie teorii komunikacji, włoska semiotyka skoncentrowana w ośrodku Urbino (m. in. U. Eco, C. Serge, T. de Mauro, Dorflies), francuska semiologia w całej swej różnorodności i fuzjach ze strukturalizmem (R. Barthes, A. Greimas, L. Prieto, C. Bremond, J. Kristeva i inni), a także anglosaska semiotyka (T. Sebeok, K. Pike). Na tym tle omówiona jest międzynarodowa działalność naukowa semiotyków (kongresy światowe) i wydawnicza (podstawowe periodyki). Mimo krótkiego stażu semiotyki (właściwie od początku lat sześćdziesiątych) jej dorobek jest imponujący.

Pewnym brakiem książki Voigta, zwłaszcza z punktu widzenia etnografii, jest niekonsekwentne wykazanie związków semiotyki ze strukturalizmem, co implikowało powstanie dwóch istotnych nurtów w badaniach semiotycznych: nurtu formalnego (zwłaszcza semiologia francuska) i funkcjonalnego (semiotyka radziecka). Semiotycy formalni (znajdujący inspirację w pracach W. Proppa, C. Levi-Straussa, L. Hjelmsleva, N. Chomsky'ego), przeprowadzając analizy na poziomie głębokim (nieuświadomianym), w istocie poszukują uniwersaliów kulturowych, czy reguł generujących teksty semiotyczne. Semiotycy funkcjonalni natomiast przyjmują ekwiwalencję struktur tekstowych i ich funkcji w kulturze.

Badania semiotyczne na gruncie etnografii często przejmują metodologiczne dezyderaty tych nurtów semiotyki. Skrajnie formalne podejście niesie wówczas niebezpieczeństwo przeceniania roli głębokiej struktury tekstu kosztem kontekstu kulturowego, kodu kosztem zachowania się, czy myśli kosztem działania. Szukanie natomiast tylko socjologicznych wyznaczników tekstów semiotycznych może prowadzić do skrajnego sytuacjonizmu lub ustalania zbieżności typu statystycznego. Semiotyczna analiza trójaspektowa, którą lansuje Vilmos Voigt, rozwiewa — jak się wydaje — te niebezpieczeństwa, wprowadzając perspektywę użytkownika

znaków i świata zewnętrznego. W studiach etnograficznych może to doprowadzić — na płaszczyźnie metodologicznej — do zespolenia czynnika empirycznego, logicznego i racjonalnego.

Krzysztof Piątkowski

Mify narodow mira. Encyklopedija. Izdatielstwo „Sowietskaja Encyklopedija”, t. I-II, Moskwa 1980-1982.

„Publikacja niniejsza stanowi bodaj czy nie pierwszą w nauce światowej próbę całościowej i usystematyzowanej prezentacji twórczości mitologicznej wszystkich ludów świata”. Takim zdaniem przedstawia czytelnikom swoje dzieło komitet redakcyjny encyklopedii, złożony z 11 osób z nestorem etnografii radzieckiej S. A. Tokarijewem jako redaktorem naczelnym, i przyznać trzeba, iż niezależnie od wszelkich uwag, do jakich skłaniają dwa potężne tomy — liczące łącznie ok. 1400 stron dużego formatu — przytoczone słowa nie są wyłącznie chwytem reklamowym ani tym bardziej czczym samochwalstwem. *Mity ludów świata* są faktycznie publikacją pod wieloma względami wyjątkową, która z pewnością zajmie poczesne miejsce w zestawie różnego rodzaju słowników i encyklopedii poświęconych mitologii oraz mitoznawstwu. Dla wszystkich zaś, którzy śledzą ożywiony rozwój interdyscyplinarnych studiów nad mitologią w ZSRR, zapoczątkowany w latach 60-tych, encyklopedia ta stanowić będzie swego rodzaju efektowne zwieńczenie imponującej liczby publikacji z tej dziedziny, jakie ujrzały światło dzienne w minionych kilkunastu latach¹.

Autorzy każdej encyklopedii, ogólnej czy specjalnej, stoją zawsze przed trudnym zadaniem wyznaczenia granic zbioru wiadomości z jakiegoś zakresu czy dziedziny. Zazwyczaj decyduje o tym hierarchia ważności faktów i problemów, wynikająca ze stanu wiedzy o danym zakresie rzeczywistości, a ponadto pewne dodatkowe założenia — ujawnione bądź nieujawnione *explicite* — przyjęte przez autorów. Często już pierwsze kryterium, a drugie z reguły należą do kwestii dyskusyjnych. Tak też jest w przypadku omawianej publikacji. Aby osiągnąć cel całościowej prezentacji mitologii świata, zrębem encyklopedii uczyniono serię artykułów poświęconych „poszczególnym ludom i regionom”, opatrzonych dodatkowo mapkami ułatwiającymi ich lokalizację. Mamy zatem np. hasło „Mitologia ludów afrykańskich”, a oprócz tego hasła dotyczące mitologii Dahomejczyków, Aszanti, Bambara, Beninu itd. Kolejny poziom ogólności stanowią hasła szczegółowe (bogowie, inne postaci mityczne, zdeifikowane pojęcia itd.). Hasła o charakterze ogólnym obejmują rzeczywistość „cały świat”, zarówno w sensie przestrzennym, jak i czasowym, chociaż istnieją między nimi dość znaczne różnice. O ile bowiem wspomniana mitologia ludów Afryki doczekała się omówienia ogólnego, etniczno-regionalnego i w końcu szczegółowego, o tyle ludy Ameryki podzielone zostały wyłącznie na trzy grupy (Ameryka Północna, Środkowa i Południowa), przy czym bliżej przedstawiono jedynie mitologię Indian Keczua. O mitologii Azteków, Majów, Tarasków, Zapoteków dowiedzieć się można albo z hasła ogólnego, albo z haseł szczegółowych dotyczących postaci mitycznych, co uderza

¹ Wymieńmy przykładowo wielotomowe serie *Skazki i mify narodow Wostoka* oraz *Issledowanija po folkloru i mifologii Wostoka*, w których publikowano prace i materiały dotyczące Azji, Afryki, Australii i Oceanii. Pierwszą serię firmował Instytut Wostokowiedienija, drugą zaś — Instytut Mirowoj Litieratury im. A. M. Gorkogo Akadiemii Nauk SSSR.

szczególnie mocno, gdy porównać to z artykułami na temat mitologii ludów kaukasko-iberyjskich, malgaskich, samojedzkich, czy też choćby Prusów i Ketów. Dodajmy, iż w wypadku Ameryki Środkowej całkowicie pominięto ludy żyjące obecnie, których mitologia jest nie mniej znana niż np. Buszmenów.

Trudno powiedzieć, czy tego rodzaju dysproporcje wynikają ze świadomie przyjętych założeń, czy są raczej odbiciem zróżnicowania stanu wiedzy w środowiskach naukowych, których przedstawiciele uczestniczyli w opracowywaniu encyklopedii. Być może w grę wchodziły jeszcze inne, bardziej indywidualne czynniki, gdyż inaczej nie sposób zrozumieć m. in. zasad, jakimi kierowali się autorzy zamieszczając lub nie zamieszczając bibliografii. Towarzyszy ona wszystkim hasłom ogólnym, ale czytelnik hasła „mitologia Indian Ameryki Południowej” odsyłany jest do 7 pozycji (wśród których nota bene brak kilkutomowych *Mitologiques* C. Lévi-Straussa!), podczas gdy bibliografia do hasła „żmij” zajmuje więcej niż kolumnę druku. Múlungu — praprzodek i gromowładca bantujęzycznych ludów Afryki Wschodniej — otrzymał 4 pozycje bibliograficzne, natomiast Quetzalcóatl — postać tak charakterystyczna dla mitologii Mezoameryki i tak kontrowersyjna, że poświęcono jej dziesiątki, jeśli nie setki publikacji — nie zasłużył w ogóle na odsyłacz do literatury. Przy okazji nasuwa się pytanie ogólniejsze, o funkcje bibliografii w wydawnictwach encyklopedycznych. Czy ma ona odsyłać czytelnika do literatury podstawowej, bez względu na czas i miejsce jej powstania, czy w pierwszym rzędzie do literatury w rodzimym języku czytelnika? I w tej kwestii pomiędzy autorami haseł dają się zauważyć poważne rozbieżności.

Powyższe uwagi dotyczą znacznie większej liczby haseł, choć przykłady wybrane zostały z zakresu najbliższego autorowi recenzji. Z drugiej wszakże strony, dysproporcje rażące nieco z punktu widzenia całości encyklopedii mają również swoje plusy, ponieważ szereg rozbudowanych artykułów poświęcono takim mitologiom, o których rzadko lub wcale nie wspominają publikacje autorów zachodnioeuropejskich i amerykańskich (nie dlatego, by o nich nie wiedzieli, lecz z prostego powodu, że dla Anglosasów mitologia Ketów jest równie odległa, jak dla Rosjan mitologia Huicholów).

Jak wspomnieliśmy, hasła etniczno-regionalne tworzą zasadniczy zrąb dzieła, a wraz z hasłami szczegółowymi stanowią jego dużą część. Ich uzupełnieniem są artykuły dotyczące mitologii tzw. wielkich religii (judaizmu, chrześcijaństwa, buddyzmu i mahometanizmu), z których każdy posiada odpowiednie „zaplecze” w postaci haseł szczegółowych. Nie wnikając w sprawy merytoryczne ze względu na brak kompetencji, należy jednak wyrazić zdumienie, iż w bibliografiach „mitologii judaistycznej” i „mitologii chrześcijańskiej” nie figuruje Biblia jako dzieło samo w sobie, a nie przedmiot rozważań takich czy innych badaczy i komentatorów, do których zaliczono m. in. Z. Kosidowskiego!

Osobną grupę stanowią hasła poświęcone „obiektom” mitologicznym (takim jak zwierzęta w ogóle i poszczególni ich reprezentanci, ptaki, rośliny, jadalno, łuk, okno, smok, drzewo życia itp.) oraz kategoriom myśli mitologicznej (np. lewy/prawy, góra/dół). Koresponduje z nimi ostatnia chyba możliwa do wydzielenia grupa haseł — nazwijmy je problemowymi, które są swego rodzaju przewodnikiem po mitologii jako takiej (np. „mity kosmogoniczne”, „mity astralne”, „czas mityczny”, „bohater”), a równocześnie po ogromnym, związanym z nią obszarze problematyki antropologicznej (np. „archetypy”, „kalendarz”, „model świata”, „historia i mity”, „sztuka przedstawiająca i mitologia”, „religia i mitologia”). Nie sposób wymienić tu wszystkich haseł, których dobór zasługuje na osobne podkreślenie i uznanie, i nie na tym rzecz polega. Faktem jest wszakże, iż ta część encyklopedii w istotny sposób rzutuje na całość publikacji, czyniąc z niej nie tylko opasłe tomy, po które sięga się od czasu do czasu, gdy należy dowiedzieć się czegoś konkretnego lub sprawdzić jakąś informację, lecz prawdziwie zajmującą pozycję, któ-

rej lektura pozwala także zrozumieć wiele z mechanizmów rządzących ludzką wyobraźnią i historią „kultury duchowej”.

Byłoby zapewne przesadą, gdyby powiedzieć, że *Mity ludów świata* stanowią *sui generis* podręcznik mitoznawstwa, już choćby z tego powodu, iż spośród 73 autorów² reprezentowane są różne podejścia do mitologii, czasem diametralnie odmienne orientacje teoretyczne. Ale bez wątpienia cechy takie recenzowane dzieło posiada i to nawet nie dlatego, że otwiera je wielostronicowy wstęp pt. *Mitologia* pióra S. A. Tokariewa i E. M. Mieleńskiego, a hasła zaliczone do dwóch ostatnich grup tworzą pokaźny ilościowo zespół. O wiele większe znaczenie ma dominacja właśnie w hasłach dwóch ostatnich grup ujęcia strukturalno-semiotycznego, czego powodem jest nieustanne pojawianie się wśród ich autorów W. N. Toporowa, a obok niego W. W. Iwanowa, E. M. Mieleńskiego, rzadziej innych. Także wielu autorów, piszących hasła z grupy etniczno-regionalnej, ujawnia w sposób mniej lub bardziej wyraźny wpływy tej orientacji. Skutek jest taki, że czytelnik — chcąc nie chcąc — poznaje oprócz faktów z dziedziny mitologii określone instrumentarium pojęciowe, jakim operują autorzy, otrzymuje pewne punkty odniesienia, dzięki którym lawina encyklopedycznych danych, miast stać się swoistym panopticum, zyskuje porządek, hierarchię i wewnętrzną spójność. Przynajmniej częściowo. Oczywiście, takie wyraźne „piętno” teoretyczne odcisnięte na sporej części haseł rodzi dwojakie uczucia. U tych, którzy je akceptują, będzie to niedosyt, rodzaj żalu, że zabrakło go w innych wypadkach. U zwolenników „czystych” faktów — bez względu na to, co określenie to oznacza — wzbudzi niechęć. Zwolennicy odmiennych orientacji będą się zżymać. Niżej podpisany upatruje w tym dużą zaletę encyklopedii.

Dwie jeszcze rzeczy zasługują na podkreślenie. Zgodnie z tytułem publikacji, nie przewidującym ograniczeń czasowo-przestrzennych, autorzy starali się — aczkolwiek z różnym skutkiem — uwzględnić wszystkie większe grupy ludzkie i sięgnąć od paleolitu aż po dzień dzisiejszy. Temu ostatniemu celowi służą m. in. zazwyczaj krótkie, ale dość częste sygnały o sposobach wykorzystania (czy też o sposobach pojawiania się) obrazów i motywów mitologicznych w literaturze pięknej, plastyce, teatrze i muzyce. Dwie pierwsze dziedziny twórczości omówione zostały pod tym kątem również w osobnych artykułach autorstwa Ju. M. Lotmana, Z. G. Minca i E. M. Mieleńskiego (*Literatura i mity*) oraz W. N. Toporowa (*Sztuka przedstawiająca i mitologia*). Druga ze wspomnianych rzeczy łączy się ściśle z poprzednią — jest nią przebogata, świetnie dobrana i nie najgorzej wydrukowana szata ilustracyjna, będąca integralną częścią odautorskiego tekstu, a zarazem samodzielnym przeglądem sztuki mitologicznej od wczesnodziejowych malowideł i rzeźb po dzieła artystów niemal nam współczesnych.

Encyklopedia opatrzona została ponadto indeksem nazw i pojęć pojawiających się wielokrotnie, w różnych hasłach. Warto dodać, że nakład jej wynosił 100 000 egzemplarzy.

Ryszard Tomicki

² Wśród autorów haseł znajduje się, prócz uczonych radzieckich, znany etno-semiotyk węgierski Mihály Hoppál z Budapesztu.

A. JONAITIS, *Tlingit halibut hooks: an analysis of the visual symbols of a rite of passage*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, New York 1981, vol. 57, part 1, ss. 48, ilustr.

Niewielka rozprawa Aldony Jonaitis z Department of Art, State University of New York at Stony Brook, pomimo wąskospecjalistycznego tematu, stanowi godny uwagi przyczynek do gigantycznego wręcz problemu, jakim są relacje pomiędzy materialnymi wytworami kulturowymi a tzw. kulturą duchową. Przedmiotem analizy są rzeźbione haki do połowu halibutów używane przez Indian Tlingit z południowo-wschodniej Alaski i autorka z rozmysłem utrzymuje się w granicach, które wyznacza hasło „sztuka Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża”. Jednak poruszone przez nią kwestie wykraczają poza te ramy i prowokują każdego, kto nie jest szczególnie zainteresowany kulturą Tlingitów czy sztuką Północno-Zachodniego Wybrzeża Ameryki Północnej do pytań ogólniejszych: co i w jaki sposób odzwierciedlają zdobienia na narzędziach pracy?, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, odczytać można pozatechnologiczne i pozatechniczno-użytkowe informacje zakodowane w tego typu wytworach? Omawiana praca dostarcza na nie odpowiedzi jednostkowej, lecz nader interesującej.

A. Jonaitis dążąc do wyjaśnienia semantyki wyobrażeń na hakach rybackich, o których od dawna wiadano, że były obiektami posiadającymi w opinii użytkowników „moc magiczną”, przeprowadza dwojakiego rodzaju analizy. Po pierwsze — rekonstruuje i konceptualizuje społeczno-kulturowy kontekst badanego wytworu, po drugie — dokonuje analizy wizerunków umieszczonych na samym wytworze. Podstawowe znaczenie dla rezultatów pracy ma ustalenie, iż połowy halibuta są zajęciem szczególnym, pod wieloma względami opozycyjnym w stosunku do połowów łososia, wymagającym od rybaków opuszczenia „swojego świata” i podjęcia działań w „świecie innym, obcym”. Do określenia tych dwóch przeciwstawnych obszarów rzeczywistości autorka używa terminów *sacrum* i *profanum* (za E. Durkheimem), z czym można polemizować: nie wydają się one bowiem dostatecznie adekwatne, lecz co nie przeszkadza uznać za w pełni uzasadnione odwołania się do teorii rytuałów przejścia A. van Gennepa i V. Turnera, które prowadzą autorkę do wniosku, że tlingicki rybak łowiący halibuty znajduje się w stanie liminalnym, czasowo upodabniając się do szamana. Wskazują na to również analogie pomiędzy wyobrażeniami właściwymi „sztuce szamańskiej” i wizerunkami umieszczanymi na hakach, których styl jest ponadto całkowicie odmienny od stylu zdobnictwa przedmiotów należących do „sfery profanum”.

Symboliczne funkcje haków nie ograniczają się jednak po prostu do magicznego „wsparcia” rybaka. Analiza rzeźbionych wyobrażeń oraz tworzonych przez nie motywów ikonograficznych wskazuje, iż jedne i drugie odnoszą się do poszczególnych faz rytuału przejścia (tj. separacji, stanu liminalnego-granicznego, inkorporacji), przy czym w wypadku samych wyobrażeń dominują symbole liminalności, natomiast w motywach ikonograficznych — symbole inkorporacji. W konsekwencji haki na halibuty okazują się złożoną strukturą symboliczną, której funkcje — oprócz magicznego wzmocnienia rybaka — obejmują także zabezpieczenie mu powrotu ze „świata obcego” do „świata własnego”, a ponadto wprowadzenie określonego porządku (właściwego „światu swojemu”) w „świat obcy”, czy mówiąc inaczej — strukturyzację obszaru nieoswojonego przez człowieka. Wnioski A. Jonaitis korespondują wyraźnie z wysuniętą wcześniej przez C. Lévi-Straussa tezą, iż w sztuce plastycznej, gdzie nie istnieje możliwość uwzględnienia elementu temporalnego, symbole syntetyzują niejako różne fazy rytuału czy mitu. Quasi-szamanistyczne cechy w zdobnictwie haków stanowią zatem implikację tego samego modelu świata, są zjawiskiem typowym wynikającym z uniwersaliów

myślenia mitologicznego. Niemniej jednak tego rodzaju generalizacja nie wychodzi spod pióra autorki, albowiem dostrzega ona jeszcze wiele kwestii wymagających wyjaśnienia, takich chociażby jak ta, dlaczego plemiona południowe nie dekorują swych haków na halibuty, nawet jeśli narzędzia te uważane są za przynależne do „sfery sacrum”. I znowu można powiedzieć, iż pytanie to jest faktycznie istotne, nie tylko z perspektywy studiów nad kulturą Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża.

Ryszard Tomicki

MARCIN KULA, *Polonia brazylijska*, Warszawa 1981, ss. 230.

Problematyka polonijna jest nader rozległa, a badania w tym zakresie prowadzone są dość „szerokim frontem”. Współcześnie bowiem są one udziałem historyków, socjologów, etnografów i stanowią przedmiot zainteresowania wyspecjalizowanych placówek lub zgoła fascynacji indywidualnych badaczy, którzy na marginesie swoich podstawowych zajęć zawodowych znajdują czas na „drażnienie” tego zagadnienia. Wprawdzie daleko nam jeszcze do jakiegoś syntetycznego ujęcia problematyki polonijnej, jednak książki na ten temat, które ukazały się w ostatnim okresie, posuwają znacznie do przodu stan naszej wiedzy o różnych aspektach tego zagadnienia. Do książek takich należy właśnie recenzowana praca, mimo tego, że na temat polonii brazylijskiej posiadamy stosunkowo obfitą literaturę. Publikacja ta powstała w ramach kontaktów naukowych autora z Zespołem Dziejów Ameryki Łacińskiej Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk oraz Instytutem Badań Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wykorzystano w niej zupełnie nowy zasób źródeł przechowywanych w Archiwum Akt Dawnych w Warszawie, tj. zespół akt i dokumentów przedwojennego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Światowego Związku Polaków z Zagranicy, Związku Harcerstwa Polskiego, I. J. Paderewskiego i inne, w wyniku czego otrzymaliśmy książkę ciekawą, w której zaznacza się szacunek autora dla rzetelnej dokumentacji, wypowiedzianych opinii i sądów ogólniejszych. W zamyśle piszącego książka stawia sobie bowiem „za cel pójście w kierunku oparcia naszej wiedzy o emigrantach w ich kraju osiedlenia na danych empirycznych i obiektywnie sprawdzalnych. Stąd jej oparcie przede wszystkim na mniej dotychczas wyzyskiwanym materiale archiwalnym”. Taki punkt widzenia okazał się niezwykle interesujący i płodny poznawczo, zwłaszcza że często toczą się jeszcze u nas dyskusje na temat faktycznych osiągnięć i klęsk polskiego osadnictwa w Brazylii, a ponadto spotkać też można w literaturze różniące się między sobą informacje o tych samych faktach. W odniesieniu do niektórych z tych spornych kwestii poczynione przez autora książki ustalenia są z całą pewnością ściśle, sięgnął on bowiem — najgłębiej jak tylko mógł — opierając się na źródłach, które zweryfikował, nadając swej pracy naukowy i rzetelny charakter.

Książka składa się z trzech rozdziałów poprzedzonych krótkim wstępem. We wstępie ukazane zostały motywy podjęcia tej problematyki przez autora z zaznaczeniem dotychczasowych dokonań w tym przedmiocie. Choć autor doskonale zdaje sobie sprawę z pewnych ograniczeń źródłowych dla omawianego tematu, chciałby jednak, aby jego książka „była czymś więcej niż kolejnym głosem w namiętnych dyskusjach, jakie — często na podstawie obserwacji wycinkowych bądź pobieżnych — toczyły się na temat osiągnięć i klęsk polskiego osadnictwa w Brazylii od samego jej początku. Można mieć nadzieję, że kroki, może większe, w tym samym kierunku uczynią historycy i socjologowie brazylijscy, niekoniecznie zresztą polskiego pochodzenia”.

Faktycznie polska sprawa w Brazylii to temat niezmiernie ciekawy. W każdym bądź razie na ten temat powinni wypowiadać się nie tylko historycy, ale i socjologowie. Zjawisko emigracji nie jest bowiem wyłącznie zjawiskiem historycznym i towarzyszy mu szereg faktów i zjawisk — zarówno jednostkowych jak i społecznych, które czynią je doskonałym polem badawczym dla socjologów. Jak do tej pory te aspekty polskiej emigracji zarobkowej do Brazylii, ale nie tylko, stanowią szeroki margines w badaniach związanych z problematyką polonijną. Myślę jednak, że w miarę dalszego postępu w zakresie poznawania problematyki polonijnej i te obszary zostaną objęte badaniami, a mówiąc najogólniej chodzi tutaj o więzi Polonii z krajem pochodzenia, świadomość narodową emigrantów, tendencje integracyjne i dezintegracyjne wśród Polonii itp. Obserwacja dotychczasowych dziejów Polonii w rozmaitych krajach osiedlenia skłania do przyjęcia poglądu, że na równi ze sprawami historycznymi ważne są w obszarze polonijnym sprawy o charakterze psychologiczno-socjologicznym, warte szerszej penetracji i szczegółowszych badań.

Jak wiadomo polska emigracja do Brazylii miała charakter wędrowności z chlebem i zrodzona została wewnętrznymi potrzebami tego kraju, związanymi bezpośrednio z uprawą kawy. Sprawy te stosunkowo obszernie naświetlił autor recenzowanej książki i stanowią one tło do rozstrzyganych w pierwszym rozdziale zatytułowanym „Sukcesy i porażki”, kwestii imigracyjnych oraz uwarunkowań gospodarczych, jakie ziemia ta zgotowała przybyszom. Trzeba tutaj bowiem podkreślić, że obok Polaków ciągnęli do Brazylii Włosi, Portugalczycy, Hiszpanie, Japończycy i Niemcy. Gdy pojawiła się owa „gorączka brazylijska”, na ziemiach polskich trwał strukturalny i długotrwały kryzys gospodarczy, wywołany dużą ilością zboża na rynkach Europy Zachodniej, pochodzącego z Kanady i Stanów Zjednoczonych. Załamały się więc nasze tradycyjne rynki zbytu, a nędza chłopów polskiego spotęgowana została tym zjawiskiem. Za chlebem więc wędrował on do Brazylii, gdzie wcale niełatwe czekały na niego warunki bytowania, o czym świadczą chociażby cytowane przez autora listy osadników ślone do swych bliskich w kraju. Warte podkreślenia jest tutaj zjawisko, że emigrant polski nie chciał wiązać się z pracą na plantacjach. W trudniejszych nieraz warunkach bytowania od tych, które panowały na plantacjach, podejmował się zakładania własnego gospodarstwa. Ów urok i smak ziemi, który pchał go za morze, powodował nim, że podejmował się trudnej pracy kolonisty osadnika, aby tylko gospodarować na swoim. Wszystko to rodziło wiele spraw trudnych początkowo do przewiedzenia, ale upór i zaciętość w dochodzeniu do własnego kawałka ziemi łagodziły stresy i nostalgie zrodzone z dala od ziemi ojczystej. Wprowadzając czytelnika w tę problematykę czyni autor słuszne podkreślenie, że chłop polski w Brazylii „uchronił się przed proletaryzacją, która stała się udziałem znacznej części ich współziomków czy to w Polsce, czy to na rynku pracy w Stanach Zjednoczonych. Uchronili się przed proletaryzacją, która stała się udziałem znacznej części włoskich emigrantów w stanie Sao Paulo. W swej masie chłopami pozostali i do dzisiaj stanowią przeważający procent społeczności polskiej w Brazylii. Te umiłowanie ziemi, które gnało ich za morze, stało się też poważnym czynnikiem prowadzenia własnej gospodarki, inwestowania w nią i kolejnego modernizowania. Tutaj w Brazylii polski chłop zobaczył nagle całkiem realną możliwość dośnięcia ideału w Polsce nieosiągalnego, tj. pana folwarcznego. Stąd też w listach ślanych do kraju tyle jest pochwał Brazylii i optymistycznych sądów w rodzaju: „ja mam lepi jak dziedzic w Polsce, ktury ma dziesięć folwarkuw”, „teraz ja jestem Pan, to nie tak jak w Polsce było” lub „Dzięki ci Boże, żeś pokierował kroki moje w te strone, a proszę cię tylko o zdrowie” czy „Brazylia jest to kraj obszerny, że wszystkich Polaków może pomieścić i jeszcze miejsce będzie, zarazem kraj mlekiem i miodem płynący”.

A jak było w istocie. Ilu tych zachwyconych emigrantów zostało naprawdę „dużymi panami”? Trudno o jakieś szczegółowe dane na ten temat, chociaż współczesna Brazylia jawi się m. in. dużym postępem kultury agrarnej. Spotkać tam można wioski zasobne i dostatnie, a niemało ich również w regionach, gdzie mieszkają emigranci polscy. Niektórzy z nich posiadają dobrze prosperujące gospodarstwa rolne i są klasycznymi farmerami, w każdym bądź razie i pod tym względem notuje się duże różnice, a także uszczypliwe opinie i sądy o polskich emigrantach, które przytacza autor w książce cytując badania socjologa brazylijskiego O. Ianniego. Faktem jest również i to, że wyniesiony z zacofanych ziem polskich poziom kulturalny emigrantów nie pozostawał bez wpływu na zaniżenie ich poziomu aspiracji. Niekorzystnym zjawiskiem dla tej ludności był również przez długie lata brak jakiegokolwiek pomocy z ich kraju rodzinnego. Nieistnienie państwa polskiego równało się z brakiem takiego wsparcia, jakie otrzymywały inne grupy emigrantów, np. Włosi czy Niemcy. Państwa te zawarły bowiem szereg umów z rządem brazylijskim gwarantujących emigrantom odpowiednie warunki bytowania. Wprawdzie z chwilą odzyskania niepodległości przez Polskę stan ten uległ zmianie, zawsze jednak w kraju zdawano sobie sprawę z niedoskonałości pomocy, jaką odradzająca się Ojczyzna mogła świadczyć wychodźcom. Podejmowano różne próby niesienia takiej pomocy, była to jednak kropla w morzu potrzeb. W sukurs tym potrzebom przychodziły różnego rodzaju organizacje polonijne i stowarzyszenia grupujące emigrantów, one też położyły duże zasługi na rzecz rozwoju życia kulturalno-oświatowego oraz szkolnictwa. Chłop polski w Brazylii ostał się więc w masie innych emigrantów jako ten, który zachował świadomość swojego pochodzenia, kultywował tu też swoje zwyczaje i obyczaje oraz religię. Sprawom tym w recenzowanej książce poświęcony jest drugi rozdział zatytułowany „Odrębność czy asymilacja”. Badania socjologiczne wielokrotnie potwierdzały, że większą szansę asymilacji posiadają jednostki bądź grupy stojące na wyższym szczeblu hierarchii. Wspomina o tym autor książki zaznaczając przy tym, że cechy polskiej grupy wniesione do Brazylii oraz jej bagaż kulturowy działały wprawdzie opóźniająco na jej gospodarczy awans, a przez to oddziaływały też niekorzystnie na proces asymilacji. Dodać do tego również należy zwarte skupiska polskiego osadnictwa, gdzie nieraz całe wioski były czysto polskie i rządziły się swoimi tradycyjnymi normami wyniesionymi z ojczyznanego kraju. Oczywiście z czasem następował powolny proces asymilacji zdeterminowany miejscowymi warunkami administracyjnymi, nigdy jednak nie prowadził on do utraty świadomości swojego pochodzenia i odrębności etnicznej. Sytuacja ta stała się nawet w pewnym okresie bardzo kłopotliwa dla emigrantów wszystkich nacji. W latach trzydziestych naszego stulecia doszło w Brazylii do zamachu stanu i na czele państwa stanął ponownie Getulio Vargas, były tymczasowy prezydent. Wprowadzone przez niego rządy nosiły silny charakter i charakteryzowały się dążnością do stworzenia jednolitego państwa, w którym zniknąć miały partykularne interesy mniejszości narodowych. W ślad za taką koncepcją ustrojową zmierzającą do upodobnienia Brazylii do większości państw burżuazyjnych w Europie wszystkie nieomalże dzienniki podniosły zarzut politycznej konspiracji cudzoziemców, tworzenia przez nich państwa w państwie i pielęgnowania odrębności narodowych. Głoszono hasła „jesteśmy panami we własnym kraju”, „goście są wrogami” lub „Brazylia dla Brazylijczyków”. Przez cały kraj powiało falą nacjonalizmu, atakowano ludzi mówiących swoim własnym językiem, ograniczano działalność oświatową skupisk emigracyjnych, napiętnowano rodzinę jako instytucję podtrzymującą odrębność narodową dzieci, starano się ograniczać łączność emigrantów z krajem. Akcja ta dotknęła również środowiska polonijne, doszło do wymiany not dyplomatycznych i zarzucano Polsce chęć stworzenia swojej kolonii w Brazylii. W archi-

wach policyjnych z tego okresu zachował się nawet dokument, ostrzegający, że rząd polski przygotowuje lotniczą inwazję stanu Parana. Dopatrywano się tutaj podobnej praktyki, jaka miała miejsce swego czasu ze strony Polski na Zaolziu i Litwie. Z czasem jednak tego typu akcje osłabły, sytuacja zaczęła się stabilizować, zwłaszcza w odniesieniu do miejscowej Polonii. Wybuch II wojny światowej zapoczątkowany napaścią Niemiec na Polskę odbił się dużym echem w Brazylii, która będąc od roku 1942 sojusznikiem Polski w tej wojnie zezwoliła nawet na prowadzenie werbunku wśród ludności polonijnej do armii polskiej na Zachodzie.

Wiele jest jeszcze ciekawych kwestii w tej książce, która wzbogaca naszą wiedzę o problematyce Polonii brazylijskiej, mimo że na ten temat posiadamy stosunkowo obfitą literaturę. W sumie otrzymaliśmy książkę naprawdę bogatą informacyjnie, rzetelną i kompetentną. Wśród tych bezsprzecznych zalet wysunąć jeszcze należy bogactwo faktów i tu leży bodaj główna waga omawianego dzieła, napisanego prostym i komunikatywnym językiem.

Antoni Kuczyński

JOHN PICTON, JOHN MACK, *African Textiles. Looms, Weaving and Design*, London 1979, ss. 208, ryc. 232 w tym 28 barwnych.

Książkę napisaną przez etnografów zajmujących się ogromnym zbiorem afrykańskich tekstyliów w Museum of Mankind, etnograficznym dziale British Museum w Londynie, wydano przed otwarciem wystawy o podobnej tematyce. Stanowi ona pierwsze, przeprowadzone na tak wielką skalę, wprowadzenie do złożonego problemu historii i geografii afrykańskiego włókiennictwa. Tradycyjne rozwiązania techniczne tak w zakresie najprymitywniejszych na kuli ziemskiej krosien, jak i technik pozatkackich były dotychczas zbyt mało zbadane i brak było ujęcia obejmującego prawie cały olbrzymi kontynent tak zróżnicowany pod względem rozwoju cywilizacyjnego. Omawiana książka ukazuje materiały z całej północnej Afryki, poza mało zbadaną Saharą, jej środkowej części i podlegającego silnym wpływom azjatyckim Madagaskaru. Brak informacji o rozwoju włókiennictwa w południowej części kontynentu. Jednakże mapy ukazują najogólniejsze dane techniczne odnoszące się do całej Afryki. We wprowadzeniu autorzy ukazali stan badań i zachowane materiały pochodzące na ogół najdalej z ubiegłego stulecia. Przyjmują oni klasyfikację techniczną wyrobów włókienniczych z podręcznika I. Emery. Głównym przedmiotem ich zainteresowań są najbardziej rozpowszechnione techniki tkackie i tkaniny, uwzględniają oni jednak także wyroby pozatkackie.

Ukazanie włókiennictwa afrykańskiego autorzy rozpoczynają od przeglądu surowców. W Afryce używano wełny owczej i koziej, bawełny, jedwabiu w zachodniej części kontynentu, w Etiopii i na Madagaskarze łyka i rafii, a także kory drzewnej. Wyliczyli oni także stosowane barwniki, przede wszystkim zajęli się bezzaprawowym indygiem. Klasyfikacja krosien tkackich wzbudziła już dyskusję w 11 tomie *Textile History* z 1980 r. Autorzy podzielili krosna na urządzenia beznicielnicowe, używające jednej, dwóch i więcej nicielnic. Krosno paronicielnicowe znaleziono na Madagaskarze podlegającym wpływom bardziej złożonego tkactwa azjatyckiego. Można było oczywiście przyjąć inne kryteria klasyfikacyjne krosna tkackiego. W tym złożonym narzędziu do pracujących części należy zarówno mechanizm uruchamiania osnowy, jak przerzucania wątku. Można jednak bronić przyjętego przez autorów kryterium podziału podkreślającego jedynie czynność

tkania. Chcieli oni uniknąć skomplikowanych sporów terminologicznych związanych raczej z budową krosna i pionowym lub poziomym położeniem osnowy.

Tkactwo wzorzyste w swych bardziej złożonych wariantach nie było bardzo rozpowszechnione w czarnej części Afryki. Wymagało ono bowiem krosna wielonicielniczego. Tkaniny wyrabiane na Madagaskarze cechuje szczególne bogactwo ornamentu geometrycznego i jaskrawe zestawienia barw. Podobnie jak w niektórych częściach Afryki wyrabia się tam specjalny typ wzorzystych tkanin używanych jedynie do celów pochówkowych. W Afryce rozpowszechnione były różne techniki zdobienia gotowych już tkanin drogą pokrywania ich drukiem bezpośrednim za pomocą klocków czy stempli, rysowaniem czy malowaniem. Znano także mniej złożone techniki druku pośredniego przy zastosowaniu rezerważu, a więc zakryciu woskiem, czy inną substancją, przeznaczonych do barwienia partii tkanin lub przędzy. Te rozwiązania zdobienia tkanin były dość rozpowszechnione na całym prawie badanym kontynencie afrykańskim. Natomiast ikat, czyli barwienie nici wątku lub osnowy przed tkaniem, znano na Madagaskarze. Poza drukowaniem i malowaniem tkanin stosowano niewiele zabiegów wykończalniczych.

Wśród technik pozatkackich na pierwszym miejscu wymienić trzeba różne rozwiązania z zakresu aplikacji, a więc naszywania na tkaninach innych barwnych jej kawałków lub też klejnotów, ozdób z metalu, skóry, paciorków, muszli i wszelkiego rodzaju przedmiotów traktowanych jako elementy dekoracyjne. O ile aplikacja różnego rodzaju tkanin czy barwnych włókien jest szeroko rozpowszechniona w światowym włókiennictwie, o tyle dekorowanie innymi przedmiotami jest charakterystyczne dla wyrobów afrykańskich. Nasuwa się tu dygresja, że tak modne obecnie dekorowanie artystycznych tkanin różnego typu przedmiotami rozwinęło się może pod wpływem barwnych aplikacji afrykańskich. Rzadko stosowano natomiast pikowanie czy zszywanie kołder z barwnych łątek tak charakterystyczne dla włókiennictwa amerykańskiego. Szczególnym typem filcownictwa jest ubijanie kory z drzewa stanowiącego specjalny gatunek figi. Z płatów tej kory zeszywano części odzieży. Technika ta jest najbardziej rozpowszechniona u plemion afrykańskich nie znających tkactwa, lub tam gdzie rozpowszechniło się ono późno, np. w Kongo, Ugandzie i Zambii.

Wśród innych technik pozatkackich należy wymienić haft na tkaninach uprawiany w zachodniej i północnej Afryce. Rozpowszechnił się on wraz z islamem, nie znała go kultura murzyńska. Nieznane było także dziewiarstwo i techniki pokrewne, jak szydełkowanie czy ścieg igłowy. Techniki te rozpowszechnione są tylko w północnej Afryce w powiązaniu z włókiennictwem arabskim. Na podkreślenie zasługuje znakomita szata graficzna omawianej książki. Znaleźć można niezwykle czytelne ilustracje wszelkich zdobionych tkanin ze zbiorów Museum of Mankind: wzorzystych, drukowanych, malowanych, zdobionych aplikacjami i haftowych. Ta bogata dokumentacja uzupełnia nowatorski tekst książki, która zawiera informacje ważne dla każdego afrykanisty.

Irena Turnau

AAGOT NOSS, *Statuane i Nordmandsdalen*, Oslo 1979, ss. 189 i ilustracje.

Badacze tradycyjnych strojów ludowych, poszukując materiałów historycznych, bardzo często odwołują się do rycin, czy obrazów wykonanych przez mniej lub więcej znanych artystów malarzy, którzy zainteresowani kulturą ludową, zwłaszcza strojami regionalnymi, szkicowali i portretowali wieśniaków. W literaturze naukowej nie brak opracowań specjalnie temu tematowi poświęconych, czego przy-

kładem w Polsce może być artykuł A. Jacher-Tyszkowej¹, a w Norwegii książkowe opracowania A. Noss, omawiające twórczość norweskich malarzy².

Aagot Noss w swych poszukiwaniach i dociekliwości badawczej natrafiła na jeszcze inne, ciekawe źródło dotyczące norweskich strojów regionalnych i dała temu wyraz w kolejnej książce, poświęconej statuom o Nordmandsdalen, czyli w tzw. Norweskiej Dolinie należącej do terenu zamku Fredensborg w Północnej Zelandii w Danii, które skompletował podczas swoich rządów Fryderyk V (1746-1766) — król Danii i Norwegii. Cały komplet składa się z 70 figur, z których 60 przedstawia farmerów i rybaków z różnych regionów Norwegii, odzianych w ich typowe stroje. Monumentalne statuy, wykonane z piaskowca gotlandskiego na postumentach, zostały usytuowane amfiteatralnie na trzech tarasowo rozciągających się gruntach, w lewo i prawo od centralnie umieszczonego tzw. pomnika zwycięstwa. Pracę nad nimi rozpoczęto w 1760 r. i większość figur (41) umieszczono tutaj w 1764 i 1765 r. Wykonał je niemiecki rzeźbiarz Johann Gottfried Grund (1733-1796), któremu poruczono to zadanie. Za modele posłużyły mu małe figurki z kości słoniowej lub kłów morsa, które wyrzeźbił Jørgen Garnaas z Haltingdal w Norwegii, urodzony w 1723 r., a zmarły ok. 1803-1804 r., znany także jako Jørgen-poczmistrz, gdyż był zatrudniony przy transporcie poczty. Miał on nieprzeciętny talent do wykonywania lalek w ludowych strojach norweskich oraz do rzeźbienia w drewnie, o czym pisał Lexow, podkreślając jego zręczność, dzięki której misterne, maleńkie, rzeźbione figurki, przedstawiające norweskich wieśniaków, znalazły miejsce w królewskiej kolekcji dzieł sztuki w Kopenhadze³. Król obiecał Jørgenowi wysoką nagrodę, którą wypłacano mu regularnie w latach 1764-1771. Jørgen Garnaas mieszkał w Bergen, lecz odwiedził Kopenhagę i Fredensborg w 1764 i 1766 r.

Po dzień dzisiejszy zachowało się 29 małych figurek, z których 22 koresponduje ze strojami statui znajdujących się w Nordmandsdalen. Wiadomo jednak, że Jørgen Garnaas wykonał jeszcze inne, które posłużyły rzeźbiarzowi Gottfriedowi Grundowi jako wzory.

Autorka była zainteresowana konfrontacją tych dwu twórców oraz ich wartością jako źródła w badaniach nad norweskimi strojami regionalnymi. Dla wzbogacenia tych rozważań zwróciła uwagę także na stroje ludowe drewnianych lalek Jørgena, jakie znajdują się w zbiorach Historycznego Muzeum w Bergen, porównując je z figurkami z kości i kamiennymi statuami Grunda, nado to porcelanowymi figurkami produkowanymi przez Duńską Królewską Pracownię Porcelany, dla której modelami były statuy w Nordmandsdalen. Wszystkie te wytwory omawiane są i prezentowane na ilustracjach w kolejnych częściach książki.

Kamienne statuy wykonane przez Grunda przedstawiają stroje ludowe następujących regionów: Valdres — 2 mężczyzn, Buskerud — 7 figur z różnych miejscowości, tj. mężczyzn i tańczące pary, Telemark (4) — mężczyznę, kobietę i małżeńską parę, Setesdal (5) — pracującą kobietę, parę małżeńską, kobietę i mężczyznę, Vest-Agder — kobietę i mężczyznę, Rogaland (3) — dwu mężczyzn i kobietę, Hordaland aż 18 postaci — mężczyzn i kobiety z różnych miejscowości, Sogn i Fjordane oraz Sør — Trøndelag — po sześć różnych figur, Nord Trøndelag — dwie figury, tj. kobietę i mężczyznę oraz z Laponii — 2 mężczyzn i kobietę. W Nordmandsdalen brak przykładów z pięciu regionów, tj. z Hedmark, Øst-fold, Vestfold, Møre i Romsdal oraz Nordland. Widać stąd, że przedmiotem zaintereso-

¹ A. Jacher-Tyszkowa, *Grafika polska XIX wieku jako źródło do badań nad strojem ludowym*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 4: 1975, s. 199-224.

² A. Noss, *Johannes Flintoes draktakvarellar*, Oslo 1970; tejże, *Joachim Frichs draktakvarellar*, Oslo 1973.

³ E. Lexow, *Jørgen Garnaas and Nordmandsdalen*, Oslo 1915-1916, s. 9.

wań wspomnianych autorów były przede wszystkim regiony z bogatymi tradycjami strojów, jak Valdres, Hallingdal, Telemark, Setesdal i Hordaland.

Porównując materiał, który prezentują statuy z innymi obecnie dostępnymi — ilustracyjnymi i pisanymi źródłami, stwierdzić należy, że ukazują nierzadko całe komplety strojów lub części czy mniej bądź więcej znane detale. Ale spotyka się tutaj także odzież i jej detale nie mające innych odpowiedników. Wskazuje to na fakt, że albo nie dokumentują należycie ówczesnej rzeczywistości, albo też nie zostały one nigdzie dotąd uwzględnione i dlatego są bliżej nie znane. Wiarygodność jednak autentyzmu przedstawionych strojów podnoszą różne rekwizyty umieszczone w rękach rzeźbionych postaci, charakterystyczne dla poszczególnych regionów. Poza tym uzupełnia je jeszcze własny komentarz Grunda oraz konfrontacja z istniejącym materiałem faktograficznym. Nie ma więc wątpliwości, że stroje ludowe przedstawione na statuach mają duże znaczenie dokumentacyjne. Jak przypuszczają niektórzy badacze (Lexow, Uldall) w kreacji figur z Nordmandsalen nie małą rolę odegrały drewniane i kościane laleczki Jørgena.

Autorka książki poświęca sporo uwagi tej koncepcji, starając się w niej upewnić. Figurki Jørgena przechodziły różne koleje losu i stąd budzić się mogą wątpliwości co do ich autentyzmu i korzystania Gurunda z tych wzorów. Aagot Noss stwierdza jednak, że dla Gurunda wzorem były tylko kościane figurki, a nie drewniane laleczki znane ze zbiorów w Bergen. Natomiast nie ma wątpliwości, że te ostatnie posłużyły za modele w produkcji porcelanowych figurek, które wyszły z Duńskiej Królewskiej Pracowni Porcelany w latach 1777-1814.

Omawiana książka, bardzo bogato ilustrowana, przedstawia statuy oraz — w zbliżeniu — ich fragmenty dla dokładniejszego obrazu detali strojów, w których artysta uwzględnił nie tylko formę, ale także miejsca zeszycia, cięcia, zapięcia, wiązania, sprzączki (np. w męskich spodniach do kolan), marszczenia i fałdowania kobiecych spódnic, układ nakrycia głowy kobiecej i męskiej, ozdoby biegnące wzdłuż obrzeży, uczesanie głowy, okrycie nóg oraz różnego rodzaju elementy zdobnicze i biżuterię. Artysta z dużą wiernością starał się oddać w kamieniu gatunek, a nawet fakturę stosowanych w stroju surowców i zdobin. Nadto uzewnętrznił inne jeszcze szczegóły związane z życiem i zajęciami norweskiej ludności mieszkającej na prowincji.

Dzięki wielkiemu realizmowi, te jedyne w swoim rodzaju rzeźby mają znaczenie dokumentu, a tym samym wartość materiału źródłowego.

Barbara Bazielić

NILS ELINGSGARD, *Norsk rosemålig*, Oslo 1981, wyd. Det Norske Samlaget, ss. 264 oraz ilustracje dwubarwne i kolorowe bez numeracji.

W 1971 r. ukazało się w Oslo drugie poszerzone wydanie książki Randi Asker, *Rose — painting* (rec. „Etnografia Polska”, XIX: 1975, z. 2, s. 263-265). Autor pisał o tym nie po raz pierwszy, podobnie jak inni badacze, którzy podejmowali ten temat parokrotnie. Do nich należy także Nils Georg Brekker, Ragnar Nordby oraz badacze szwedzcy, np. Harry Fett, Anne Marie Franzeen. Nie sposób wymienić tutaj wszystkich, ale warto podkreślić, że zainteresowanie tematem jest szerokie nie tylko w krajach skandynawskich. Prace te są napisane zarówno w ujęciu monograficznym, dotyczącym określonego rodzaju wytworu, na którym występuje rozetowe malarstwo, jak regionalnym — gdy chodzi o zaprezentowanie szerokiego wachlarza wytworów z tego typu zdobnictwem, bądź wreszcie syntetycznym, ujmu-

jącym zagadnienie w różnych aspektach i na obszarze całego kraju. Na tym miejscu warto dodać, że w 1974 r. ukazało się w języku angielskim opracowanie rosyjskiej autorki T. J. Jemieljanowej, (*Khokhloma folk painting*, Leningrad 1974), omawiające bogactwo florystycznego malarstwa na wyrobach drewnianych znanych ośrodków w rejonie wołżańskim, zwłaszcza w okolicy Gorki i w północno-wschodniej części rejonu Niżni Nowgorod. Natomiast Slovenski etnografski muzej w Ljublanie wydał w 1973/74 roku *Cvetlice v ljudski umetnosti* albumowy przewodnik po wystawie pod tym samym tytułem, w którym zdobnictwo florystyczne potraktowane jest szeroko, wychodząc także poza drewno jako główny surowiec.

Publikacja Nilsa Ellingsgarda, *Norsk rosemåling*, jaka niedawno się ukazała, dotyczy malarstwa rozetowego tylko na sprzętach domowych, tj. meblach, puzdrach, naczyniach wytworzonych w różnych ośrodkach na terenie całej Norwegii. Jest to książka obszerna, pięknie wydana, z kolorowymi ilustracjami.

W 1978 r. Nils Ellingsgard wydał inną, o regionalnym zasięgu pracę z tego zakresu, a mianowicie *Rosemåling i Hallingdal*. Obecna natomiast praca jest ujęciem syntetycznym, które składa się z dwu części. Pierwsza poza wstępem traktuje o wytworach kultury materialnej zdobionych rozetowym malarstwem. Następnie przedmiotem rozważań są ornamenty jako wynik twórczości wykształconej na podstawie określonych stylów historycznych, tj. renesansu, baroku, okresu renesansu i rokoka, Ludwika XVI i empiru; dalej jest rozdział zatytułowany „z miasta na wieś”, gdzie autor wskazuje na drogę przejścia tego typu zdobnictwa i kierunki jego rozwoju. W tej części znajduje się też rozdział mówiący o artystach i podejmowanych przez nich tematach zdobniczych oraz rozdział o materiale i technice wykonania.

Jak wiadomo, malarstwo rozetowe wiąże się tematycznie nie tylko z motywami roślinnymi i kwiatowymi, zwłaszcza róż, pąków, tulipanów i liści akantu, czy girland, ale także często pojawiają się w nim postacie ludzkie, zwłaszcza żołnierze i jeźdźcy na koniach, tj. ułani, dobosze, znane osobistości i postacie wiodące w społeczności wiejskiej, sceny z życia wsi, np. z obchodu zwyczajów, czy z pracy, domy, kościoły i inne budynki, nadto krajobrazy, sceny biblijne, np. wypędzenie z raju, motywy alegoryczne. To samo zresztą cechuje malarstwo na przedmiotach codziennego użytku znane z ZSRR, Austrii, Słowenii i innych krajów.

Podobnie jak tematyka, tak materiał i technika wykonania przedostały się na wieś po większej części za pośrednictwem rzemieślników, którzy pierwotnie dekorowali wnętrza kościołów i domów mieszczańskich. Umiejętności te podpatrzyli niektórzy ludowi malarze, wypróbując swoje zdolności. W różnych rejonach Norwegii pracowały grupy wtajemniczonych malarzy i ich „szkoły”, które rozwijały się przez dziedzictwo przekazywane z ojca na syna, czy też przez mistrza na uczniów. Na ogół jednak zazdrośnie strzeżono wszelkich sekretów warsztatowych. Dlatego nie wszyscy malarze ludowi mogli dokładnie poznać stronę techniczną, by odpowiednio z niej korzystać. Sztukę właściwego postępowania zabierali niektórzy mistrzowie ze sobą do grobu, stąd wiele zależało od sprytu i zdolności ich naśladowców. Nie dziw zatem, że przykłady starszego malarstwa okazują się często nietrwałe, wymagające szczególnej konserwacji, gdyż ludowi malarze nie potrafili lub nie stać ich było na stosowanie trwałych surowców. Niejednokrotnie spotyka się przykłady malarstwa, które z czasem ściemniało i straciło swój koloryt lub niemal całkowicie się zatarło. W tym negatywnym przypadku przyczyną była nieznanomość reakcji chemicznych oraz umiejętności mieszania farb, tudzież innych jeszcze tajemnic warsztatowych. Są jednak i takie stare okazy, które po dzień dzisiejszy zachowały swoją świeżość i jasność kolorów.

Jeżeli chodzi o farby, to w Norwegii stosowano tempery lub farby olejne. Tempera była droższa od farb olejnych ale za to o wiele łatwiejsza

w użyciu, natomiast nietrwała w myciu, przez co dość szybko się ścierała. Dlatego używano jej przede wszystkim do malowania sufitów, a nierzadko także do malowania większych płaszczyzn ścian. Często używano jej także do malowania wewnętrznej strony wieka skrzyń. Rozprowadzano ją za pomocą rożka wykonanego z rogu, kości lub skóry. Znany artysta Truge Gundhildgard do zdobienia sufitów używał kredy albo roztworu powstałego z gotowanych w wapiennej wodzie lub kwaśnym mleku kości cielęcych. Popularnym spoiwem była kazeina bądź ekstrakt serowy, które stosowano także przy farbach olejnych; roztwory te stanowiły doskonały grunt dla farb. Elementy dekoracyjne wykonane np. farbami olejnymi наносzono na podkład kazeinowy albo z roztworu z kości cielęcych lub jajeczno-temperowy. Jaja, olej, woda były głównymi składnikami w temperowej emulsji od średniowiecza do czasów współczesnych. Olej wykazywał wiele praktycznych właściwości. Posługiwano się nim przy dekorowaniu mebli, przedmiotów codziennego użytku, ścian i sufitów. Proces jego pozyskiwania był stosunkowo łatwy i szybki (np. przez staranne gotowanie siemienia lnianego, nie doprowadzając jednak do wykipienia lub przegotowania, bo trudno się go potem rozprowadzało). W czasie gotowania dodawano różne chemiczne składniki, jak cerusyt, ołów, miedź, gleję dla wzmocnienia i uzyskania odpowiedniej gęstości oleju. W znanym ośrodku Chochłoma w Związku Radzieckim drewniane tło przed malowaniem werniksowano, a potem polerowano aluminium proszkiem z dodatkiem srebra i malowano olejnymi farbami oraz lakierowano. Olej lniany był zatem podstawowym surowcem nie tylko w Norwegii.

Ellingsgard powiada, że farbę kupowano w prętach, grudach lub grubych ziarnach czy kostkach, które następnie ścierało na miazgi proszek, co wymagało wiele pracy i cierpliwości. Używano do tego żaren, kamieni, a w końcu butelki, którą zgniatano najmniejsze grudki. Do startej na proszek farby dodawano odrobinę oleju i nadal ją ucierano. Chodziło o to, aby uzyskać gładką masę o czystym kolorze i dobrze wiążącą się z tłem. Przygotowaniu farb do malowania poświęcano szczególnie dużo uwagi, a potem starannie je przechowywano. W niektórych rejonach farby pozyskiwano we własnym zakresie z substancji mineralnych lub organicznych. Syntetyczne środki stosowane w malarstwie znane były od czasów antycznych, a przykłady ich używania na terenie Norwegii spotyka się od czasów średniowiecznych. Po 1800 r. pojawiają się tutaj coraz częściej sztuczne barwniki produkcji fabrycznej. Pierwotnie niektóre z farb były niezwykle drogie, stąd rzadko pojawiają się w twórczości ludowej. Częściej korzystano z farb przygotowanych we własnym zakresie.

Popularnie używanymi kolorami w rozetowym malarstwie w Norwegii były:

- a) czerwień pozyskiwana z substancji naturalnych lub syntetycznych. Stosowano ją tak do malowania tła, jak i ornamentów. Na tło używano często tlenku ołowiu, tj. minii mieszanej głównie z innymi pigmentami czerwieni;
- b) żółty kolor (*arsenic sulphides*) odgrywający także ważną rolę. Stosowano przede wszystkim blendę lub ciemną ochrę, a w ciągu XIX w. kolor żółtocytrynowy organicznego lub mineralnego pochodzenia;
- c) błękit pruski, znany w Norwegii pod nazwą błękitu paryskiego, który bez porównania był najważniejszy. Zarówno starsza ultramaryna, jak nowszy kobalt okazały się zbyt drogie. Dlatego znacznie bardziej rozpowszechnione było — stosowane w tkactwie — indygo, znane od czasów starożytnych. I ten barwnik występuje w starszym malarstwie rozetowym;
- d) przez mieszanie błękitu pruskiego z żółtym uzyskiwano kolor zielony. Hiszpańska zieleni była też często używana, a mieszana z czernią stosowana była na tło;
- e) biały kolor występował w postaci bieli ołowianej lub bieli cynkowej. W sprzedaży ok. 1850 r. pojawiła się najpierw biel cynkowa;
- f) czarny kolor uzyskiwano z organicznych substancji, z sadzy, kopcia lampy czy z popiołu;
- g) złote i srebrne płatki stosowane były tylko okazjonalnie i to w znikomym stopniu, np. dla podkreślenia cen-

tralnego miejsca ornamentu. Smugi złote podkreślano czerwienią, a srebrne — zielenią lub błękitem, naśladując tym zdobnictwo sakralne.

Pędzle były rozmaitych rozmiarów i grubości, krótsze lub dłuższe, zawsze okrągłe i nierówne, lecz stopniowo ku końcowi ścinane. Powszechnie sporządzano je z włosów wiewiórczego ogona. Z włosów z końca krowiego ucha sporządzano pędzle do wykonywania liter lub konturów.

Farby nakładano cienko, po czym tło powlekano jeszcze olejem, aby uzyskać idealnie gładką powierzchnię i łatwość w nałożeniu ornamentu, który wykonywano zawsze z tzw. wolnej ręki, bez patronu, czy uprzedniego rysunku. Malowanie było improwizacją, której podstawowe założenia autor miał w swej wyobraźni, a potem w trakcie pracy rozwijał. Stąd brały się różne warianty oparte na stale powtarzających się motywach, a ich kompozycja rozwijała się stosownie do formy przedmiotu, na które je nakładano. Forma przedmiotu bowiem determinowała rozmieszczenie i układ oraz dobór elementów zdobniczych. W ten sposób rodziła się specyfika lokalna czy charakterystyczna dla danego twórcy, wyrażająca się w doborze motywów florystycznych i innych detali, jak formy pierzaste, rożkowe, fałiste, na kształt litery C lub S, czy arabeski. Takie swobodne prowadzenie pędzla umożliwiało uprzednie pociągnięcie tła olejem, który podsychał do następnego dnia i dopiero wtedy zabierano się do dalszej roboty. W rejonie Telemarku dla ozdobienia skrzyni bogatym ornamentem potrzeba było ok. 4 dni. Dla nadania farbom trwałości nierzadko je po wyschnięciu werniksowano. Używano do tego kopalu lub innych środków w połączeniu z olejem terpentynowym. Najlepiej do tego nadawał się roztwór z bursztynu, który jednak nie zawsze był dobrej jakości. Z upływem lat powodował on ciemnienie, zacierając niemal całe malowidło. Dla twórczości ludowej charakterystyczne było marmurkowanie, znane od XVIII w. Z czasem przybrało ono rozmaite fantastyczne formy.

Druga część książki, znacznie obszerniejsza od poprzedniej, poświęcona jest malarstwu rozetowemu w poszczególnych regionach Norwegii: Østerdalen, Gudbrandsdalen, Valdres, Hallingdal, Numedal, Telemark, Aust-Agder (wschodni Agder), Vest-Agder (zachodni Agder), Rogaland, Hordaland, Sogn i Fjordane, Møre i Romsdal, Trøndelag. Osobne miejsce zajmuje tu omówienie twórczości wiejskiej wschodnich terenów oraz motywów kwiatnych w okresie zanikania malarstwa rozetowego.

Książka zawiera ponadto spis literatury, streszczenie w języku angielskim, indeks nazwisk i pokaźny spis autorów fotografii.

Barbara Bazielić

AAGOT NOSS, *Adolph Tidemand og folk han møtte*, Oslo 1981, ss. 249 i ilustracje.

Po trzech pracach, jakie ukazały się w serii Norsk Folkedrakt (Norweskie Stroje Ludowe) w 1970, 1973 i 1977¹ Aagot Noss publikuje w 1981 r. czwartą z kolei książkę pt. *Adolph Tidemand og folk han møtte* (*Adolf Tidemand i jego ludowe modele*). Tym razem Norsk Folkemuseum jako dotychczasowy główny wydawca podjęło edycję przy współpracy Universitetsforlaget w Oslo, przez co jednak ani format, ani szata graficzna nie uległy zmianie. Oprawa skóropodobna ma kolorową obwolutę z akwarelą przedstawiającą stojącą kobietę w stroju ludowym,

¹ Porównaj recenzje B. Bazielić w: „Etnografia Polska”, t. 19: 1975, z. 2, s. 265-269.

trzymającą w płachcie małe dziecko. Obok niebieskimi i czerwonymi literami wydrukowane jest nazwisko autorki i tytuł oraz firmy wydawców. Całość edytorsko bardzo starannie przygotowana, a kolorowe ilustracje niemal wiernie oddają ducha i treść reprodukowanych obrazów.

Książka zawiera reprodukcje 62 akwareli, 53 rysunków i 34 obrazów olejnych, częściowo w kolorze, które przedstawiają stroje norweskie w ujęciu Adolfa Tidemanda. Większość z tych prac znajduje się w zbiorach Narodowej Galerii w Oslo w dziale druków i rycin oraz w dziale malarstwa. Tylko 1 akwarela, 1 rysunek i 8 obrazów olejnych stanowią prywatną własność. Obok tych ilustracji zamieszczone są opisy sporządzone przez samego mistrza, które autorka książki tylko wygładziła słownikowo i zaopatrzyła interpunkcją dla jasności całego obrazu. Ilustracje przeplatają się z tekstem według podziału geograficznego z uwzględnieniem kolejnych regionów, a nawet miejscowości, z których pochodzą stroje regionalne i portretowane w nich osoby. Na końcu znajduje się katalog ilustracji opracowany stosownie do wymienionego podziału terytorialnego, tłumaczenie w języku angielskim, lista osób, które Adolf Tidemand portretował, z odniesieniem ich do odpowiednich stron, oraz lista nazwisk ludzi służących za modele, znanych z późniejszych fotografii. Ponadto jest spis fotografii innych jeszcze osób, pokazanych dla porównania strojów. Książkę kończy wykaz literatury.

Tidemand bardzo często obok swych rysunków notował nazwiska osób portretowanych, co wskazuje na jego osobisty stosunek do modeli i wiarygodność. Zapisywał przy tym, skąd strój pochodzi, co umożliwia określenie regionu. Autorka próbowała w swej pracy dociec, kim były te osoby i z jakiej okazji swoje stroje nosiły oraz, jak wyglądają stroje i stosunek do nich obecnych ich sukcesorów. Tidemand zwracał nierzadko uwagę na ludzi spokrewnionych ze sobą: rodziców i dzieci, dziadków i wnuki. Autorce w dużym stopniu ułatwiło to dotarcie do dat urodzenia tych osób, dat ich konfirmacji, ślubu i śmierci. Pomogły jej w tym materiały archiwalne, lokalna tradycja oraz niektóre rekwizyty. W większej części potomkowie tamtych ludzi sprzed ponad stu lat żyją po dzień dzisiejszy.

Artysta bardzo często rysował i malował ludzi żyjących w sąsiedztwie lub w pobliżu miejsc, gdzie się zatrzymał w czasie swoich wędrówek po kraju. Tak np. obrazy z Flå w Hallingdal wszystkie można zlokalizować w Narum, farmie należącej do rodziny Gulsvik oraz w farmach lub mniejszych posesjach leżących w pobliżu (s. 184-196). Kiedy zatrzymał się w górskiej farmie Messelt, rysował gospodarzy Messelt w Stor-Elvdal (s. 208-210), rodzinę Bolkesjø w Gransherad, kiedy tam przebywał (s. 106-107) i podobnie — właścicieli Vassenden w Granvin (s. 58-62). Również większość obrazów z Hardanger pochodzi z Vikøy, gdzie artysta mieszkał na probostwie. Wszystkie postacie Tidemanda należą do społeczności farmerskiej z wyjątkiem sterników i rybaków, z którymi zetknął się przebywając w Nevlunghamn w 1861 r., a pochodzących z różnych warstw społecznych. Malował nadto członków parlamentu, urzędników i innych lokalnych notabli, ich żony i córki, zagrodników i ich rodziny, starców w ostatnich godzinach życia, ubogich i dziewczęta, które miały nieślubne dzieci. Wszyscy przedstawieni są w strojach zakładanych do kościoła lub na inne uroczystości.

Powstaje zatem pytanie, skąd ludzie posiadali taką wspniania odzież? Możliwe, że niektórzy ją pożyczali, jak np. zagrodnik Rasmus Kårmoviken w Flå, kiedy pozował z Anną Gulsvik, żoną urzędnika do obrazu „De ensomme gamle” (Samotni starcy). Wynika stąd, że istotną rzeczą dla Tidemanda było dobranie właściwego typu ludzkiego, a dopiero potem odzianie go w strój odpowiadający danej okolicy.

Inną ważną sprawą, łączącą się z twórczością Tidemanda, jest wartość jego prac jako niezawodnego źródła w studiach nad strojami ludowymi. W zacho-

wanych do dzisiaj strojach występują jeszcze formy, których używano w czasach Tidemanda. Jego ilustracje są też jedynym drogowskazem, jak je wówczas noszono i zestawiano ze sobą. Okazuje się bowiem, że w stosunku do obecnych czasów zaszyły w tym względzie pewne zmiany. Przykładem tego są akwarele przedstawiające dwie kobiety z Numedal z farmy Moen w Flesberg (s. 164) i Maria Pálsdotter Ebderud w Uvdal (s. 153), które mają w różny, a nie zanotowany dotąd sposób, nakrytą głowę i tylko dzięki Tidemandowi istnieje możliwość odtworzenia tego szczegółu. Podobnie rzecz przedstawia się w przypadku dwu kobiet z Setesdal (s. 100 i 101), których sposób nakrywania głowy od dawna nie jest praktykowany i brak jakichkolwiek innych materiałów ilustracyjnych i opisowych obrazujących te detale.

Stroje przedstawione przez Tidemanda zostały zarejestrowane w różnym czasie i w różnych regionach Norwegii i prezentują bogactwo form oraz ich różnorodność. Dzięki temu poszerza się znacznie wiedza w tym zakresie. Z jednej strony potwierdzają się sposoby ubierania, znane już z innych źródeł, a po drugiej — w wielu przypadkach odkrywają całkiem nieznanne fakty; materiały te są też jedynym pośrednikiem pomiędzy minioną rzeczywistością a obecnymi czasami. Znaczenie dokumentacyjne prac Tidemanda podkreślają nadto fotografie jego modeli, wykonane niejednokrotnie w sześćdziesiąt lub nawet siedemdziesiąt lat później. Ludzie na tych fotografiach noszą stroje, jakich używano w czasach działalności artysty i często zakładano je w taki sam sposób. Warto zwrócić uwagę np. na rysunki przedstawiające dwie kobiety z Flå — Berit Amundsdotter i Anne Trulsdotter w strojach, które potwierdzają też ich fotografie (s. 192 i 194). Nie zapominając nigdy o artystycznych kryteriach twórczości, nawet na obrazach dużych rozmiarów Tidemand z precyzją przedstawiał stroje regionalne, a także różne ich detale.

Adolf Tidemand urodził się w Mandal 14 sierpnia 1814 r. i zmarł w Christianii (Oslo) 25 sierpnia 1876 r. Studiował najpierw w Akademii Sztuk w Kopenhadze (1832-1837), a potem w Akademii Sztuk w Düsseldorfie (1837-1841). W 1845 r. poślubił Claudine Marie Jaeger, którą znał od dzieciństwa. Osiedlili się w Düsseldorfie, gdzie spędzili wiele lat. Tidemand przez długi okres młodości przebywał za granicą (1842-1845 i 1848-1849), a następnie zapuszczał się na dalekie wyprawy w rodzinnym kraju. W sumie odbył 17 wypraw po Norwegii, datując swe prace poświęcone strojom ludowym na lata 1843-1874. Wiele kolejnych podróży odbył po południowej Norwegii, np. Østerdalen, Gudbrandsdalen, Valdres, Hallingdal, Numedal, Setesdal, Telemark, Nevlunghamn w Vestfold, Rogaland, a także Hordaland w ukochanym Vikøy, do którego stale powracał. Liczne miejsca jego pobytu zaznaczone są na mapie pd. Norwegii, zamieszczonej w tekście książki. W czasie swych podróży artysta wykonał 150 prac przedstawiających ludzi w strojach regionalnych, co jest największym tego rodzaju spadkiem, jaki pozostał po którymkolwiek artyście. Niektóre z nich nigdy dotąd nie były publikowane. Zwracają uwagę swą żywością i barwnością nie tylko jako dzieła artystyczne, ale dokumenty o znaczeniu społeczno-historycznym. Ukazują codzienne życie ludu w najdrobniejszych szczegółach: jego domy i wnętrza mieszkalne, sprzęty i narzędzia pracy, obyczaje, radości i smutki.

W omawianej książce Aagot Noss, stosując metodę analityczno-porównawczą z dużą dokładnością weryfikuje prezentowany materiał. Wykazuje przy tym szeroką wiedzę nie tylko w zakresie strojów ludowych, ale także tradycyjnej kultury. Dzięki pracowitości i dociekliwości autorce udało się już nie po raz pierwszy uzasadnić wartość źródłową twórczości artystycznej. Czyni to na przykładzie czwartego odkrytego przez siebie twórcy, który — dla badań etnograficznych pod względem ikonografii — ma niemałe znaczenie. Odkrywa przy tym rzeczywistość

sprzed ponad stu lat, a pomocne są jej tutaj inne metody i środki badawcze pozwalające przybliżyć owe realia czasom współczesnym. Równocześnie w swym cyklu badawczym autorce udało się ogarnąć ponad 200-letni okres sięgający aż 1760 r., w którym zostały wykonane statuy w Nordmandsdalen (1977); druga jej praca obejmuje początek XIX w., czyli lata ok. 1820 r. (1970) ujęte w akwarelach J. Flintoe, następna — lata ok. połowy XIX w. w akwarelach J. Frich'a (1973) i ostatnia praca obejmująca okres 1843-1874. Jest to stosunkowo rzadkie zjawisko w literaturze europejskiej, dlatego tym większa zasługa autorki, nie tylko jeśli chodzi o dorobek norweskiej nauki w badaniach nad regionalnymi strojami, lecz także w aspekcie międzynarodowym, rozszerzającym historyczną i komparatystyczną wiedzę w tym zakresie.

Barbara Bazielićh



W tomie XXVII, z. 1 „Etnografii Polskiej” w artykule Wandy Paprockiej *Tradycja ludowa a świadomość społeczna warstwy chłopskiej w okresie II Rzeczypospolitej* na s. 42 w wierszu 9 od góry powinno być wydrukowane słowo *ruralizacji* zamiast *realizacji*.

