

F. BERLIK TChr., *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców 1932-1939*, Poznań 1987, ss. 330, il.

W 1932 r. prymas Polski, kard. August Hlond, sprawujący z ramienia Sfolicy Apostolskiej urząd Protektora Polskiego Wychodźstwa, powołał do życia nowe zgromadzenie zakonne, któremu papież Pius IX nadał nazwę Societas Christi pro Polonis Emigrantibus – Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej. Akt ten uwieńczył wieloletnie starania polskiej hierarchii kościelnej o zapewnienie emigrantom opieki duszpasterskiej w krajach ich osiedlenia. Zapoczątkował także najtrudniejszy, obok lat II wojny światowej, okres w działalności Towarzystwa.

W wydanej w 1987 r., nakładem Towarzystwa Chrystusowego, książce ks. Florian Berlik TChr. (zm. 1983 r.) podjął się niełatwego zadania rekonstrukcji pierwszego etapu historii Zgromadzenia z lat 1932-1939. Przedsięwzięcie było tym trudniejsze, iż podczas II wojny światowej zaginęła cała dokumentacja Towarzystwa przechowywana w Domu Macierzystym w Potulicach. Autor odtworzył dzieje Towarzystwa Chrystusowego wspomagając się materiałem wydawniczym pochodzącym z lat przedwojennej działalności Zgromadzenia, czerpiąc informacje z polskiej prasy katolickiej tego okresu oraz korzystając z archiwaliów obecnego Domu Głównego w Poznaniu, a także z relacji księży, którzy już jako zakonnicy współuczestniczyli w pierwszych pracach Towarzystwa. Sprawa nie bez znaczenia jest, iż ks. F. Berlik sam był już wówczas jego członkiem (w 1934 r. otrzymał pierwsze w tym Zgromadzeniu święcenia kapłańskie), a także – co najważniejsze, pełniąc już jako kapłan szereg odpowiedzialnych funkcji – stał się jednym ze współtwórców Towarzystwa Chrystusowego. Fakt ten zadecydował o tym, iż omawiana praca będąca rzetelnym świadectwem naocznego świadka, nabrała szczególnej wartości.

Część zasadniczą opracowania poprzedza wstęp ks. Bernarda Kołodzieja TChr. oraz dwa kolejne rozdziały. Pierwszy, autorstwa dr Antoniny Tomkiewicz, stanowi zarys dziejów emigracji polskiej do roku 1939. Czytelnikowi nie zorientowanemu w problematyce polskiego wychodźstwa daje niezbędne minimum informacji na ten temat, pozwalając osadzić początkowy okres prac Towarzystwa zarówno w konkretnej sytuacji społeczno-ekonomicznej Rzeczypospolitej Polskiej, jak i w kontekście historii Polonii Zagranicznej. Tym pełniej też uzmysławia fakt, jaką koniecznością i potrzebą chwili było powołanie do życia zgromadzenia zakonnego o tak charakterystycznym profilu.

Dopełnieniem części wstępnej jest rozdział II, poświęcony ks. kardynałowi A. Hlondowi – organizatorowi polskiego duszpasterstwa emigracyjnego. Autor rozdziału, ks. Czesław Kamiński TChr., zaznajamiając czytelnika z życiorysem ks. Prymasa, szczególnie uwypukla jego działalność na rzecz polskiego wychodźstwa, jego niepodważalne zasługi w niesieniu wszechstronnej, nie tylko religijnej, opieki i pomocy polskim emigrantom. Prymas wizytował ośrodki polonijne w Europie Zachodniej i Ameryce Południowej zapoznając się z warunkami życia zbiorowisk polskich, z ich potrzebami i zamierzeniami. W podróżach duszpasterskich odwiedził Czechosłowację, Wielką Brytanię, Francję, Włochy, Jugosławię, Węgry, Austrię, Belgię oraz Argentynę, Brazylię i Urugwaj.

Powołanie do życia Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, choć nadało prawne ramy działalności Zgromadzenia, było jedynie pierwszym, ale niezbędnym, krokiem na drodze ku realizacji projektów kard. A. Hlonda. Ogrom pracy, jaki wiązał się z budową od podstaw struktury organizacyjnej Zgromadzenia, ze stworzeniem Seminarium dla przyszłych księży i braci Chrystusowców, programu ich nauczania, a także z zapewnieniem stałej siedziby, środków utrzymania i z wieloma innymi problemami, ks. Prymas powierzył ks. Ignacemu Posadzemu, który stał się w ten sposób współzałożycielem i twórcą Towarzystwa Chrystusowego. Jemu też poświęcony jest rozdział następny, który otwiera zasadniczą część opracowania autorstwa ks. F. Berlika.

Działalność ks. Posadzego nie ograniczyła się wyłącznie do tak wielkiego zadania, jakim było zorganizowanie Towarzystwa. Odbił on nadto w latach 1929-1937, trzy podróże inspekcyjne wizytując dwukrotnie osady polskie w Ameryce Południowej i raz na Dalekim Wschodzie. Chciał

osobiście zetknąć się z życiem rodaków na obczyźnie i przez poznanie ich problemów tak ukierunkować kształcenie księży, aby w pełni potrafili oni nieść pomoc emigrantom. Rozproszeni na wszystkich kontynentach, zmuszeni do życia w warunkach nieraz daleko odbiegających od tych, w których wyrosli, wśród obcego i odmiennego kulturowo żywiołu etnicznego, wymagali wszechstronnej pomocy i wsparcia. Ks. Posadzy w relacjach ze swych podróży zawarł wiele interesujących spostrzeżeń i refleksji osobistych. Prace te stanowią bogate źródło do poznania zarówno kultury odwiedzanego przez niego środowiska polonijnego, jak i krajów ich zamieszkania.

Kolejne rozdziały odtwarzają szeroką panoramę dziejów Zgromadzenia na przestrzeni lat 1932–1939. Ks. Berlik przedstawił nie tylko suche fakty, ale i atmosferę pierwszych, trudnych lat działalności Towarzystwa. Złożyły się na nie przede wszystkim starania o zabezpieczenie materialnych podstaw jego egzystencji, niezbędnych do rozpoczęcia prac organizacyjnych. Dzięki hr. Anieli Potulickiej, która przeznaczyła swą rodzową posiadłość w Potulicach na Dom Macierzysty Zgromadzenia, możliwe stało się podjęcie dalszych działań. I tu ks. F. Berlik zrekonstruował kolejne ich etapy: pierwszy nowicjat, organizację studiów filozoficznych i teologicznych, przygotowania do działalności społeczno-kulturalnej, utworzenie formacji brata, uruchomienie wydawnictwa (rozdziały IV, VI, VII, X). Szczególnie należy podkreślić wagę tego ostatniego dokonania, które umożliwiło Chrystusowcom zapoznanie społeczeństwa z ideą Zgromadzenia, propagowanie jego zamierzeń oraz informowanie czytelników o losach polskiej emigracji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na istotną kwestię poruszaną zresztą przez autora w kilku rozdziałach. Chodzi mianowicie o postawę społeczeństwa polskiego wobec planowanej działalności Towarzystwa, a co za tym idzie o problem znacznie szerszy, jakim była i jest rola świeckich w życiu Kościoła. Świeccy wciągnięci w prace na rzecz emigrantów działali w różnych stowarzyszeniach, m.in. „Opiece Polskiej nad Rodakami na Obczyźnie”, a od momentu powstania Towarzystwa Chrystusowego współuczestniczyli w jego przedsięwzięciach (rozdz. VIII). Poparcie narodu polskiego dla idei Zgromadzenia znalazło swoje odbicie nie tylko w bezpośrednich działaniach, ale przede wszystkim w niesieniu materialnego wsparcia. Chrystusowcy, którymi kierował ks. I. Posadzy, byli bowiem pozbawieni stałej pomocy finansowej. Nie udzielały jej ani Kuria Metropolitalna, ani Polonia Zagraniczna, ani władze państwowe. Tak więc przedwojenna jego działalność możliwa była jedynie dzięki ofiarności społeczeństwa polskiego (rozdz. XI). Podkreślając znaczenie współdziałania instytucji kościelnych i świeckich w imię dobra emigracji polskiej, nie można pominąć stanowiska władz państwowych wobec tego problemu. Rząd polski popierał dążenia Towarzystwa Chrystusowego widząc w nim sprzymierzeńca w pracy na rzecz utrzymywania polskości wśród rodaków poza granicami kraju.

Szybki rozwój Zgromadzenia w latach międzywojennych ułatwiła niewątpliwie szczerą współpracą wszystkich zainteresowanych dobrem Polaków na obczyźnie. Tylko na tak szerokiej płaszczyźnie można było z pełnym powodzeniem działać i osiągać sukcesy.

Niestety wybuch II wojny światowej położył kres realizacji zamierzeń ks. I. Posadzego. W nowej sytuacji planowane na wrzesień 1939 r. wyjazdy Chrystusowców do skupisk polskich w Europie Zachodniej nie doszły do skutku. Właściwa działalność Towarzystwa – duszpasterska pomoc dla emigrantów, a także społeczna i kulturalna opieka nad nimi – dopiero co rozpoczęta, gwałtownie została przerwana (rozdz. XIII).

Okupacja niemiecka nie zdołała jednak przekreślić przedwojennego dorobku Zgromadzenia, a tym bardziej podważyć słuszności jego posłannictwa. Losy Towarzystwa Chrystusowego i jego członków w latach 1939–1945, a także w okresie powojennym do 1948 r., który wraz ze śmiercią Prymasa Polski A. Hłonda stanowi cezurę w jego dziejach, znalazły wierne odbicie w opracowaniu ks. Bernarda Kołodzieja TChr., wydanym w 1983 r. pt. *Dzieje Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców 1939–1948*. Książka ta, razem z omówioną powyżej pracą ks. Berlika, tworzy całość, dając zwartą historię Zgromadzenia w najtrudniejszych latach działalności. Obecnie po przeszło pięćdziesięciu latach istnienia Towarzystwo Chrystusowe posiada szeroko rozbudowaną sieć placówek duszpasterskich na świecie. Kilku set księży pracuje poza granicami kraju, jednakże potrzeby środowisk polonijnych są znacznie większe. Fakt ten potwierdza słuszność i konieczność pełnienia misji wskazanej przez założyciela i twórców Zgromadzenia. Znaczenie jej dla przetrwania kultury i tradycji polskiej w krajach osiedlenia Polaków jest niepodważalne. Zapoznanie się z książką ks. F. Berlika oraz z wydaną przed kilku laty pracą ks. B. Kołodzieja i prześledzenie losów Towarzystwa od jego zarania pozwoli zainteresowanym problemami emigracji polskiej na poszerzenie wiedzy w tym zakresie. Sądzić należy, iż tak istotna dla Polonii działalność księży Chrystusowców doczeka się dalszego opracowania, od roku 1948 po lata współczesne, kiedy to Zgromadzenie po burzliwym okresie wojennym zdołało okrzepnąć i szeroko rozwinąć swe prace wśród emigrantów polskich w świecie.

osobiście zetknąć się z życiem rodaków na obczyźnie i przez poznanie ich problemów tak ukierunkować kształcenie księży, aby w pełni potrafili oni nieść pomoc emigrantom. Rozproszeni na wszystkich kontynentach, zmuszeni do życia w warunkach nieraz daleko odbiegających od tych, w których wyrosli, wśród obcego i odmiennego kulturowo żywiołu etnicznego, wymagali wszechstronnej pomocy i wsparcia. Ks. Posadzy w relacjach ze swych podróży zawarł wiele interesujących spostrzeżeń i refleksji osobistych. Prace te stanowią bogate źródło do poznania zarówno kultury odwiedzanych przez niego środowisk polonijnych, jak i krajów ich zamieszkania.

Kolejne rozdziały odtwarzają szeroką panoramę dziejów Zgromadzenia na przestrzeni lat 1932–1939. Ks. Berlik przedstawił nie tylko suche fakty, ale i atmosferę pierwszych, trudnych lat działalności Towarzystwa. Złożyły się na nie przede wszystkim starania o zabezpieczenie materialnych podstaw jego egzystencji, niezbędnych do rozpoczęcia prac organizacyjnych. Dzięki hr. Anieli Potulickiej, która przeznaczyła swą rodzową posiadłość w Potulicach na Dom Macierzysty Zgromadzenia, możliwe stało się podjęcie dalszych działań. I tu ks. F. Berlik zrekonstruował kolejne ich etapy: pierwszy nowicjat, organizację studiów filozoficznych i teologicznych, przygotowania do działalności społeczno-kulturalnej, utworzenie formacji brata, uruchomienie wydawnictwa (rozdziały IV, VI, VII, X). Szczególnie należy podkreślić wagę tego ostatniego dokonania, które umożliwiło Chrystusowcom zapoznanie społeczeństwa z ideą Zgromadzenia, propagowanie jego zamierzeń oraz informowanie czytelników o losach polskiej emigracji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na istotną kwestię poruszaną zresztą przez autora w kilku rozdziałach. Chodzi mianowicie o postawę społeczeństwa polskiego wobec planowanej działalności Towarzystwa, a co za tym idzie o problem znacznie szerszy, jakim była i jest rola świeckich w życiu Kościoła. Świeccy wciągnięci w prace na rzecz emigrantów działali w różnych stowarzyszeniach, m.in. „Opiece Polskiej nad Rodakami na Obczyźnie”, a od momentu powstania Towarzystwa Chrystusowego współuczestniczyli w jego przedsięwzięciach (rozdz. VIII). Poparcie narodu polskiego dla idei Zgromadzenia znalazło swoje odbicie nie tylko w bezpośrednich działaniach, ale przede wszystkim w niesieniu materialnego wsparcia. Chrystusowcy, którymi kierował ks. J. Posadzy, byli bowiem pozbawieni stałej pomocy finansowej. Nie udzielały jej ani Kuria Metropolitalna, ani Polonia Zagraniczna, ani władze państwowe. Tak więc przedwojenna jego działalność możliwa była jedynie dzięki ofiarności społeczeństwa polskiego (rozdz. XI). Podkreślając znaczenie współdziałania instytucji kościelnych i świeckich w imię dobra emigracji polskiej, nie można pominąć stanowiska władz państwowych wobec tego problemu. Rząd polski popierał dążenia Towarzystwa Chrystusowego widząc w nim sprzymierzeńca w pracy na rzecz utrzymywania polskości wśród rodaków poza granicami kraju.

Szybki rozwój Zgromadzenia w latach międzywojennych ułatwiła niewątpliwie szczerą współpracą wszystkich zainteresowanych dobrem Polaków na obczyźnie. Tylko na tak szerokiej płaszczyźnie można było z pełnym powodzeniem działać i osiągać sukcesy.

Niestety wybuch II wojny światowej położył kres realizacji zamierzeń ks. J. Posadzego. W nowej sytuacji planowane na wrzesień 1939 r. wyjazdy Chrystusowców do skupisk polskich w Europie Zachodniej nie doszły do skutku. Właściwa działalność Towarzystwa -- duszpasterska pomoc dla emigrantów, a także społeczna i kulturalna opieka nad nimi -- dopiero co rozpoczęta, gwałtownie została przerwana (rozdz. XIII).

Okupacja niemiecka nie zdołała jednak przekreślić przedwojennego dorobku Zgromadzenia, a tym bardziej podważyć słuszności jego posłannictwa. Losy Towarzystwa Chrystusowego i jego członków w latach 1939–1945, a także w okresie powojennym do 1948 r., który wraz ze śmiercią Prymasa Polski A. Hlonda stanowił cezurę w jego dziejach, znalazły wierne odbicie w opracowaniu ks. Bernarda Kołodzieja TChr., wydanym w 1983 r. pt. *Dzieje Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców 1939–1948*. Książka ta, razem z omówioną powyżej pracą ks. Berlika, tworzy całość, dając zwartą historię Zgromadzenia w najtrudniejszych latach działalności. Obecnie po przeszło pięćdziesięciu latach istnienia Towarzystwo Chrystusowe posiada szeroko rozbudowaną sieć placówek duszpasterskich na świecie. Kilkuset księży pracuje poza granicami kraju, jednakże potrzeby środowisk polonijnych są znacznie większe. Fakt ten potwierdza słuszność i konieczność pełnienia misji wskazanej przez założyciela i twórców Zgromadzenia. Znaczenie jej dla przetrwania kultury i tradycji polskiej w krajach osiedlenia Polaków jest niepodważalne. Zapoznanie się z książką ks. F. Berlika oraz z wydaną przed kilku laty pracą ks. B. Kołodzieja i przesłedzenie losów Towarzystwa od jego zarania pozwoli zainteresowanym problemami emigracji polskiej na poszerzenie wiedzy w tym zakresie. Sądzić należy, iż tak istotna dla Polonii działalność księży Chrystusowców doczeka się dalszego opracowania, od roku 1948 po lata współczesne, kiedy to Zgromadzenie po burzliwym okresie wojennym zdołało okrzepnąć i szeroko rozwinąć swe prace wśród emigrantów polskich w świecie.

KOLEĐOWANIE NA LUBELSZCZYŹNIE, Wrocław 1986, PTL, ss. 397, ryc. 35

Koleđowanie na Lubelszczyźnie jest 25 tomem Literatury Ludowej za rok 1981 przygotowanym pod kierunkiem J. Bartmińskiego i C. Hernasa. Poświęcono go w całości lubelskim obrzędowi, zwyczajowi i repertuariowi związanym z okresem świąt Bożego Narodzenia.

W *Nocie edytorskiej* (s. 11–13) J. Bartmiński i W. Dębski wyjaśniają, że materiały publikowane w tomie pochodzą z badań terenowych prowadzonych przez pracowników Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Muzeum Wsi Lubelskiej, Muzeum Okręgowego w Lublinie i Instytutu Sztuki PAN w latach 1960–1982 w ponad 300 miejscowościach na obszarze umownie nazywanym Lubelszczyzną (obecnie województwa lubelskie, zamojskie, chełmskie, część tarnobrzeskiego i bielsko-podlaskiego).

Intencją zespołu opracowującego zbiór było pokazanie całej różnorodności „form obrzędowych i słownych składających się na repertuar bożonarodzeniowy regionu, od ustabilizowanych zachowań, poprzez widowiska łączące zachowania, sytuacje i pieśni, po koleđy i wiersze, niektóre już tylko indywidualne i znane wyłącznie w wersji językowej pisanej” (s. 11). Układ materiałów tomu ma „pokazać, jak poprzez stratyfikację można próbować zrekonstruować historyczne okresy w rozwoju repertuaru” (s. 12).

Tom otwiera studium J. Bartmińskiego pt. *Wszystko się zmieniło, jak nigdy nie było* (s. 5–10). Autor stwierdza w nim: „Wszystko, co się robiło od dnia Wigilii Bożego Narodzenia po dzień Trzech Króli, było poddane uporządkowaniu nastawionemu na odnowienie, przeżycie, intensyfikację sensu życia zarówno w jego wymiarze osobistym, jak społecznym i »kosmicznym«. Sens ten był artykułowany w wielotworzywowym języku kultury, poprzez słowo, gest, zachowanie, obrzęd, w wyniku czego cały obchód świąt bożonarodzeniowych stawał się podobny do przedstawienia teatralnego. W tym wielkim teatrze dane były sytuacje, aktorzy i teksty. Zachowania ludzi-aktorów odtwarzały niepisane, ale znane w swoich ogólnych rysach scenariusz i następowały po sobie w określonej kolejności, odpowiednio do dni i godzin. Aktorami byli wszyscy od dzieci poczynając, wszyscy bowiem mogli, a pomiekać musieli, podjąć określone role. Każdy widz mógł stać się aktorem, każdy aktor był równocześnie widzem. Bogaty był repertuar tekstów, które z jednej strony dawały się łatwo przystosować do sytuacji, z drugiej strony, może nawet przede wszystkim, same organizowały te sytuacje przez wpisanie w nie sensu i modelowanie postaw uczestników” (s. 5).

Fenomen określany mianem „koleđowania” skupia w sobie „spiecione w jedną całość elementy chrześcijańskie i ogólnokulturowe, o bardzo dawnej jeszcze pogańskiej proweniencji”. Problem historycznej pochodności czy wtórności różnych elementów kulturowych występujących w tym okresie podejmowali badacze o nastawieniu strukturalno-typologicznym (zwłaszcza M. Eliade i R. Caillouis). Wykazali oni, że w kulturach tradycyjnych wyrastających z religijnej koncepcji świata okres świąteczny jest czasem specyficznym „świętym”, niczniszczalnym, „wiecznym czasem teraźniejszym”, w którym „odnajduje się w pełni sakralny wymiar życia, doświadcza się świętości ludzkiego istnienia jako dzieła boskiego” (M. Eliade).

Człowiek tych kultur („prymitywnych”) jest podporządkowany „mitowi wiecznego powrotu: »wiedziony« głodem sakrum i tesknolą za bytem wraca okresowo do sytuacji mitycznej, do »początku«, kiedy to dokonano się stworzenie świata”. Jak twierdzi R. Caillouis, ta pierwotna, początkowa sytuacja występuje w postaciach antytetycznych jako chaos i wiek złoty. „Był to stan twórczej mocy, po którą świat obecny może sięgnąć w czasie święta, po to, by się odmłodzić i odzyskać pełnię życia. Święto tradycyjnie pojmowane, »prymitywne«, spełnia funkcję odradzania świata poprzez powrót do przeszłego stanu Chaosu i Złotego Wiek. Przywracana jest twórcza wolność, dozwolone przeróżne wybryki. Obrzędy Płodności mają zapewnić odradzanie natury. Obfitość zgromadzonego jada i napojów pozwala na »rozpasanie świąteczne«. Następuje zlanie się świata i zaświatów. Zawieszony zostaje powszechny lud, upadają wszystkie przegrody i umarli mogą bez przeszkód odwiedzać swoich potomków. Powrót do pierwotnego chaosu zaznacza się przez »czyny na opak«, przedrzeźnianie władzy i parodie liturgicznych śpiewów” (s. 6–7).

Wszystkie te elementy, sklasyfikowane historycznie czy typologicznie, można odczytać we współczesnym folklorze bożonarodzeniowym regionu lubelskiego. Analiza struktury zebranych w tomie tekstów pozwala stwierdzić, że repertuar ten stwarza pozory wielkiego chaosu. „W sferze języka i motywów przedmiotowych, w zasobie wykonywanych utworów słownych i muzycznych, w postawach, wierzeniach, w całej sferze zachowań spotykają się i funkcjonują na równych prawach rzeczy pochodzące z różnego czasu, miejsca, środowiska, z odmiennymi wzorców kultury” (s. 7). To, co dawne, łączy się z tym, co nowe, to co swojskie, z tym, co obce, to, co ustne (przejęte drogą transmisji słownej), z tym, co książkowe (odtworzone z kantyczek). W sferze wierzeń

i praktyk, ci, co żyją, łączą się z tymi, co zmarli, to, co istnieje obecnie, nawiązuje kontakt z tym, co będzie w przyszłości; to, co ludzkie, staje się udziałem zwierząt, a nawet drzew. Nie jest to jednak powrót do chaosu. „Znoszenie, zawieszanie opozycji, które porządkują normalny bieg spraw ludzkich i otaczający świat, nie idzie w nieskończoność. Ten proces neutralizacji, schodząc coraz głębiej nie dotyka fundamentu, nie zostaje zatarta granica między tym, co święte, żywe, a tym, co nieświęte, martwe. Nienaruszona, przeciwnie wyeksponowana jest opozycja »sakrum« i »profanum«, która jest zdaniem semiotyków najważniejszą opozycją nadbudowaną nad wszystkimi innymi w kulturze. Zawieszane są granice drugorzędne z punktu widzenia wartości podstawowych [...]” (s. 8). W dalszej części opracowania Bartmiński podaje przykłady wniosków, jakie wynikają z analizy struktury zebranego w tomie repertuaru „tekstów” (w szerokim rozumieniu tego słowa).

Artykuł J. Petery, *Obrzędy i zwyczaje ludowe w okresie Bożego Narodzenia* (s. 14–45), opracowany został na podstawie materiałów z badań terenowych zebranych przez autorkę w latach 1958–1971 w 246 wsiach ówczesnego woj. lubelskiego; materiałów terenowych zgromadzonych w Zakładzie Języka Polskiego UMCS i Muzeum Wsi Lubelskiej oraz ustaleń kilkunastu prac magisterskich. Informacje zawarte w tych źródłach obejmują kilka dziesiątków lat, sięgając przełomu XIX i XX w.

Autorka prezentuje ten bogaty materiał zgodnie z chronologią obrzędów i zwyczajów charakterystycznych dla okresu Bożego Narodzenia. Rozpoczyna od omówienia poprzedzającego święta Bożego Narodzenia (zwane Godniami Świętami lub Godami) 4 tygodniowego okresu postu — Adwentu. Szczegółowiej uwzględnia w nim zwyczaje praktykowane w dniach świętych: Katarzyny, Łucji, Mikołaja. W lubelskich godach trwających od Wigilii do Trzech Króli autorka charakteryzuje kolejne zachowania i czynności oraz zwyczaje i obrzędy mające miejsce w tym czasie. Pisząc o Wigilii Bożego Narodzenia Petera skupia uwagę na wystroju wnętrza w tym dniu, obowiązujących wówczas postach i zakazach; przygotowywaniu specjalnych potraw; czynnościach, zabiegach i zwyczajach związanych z przynoszonymi do izby sнопami zboża i wiązkami siana; przebiegu wiececzy wigilijnej oraz towarzyszącym jej wróżbom (dotyczącym przepowiedni pogody, urodzajów, pomyślności gospodarskiej, zamążpójścia, śmierci) i zabiegom magicznym (mającym zapewnić urodzaj, dostatek, owocowanie drzew, pomyślny chów inwentarza, zdrowie domowników); nakazom i zakazom oraz figlom i zabawom młodzieży. Następnie pisze o pasterce, świętowaniu pierwszego dnia Bożego Narodzenia, Świętych Wieczorach, dniu św. Szczepana, wigilii Nowego Roku, Nowym Roku i Trzech Króli, charakteryzując obowiązujące w tym czasie zachowania, obrzędy i zwyczaje. Oddzielne miejsce w jej rozważaniach zajmuje samo kołędowanie, a więc chodzenie po domach z żywymi zwierzętami, maskarami, gwiazdą i składanie życzeń gospodarzom. Artykuł kończy rodzaj aneksu zawierającego w układzie alfabetycznym wykaz miejscowości w poszczególnych województwach (wg obowiązującego obecnie podziału administracyjnego), z których pochodzi materiał będący podstawą opracowania.

J. Serociuk i G. Żuraw w artykule *Podłazy i szczodrowanie* (s. 46–77) omawiają znany już tradycji staropolskiej (i szerzej słowiańskiej) powszechny zwyczaj kołędowania w dzień św. Szczepana i Nowego Roku, określane na Lubelszczyźnie jako szczodrakki, podłazy. Pierwotnie były to dwa różne zwyczaje. Podłazy polegały na chodzeniu niezonatych mężczyzn po domach, w których były dziewczęta na wydaniu. Szczodrowanie było natomiast przede wszystkim zwyczajem składania domownikom przez kołędników życzeń wszelkiej pomyślności. Z biegiem czasu nastąpiło wzajemne przeniknięcie intencji i czynności obrzędowych przejawiające się w obocznym występowaniu nazw oraz uczestnictwie mężczyzn z wszystkich grup wieku. Szczodrakki są na Lubelszczyźnie nadal zwyczajem żywym, chociaż niewątpliwie zanikającym.

Autorzy zamieszczają wykaz miejscowości uwzględnionych w opracowaniu oraz uzyskane w terenie dane o geograficznym rozmieszczeniu (rozpowszechnieniu) nazwy i wieku szczodrowających, czasie szczodrowania i formach wynagrodzenia za kołedę. Przedstawiony materiał obejmuje: 1. Ludowe scenariusze chodzenia po szczodrakach pochodzące z 2 lubelskich wsi: Karczmisk i Rochań, będące relacją z konkretnego wykonania. Są to opisy praktyk związanych ze szczodrowaniem najbardziej zbliżonych do tradycyjnych, zawierające oprócz kontekstu sytuacyjnego także teksty i nuty śpiewanej kołedy. 2. Wybór towarzyszących szczodrowaniu tekstów wraz z nutami i graficznymi przedstawieniami rytmometrycznego przebiegu recytacji pochodzących z różnych wsi Lubelszczyzny ułożony według chronologii ich występowania.

W opracowaniu *Kołęda i jej odmiany gatunkowe* (s. 78–184) J. Bartmiński stwierdza znamienne dla regionu lubelskiego „stosunkowo dobre zachowanie tradycji kołędowania nóworocznego przy równoczesnym bogactwie pieśni bożonarodzeniowych”. Pozwala to na stosowanie — zgodnie ze staropolską tradycją językową — jednej nazwy kołęda dla obu odmian pieśni. Natomiast

biorąc za podstawę istotne kryteria intencjonalne Autor dokonuje podziału kołęd na następujące grupy: 1. Kołedy noworoczne (Życzące, „dunajcowe”) związane z obrzędowym obchodzeniem domów z życzeniami w okresie Nowego Roku („nowe lato”); 2. Kołedy bożonarodzeniowe, wśród których są: a) przedstawiające zdarzenia związane z narodzeniem Jezusa, b) witające (pochwalne, adorujące) Jezusa, c) interpretujące sens przedstawianych zdarzeń (można je nazwać refleksyjnymi czy „teologicznymi”); 3. Kołedy przystosowane do nowych sytuacji towarzyskich (parodie kołęd) i społecznych (s. 79).

Każda z grup jest scharakteryzowana w pierwszej części artykułu. Część druga zawiera repertuar, czyli wybór tekstów i nut ilustrujących dokonany przez autora podział merytoryczny kołęd śpiewanych na wsi lubelskiej. Ten materiał terenowy opatrzonej jest znakomitą – wzorową wręcz dokumentacją.

J. Węclawik w opracowaniu *Godnie gadki* (s. 185–190) omawia i przytacza teksty o tematyce bożonarodzeniowej zanotowane w Skierbieszowie, Sosnowce i Michałowie. Są to kolejno opowieści zatytułowane: *Cudowny siew i żniwo*, *Spotkanie ze zbójem*, *Pajak i leszczyna*, *Uczony żaczek*, *Przemienienie w diabła*.

Ten sam Autor w pracy *Widowisko z konikiem* (s. 191–197) koncentruje się na opisie jednego z zespołów kołędniczych Lubelszczyzny, a mianowicie grupie przebierańców obnoszących maskarę konia i inscenizujących krótkie widowisko. Węclawik skupia uwagę na genezie tej praktyki obrzędowej, strukturze widowiska, jego wariantach (zanotowanych w Skierbieszowie, Lipsku, Grabowczyku, Ułowie, Białowoli). Rozważania te uzupełnia tekst, choreografia i zapis nutowy „konika” ze Skierbieszowa.

Jedne z najstarszych widowisk misteryjnych – dialogi bożonarodzeniowe – są przedmiotem kolejnych rozważań J. Węclawika zatytułowanych *Wprowadzenie w historię dialogu bożonarodzeniowego* (s. 198–235). Widowiska te oparte na technice dramatycznej charakteryzującej już utwory średniowiecza, a szczególnie XVI i XVII w., w zmienionej ludowej formie przetrwały do XX w. „Poszczególne sceny dialogów na Boże Narodzenie powstawały w procesie dramatyzowania fragmentów Ewangelii, a także tekstów mszalnych, apokryfów Nowego Testamentu oraz literatury patrystycznej” (s. 199). Pełny dialog zawiera takie kwestie, jak: Adam i Ewa w raju, prorocy, Zwiastowanie, szukanie noclegu, scenę pasterską, adorację Nowo Narodzonego i pokłon Trzech Króli, ich wizyta u Heroda, rozkaz rzezi niewiątek. Historia tych inscenizowanych utworów uwypuklająca zapożyczenia, wpływy oraz kierunki rozwoju, jakim podlegały w okresie kilku wieków poprzedza prezentację tekstu „dialogu” ze Skierbieszowa i „dojalogu” ze Zwiartowa wraz z zapisem nutowym partii śpiewanych.

„Herody” – najpopularniejsze w regionie lubelskim przedstawienie bożonarodzeniowe – jest tematem artykułu J. Adamowskiego i J. Bartmińskiego, *„Herody” lubelskie – między misterium a kołędą życzącą* (s. 240–293). Widowisko, którego aktorami są efektywnie przebrani młodzi chłopcy, przedstawiane jest w mieszkaniach w okresie od drugiego dnia Bożego Narodzenia do Trzech Króli. Jego akcja jest zwięzła i krótka, dostosowana do możliwości powtórzeń w kilku domach w jeden wieczór. Autorzy prezentują postacie występujące w przedstawieniu oraz analizują podstawową funkcję lubelskich „herodów” polegającą z jednej strony na „wyjaśnianiu religijnego i moralno-czystelnego sensu świąt Bożego Narodzenia, tj. uobecnianiu wiecznego dramatu walki Dobra i Zła, życia i śmierci” (s. 243), z drugiej na włączeniu ich „w ludowy zwyczaj obrzędowego kołędowania świątecznego, czyli składania życzeń” (s. 243). Zrekonstruowany na podstawie istniejących materiałów terenowych schemat akcji „herodów” zawiera 20 scen. Autorzy zwracają uwagę na to, że schemat ten nie jest obligatoryjny dla wszystkich widowisk. W niektórych z nich mają miejsce zmiany kolejności scen, ale są też takie, które występują zawsze, jak np. „wprowadzenie i przedstawienie Heroda, jego autoprezentacja, przekazanie informacji o narodzeniu nowego króla, rozkaz wymordowania dzieci, informacja o wykonaniu rozkazu, parodystyczne przesłuchanie Żyda, śmierć Heroda” (s. 245). Są też sceny często pojawiające się (np. scena z Turkiem) oraz zupełnie indywidualne, np. cała druga część „herodów” z Janówki związana z postacią Twardowskiego. Niektóre sceny są w miarę wiernym odbiciem tematu biblijnego, ale są też zupełnie nowe, będące jednak nieodłączną składową widowiska. „Jednakże najważniejsza różnica, jaka zachodzi między przywoływanym dramatem liturgicznym a ludowymi »herodami« zawiera się w zmianie ogólnej funkcji i intencji widowiska” (s. 245). Kołędnicy bowiem najchętniej chodzili do chłup, w których były młode, ładne dziewczyny (sens matrymonialny). Wówczas często po przedstawieniu dramatu miał miejsce wspólny taniec i śpiewanie kołęd do wybranki. Właśnie „z tą archaiczną funkcją »herodów« nie deklarowaną jawnie, ale widoczną z pośrednich opowieści struktury repertuaru, łączyły się szczególne upodobania do postaci żołnierzy, marszałków, których jest więcej niż sama akcja wymaga, a którzy z wielką ostentacją prezentują swoje piękne stroje i nieodzowne »męskie« atrybuty w postaci palaszy i szabel” (s. 245).

Część druga opracowania zawiera znakomicie udokumentowane wywiady o „herodach” oraz scenariusze, teksty i zapisy nutowe widowisk ze wsi Woli Krasieńskiej, Polichny, Janówki.

Artykuł J. Adamowskiego *O szopce lubelskiej* (s. 294–309) poświęcony jest jednej z najstarszych form polskiego kołędowania — szopce bożonarodzeniowej, znanej w innych regionach pod określeniem jasełka (m.in. Podlasie), wertep (Ukraina), betlejemki (dawna gubernia mińska). Na wstępie Adamowski zajmuje się genezą tego przedstawienia i kierunkiem jego przemian, a następnie koncentruje uwagę na charakterystyce szopki w lubelskich wsiach (jej architektura, postaciach, tekstach). Część druga pracy zawiera teksty i zapisy nutowe szopki z Hadynowa (woj. Biała Podlaska) z komentarzem o zmianach w stosunku do pierwowzoru tekstu napisanego przez Stanisława Milkowskiego.

W kolejnym studium „*Wesele krakowskie*” jako widowisko bożonarodzeniowe (s. 310–319) J. Adamowski przedstawia komentarz oraz tekst i zapis nutowy mniej znanego zwyczaju z okresu Bożego Narodzenia, zanotowanego we wsi Bordziłówka Nowa w 1977 r. w formie wspomnień informatorki.

W oddzielnym opracowaniu zatytułowanym *Kołędy okupacyjne* (s. 320–336) J. Adamowski komentuje i przytacza 10 tekstów (wraz z zapisem nutowym) tych utworów pochodzących z penetracji terenowych wsi lubelskich, w znacznej części dotąd nie publikowanych. Ten gatunek kołęd tzw. aktualizowanych sięga czasów powstań narodowych. Wykorzystywał on silne nasemantyzowanie znanych powszechnie melodii przede wszystkim pieśni kościelnych typu: *Bóg się rodzi, moc truchleje, Lulajże, Jezuniu* ... itp. dla przekazania treści politycznych, a później i społecznych (np. kołędy robotnicze). Twórczość tego rodzaju odżyła w szczególnie sposób w latach okupacji niemieckiej.

W opracowaniu zwracają uwagę bardzo dokładne zapisy pochodzenia źródła, informacje o wykonawcach i okolicznościach wykonywania pieśni.

Zwyczaj adoracji Bożego Dzieciątka znany i praktykowany przez parafian w Krasnobrodzie i okolicach (pd. Lubelszczyzna) w okresie od 26 grudnia do 2 lutego jest przedmiotem pracy G. Żuraw, *Tzw. Adoracja Bożego Dzieciątka w parafii Krasnobród* (s. 337–359). Scenariusze holdu składanego Dzieciątka przez parafian sprowadzają się do pewnego schematu. Zawierają one: a) zapowiedzi (informujące o nazwie wsi, miejscu i czasie adoracji); b) recytacje wierszy przeplatanych śpiewem kołęd i pastorałek. Są wśród nich bardzo różnorodne teksty, a mianowicie fragmenty kołęd i pieśni nie będących kołędami, teksty literackie, wiersze układane przez parafian specjalnie na tę uroczystość, a zawierające przede wszystkim próby skicrowane do Dzieciątka o błogosławieństwo dla kraju i ludzi. Po kilku wygłoszonych wierszach śpiewane są kołędy (ogólnie znane i śpiewane dziś po kościołach i rzadkie, pochodzące z kantyczek lub tradycji ustnej regionu) i pastorałki związane tematycznie z treścią recytowanych tekstów; c) scenki dialogowane noszące charakter widowisk. Są wśród nich dwa rodzaje przedstawień. Pierwszy stanowią fragmenty szopki czy herodów, które jednak nie są dosłowną kopią tych widowisk, ponieważ mają inną szatę stylistyczną, ale te same nawiązania treściowe. Na drugi składają się przykościelne opowieści o Bożym Narodzeniu, które zawierają takie scenki, jak: poszukiwanie przez Marię i Józefa noclegu, przywitanie Trzech Króli, objawienie anioła, Trzej Królowie z aniołami przy żłóbku Dzieciątka. Scenki te nie występują jednocześnie (jako ciąg zdarzeń) w jednej uroczystości, ale pojawiają się jako pojedyncze epizody we wszystkich adoracjach; d) zakończenie będące podziękowaniem (często rymowanym) księdza lub parafian uczestnikom uroczystości za hold złożony Dzieciątka.

Wśród scenariuszy adoracji zdarzały się również poświęcone wspomnieniom z okresu II wojny światowej i monologi opowiadające o obchodach Bożego Narodzenia w tamtych dniach.

Hold składany jest Dzieciątka w kościele (zazwyczaj w Krasnobrodzie, ale także i w sąsiednich wsiach) w różnych porach dnia, przy tym zbierana jest ofiara przeznaczana z reguły na odnowienie kościoła. Animatorem tego zwyczaju jest ks. Mieczysław Wójtowicz, proboszcz w Krasnobrodzie, natomiast autorami tekstów sami parafianie.

Prezentowany następnie przez autorkę wybór tekstów wykonywanych podczas adoracji podzielony został na 2 grupy. W pierwszej znajduje się pełna adoracja mieszkańców z Hutkowa (z 26 XII 1978 r.). W drugiej podano wybór kołęd śpiewanych w czasie adoracji i wierszy recytowanych podczas uroczystości przez mieszkańców różnych wsi.

Pracę opatrzono skrupulatnymi danymi źródłowymi, a w przypisach odnotowano różne wersje tekstów.

Tom zamyka artykuł M. Łesiowa, *Boże Narodzenie w wierszach lubelskich poetów ludowych* (s. 360–369). Zawiera on charakterystykę twórczości poetyckiej rolników ze wsi lubelskich, związanej z okresem Bożego Narodzenia, oraz teksty wierszy pochodzących z 3 konkursów ludowej poezji religijnej organizowanych od kilku lat na terenie diecezji lubelskiej przez wydział

Duszpasterski Kurii Biskupiej w Lublinie z inspiracji i pod opieką ks. dr. D. Pietraśińskiego.

Tom uzupełniają: streszczenie w języku angielskim, alfabetyczny indeks incipitów pieśni i wierszy, indeks nazwisk transkrybentów i zbieraczy materiałów, indeks badanych miejscowości, ilustracje obrazujące podejmowane w zbiorze zagadnienia, mapa miejscowości, z których pochodzi prezentowany materiał.

Wszystkie artykuły zamieszczone w opracowaniu charakteryzuje wspólna koncepcja, rygorystycznie przestrzegana przez autorów. Prezentowany materiał poprzedza jego charakterystyka, merytoryczna klasyfikacja dotycząca gatunków odmian i wariantów przedstawionych tekstów. Po nich następuje druk zebranych źródeł.

Szczególne troska redaktorów naukowych i technicznych o wzorowe udokumentowanie każdego źródła sprawiła, że omawiany zbiór wyróżnia się wśród tego typu prac rzetelnością informacji i śmiało może uchodzić za przykład dla innych opracowań materiałów oraz podręcznik metodyki pracy dla studentów.

Mirosława Drozd-Piasecka

ITKA STANKOVA (tekst), **LUDVIK BARAN** (fotografie), *Lidove umění z Čech, Moravy a Slézska*, Praha 1987, ss. 200, ryc. 281, streszcz. rosyjskie, niemieckie, angielskie, wyd. Panorama

Lektura opracowań poświęconych sztuce ludowej przyzwyczaiła Czytelnika do pewnego schematu w zakresie przedstawiania poszczególnych zagadnień składających się na ogólny problem — sztukę ludową.

Generalnie można stwierdzić, że prace te skonstruowane są według kilku podstawowych zasad i ich wariantów, które sprowadzają się do: a) opisu jednej z dziedzin sztuki ludowej większego lub mniejszego terytorium, często wraz z rysem jej historycznego rozwoju; b) prezentacji poszczególnych gałęzi sztuki ludowej występujących w regionie (lub na szerszym obszarze), np. architektura, strój, malarstwo, rzeźba, haft, koronka itd.; c) przedstawienia sztuki związanej z cyklem obrzędów zwłaszcza doroczných (np. wielkanocnych, bożonarodzeniowych), rodzinnych (np. weselnych) czy też gospodarczych (np. dożynek).

Na tle tych publikacji wyraźnie wyróżnia się praca I. Stankovej. Autorka zrywając z dotychczasowym sposobem przedstawiania różnych gałęzi sztuki ludowej ukazuje ją (podobnie jak współczesna etnografia) od strony człowieka — jak sama to określa we wstępie — w zależności od tego, jaką rolę pełniły (i pełnią) różne przedmioty w życiu społeczności wiejskiej. Przez analizę funkcji tych przedmiotów stara się poznać człowieka w całokształcie stosunków społecznych istniejących w określonych warunkach gospodarczych i historycznych.

Konsekwentnie do tak zakreślonego problemu Stankova prezentuje materiał według nowej oryginalnej koncepcji, którą najlepiej oddaje sama konstrukcja i problematyka poszczególnych rozdziałów. Autorka omawia więc kolejno: sztukę jednego dnia; sztukę codzienną (na co dzień); sztukę dnia świątecznego; sztukę reprezentacyjną (czy służącą reprezentacji); sztukę służącą radości, przyjemności, zabawie.

Zanim przejdę do omówienia pracy — kilka zdań natury ogólnej.

Pisząc o sztuce ludowej autorka ma na myśli przedmioty artystyczne, które tworzył lud lub były dla niego przeznaczone, a które oprócz walorów estetycznych pełnią i inne funkcje. W tak ogólnie zarysowanym problemie Stankova wyróżnia dwa nurty twórczości ludowej. Pierwszy określa tradycyjną sztukę ludową. Żyła ona i rozwijała się nie podlegając wpływowi kultury elitarnej. Przedmioty najstarsze z jej kręgu pełniły funkcje magiczno-symboliczne. Drugim kierunkiem jest twórczość, która poczynając od końca XVII w. stała się sztuką ludową. Rozwinęła się ona czerpiąc wzory, podnioty i techniki ze sztuki akademickiej i twórczości rzemieślniczej. Cechuje ją przewaga funkcji reprezentacyjnej. W sztuce tradycyjnej wykonawca i odbiorca był ten sam, natomiast w drugim nurcie nastąpił już podział na wykonawcę i odbiorcę.

Tradycyjna sztuka ludowa bierze swój początek już w głębokiej starożytności, jednak większość materialnych dokumentów, które zachowały się w dużej liczbie, pochodzi dopiero z połowy XVII w. Okres największego rozwoju sztuki ludowej — uzyskanie przez nią osobistego i formalnego wyrazu artystycznego — przypada w Czechach i na Morawach od lat siedemdziesiątych XVIII w. aż do połowy XIX stulecia. Natomiast samo pojęcie ludowej sztuki plastycznej pojawiło się w połowie XIX w., gdy przedmioty te zaczęto zbierać, oceniać i wystawiać, ale wówczas w większości nie pełniły już one w życiu społeczności wiejskiej swych pierwotnych funkcji.

Całą twórczość ludową zdaniem Autorki charakteryzuje prostota kompozycji, jedność znaczeń, nie ograniczona rzeczywistością fantazja formy i ekspresji kolorystycznej. Detale stanowią często zasadniczy motyw, nieraz całkowicie przytłaczający główny temat przedstawienia. Typowa płaskość wzoru, nagromadzenie drugorzędnych elementów, formuje nową, pełną poetyki twórczą całość.

Czeska i morawska kultura ludowa należy do kręgu kultury centralnoeuropejskiej. Wschodnia część terytorium Czechosłowacji znajduje się natomiast pod wpływem kultury karpackiej. Tradycje przynależności do różnych jednostek politycznych, gospodarczych, religijnych, jak również izolacja ekonomiczna wsi, były przyczynami determinującymi powstanie regionów etnograficznych różniących się nie tylko dialektem, lecz także kulturą materialną i duchową.

Niektóre formy i warianty twórczości ludowej osiągnęły na ziemiach czeskich wyjątkowo wysoką jakość i samodzielny wyraz wyróżniający ją od sztuki innych narodowości. Należą do nich przede wszystkim: pisanki, pasiaste tkaniny pościelowe i „szerki” (tkanina z lnu i wełny), hafty, strój, ozdabiane malaturami frontony domów w pd.-wsch. Czechach, rzeźba figuralna, rzeźbione w drewnie i specjalnie ozdabiane szopki, obrazy na szkle i papierze, szlifowane i formowane naczynia szklane oraz metalowe okładki modlitełników. Podobnie jak i w innych krajach europejskich, sztuka ludowa podtrzymywała i wzmacniała świadomość narodową sprzyjając odrodzeniu narodu czeskiego w XIX w.

W pracy jest głównie mowa o sztuce Czech i Moraw, mniej Śląska. Autorka wykracza jednak poza te tereny operując materiałem porównawczym z innymi krajów europejskich. Egzemplifikuje wywód danymi dotyczącymi przede wszystkim XVIII i XIX w., ale w przypadkach, gdy posiada starsze źródła (np. ikonograficzne) sięga również do XVII w. i wcześniej.

W każdym rozdziale podaje różnorodność omawianych form artystycznych występujących w poszczególnych regionach i miejscowościach interpretując ich różne znaczenie (np. symboliczno-magiczne). Pisze o kolorystyce przedmiotów, materiale, technikach wykonania podkreślając zmiany zachodzące w tej dziedzinie w ciągu lat oraz o wpływie na ich ostateczny wygląd stylów sztuki elitarnej (np. baroku). Jeśli pozwalają jej na to źródła, zamieszcza również informacje o twórcach.

W rozdziale I poświęconym sztuce jednego dnia autorka koncentruje się na estetyce przedmiotów obrzędowych. Szczególnie nasycone symboliką świadczą o powiązaniach w obrębie rodziny i społeczności wiejskiej. Przeniknęły one do umysłowości dziecka i dorosłych. Kierują ich myśl do sfery wyjątkowości, niepowtarzalności, zespolenia w momencie uczestnictwa w obrzędzie. Oprócz funkcji społecznych estetyka tych szczególnie pięknych przedmiotów ma znaczenie przede wszystkim magiczne. Wyraża też wartości duchowe i wieczną potrzebę człowieka upiększania siebie i swego otoczenia.

Do najstarszych magiczno-symbolicznych wypowiedzi artystycznych zalicza Stankova zdobione zielone gałęzie — symbol życia, zdrowia, pomysłowości. Na ziemiach czeskich spotykane są one do dziś. Najczęściej są to ozdobione drzewce ustawiane na Wielkanoc, pięćdziesięciolecie, 1 maja, w czasie wesela, przy zwieńczeniu dachu (wiecha), w czasie dożynek i winobrania. Należą do nich także postacie ze słomy i kwiatów, które miały nakłonić przyrodę do dobrych zbiorów w roku następnym, wyobrażenia śmierci — marzanny ubrane w łańcuchy z wydmuszek jaj i kolorowych papierów, snopy czy wieniec dożynekowe. Tylko przez jeden dzień używano proporce wesełne, strojono wozy wiankami, bukietami itd., kobiety zdobiły głowy wstążkami i zielonymi wiankami, zakładały paradne czepce i korony wesełne. O fantazji i bogactwie wyobraźni ludu, a także o jego umiejętności improwizacji, świadczą futrzane, szmaciane i drewniane maski, które zakładano w czasie różnych świąt (przede wszystkim zimowych i weseł), a obecnie tylko w czasie Zapustów. Również zdobienie pisanek, wysypywanie piaskiem symbolicznych wzorów przed chałupą, ich nakrapianie na podłogach izb i rysowanie mydłem na szybach okiennych w słowackich wsiach na Wielkanoc, przedtem o charakterze magicznym — teraz świadczą o upodobaniu ludu do ozdabiania.

Do tego kapitału kulturowego zalicza autorka często zdobione kolorowym lukrem drobne pieczywo obrzędowe, kołaczki i szyszki wesełne, które miały w przeszłości znaczenie rytualne. Obecnie zachowały się na nich tylko fragmenty dawnych znaków i symboli (spiralą, swastyką, krzyż, meander, postać ludzka, ptak, koń, jelen), składające się niegdyś na kołacz pełniący funkcje zapewniające prosperitę gospodarczą, płodność, urodzaj, ochronę. Szczególnym przykładem artystycznego upodobania ludności wiejskiej są „rzeźby z ciasta” — pierogi. Występują one w różnych wariantach poczynając od wesełnych, chrześcijańskich do tych przeznaczonych na święta religijne i kończąc na pogrzebowych i zaduszkowych składanych na grobach tych, co odeszli. Należą do tej twórczości także zanikające w tych czasach wianuszki na mogiłach przodków.

Obecnie — zdaniem Autorki — możemy ocenić jedynie dekoracyjność tych przedmiotów, bowiem znaczenie motywów, kompozycji i ozdób pozostaje dla nas zagadką.

W rozdziale następnym Stankova omawia sztukę, która towarzyszyła człowiekowi w dzień powszedni, stymulując jego predyspozycję do przyjmowania, dostrzegania i oceniania estetycznej strony rzeczywistości.

Zalicza do niej przedmioty pełniące przede wszystkim podstawowe funkcje użytkowe. Używane są one stale, ale równocześnie cechują je piękne kształty i zdobiny. Wykonywano je z reguły z miejscowego tworzywa, często także wykorzystując samorodne formy. Należą do nich m.in. różnorodne narzędzia drewniane, gliniane i plecione naczynia; rzeźbione w różne wzory formy na „modrotiski” (tkaniny niebieskie, na których odbijano białe wzory), ryzowane oparcia krzeseł, przęślice, deseczki tkackie i kijanki, ozdobne okucia wozów, sań, noże, tasaki; bogate hafty na ubraniach, suknie kobiet z niebieskiej tkaniny, wełniane chusty w kratę, nakrycia głowy, płaszcze i koszule mężczyzn; fundowane z rozmaitych okazji kamienne i drewniane rzeźby sakralne umieszczane w kapliczkach i „mękach pańskich”; ornamenty lub malowidła na szczytach domów, ozdobne okiennice, drzwi, bramy, furtki; architektura budynków gospodarczych i mieszkalnych i ich wystrój.

Życie codzienne było przepełnione przedmiotami sztuki ludowej cenionymi i przekazywanymi następnie jako podstawowa część inwentarza. Dziedziczony był wśród nich dom z figurką patrona w niszy, ozdobne chomąta, sanie z głową Turka i innymi kutymi ozdobami, formy klockowe na „modrotisk”; ozdobne wyciskacze winogron używane przez producentów wina; rzeźbione deseczki tkackie; drewniane i żelazne dekorowane narzędzia do obróbki wełny i lnu, rzeźbione formy na masło; ryzowane i ozdobnie wykańczane metalem krosna.

Dzień świąteczny (zwłaszcza Boże Narodzenie, Wielkanoc, niedziele), którego sztuce poświęcony jest następny rozdział, zdaniem Stankovej najbardziej różnił się od zwykłego ubiorem mężczyzn i kobiet.

Wieśniaczki w zależności od zamożności, statusu społecznego, pogody oraz kalendarza kościelnego ubierały się we wszystko, co najlepsze. Różnorodne wzory lnianych, bawełnianych oraz półwełnianych materiałów na spodnicach i fartuchach — efekt pracy profesjonalnych tkaczy i tkaczy amatorów — ozdabiała żeńską odzież w całym kraju. Głowy pańien przystrajały wstążki, złote diademy, korale i kolie. Staniki zapinane były na srebrne, ołowiane lub mosiężne sprzączki i guziki. Na nogi zakładały wyszywane lub koronkowe pończochy oraz wytłaczane i wyszywane buty.

Mężczyźni, podobnie jak kobiety, nakładali paradne koszule, płaszcze, futra, pasy, kapelusze, szaliki oraz brali ze sobą zdobione laski i fajki.

Stajnie i podwórka były przystrajane zielenią. W izbach na świątecznie postanych łóżkach leżały poduszki w pięknie utkanych powłoczkach. Podczas Bożego Narodzenia w „białych izbach” umieszczano duże szopki z różnymi scenami pastoralnymi i scenami przedstawiającymi pracę rzemieślników. Wolny czas mieszkańcy wsi poświęcali ulubionym zajęciom: opowiadali, grali na instrumentach muzycznych, śpiewali, malowali, rzeźbili w drewnie. Kobiety haftowały, szyły, robiły na drutach. Mężczyźni przepisywali śpiewniki, ozdabiali ilustracjami modlitewniki. W ten sposób dzień świąteczny był specjalnym nie tylko zewnętrznym, ale wyróżniał się też twórczą działalnością. Przedmioty przeznaczone na dni świąteczne były charakterystycznymi znakami zróżnicowania klasowego społeczeństwa. Obecnie jako relikty mają one przede wszystkim wartość artystyczną. W święta używano przedmiotów, które w dzień powszedni były ukryte w komorach i schowkach. Dotyczy to w równej mierze stroju, jak i specjalnych akcesoriów związanych z danym świętem, jak np. szopki z figurami ustawiane w Boże Narodzenie.

Sztuka reprezentacyjna czy służąca reprezentacji omówiona została w następnym rozdziale. Jak konstatuje Stankova, z obrzędową, świąteczną funkcją sztuki ludowej jest zespolona funkcja reprezentacyjna, która manifestowała status społeczny członka wspólnoty wiejskiej. Haft i koronka np., zadziwiające różnorodności wyrazu artystycznego, bogactwem rozwiązań formalnych, były nie tylko środkami zaspokajającymi potrzeby zdobienia człowieka, ale także świadczącymi o stopniu zamożności rodziny, podnoszącymi jej dostojność i okazałość, prestiż i znaczenie w społeczeństwie.

Do przedmiotów mających charakter reprezentacyjny zalicza autorka m.in. bardzo bogato wyszywane chusty, narozniki, ręczniki, poduszki, koszule, serdaki, surduty, spodnie, kożuchy oraz haftowane złotymi i srebrnymi niemi czepce; malowane naczynia ceramiczne (misy, talerze, dzbanki) i kaski pieców z figuralnymi ozdobami i scenkami rodzajowymi; wyrabiane przez rzemieślników cechowych; malowane lub szlifowane karafki, butelki, szklanki i puchary używane tylko przy wyjątkowo ważnych uroczystościach, zwłaszcza rodzinnych (chrzest, ślub, pogrzeb);

obrazy o tematyce sakralnej malowane na szkłe, płótnie i papierze zawieszane rzędem nad stołem, nad którym umieszczano również prestiżowe ręcznie pisane i ilustrowane modlitewniki, śpiewniki i biblie czasem oprawiane w rytowane mosiężne okładki; cechowe puchary, sztandary, oznaki; kowalne krzyże cmentarne przypominające o życiowym prestiżu tych, którzy odeszli; zamki, okucia skrzyń i drzwi oraz rycie żelazne formy do pieczenia wafli (andrutów); wreszcie tablice — szyldy reklamująco-informujące: gospód, cechów poszczególnych rzemiosł (np. malarzy, półcienników), kramów i strzelnic.

W rozdziale ostatnim autorka omawia sztukę służącą przyjemności, zabawie, sprawiającą radość. Większość zaliczonych tu przedmiotów stanowiły dary, które nosiły znamiona podarków, a wyrażały określone treści społeczne. Były one powszechne we wszystkich grupach wieku i warstwach społecznych. Ojcowie, matki, babki i dziadkowie przywozili dzieciom z targów i jarmarków dekoracyjne pierniki, młodzieńcy obdarowywali swoje dziewczęta lukrowanymi sercami. Kupowano lub wykonywano ozdobne zabawki: huzarów, konie, ubrane drewniane lalki, ołowiane żołnierzyki, ceramiczne dziecinne naczynia, figurki, karuzele, młynki, piszczałki, które mimo woli naśladowały i poctyzowały świat.

Wśród tych przedmiotów wymienia autorka także formowane z ciasta (następnie pieczone lub gotowane) figurki (panienek, koni, ptaków, psów, wiewiórek, lisków, jeży) przygotowywane specjalnie dla uciechy dzieci w całych Czechach i na Morawach; ludowe malowane szafy, które miały funkcje reprezentacyjne, ale przede wszystkim były podarunkiem męża dla nowo poślubionej żony; rogowe malowane lub wykładane skrzynki, drewniane kołyski i kolorową pościel; cieszące się dużą tradycją teatryki kukiełkowe, w których ożywały legendy, baśnie, mity i podania; malowane karty do gry; jarmarczne obrazy papierowe o śmiesznej świeckiej tematyce; ozdobne ilustrowane tablice wędrownych śpiewaków i gawędziarzy oraz rzeźbione figuralne ule pszczelarskie.

Większość przedmiotów stworzonych dla radości było prezentami świadczącymi o sympatii dającego, wyrażającymi myśli i serdeczne uczucia oraz więzi społeczne między ludźmi.

Tekst I. Stankovej jest przepięknie ilustrowany 281 barwnymi fotografiami R. Barana, które już same w sobie są przeżyciem artystycznym dla Czytelnika, w tym zwłaszcza polskiego, przyzwyczajonego do szarości większości opracowań. Uzupełnia go wybór literatury, alfabetyczny indeks nazw miejscowości, indeks nazw wytworów kulturowych, wykaz skrótów nazw muzeów oraz płócienne oprawa z kolorową obwolutą.

Jak już zaznaczyłam na wstępie, klasyfikacja przedmiotów sztuki ludowej dokonana przez Stankovą jest nowatorska i wysoce oryginalna. Wszelkie podziały — zwłaszcza gdy są prekursor-skie — i przeprowadzone w obrębie szczególnie złożonego dziedzictwa kulturowego wsi, jaką jest bez wątpienia sztuka ludowa, z reguły wywołują refleksje, pozostawiają znaki zapytania, wzbudzają wątpliwości, uczucia niedosytu, często ostry sprzeciw.

Zrealizowana koncepcja Stankovej również pobudziła moją wyobraźnię, „zmusiła” do zastanowienia się. Skoncentrowało się ono wokół przedmiotów włączonych do poszczególnych rozdziałów stanowiących podstawę klasyfikacji, które z tego względu wymieniałam dość szczegółowo. Dlatego też ograniczę się w tym miejscu jedynie do zasygnalizowania kilku najbardziej kontrowersyjnych w moim odczuciu przykładów.

Wydaje mi się, że nie można traktować jednakowo przedmiotów pochodzących niejako z różnych zakresów znaczeniowych. W rozdziale o sztuce dnia zwykłego są np. omówione malatury na domach, a także kapliczki i rzeźby sakralne. Zgoda, że były one stałym elementem artystycznym w obrazie wsi, ale czy ich podstawowe funkcje nie wiązały się bardziej z prestiżem, reprezentacją. Przecież kapliczki i figury z reguły fundowano, obok więc pamiętki dziękczynnej i manifestacji uczuć religijnych były wykładnikiem zamożności i znaczenia fundatora. Następnie w tej samej części opracowania umieszczono ozdobne przęślice, deseczki tkackie, kijanki, będące z reguły szczególnie serdecznymi prezentami ofiarowywanymi kobiecie przez mężczyznę i z tego względu bardziej „pasują” do rozdziału poświęconego sztuce sprawiającej radość, tym bardziej że umieszczono w nim pewne szczególnie ozdobne meble.

Z kolei w rozdziale omawiającym przedmioty reprezentacyjne, prestiżowe, występują okucia drzwi, skrzyń, ozdobne zamki, które były codziennym elementem wystroju pomieszczeń. Można się też zastanawiać nad kutymi krzyżami cmentarnymi, czy nie były one stałym komponentem krajobrazu kulturowego wsi. W tym samym rozdziale znajdują się nie budzące większych wątpliwości obrazy religijne i hafty wyszywane na elementach stroju ludowego, ale obok omawiane są formy na wafle (andruty) oraz mające charakter zdecydowanie informacyjno-propagandowy szyldy cechów, warsztatów, karczem i strzelnic. Natomiast w części omawiającej sztukę przeznaczoną dla przyjemności czy rozrywki obok jarmarcznych pierników wymieniane są karty do gry, wspomniane już zdobione ule figuralne.

Podobnie można zastanawiać się nad twórczością jednego dnia czy przeznaczoną na jeden dzień (np. formy na masło i ser z ryzowanymi znakami symbolicznymi), czyli ogólnie mówiąc nad przedmiotami o charakterze obrzędowym, szczególnie nasyconymi symboliką, gdzie umieszczone są maski mięsopustne obok wianków i bukietów strojących wozy weselne, a zatem należących do określonego dnia świątecznego, z tym że materiał, z jakich je wykonano, był z reguły mniej trwały.

Autorka wprowadzając rygorystyczne zasady klasyfikacji, odpowiadające tytułom rozdziałów, zastosowała bardzo efektowny podział jednak według różnych kryteriów. Jedne rozdziały konstruowane zostały według zasady dzień świąteczny, niezwykły – sakrum, i dzień zwyczajny – profanum, natomiast przy innych kryterium było już odmienne, ogólnie pojęta przyjemność, jaką sprawiają przedmioty sztuki ludowej oraz prestiż czy poziom zamożności, co spotęgowało trudności w konsekwentnej kwalifikacji poszczególnych wytworów sztuki, o czym pisałam wyżej. Natomiast dla kultury ludowej charakterystyczne jest to, że jedne i te same wytwory pełnią różne funkcje w rozmaitych sytuacjach społecznych i kulturowych. Dlatego bogaty strój ludowy jest zakładany zarówno w święta, jak i dla reprezentacji i przyjemności czy radości, to samo dotyczy zdobionych chałup, na które można patrzeć również z różnych, często podobnych punktów widzenia.

Dobrym przykładem są tu prześclice czy kijanki, które rozpatrywane od strony funkcji, jakie pełniły w kulturze ludowej, mogą być analizowane m.in. jako przedmioty: a) użytkowe – codzienne, b) artystyczne z racji swej formy i ogólnego rysunku, c) symboliczno-magiczne, gdy badamy znaczenie wyrytych na nich znaków, d) prestiżowe – w przypadku szczególnie rozbudowanej formy i treści, a tym samym drogie, reprezentacyjne, e) sprawiające radość – zwłaszcza gdy są prezentem od szczególnie bliskiej osoby, f) wyrażające upodobania ludu do upiększania najbliższego otoczenia wreszcie g) pamiątki regionalne lub inne, jakimi mogą być obecnie.

Moje dotychczasowe refleksje dotyczyły głównie tego, co w pracy jest (jej zawartości, układu); na zakończenie o tym, czego w niej nie ma. Otóż w trakcie lektury odczuwałam szczególny brak osobnego rozdziału poświęconego sztuce związanej z życiem religijnym wsi, sztuce tak bardzo charakterystycznej dla polskiej kultury ludowej. Sądzę, że gdyby rozdział taki istniał, rozwiązałby też wiele kontrowersyjnych w moim odczuciu ustaleń.

Reasumując, praca Stankovej jest niezwykle interesująca, nowatorska i pobudzająca do myślenia. Napisana z ogromną erudycją i znajomością zagadnienia, ponadto pięknie wydana jest ważnym krokiem do przodu w zakresie badań sztuki ludowej.

Jedyną uwagą rzeczywiście krytyczną, jaka nasunęła mi się podczas czytania, były streszczenia obcojęzyczne. Te, które mogłam ocenić, dotyczą języka angielskiego i rosyjskiego. Otóż niektóre ich fragmenty są wręcz humorystyczne. Piszę o tym nie dlatego, żeby zrobić przykrość znakomitej autorce, lecz przede wszystkim po to, aby uczulić piszących na zwracanie większej bacności w doborze tłumaczy.

Mirosława Drożd-Piasecka

N. L. ŻUKOVSKAJA, *Kategorii i simbolika tradicijonnoj kultury mongolov*, Moskwa 1988, Nauka, ss. 196

Tytuł najnowszej książki N. L. Żukowskiej przywodzi na myśl – na zasadzie prostego skojarzenia – *Kategorie kultury średniowiecznej* A. Guriewicza. Skojarzenie to okazuje się prawidłowe. Już we wstępie Żukowska pisze bowiem o inspiracjach książką tego autora. Przytacza też zaczerpnięte z jego pracy określenie, zgodnie z którym owe kategorie to „zestaw istniejących w kulturze i podstawowych dla niej paradygmatów, czyli zasad opisu, konstrukcji, koordynacji oraz klasyfikacji wszelkich zasadniczych zjawisk i form” (s. 4). Żukowska waha się nieco, czy stosowany przez nią termin jest najbardziej odpowiedni, ma on bowiem odmienne znaczenie w różnych dziedzinach nauki, jednakże – jak się zdaje – Guriewicz jest dla niej wystarczającym autorytetem usprawiedliwiającym stosowanie tego określenia.

Przypomnę, iż Guriewicz stawiał sobie za cel zrozumienie kultury średniowiecza, charakterystycznych dla niej zachowań i zjawisk oraz odtworzenie typowych wyobrażeń i wartości, poznanie nawyków myślowych, form oceniania rzeczywistości oraz sposobu patrzenia na świat. Zdając sobie sprawę z ograniczeń, z którymi musi się zetknąć współczesny badacz pragnący przeniknąć tajniki myślenia ludzi z odległych epok, spróbował ustalić podstawowe, a zarazem uniwersalne kategorie badanej kultury, nieodzowne do jej istnienia, przejawiające się we wszystkich jej wytworach,

a przy tym określające ludzką świadomość. Są to następujące pojęcia i formy postrzegania rzeczywistości: czas, przestrzeń, zmiana, przyczyna, los, liczba, stosunek zmysłowego do ponad-zmysłowego i części do całości. Te uniwersalne pojęcia łączą się w każdej kulturze ze sobą tworząc pewien model, rodzaj układu współrzędnych, za pośrednictwem którego ludzie postrzegają rzeczywistość i budują taki obraz świata, jaki istnieje w ich świadomości. W *Kategoriach kultury średniowiecznej* Guriewicz przedstawił kilka komponentów modelu świata: czas i przestrzeń, pracę, bogactwo, prawo, własność, dar i jego odwzajemnienie, osobowość człowieka, ukazując zarazem sposób rozumienia i istnienia tych kategorii w epoce barbarzyństwa i chrześcijańskiego średniowiecza (Guriewicz 1976).

Żukowska słusznie potraktowała kategorie wymienione przez Guriewicza jako uniwersalne i zainspirowana jego spojrzeniem na kulturę przeniósła je na bliski, znany sobie obszar, podejmując próbę przedstawienia kultury Mongołów w następujących kategoriach: przestrzeń, czas, kalendarz, święta, pojęcie szczęścia, pożywienie, dar i jego odwzajemnienie, etykieta, liczba oraz kolor. Badaczka ta należy dziś do najlepszych znawców kultury mongolskiej. Cechuje ją ogromna erudycja i doświadczenie zdobyte m.in. dzięki wieloletniemu udziałowi w pracach ekspedycji archeologiczno-etnograficznej AN ZSRR. Pisze przy tym jasno, lekko, dając dowody znajomości badanej przez siebie kultury, jej rozumienia i wycucia. Potrafi pojąć sposób myślenia pasterzy ogarniając spojrzeniem całość kultury i jej pojedyncze elementy. Bez trudu pokonuje wszelkie bariery obcości narodowej, kulturowej, językowej, środowiskowej, edukacyjnej i in.

Część wyników prac tej badaczki i materiałów zawartych w prezentowanej tu książce została już udostępniona czytelnikom, głównie w rozmaitych publikacjach zbiorowych (por. Literatura). Dopóki jednak były to pojedyncze artykuły ukazujące się w różnym miejscu i czasie, dopóty poznawaliśmy tylko pewne wycinki, części mongolskiego modelu świata. Zebrane w odrębnej książce, podporządkowane generalnemu zamysłowi, jakim jest ukazanie kategorii i symboliki kultury mongolskiej, materiały te przemawiają do czytelnika pełniej, nabierając tego szczególnego znaczenia, jakie przydaje się ujęciom syntetycznym. Książka podzielona jest na rozdziały ukazujące kolejno poszczególne kategorie mongolskiej kultury. Autorka nie trzyma się jednak niewolniczo nagłówków, swobodnie poruszając się w całości bardzo różnorodnego materiału, tam — gdzie to konieczne — operując powtórzeniami sprowadzonymi do niezbędnego minimum lub uzupełniając wcześniej podane informacje w miarę potrzeby. Mimo przyjętego podziału na kategorie i rozdziały, cały czas znajdujemy się w obrębie jednej kultury, w której rozmaite zachowania łączą się znakomicie ze sobą, tworząc zwartą całość bez szweli i granic.

Żukowska nie zakreśla swej pracy wyraźnych ram czasowych. Wyjaśnia tylko, że opisywana przez nią tradycja kultura Mongołów istniała jeszcze w początkach XX w. Mimo wielu zmian i szybkiego tempa rozwoju kultury współczesnej, podstawowe jej elementy nie zaginęły. Są one obecne obok elementów nowych, będących efektem przemian cywilizacyjnych, choć zmieniają się ich funkcje i znaczenie. Autorka patrzy na opisywane zjawiska z perspektywy historycznej. W źródłach pisanych pochodzących z różnych okresów szuka świadectwa dawności badanych przez siebie faktów, ich zmienności, zanikania itp.

Prezentowany przez Żukowską sposób spojrzenia na kulturę mongolską nie jest dziś może czymś nowym dla etnografów. Nie jest też odkryciem dla mongolistów, gdzie pierwszeństwo przyznabym Jerzemu Wasilewskiemu. Jego poszukiwania symboliki i znaczeń, odtwarzania mongolskiego modelu świata z podstawowym dlań systemem opozycji binarnych zaowocowały wcześniej nie tylko artykułem o symbolicznej jurcie, na który powołuje się autorka, lecz także kilkoma innymi pracami (np. Wasilewski 1979, 1980). Po raz pierwszy jednak otrzymujemy książkę o charakterze syntezy, dającą nam w miarę pełny obraz kultury mongolskiej i jej podstawowych wyznaczników, opartą na tak bogatym materiale terenowym. znakomicie poszczególną dotychczasową wiedzę o tradycyjnej kulturze pasterzy mongolskich.

Podstawowymi kategoriami kultury są czas i przestrzeń. W ramach tych kategorii — jak podkreśla autorka — powstają, funkcjonują i rozwijają się: mitologia, religia, sztuka, nauka. Kategorie te muszą być brane pod uwagę, gdy rozpatrujemy etniczne aspekty kultury. Każdy etnos wypracowuje bowiem swoiste pojęcia czasu i przestrzeni. Wynika to m.in. z warunków ekologicznych, w jakich żyje, i związanego z nimi typu gospodarki. Żukowska koncentruje się na tych sferach, obiektach i zjawiskach, w których przejawia się najwyraźniej mongolskie wyobrażenie przestrzeni i czasu. Jest to więc przede wszystkim jurta z jej podziałami wewnętrznymi, szeregiem elementów konstrukcji i przedmiotów, którym Mongołowie przydają walor sakralności. Z ogniskiem, otworem dymnikowym, masztem, niektórymi liniami, progiem itp. wiąże się też wiele zachowań o znaczeniu symbolicznym. Widoczne jest to m.in. w sytuacji narodzin i śmierci, a także np. rozpadu rodziny lub jej zniszczenia. Jurta z jej bogatą symboliką wkomponowana jest

w okalające ją środowisko naturalne. W przekonujący sposób Żukowska polemizuje z głoszoną w nauce tezą o dwóch typach osławiania przestrzeni znajdującej się poza granicami domostwa: koncentrycznym (statycznym) – charakterystycznym dla ludności osiadłej i liniowym (dynamicznym) – właściwym dla koczowników. Przytoczony materiał mongolski wskazuje na możliwość połączenia obu typów w kulturze pasterskiej. Przykładem koncentrycznego osławiania przestrzeni jest jurta stojąca (tj. w czasie postoju), liniowego zaś – jurta koczująca. Wokół stojącej jurty tworzy się strefa udomowiona z wyznaczającymi jej granice elementami. Są to np. pale ze sznurami do przywiązywania koni, zagroda dla bydła i in. obiekty sytuowane zawsze w ten sam sposób w stosunku do jurty. Omawiając kategorię przestrzeni Żukowska zwraca uwagę na możliwość jednoczesnego istnienia kilku punktów centralnych, w stosunku do których lokalizuje się inne elementy przestrzeni. Takim centrum może być jurta i zarazem np. najwyższa góra w okolicy, kamienne usypisko owo, mogiły przodków itp. Wiele miejsca poświęca autorka omówieniu sposobów sakralizacji oswojonej przestrzeni.

Kategoria czasu rozważana jest na przykładzie różnych jego rodzajów (czas mityczny, historyczny, „bytowy”) oraz sposobów jego mierzenia. Rys historyczny ukazuje zmienność form kalendarza, jakim posługiwali się Mongołowie, a zarazem „oficjalne” i pasterskie sposoby określenia tego wymiaru. Można się zastanawiać, czy kalendarz jest istotnie odrębną kategorią kultury, czy raczej podkategorią w stosunku do czasu, przejawem „oswojenia” go przez człowieka. Podobne wątpliwości nasuwają się też np. w przypadku kolejnej kategorii, jaką jest świat mongolskich świąt, zawężony tu przez autorkę do dwóch przełomowych momentów cyklu rocznego. Przyjmuję jednak, że termin „kategorie” ma dla Żukowskiej znaczenie porządkująco-operacyjne i nie wnikam zbyt głęboko w jego istotę.

Przedstawiając świat mongolskich świąt dorocznych badaczka wskazuje na ich związek z przełomem pory jesienno-zimowej i wiosenno-lętnej, kiedy to pasterze obchodzą Nowy Rok, oraz z końcem okresu wiosenno-lętnego, na który to okres przypada organizowanie zawodów sportowych *naadam*. Nie precyzuje jednak, że w kulturze mongolskiej funkcjonował także podział roku na sezon wiosenno-zimowy i letnio-jesienny, *naadam* zaś organizowany był czasem jesienią.

Te dwa bardzo istotne dla pasterzy wydarzenia doroczne zostały przez autorkę potraktowane odmiennie bez specjalnego uzasadnienia tego faktu. W zestawieniu z opisem obchodów nowego roku i bogactwa towarzyszących im zachowań symboliczno-magicznych, *naadam* wypada bardzo skromnie. Jego opis, poprzedzony krótkim wyliczeniem etapów kształtowania się tego rodzaju zachowań w kulturze mongolskiej, ograniczony został właściwie do charakterystyki zasadniczych reguł organizacji zapasów, zawodów łuczniczych i wyścigów konnych. Pominięta została cała sfera magiczno-symboliczna zawodów. Niezrozumiały staje się też ich związek z końcem lata, przy czym – o ile mi wiadomo – *naadam* organizowany był nie tylko w tym okresie. Pisząc o zawodach sportowych autorka używa określenia „święto” (s. 8, 49), co wydaje mi się błędne, tym bardziej że koncentruje się właściwie na prezentacji trzech gier sportowych, mogących stanowić zaledwie element święta. Już lepsze jest chyba określenie „święto sportowe” (s. 59, 67) stosowane z wyczuwalnym odcieniem przenośni do współczesnych imprez sportowych. Z niezrozumiałych dla mnie powodów autorka nie pisze o związku zawodów ze składaniem ofiar na owo (*owo tachich*). Wspomina wprawdzie o najwcześniejszym etapie, kiedy to *naadam* był związany ze składaniem ofiar duchom opiekującym się terytorium rodowym, nie precyzuje jednak, czy ceremonia ta odbywała się na owo. Z moich badań wynika, że jeszcze w początkach XX w. występował wyraźny związek *naadamu* z *owo tachich*, a adresatami, dla których przeznaczone były ofiary, stały się duchy – gospodarze natury, przyroda lub samo owo. Zawody organizowane na zakończenie ceremonii pełniły funkcje magiczne, a także symboliczno-komunikacyjne (Kabzińska-Stawarz 1987; 1988, s. 152, 159–163). Zanotowane przeze mnie wypowiedzi pasterzy wskazywały na wyraźny, aczkolwiek umowny, związek *naadamu* z gospodarką. Nieprawdziwe jest więc stwierdzenie autorki, iż *naadam* nie był związany z działalnością pasterzy (s. 49). Nie łączył się on wprawdzie np. z cyklem najważniejszych prac pasterskich, lecz służył gospodarce – niejako pośrednio – dzięki przypisywanym mu funkcjom magicznym. Niektóre informacje o *naadamie* przeszedł zbytnim uogólnieniem. Dotyczy to np. wzmianki o udziale kobył w wyścigach (s. 66). Żukowska powołuje się tu na materiały archiwalne Klujewej. Nie wiem, jakiej części Mongolii dotyczą te dane. Z badań, jakie przeprowadziłam wśród przedstawicieli Ojratów i Chałchasów, wynika natomiast, że możliwa jest sytuacja, w której obecność kobył w wyścigach nie tylko nie miała miejsca, ale była wręcz niepożądana i bezasadna.

Fragmencie pracy, w którym omawiany jest *naadam*, zaliczyłabym do najslabszych partii książki. Wydaje się, że zagadnienie to nie leżało w głównym nurcie zainteresowań badawczych autorki. Ta garstka uwag krytycznych nie może jednak rzutować na opinię o całej pracy

i pozostałych jej częściach, które są znakomite i oparte na rzetelnych materiałach.

Kolejną z omawianych kategorii jest pożywienie. Autorka przedstawia podstawowy jadłospis Mongołów, wskazując na jego uzależnienie od pory roku, opisuje sposób przygotowania potraw i napojów, zasady ich przechowywania, wyodrębniając przy tym pożywienie codzienne od rytualnego (świętecznego) z bogactwem jego symboliki. Interesujące są poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy Mongołowie pili świeże mleko. Żukowska wskazuje na niską mleczność bydła, brak możliwości przechowywania świeżego mleka przez dłuższy czas i konieczność przerabiania go na produkty, które można by zachować na zimę, nieużywanie mleka zsiadłego i inne czynniki, które mogły ograniczać spożycie wspomnianego artykułu.

Kolejny rozdział poświęcony jest mongolskiemu pojęciu szczęścia oraz zabiegom magicznym mającym na celu jego ochronę i zachowanie, a więc uniknięcie niepożądanego zdarzenia, jaką jest opozycyjna wobec szczęścia kategoria smutku, goryczy. W centrum opisywanych tu działań znajduje się najczęściej kobieta rodząca oraz człowiek stary, chory lub zbliżający się do wieku uznanego za szczególnie niebezpieczny. Zabiegi magiczno-ochronne koncentrują się także wokół stad, stanowiących podstawę pasterskiej egzystencji.

Funkcje magiczne, a zarazem symboliczne, przypisywali Mongołowie darom. Jak w wielu innych kulturach obowiązywała tu zasada wzajemności, odpowiedzi na dar. Żukowska wychodzi od znanych koncepcji Maussa, Lévi-Straussa i Koswiena przenosząc je na grunt mongolski, gdzie ukazuje funkcjonowanie daru w rytuale weselnym, obrzędowości dorocznej, akcie pobratymstwa i in. Swoistym darem są też według niej ofiary składane np. gospodarzom terytorium. Znaczenie symboliczno-magiczne ma przy tym nie tylko sam akt obdarowywania, lecz także charakter przedmiotów występujących w roli daru/ofiary.

Następna kategoria to etykieta, rozumiana jako system zrytualizowanych zachowań charakterystycznych dla etnosu i typowych powtarzających się sytuacji, wzajemnych relacji. To zachowanie ludzi w momencie powitania i pożegnania, zawierania znajomości, wyrażania wdzięczności. To także określone formy gościnności, zachowania się w jurcie, różne sytuacje rytualne, uczty, pozycje przyjmowane podczas snu, sposoby ułożenia zmarłych. To wreszcie rozmaite gesty, wykonywane chociażby w czasie spożywania posiłków, sposób podziału mięsa i wiele innych czynności, które — według autorki — są nie tylko przejawem stylu życia Mongołów, lecz także sposobem realizacji przyjętego przez nich modelu świata z podstawowym dlań podziałem na opozycje. On to wyznacza różnice w zachowaniach mężczyzn i kobiet, dorosłych i dzieci, pasterzy i lamów, określa zachowania codzienne i rytualne, formy zachowania się w sytuacjach radosnych i smutnych, reguły postępowania wobec osób obcych, bliskich itd.

O sposobie widzenia świata, wyrażania pewnych pojęć i znaczeń możemy także mówić na podstawie symboliki liczb i barw. Przedstawiając te kategorie Żukowska trafnie operuje symboliką pasterską i nakładającą się na nią symboliką buddyjską (lamajską). Odwoływanie się do źródeł historycznych pozwala jej wnioskować o trwałości i zmianie tych kategorii. Symbolika liczb i kolorów prezentowana jest nie tylko na etnograficznym materiale terenowym, autorka odwołuje się bowiem także do folkloru, mitów, zagadek. W przypadku barw zaś ukazuje ich zastosowanie w sztuce i ornamencie. Bogatszy niż w innych rozdziałach jest tu także materiał porównawczy.

Autorka bardzo słusznie czyni nie wyodrębniając zagadnienia symboliki w oddzielnym rozdziale, choć tytuł pracy mógłby sugerować zastosowanie tego rodzaju zabiegu. Zdaje sobie ona doskonale sprawę, że oddzielenie symboliki od kategorii nie byłoby uzasadnione. Zjawiska te występują bowiem nierozłącznie (s. 10).

W rozdziale przedstawiającym kategorię liczb zabrakło mi dwóch drobnych informacji. W przeglądzie najważniejszych wyobrażeń symbolicznych związanych z 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13, 37, 73, 81, 108 pominięta została cyfra 6, która — o ile mi wiadomo — ma symboliczne związki z ziemią. Nie wspomniano ponadto o 1000 i 10000, które to liczby symbolizują stan swojej pełni, nasycenia, dostatku, doskonałości i służą pasterzom do wyrażenia owych stanów. W podobnym znaczeniu liczby te występują także w buddyzmie.

W zakończeniu pracy pojawia się następujące stwierdzenie: „wszystkie kategorie świata są do siebie podobne, a zarazem każda jest na swój sposób szczególnie, oryginalna. Do tego wniosku na pewno dojdą liczni czytelnicy tej książki. Do tego wniosku wiodł ich autor” (s. 170). Wydaje mi się, że taką konkluzję można wyprowadzić jedynie na podstawie doskonałej znajomości wielu różnych kultur świata. Znajomość tę posiada sama autorka i zapewne niewielka część czytelników. Materiał porównawczy, jakim operuje ona w swej pracy, jest natomiast — według mnie — zbyt skąpy i podany ogólnie, a przy tym ukierunkowany na szukanie podobieństw nie tylko samych kategorii, a więc tego, co z założenia jest uniwersalne, lecz także sposobu ich realizowania, wypełniania treścią, w danych kulturach. Trudno na jego podstawie mówić o różnicach

i oryginalności kultur. Materiał ten dozowany jest ponadto nierównomiernie. Czasem ogranicza się do spokrewnionych z Mongołami Buriatów lub wybranych ludów Syberii (np. Tuwińczyków), innym razem natomiast, zwłaszcza w końcowych częściach pracy, jego zasięg jest o wiele szerszy.

Nie mająca odpowiednika w literaturze mongolistycznej książka Żukowskiej zostanie z pewnością poddana głębokim analizom przede wszystkim przez etnografów mongolskich. Taka konfrontacja wyników prac badacza z zewnątrz ze spojrzeniem tych, którzy należą do kultury mongolskiej choćby z racji swego urodzenia i którzy mają szczególne możliwości jej poznawania, będzie z pewnością interesująca. Ciekawe, czy sposób widzenia kultury mongolskiej, jaki proponuje Żukowska, zyska aprobatę naukowców mongolskich? Nie mówiąc już o tym, jak reagowałoby na zawarty tu materiał pasterze, których wypowiedzi były budulcem do konstruowanego przez badaczkę modelu, kluczem do zrozumienia tradycyjnej kultury Mongołów.

Sytuacja, w jakiej znajduje się N. Żukowska, jest znakomita. Możliwość corocznego udziału w pracach ekspedycji daje jej rzadką szansę przeprowadzania wywiadów, obserwacji, stałego kontaktu z polem badań i gromadzenia materiałów do kolejnych artykułów lub książek. Na rezultaty jej prac będzie z pewnością czekała coraz większa rzesza czytelników. Mam nadzieję, że także w Polsce, choć zainteresowanie kulturą mongolską jest dziś u nas raczej niewielkie, znikome. Zastanawiam się, czy prezentowanej tu książki nie należałoby przede wszystkim polecić wszystkim tym, którzy nie znają kultury mongolskiej lub mają o niej wyobrażenia zbliżone do stereotypów. Książka N. Żukowskiej stwarza im bowiem niecodzienną okazję poznania bogactwa tej kultury, jej barwności i różnorodności zachowań, a także zburzenia istniejących być może stereotypów i uprzedzeń. Oczywiście i ci, którzy zetknęli się bliżej z tradycyjną kulturą Mongolii, chociażby z uwagi na swoje profesjonalne zainteresowania, znajdą tu wiele nowych, nierzadko unikalnych materiałów, w interesujący i niebanalny sposób uporządkowanych i interpretowanych.

LITERATURA

Guriewicz A.

1976 *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa, tłum. J. Dancygier.

Kabzińska-Stawarz I.

1987 *Eriin gurban naadam* — „Three games of the men” in Mongolia, „Ethnologia Polona”, vol. 13, s. 45–89.

1988 *Gry mongolskie w cyklu rocznym. Próba wyjaśnienia przyczyn ich sezonowości*, „Etnografia Polska”, t. 32, z. 1, s. 143–169.

Wasilewski J. S.

1979 *Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*, „Teksty”, nr. 3, s. 97–121 (cz. I), nr 4, s. 58–85 (cz. II).

1980 *Podarować — znaleźć — zgubić — zblądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie — śmierć*, „Etnografia Polska”, t. 24, z. 1, s. 283–303.

Żukovskaja N. L.

1979 *Пища kočевников Центральной Азии*, „Sovetskaja Etnografija”, vol. 5, s. 64–75.

1983a *Binarnye oppozicii v tradicijnoj mongol'skoj kul'ture*, [w:] *Iskusstvo i kul'tura Mongolii i Central'noj Azii*, cz. 1, Moskva, s. 127–138.

1983b *Neskol'ko slov o pravilach mongol'skogo etiketa*, [w:] *Material'naja i duchovnaja kul'tura kalmykov*, Elista, s. 59–77.

1985 *Mongoly*, [w:] *Kalendarnye obyčai i obrjady narodov Vostočnoj Azii*. Novyj god, Moskva, s. 169–189.

1986a *„Podarok — otदारок” i ego mesto v sisteme social'nych cennostej Mongołov*, [w:] *Pamjati akademika B. Ja. Vladimircova, 1884–1931*, Moskva, s. 160–168.

1986b *Prostranstvo i vremja v mirovozzrenii mongołov*, [w:] *Mify, kul'ty, obrjady narodov Zarubežnoj Azii*, Moskva, s. 118–134.

1987 *Čislo v mongol'skoj kul'ture*, [w:] *Archeologija, etnografija i antropologija Mongolii*, Novosibirsk, s. 241–258.

Iwona Kabzińska-Stawarz

„BULLETIN”, nr 1: 1988, ss. 78, nr 2: 1988, ss. 102, wyd. International Association for Mongol Studies, Ulan Bator

Międzynarodowe Stowarzyszenie Mongolistyczne powstało we wrześniu 1987 r. podczas V Międzynarodowego Kongresu Mongolistów. Cele Stowarzyszenia zostały wyraźnie określone w I rozdziale „Statutu”. Są to: 1) udzielanie poparcia dla rozwoju międzynarodowych badań mongolistycznych; 2) poparcie dla działalności mongolistów, centrów badawczych i stowarzyszeń; 3) współpraca i rozwój kontaktów między mongolistami oraz centrami badań mongolistycznych; 4) rozwój współpracy z organizacjami naukowymi i kulturalnymi, o charakterze międzynarodowym i narodowym, zainteresowanymi mongolistyką; 5) pomoc w dziedzinie publikacji i upowszechniania wyników badań mongolistycznych; 6) wymiana literatury naukowej; 7) prezentacja kultury mongolskiej, języka, literatury, sztuki i historii oraz systemu społecznego, ekonomicznego, politycznego i prawnego poza granicami Mongolii; 8) udzielanie pomocy młodym mongolistom w doskonaleniu kwalifikacji naukowych.

Widocznym efektem działalności Stowarzyszenia jest m.in. „Biuletyn” informacyjny wydawany w jęz. angielskim. Na czele międzynarodowego Komitetu Redakcyjnego stoi prof. Sz. Bira, pełniący zarazem obowiązki sekretarza generalnego Asocjacji. Planowane jest wydawanie 1 lub 2 numerów „Biuletynu” rocznie. W 1988 r. ukazały się 2 numery pisma. Zawierają one przede wszystkim bardzo interesujące informacje o najważniejszych dla środowiska mongolistów wydarzeniach naukowych i organizacyjnych – konferencjach, sympozjach, spotkaniach roboczych, powstających stowarzyszeniach itp. „Biuletyn” przyczynia się wydatnie do obiegu informacji w środowisku mongolistów. Przegląd najważniejszych wydarzeń pokazuje przy tym, jak wiele dzieje się we współczesnej mongolistyce, jak ogromny jest zakres zainteresowań badaczy (świadczą o tym zarówno tytuły czy hasła, pod jakimi przebiegają poszczególne spotkania, jak też tytuły wygłaszanych referatów i komunikatów podawane w „Biuletynie” i pozwalające zapoznać się z programem kolejnych zebrań naukowych).

W odrębnym dziale „Biuletynu” prezentowane są wybrane pozycje bibliograficzne pracowników naukowych z poszczególnych ośrodków mongolistycznych. Zamieszczane są tu ponadto krótkie notki biograficzne. W 1 i 2 numerze pisma ukazał się przegląd prac mongolistów z Wielkiej Brytanii, Francji, Indii i Mongolii (w numerze 3 lub 4 powinna się znaleźć bibliografia wybranych prac polskich etnografów).

Świadectwem rozwoju badań naukowych są m.in. publikacje. Przegląd zawartości ważniejszych tytułów, jakie weszły ostatnio do obiegu w środowisku, zajmuje sporo miejsca w „Biuletynie”.

Odrębna część pisma poświęcona jest informacjom o bieżących wydarzeniach kulturalnych – nowych filmach mongolskich i o Mongolii, spektaklach teatralnych i baletowych, występach artystów mongolskich na zagranicznych scenach itp. Charakter tych imprez wskazuje na rosnące zainteresowanie folklorem mongolskim, a także dziejami Mongołów.

W 2 numerze „Biuletynu” zamieszczono m.in. wspomnienie o zmarłym w 1986 r. wybitnym pisarzu, językoznawcy i historyku mongolskim C. Damdinsuren, wraz z obszerną (ponad 150 pozycji) bibliografią jego ważniejszych prac. Ponadto znalazł się tam krótki szkic prof. O. Lattimore’a o jego pobycie w Chinach w latach 1929–1930 i zbieraniu materiałów folklorystycznych wśród Mandżurów.

Stowarzyszenie planuje wydawanie czasopisma „Mongol Studies”. Będzie to równie potrzebna jak „Biuletyn” wizytówka mongolistów reprezentujących różne ośrodki i kierunki badań, rozmaite dyscypliny nauki. Czasopismo będzie miało charakter naukowy. Pierwszy numer „Mongol Studies” zaplanowano na 1989 r.

Iwona Kabzińska-Stawarz

GALINA A. MAKAROVSKAJA, *Russkie šali. Al'bom*, Moskwa 1986, ss. 184, ryc. 150 (w tym 123 kolor.)

Do ważnych części tradycyjnego stroju kobiet rosyjskich należały różnego rodzaju szale. Noszone je także do ubioru sztygów według mody zachodnioeuropejskiej, niezależnie od jej wskazówek. W ostrym klimacie okrywały one bowiem głowę i ocieplały przynajmniej górną część tułowia stanowiąc zarazem element dekoracyjny. Omawiany katalog rejestruje 121 szali z XIX i XX w.

We wstępie omówiono historię rosyjskich manufaktur produkujących udane naśladownictwa modnych na początku XIX w. kaszmirowych szali. Pierwszą taką manufakturę założono w Pawlowie w 1812 r. i upaństwowiono w 1917 r. W katalogu ukazano wyroby około 10 manufaktur i fabryk wyrabiających wzorzyste szale w latach 1820–1972. Wspomniano także o znakach towarowych i pieczęciach 10 manufaktur z XIX w. Na ilustracjach znajdują się m.in. fragmenty tkanin wzorzystych z XVIII w., z których uszyto stroje liturgiczne. Katalog ukazuje szeroki asortyment produkcji rosyjskich fabryk w zakresie wzorzystych szali o różnych cenach i jakości, przeznaczonych dziś w znacznej części dla kobiet wiejskich. Dawne szale tkano wzorzyste z najcieńszej wełny. Obecnie barwne wzory, przeważnie roślinne, drukuje się przy zastosowaniu najnowszych rozwiązań technicznych. Wydawnictwo powtarza na ogół publikowane już informacje o szalach wyrabianych w pierwszej połowie XIX w. Przynosi jednak sporo danych o produkcji tych wyrobów w ostatnim stuleciu.

Irena Turnau

ANNA CHLUPOVA, (i in.). *Lúdová výšivka. Techniky a ornamentika*. Wstęp Ireny Pišťovej, Bratislava 1985, ss. 544, 258 ryc., 312 il. kolor.

Obszerna praca jest wynikiem dwudziestoletnich badań autorki i innych etnografów na terenie całej Słowacji. Niewielki wstęp historyczny zawiera dane o hafciarstwie słowackim od XIII w. W XVI w. przyjęto ornament z renesansowych wzorników włoskich i niemieckich wydawanych wiele razy drukiem. Wzory te przeszły później do hafciarstwa ludowego. Początkowo haftowano na lnianym płótnie, a od XIX w. także na tkaninach bawełnianych. Używano przędzy bawełnianej i wełnianej oraz nici metalowych, złotych i srebrnych. Hafciarstwo ludowe stosowało głównie ścięgi liczone, a więc związane z podłożem, czasem jednak zdarzały się kompozycje oparte na rysunku, wyszywane ścięgami nieliczonymi. Występowały różnego typu aplikacje. Znano ornament geometryczny, jak też roślinny, figuralny, a nawet graficzny (wyszywano określone napisy).

W książce, po wstępnym omówieniu wzorów ornamentalnych i technik hafciarskich ukazano 26 regionów Słowacji. Starannie wydzielono regiony używające określonych technik hafciarskich i zdobiących w odmienny sposób różne części garderoby. Ogólnie stwierdzono, że w zachodniej Słowacji przeważał ornament roślinny, podczas gdy w środkowej części tego kraju stwarzano częściej kompozycje figuralne i stosowano także ornament geometryczny. We wschodniej Słowacji zdobienie ubiorów haftem było mniej popularne, wyszywano jednak nakrycia głowy i długie ubiory. Najbardziej rozpowszechnione było zdobienie haftem męskich i kobiecych koszul, spodni, kożuchów, czepców, gorsetów i chust. Wyszywano także ręczniki, bieliznę stołową i inne tkaniny służące do wyposażenia wnętrz mieszkalnych. Syntetyczne to omówienie przedstawia wyczerpująco słowackie hafciarstwo ludowe.

Irena Turnau

OPERA TEXTILIA VARIORUM TEMPORUM. *To honour Agnes Geijer on her ninetieth birthday 26th October 1988*, Inger Estham, Margarety Nockert (red.), The Museum of National Antiquities, Stockholm Studies 8, Stockholm 1988, ss. 188, ryc. 119, w tym 12 kolor.

Jak zwykle w księgach pamiątkowych mamy tu do czynienia ze znacznym rozproszeniem materiałowym. Artykuły przysłali najslawniejsi historycy światowego włókiennictwa, m.in. specjaliści szwedzcy, dwie Norweżki, dwie specjalistki z RFN, jedna ze Szwajcarii, angielska para małżeńska, Islandka i Węgier. Uczczono 90-lecie urodzin jednej z najwybitniejszych historyczek włókiennictwa naszego stulecia. Agnes Geijer jest autorką licznych rozpraw dotyczących głównie wzorzystych tkanin jedwabnych z różnych okresów. Opracowała ona słynny zespół znalezisk z Birki, skarbiec katedry w Uppsali, a jej podręcznik historii światowego włókiennictwa ukazał się także po angielsku. Recenzowana książka wnosi wiele ważnych ustaleń do historii tego rodzaju wytwórczości (głównie w Europie).

Należy rozpocząć od wyszczególnienia najnowszych wyników badań nad dawnymi zabytkami. G. Arwidsson referuje ustalenia odnoszące się do zespołu zabytków opisanych przez Agnes Geijer w pracy doktorskiej *Birka III* opublikowanej w 1938 r. Ustalenia te potwierdzają możliwość

produkcji słynnych *pallium Frisonicum* z czasów Karola Wielkiego we Fryzji. Na temat miejsca produkcji tych skomplikowanych pod względem technicznym wyrobów dyskusja toczy się już od pół wieku. Kilka studiów przynosi nowe ustalenia odnoszące się do techniki produkcji tkanin wzorzystych. U. Cyrus-Zetterström analizuje znalezione w Birce tkaniny jedwabne; W. Endrei wypowiada się na temat techniki wzorzystych adamaszków; I. Bergman omawia zabytki znalezione w Nubii pochodzące z I-VI w. n.e.; a M. Flury-Lemberg dyskutuje proveniencję jedwabnych samitów z V w. n.e.

Wśród studiów zabytków pochodzących z okresu późniejszego na szczególną uwagę zasługuje opracowanie E. Gudjónsson dotyczące zachowanych w Islandii romańskich strojów liturgicznych z katedry w Holar. Autorka dochodzi do wniosku, że te wspaniałe hafty figuralne, wykonane po części złotą nicią, pochodzą prawdopodobnie z przełomu XII i XIII w. i należą do *opus anglicanum*, nie zaś do produkcji miejscowej. D. King z Anglii, prezydent międzynarodowego stowarzyszenia włókienników, wraz z żoną Monique opracował typy wzorzystych tkanin jedwabnych wyrabianych w Luce w 1376 r. K. Stolleis omówiła późnogotyckie haftowane ornaty przechowywane we Frankfurcie nad Menem. I. Estham zajęła się intarsjowanymi figuralnymi złotymi haftami na skórze, pochodzącymi z okresu późnego średniowiecza, a przechowywanymi w Szwecji i w Finlandii. M. Nockert ukazuje jedwabne płaszcze z XV w. przechowywane w Malmö i Lundzie. Z paru artykułów dowiadujemy się o innych zabytkach tekstylnych z muzeów szwedzkich, np. o haftach chińskich z XVII w. Omówiono także 80-lecie istnienia stowarzyszenia Pietas zajmującego się konserwacją tkanin, wspomniano o wybitnych szwedzkich specjalistach w tej dziedzinie i o projektantach mody.

Wyjątkowo syntetyczne omówienia dały dwie wybitne specjalistki norweskie. Zajęły się one historią dziewiarstwa, tylko fragmentarycznie opracowaną dotychczas w ich kraju. A. Kjellberg ukazała produkcję i użytkowanie dzianin w Norwegii do końca XVII w., opracowawszy uprzednio XVII-wieczne znaleziska z wykopalisk prowadzonych w Oslo (najstarszy zabytek z Bergen datowano pomiędzy 1476 a 1525 r.). Na podstawie archiwaliów wykazała, że w XVII w. użytkowanie dzianin (głównie pończoch) było szeroko rozpowszechnione w Norwegii. Znalazła ona także dane o ludowej produkcji tych dzianin, brak jednak było cechów dziewiarskich. M. Hoffmann zajęła się importowanymi do Norwegii dzianymi wzorzystymi jedwabnymi kamizelkami z XVII w., z których część miała osobno nakładane rękawy, ukazując te zabytki na tle ubiorów europejskich.

Irena Turnau

INGEBORG WEBER-KELLERMANN, *Saure Wochen. Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Brauche Bücher*, München 1985, ss. 239, ryc. 333, w tym 91 kolor.

Osobliwa to książka, w której bogaty i znakomicie dobrany materiał ilustracyjny zastępuje w znacznej mierze opisowy tekst. Autorka postawiła sobie za zadanie ukazanie zwyczajowych świąt i reguł obchodzenia różnego rodzaju uroczystości w krajach niemieckich (wraz z Austrią i Szwajcarią) od końca XVIII w. do współczesności. Dając definicję zwyczaju podkreśla jego funkcjonowanie w danej społeczności i wyzywanie się mieszkańców w organizowaniu odpowiednich obrzędów czy uroczystości. W poszczególnych rozdziałach omawia ona najpierw święta większe (chrzciny, wesela i pogrzeby) ze znakomitymi ilustracjami ukazującymi święcenie złotego wesela z 1830 r. Dalej zajmuje się rokiem pracy rolnika z siewami i żniwami. Dopiero na trzecim miejscu wymienia święta kościelne różnych religii chrześcijańskich. Obok tradycyjnych świąt dorocznych opisuje drzewa ubrane pisankami wielkanocnymi z Hesji, wyścigi jeźdźców na św. Jerzego w Bawarii, procesję w dniu św. Marcina w Salzburgu. Ukazuje także inne święta regionalne, np. pasterskie w okolicach górskich lub zawody w wychodzeniu na słupy, z nagrodami. Funkcjonowały one jeszcze około 1958 r. w różnych częściach Niemiec.

Osobnym zagadnieniem są święta rodzinne (urodziny, imieniny) i zwyczaje składania życzeń weselnych lub kondolencji. Do tego zagadnienia należy także zwyczajowe składanie podarunków wraz z całym przemysłem kartek życzeniowych. W oddzielnych rozdziałach autorka ukazuje także zwyczaje cechowe i inne uroczystości miejskie, obecne święto kobiet aż do podtrzymywania folkloru jako ucieczki od niewygodnej i szarej rzeczywistości. Można nie zgadzać się z niektórymi definicjami autorki. Należy jednak podziwiać bogaty materiał i szerokość spojrzenia na realizację społecznych potrzeb świętowania.

Irena Turnau

