

LECH MRÓZ

NIE PRZESKOCZYSZ WŁASNEGO CIENIA

Recenzja z książki: Jan Yoors, *Cyganie*, Kraków 1973, Wyd. Lit.

Cyganie Yoorsa są książką unikalną nie tylko w literaturze cyganologicznej, jest to rzetelna, ujęta w formę retrospektywnej opowieści relacja z kilkuletniego przebywania autora między Cyganami. Opowieść dotyczy nie którejś z grup osiadłych, ale Cyganów Lowari, wędrownych, przywiązanych do tradycji i niechętnych bliższym kontaktom z innymi ludźmi. By zrozumieć, jak głęboko wniknął w ich sprawy i życie, należy cofnąć się do początków tej historii.

Jan Yoors jest z pochodzenia Belgiem, ale rodzina prezentowała charakter dość kosmopolityczny. Ojciec jego, malarz, spędził wiele lat w Hiszpanii, w Andaluzji, i Cyganie, którzy są tam liczni, stanowili jeden z stałych motywów jego twórczości i tematów opowieści. Atmosfera w domu, pobyty z rodzicami za granicą sprawiły, że od młodych lat posługiwał się swobodnie kilkoma językami. To spowodowało, że — jak pisze — nie czuł przywiązania do żadnego z nich, jak i do określonego kraju. W domu stale przebywali artyści, pisarze, uczniowie ojca; Jan Yoors wychowywał się w atmosferze wolności poglądów, poszanowania dla cudzego zdania i fascynacji Cyganami, którzy często bywali przedmiotem rozmowy — ich swoboda i ruchliwość były, jeśli nie wzorem, to przedmiotem zazdrości lub choćby uwagi bohemy zbierającej się w domu Yoorsów. Nic więc dziwnego, że od najmłodszych lat ciągnęło go do Cyganów.

Kiedyś — gdy miał dwanaście lat — do miasta przybył tabor Cyganów robijając na peryferiach obóz. Poszedł popatrzeć na nich. Na wejście do obozowiska nikt początkowo nie zareagował, pierwsze były dzieci — jego rówieśnicy; to one wprowadziły go do społeczności. Wchodząc na teren obozu nie planował — jak pisze — pozostać z Cyganami, ale zbliżała się noc, a gdy rano obudził się, Cyganie zwijali namioty i przygotowywali się do drogi; wkrótce ruszyli dalej, Yoors pojechał z nimi.

Dopiero po kilku miesiącach, późną jesienią, przejeżdżali Cyganie powtórnie w pobliżu miasta, gdzie mieszkał. Wtedy dopiero odwiedził rodziców: „Wracałem do rodzinnego domu po sześciomiesięcznej prawie nieobecności z poczuciem, jakbym całe (dotychczasowe) życie spędził poza domem [...] dość wyzywająco uwydatniłem [...] fakt, że była to ucieczka z Cyganami. Z rzadko spotykaną przenikliwością i rozumem odparli [rodzice], że było to powodem ich wielkiego zmartwienia, gdyż kochają mnie, tym niemniej pragną uszanować moją osobistą decyzję, a także ufają, że wiem, czego chcę, nawet przy moich dwunastu latach [...] Ojciec mój dodał, że od dawna miał nadzieję, iż zostanę jak on artystą; ale jeśli wolę zostać członkiem taboru koczowników, życzy sobie, by decyzja w tej sprawie całkowicie należała do mnie” (s. 59). Wiosną znów wyruszył i od tej pory przez wiele lat wędrował z Cyganami, jedynie w zimie opuszczając czasami tabor.

Gdy podczas wędrówki, w tym początkowym okresie, zginął przejechany przez samochód przyjaciel autora, Pucyna — którego rodzina przygarnęła go do swojego wozu, Yoors zajął miejsce Pucyny, otrzymał jego imię, został przyjęty do rodziny. Od tego czasu stał się jednym z Cyganów, przestał być traktowany jak Gadzo (nie-Cygan), uznany został za członka społeczności. Pulika, przybrany ojciec Jana Yoorsa, mawiał: „te ne khuczos perdal czo uszalin” — „nie usiłuj przeskoczyć własnego cienia”; dzięki wyrozumiałości rodziców i ich poszanowaniu decyzji dwunastoletniego młodego człowieka oraz dzięki mądrości przybranego ojca — Puliki, Yoors przeskoczył swój cień. Na całe lata przestał być Gadziem-Europejczykiem, stał się — mimo jasnych włosów i oczu — egzotycznym Romem, przybyszem z Indii. Dopiero wojna, rozproszenie taboru przez Niemców i aresztowania oderwały go od tych, którzy stali się dla niego na długo jedyną rodziną i z którymi w ciągu kilku lat przemierzył całą Europę od Hiszpanii po Bałkany i od Włoch po Polskę.

Cyganie Yoorsa to nie tylko relacja z podróży, to także studium cygańskiej obyczajowości i praw rządzących społecznością, to studium życia i osobowości, mentalności i cygańskiego spojrzenia na mijane społeczności ludzi osiadłych, a czasami oskarżenie tych społeczności, ich stosunku do Cyganów i nietolerancji. Jego informacje i opisy cygańskiego życia są zdementowaniem fałszywych opinii, jakich sporo zawartych jest w literaturze i wiedzy potocznej, ukazaniem fałszu stereotypów i mądrości narodu, który skazany własną decyzją i sytuacją na życie wędrowne wszystko robi, by nie stracić osobowości. Wędrówka z nimi, życie życiem Cygana umożliwiły Yoorsowi zaznanie radości, jaką daje posuwanie się przed siebie, szeroka przestrzeń, noce pod gołym niebem i poznawanie nowych ludzi i nowych miejsc. Czasami, gdy żał było opuszczać okolice, które swoim pięknem zachęcały do pozostania dłużej, gdy jeszcze odzywały się cechy osiadłego Gadza, Rupa — przybrana matka — „strofowała mnie w opryskliwy sposób. Powiadała, że tracąc je, tym bardziej będę pielęgnował wspomnienie tego miejsca z tkliwością, jaką zachowujemy dla pragnień, których nie zaspokoiłszy całkowicie, powiadała też, że i ja z czasem nauczę się w pełni i namiętnie korzystać z każdej pojedynczej przemijającej chwili, nie odczuwając potem żalu” (s. 50).

Nade wszystko jednak interesująca jest z *Cyganach* widoczna stała konfrontacja i ścieranie się dwóch psychik, dwóch światów — cygańskiego i gadzowskiego; studium postaw i sposobu myślenia, co, może czasami nawet niezamierzenie przez autora, wynika z jego opisów i relacji. Yoors pisze o cygańskiej kulturze, instytucjach i zasadach organizacji rodziny, organizacji życia, o zwyczajach; w dalszej części mojej relacji zajmę się jednak bliżej stylem i filozofią życia Cyganów, i tym, jak widzą Cyganie Gadzów — to bowiem wydaje mi się w książce najcenniejsze i wyróżniające ją w literaturze cyganologicznej.

Prócz samej egzotyki grupy najbardziej uderzały autora książki reakcje i zachowania towarzyszy wędrówki, świadczące o ich wrażliwości i delikatności w stosunkach między sobą. Zwraçała też uwagę zupełna zmiana, gdy przychodziło do zetknięcia z nie-Cyganami. Uderzała głębokość odczuć przy jednoczesnej skąpej formie wyrażania ich — coś, co tak różniło znanych mu Cyganów od społeczeństwa, w jakim wychowywał się do tej pory. Pompatyczność i powierzchowność reakcji, ostentacja w stosunkach Gadzów między sobą uderzały i śmieszyły Cyganów najbardziej, dostrzegali bowiem rozbieżność między bogatą formą i płytkością kryjącego się za nią zaangażowania wewnętrznego. Dla Rom szacunek dla kogoś, poszanowanie osobowości to przede wszystkim daleko posunięta uprzejmość i powstrzymanie swej chęci podpatrywania czy wtrącania się w życie innych ludzi. Z tej delikatności i poszanowania cudzych spraw wynikało szereg norm regulujących życie społeczne, zabraniających zbyt wścibskiego interesowania się innymi. Poszanowanie własnej

osobowości idzie w parze z uczciwością w stosunkach wewnętrznych pomiędzy poszczególnymi osobami czy rodzinami. Kradzież, oszustwo wewnątrz grupy, nielojalność są surowo piętnowane.

Nie do wszystkich ludzi odnoszą się surowe kanony współżycia, jedynie do Rom. Z Gadźami można postępować inaczej, tak dziwny jest ich świat, tak śmieszne namiętności, że człowiek wędrujący, który wiele widzi i w różnych znajduje się sytuacjach, który ma możliwość porównywania — czyli Rom — nie może traktować ich poważnie, mimo siły, którą dysponują i przy pomocy której potrafią zmusić także Romów do uległości.

Tak jak Gadźowie nie znali życia i kultury Cyganów, tak i Romom obca była kultura europejska — filozofia i życie Gadźów. To, z czym najczęściej mieli do czynienia, ograniczało się do brudu i nieprawości marginesu społecznego. Do osób, które oczekiwali usług wróżbiarskich, obnażając swoje wnętrza pełne niepowodzeń i żądz, zawiści i strachu, braku spokoju i równowagi; wnętrza ludzi, którzy — w odróżnieniu od Rom — dysponowali rozwiniętą techniką, ale wnętrza posiadali nikczemne. Policjantów i urzędników, którzy występując w imieniu prawa sami go nadużywali, śmiesznych etnografów czy innych miłośników, poszukujących sensacji i wypisujących sensacyjne informacje, zabawnych misjonarzy kupczących religią i życiem wiecznym, występujących w imieniu kogoś, o kim w ogóle nie wiedzieli, czy istnieje, zdziecinniałych panień z twarzystw dobroczynnych, traktujących Romów jak krnąbrne dzieci. Czy ten rodzaj znajomości, poznanie tych stron życia Gadźów mogły inaczej nastawić Cyganów? Dlatego nie należy, zdaniem opisywanych Romów, traktować Gadźów tak jak swoich, dlatego można zakpić sobie czasami z ludzi, którzy, śmieszni i prymitywni — zdaniem Romów — w odczuciach, nie zdają sobie nawet ze swojej śmieszności sprawy.

Niekiedy Cyganie sami prowokowali kontakt z Gadźami, zapraszali ich do ogniska czy obozu, siadali wokół i opowiadali naiwnemu słuchaczowi niesamowite i nieprawdziwe historyjki. Komedia grana była poważnie, uśmiech nie zagościł na twarzach Romów, jedynie może większa nonszalancja i rozmowność mogły wskazać na mistyfikację. Nieświadom swojej śmieszności odchodził Gadźo urzeczony, kolportując dalej zasłyszane opowieści. W ten sposób doszło do tak dużej ilości fantastycznych informacji o rzekomych cygańskich zwyczajach — dzikości, kanibalizmie; powtarzane potem przez innych coraz szerszy zataczały krąg, coraz bardziej fałszując obraz rzeczywistej wiedzy. Było to zgodne chyba z intencjami Romów, ale także stało się pożywką dla różnych uprzedzeń, rasowych przesądów i stereotypów — co nieraz odbijało się niekorzystnie i na samych Cyganach; ale tej konsekwencji żartu chyba nie przewidzieli.

Gdy jednak w grę wchodzi faktyczna obrona interesów, niechęć do ujawnienia swojej kultury wobec dociekliwości i prób poznania przez Gadźów, wtedy żart przeradza się w zorganizowany, sprawny mechanizm, który nie pozwala przekroczyć bariery podziału. Yoors podaje przykład, w jaki sposób zostały zniweczone usiłowania przybyłych z zamiarem przeprowadzenia badań w taborze antropologów: „Rom udawali, że niczym dzieci pełni są podziwu dla nich, a także dla wszystkich przedmiotów, jakie posiadali — takich jak buty, odzież, zegarki, okulary, pierścionki. Następnie zadawali im nie kończące się i szczegółowe pytania dotyczące tych przedmiotów [...] Indagację tę skwapliwie przeprowadzało kilku Cyganów na zmianę, powtarzając wielokrotnie to samo pytanie. Gadźowie chętnie odpowiadali uszczęśliwieni, iż tak łatwo i szybko zdołali nawiązać pierwszy kontakt badawczy [...] Podanie wścibskich Gadźów takim kilkugodzinnym nieprzerwanym zabiegom nużyło ich, ale zarazem też napełniało zadowoleniem do czasu, aż zorientowali się, że im samym uniemożliwiono w ten sposób zadawanie jakichkolwiek pytań. Gdy wrócili,

by podjąć zapoczątkowany już kontakt, na miejscu przekonali się, że Cyganie tymczasem wcześniej odjechali" (s. 72).

Staranność i precyzja w ukrywaniu prawdy widoczna jest i w rozmowach z przedstawicielami władz i administracji. Różne, często sprzeczne wypowiedzi poszczególnych członków grupy czy nawet tego samego Cygana prowadzą po pewnym czasie do zupełnego oglupienia urzędnika, który nie wie, skąd Cyganie przybyli, dokąd chcą się udać, czym się zajmują, ile osób liczy tabor. Wykazywanie zaś Cyganom niekonsekwencji nie peszy ich bynajmniej ani nie wpływa na zmianę sposobu rozmowy, bowiem — jak mówią — „czaczimo Romano” — prawda wyrażona jest w języku Romani. Przymuszając Cyganów, by mówili w obcym języku, sami Gadże są sprawcami kłamstw.

Niemożliwość porozumienia się nie jest regułą; jeżeli kontakt dotyczy spraw handlowych czy uzależnione jest od niego uzyskanie przez Cyganów paszportu, zgody na pobyt lub uprawianie działalności handlowej, przebiega on przy budującej zgodzie i rzetelności w wykonaniu umowy. To także zrozumiałe, bowiem „maj miszto les o thud katar i gurumni kaj tordżot” (łatwiej jest dość krowę, która stoi spokojnie), po co więc drażnić Gadżę; ta pozorna niekonsekwencja jest faktycznie tylko inną formą realizacji filozofii życia. Podobna zgodność emanuje z Cyganów często także w czasie kontaktów z misjonarzami. Jeżeli w zamian za zgodę wstąpienia do Kościoła można uzyskać materialną pomoc, sprawa wydaje się oczywista, ale niekiedy pozwalają sobie na zrobienie po prostu przyjemności człowiekowi, któremu na tym bardzo zależy. Kardynał belgijski Mercier, zaprzyjaźniwszy się z grupą Cyganów, zaproponował im udzielenie ślubów zgodnie z liturgią Kościoła Katolickiego i nadanie w ten sposób ich rodzinnym stosunkom pozbawionej grzechu formy. Zorganizowano wielkie uroczystości w bazylice w Koekelbergh, podczas których udzielono Cyganom ślubów, „bardzo uszczęśliwiliśmy kardynała” — mówił ze śmiechem Pulika opowiadając Yoorowski przebieg uroczystości.

Czy należy się dziwić Cyganom, że Gadże często wydają się im śmieszni przez chęć narzucenia swojej woli, chęć dominacji, dufne przekonanie o uniwersalności i walorach swojej kultury, swoich instytucji, organizacji, techniki i sposobu życia, przez nieuznawanie walorów i brak szacunku dla innych kultur. Rozwinięta technika wielokrotnie już w historii cywilizacji prowadziła do pogardy dla kultury i dla subtelności życia, do agresji i wyniszczenia innych wzorów myślenia.

Cygańska ocena Gadżów była dość jednoznaczna. Nie spodziewali się niczego prócz niechęci, żadnej zmiany. Swego świata bronili barierą ruchliwości i stałej pamięci o podziale na Romów i Gadżów, „Nie oczekiwali niczego od świata, który nie był ich światem, i z logiczną konsekwencją nie poddawali się nigdy pokusie nadziei” (s. 173).

Przejawem tej agresywności i gadżowskiej chęci dominacji jest zakreślanie granic, nakładanie różnych rygorów i zakazów, jako etapu poprzedzającego dalszą ekspansję i jako obrony przed ekspansją. Dlatego dla wędrownych Cyganów systemy polityczne są jedynie odzwierciedleniem obsesji Gadżów opętanych żądzą gromadzenia dóbr materialnych, która z biegiem czasu czyni zawsze z ludzi niewolników. Normalny, zdrowo myślący Rom nie przywiązywał zupełnie wagi do posiadania sprzętów, stroju itd. Wielu piszących o Cyganach zwraca uwagę na niechlujstwo ich stroju, noszenie postrzępionych i podartych ubrań. Można zrozumieć to właśnie w świetle powyższej cechy. Dlatego często kupiwszy najmodniejsze ubranie Cygan śpi w nim, pracuje, je, tak że wkrótce doprowadza je do stanu „trwałej ruiny”, póki zniszczenie nie każe pomyśleć o nowszym; wartość bowiem życia nie leży w jego zewnętrznych cechach czy atrybutach, ale w niewyraźnej głębi. To nie-

dostrzeganie zewnętrznych form i brak potrzeby podkreślania ich były dla Yoorsa jedną z bardziej zaskakujących cech w początkach jego cygańskiego życia.

Sytuacja Cyganów, niemożność pogodzenia ich życia z procesami, jakie występują w kulturze i historii narodów Europy, jest zasadniczą niemożnością pogodzenia odmiennych światopoglądów i odmiennych filozofii — z jednej strony społeczności nastawionej na ruch i płynność, a z drugiej zamkniętych, stabilnych społeczności Gadżów. Dla Cyganów, zwłaszcza tych mniej zeuropeizowanych, życie jest stałym ruchem, stałym przepływem: „Któregoś dnia przed zmierzchem zobaczyłem, jak stary Bidżika pogrążony w myślach nachyla się nad paroma kałużami pozostałymi po deszczu, który spadł poprzedniego dnia. Swoją ciężką laską, inkrustowaną srebrem, robił rowek z jednej kałuży do drugiej. Kiedy po pewnym czasie podniósł do góry głowę i ujrzał, że patrzę, rozbawiony tym i zdziwiony powiedział po prostu: «To, co dzieli, jest złem, a to, co łączy, wiąże, płynie, jest dobrem. Życie jest przepływem, dialogiem, a śmierć izolacją, oddzieleniem, prowadzi do chaosu, a następnie do rozkładu». Słowa te Bidżika wypowiedział bezwiednie, niczym uwagę, że mamy bardzo upalny dzień. Zdanie to nie padło po to, by pouczać, przekonywać o głębi spostrzeżenia czy też mądrości wypowiadającego je” (s. 227). Życie Gadżów jest dla Cygana życiem bezbarwnym i nieprawdziwym, „jest leżeniem na jednym boku przez całe życie”. Nietolerancja, agresywność, chęć dominacji i posiadania nie pozwalają zwrócić uwagi na radosne, na prawdziwe piękno życia; nie pozwalają po prostu — z punktu widzenia Romów — żyć. Ten charakter życia Gadżów nie wykształca w nich cierpliwości i umiejętnego znoszenia przeciwności, jakie niesie życie, nie uodparnia ich. Brakuje im pasji życia, a często i siły, gdy stają wobec niemożności realizacji programu, na jaki ich kultura i oni sami są nastawieni; wtedy uciekają się do umierania. Pulika mawiał: „zbyt często gotowość umierania oznacza tchórzostwo wobec życia” (s. 11): cygańskie zaś istnienie nastawione jest na to, by żyć.

Ta różnica — tak zasadnicza — postaw i wartości niejednokrotnie i Yoorsowi utrudniała współżycie z Cyganami, akceptacja ich filozofii i sposobu życia pozostawała w sprzeczności z wychowaniem i dotychczasowym jego życiem. Należało więc stopniowo wyzbyć się tego minionego życia, odrzucić je, bowiem, jak mówi cygańskie przysłowie, „jekka buliasa naszti beszespe done grastende” (nie można siedzieć jednym tyłkiem na dwóch koniach); nie można jednocześnie być Romem i Gadżem. Chcąc być Romem, należy przestać myśleć jak Gadżo. Yoors dokonał tej drogi, utożsamiającej go z Cyganem, „przekroczył swój cień”, dzięki temu powstała ta piękna książka. I jeżeli nawet autor czasami zbyt idealizuje życie i ludzi, wśród których przebywał, to zrozumiałe jest to zachłyśnięcie się wartościami, jakich nie podejrzewał będąc Europejczykiem i jakich zazwyczaj nie dostrzegamy u Cyganów; to odkrycie głębi w kulturze tak fałszywie ocenianej jako prymitywna. Myślę, że ta fascynacja i jednocześnie rzeczowość relacji, autentyzm dostrzeżeń i przeżyć, stanowiąc o wartości *Cyganów*, zjedną książkę wielu czytelników. Tym bardziej że, jak wykazuje historia lat ostatnich, coraz bardziej świat, jaki przedstawił Yoors, staje się światem umarłym. Współczesne życie Cyganów coraz bardziej różni się od opisanego i przypomina to, którym my, Gadże, żyjemy. Wielusetletnie wysiłki złamały wreszcie opór, to, przed czym bronili się przez pięć wieków, dosięgło ich w naszych czasach. Udało się nam, Gadżom, złamać ich osobowość, ich inność, która tak nas raziła, obrzydzić wędrowanie; udało się doprowadzić do wypowiedzenia słów rozpaczliwych, że dość już mają bycia Cyganami, że chcą być tacy jak inni. Powszechnie nazywa się to uświadomieniem Cyganów, ale może właściwiej byłoby to nazwać utratą świadomości. Dla coraz większej ilości Cyganów

świat Puliki i Yoorsa-Pucyny, przedstawiany w *Cyganach* świat romantycznej swobody, wędrówki i ognisk jest takim samym nierealnym światem marzeń, jak jeszcze niedawno dla ludzi sztuki; tym może boleśniej, że kiedyś doświadczonym, światem, który odszedł wraz z młodością.

Zastrzeżenia może budzić używanie w polskim przekładzie określenia horda w odniesieniu do grupy cygańskiej. W literaturze anglosaskiej termin ten jest stosowany także współcześnie w odniesieniu do grup zbierackich i wędrownych. U nas ma on inne znaczenie i należałoby się zastanowić, czy nie da się go zastąpić bardziej właściwym lub przynajmniej wprowadzić przypis wyjaśniający użycie i zakres pojęcia. W przeciwnym przypadku może się zdarzyć, że to, z czym autor tak starannie walczy — pejoratywne rozumienie Cyganów, zostanie podważone przez zbyt wierny, aczkolwiek różny znaczeniowo termin.

BURZLIWE DZIEJE GÓRSKIEGO NARODU

Siedmiomilionowy naród kurdyjski doczekał się ciekawego studium polityczno-historycznego, które — mimo że wydane w roku 1966 — ostatnio stało się bardzo aktualne¹. Jak wiadomo bowiem, kwestia kurdyjska (przynajmniej w Iraku) ma wreszcie doczekać się rozwiązania. Tak głoszą komunikaty Bagdadu i w podobny sposób wypowiada się manifest rządzącej w Iraku partii Baath oraz dokumenty rządzącej, irackiej Rady Rewolucyjnej². Ponieważ jednak w samym tylko Iraku na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat parokrotnie uroczyście deklarowano rozstrzygnięcie kwestii Kurdów, a w ościennym Iranie i Turcji problem ten raz po raz ulegał zaognieniu, przeto warto zwrócić uwagę na książkę Hassana Arfy zatytułowaną *Kurdowie*, w której autor usiłuje bezstronnie naświetlić całą sprawę. Bezstronność jego wydaje się nieco problematyczna, ponieważ H. Arfa, generał armii irańskiej, były szef sztabu generalnego w latach 1944-1946, a następnie ambasador Iranu w Turcji, sam brał udział w walkach z powstaniami Kurdów irańskich, między innymi zaś w likwidacji Kurdyjskiej Republiki w Mahabadzie, tak zwanej „Republiki Komula”. Tym niemniej jego uwagi na temat powstań kurdyjskich są bardzo powściągliwe. Autor zaznacza zresztą, iż mimo że brał udział w walkach z Kurdami po stronie przeciwnej, z wieloma z nich dziś zaprzyjaźnił się i ma dla ich sprawy zrozumienie. Co prawda nawet w okresie najgorętszych walk powstańczych zarówno Persowie, jak Turcy czy Arabowie iraccy mieli wśród plemion kurdyjskich stosunkowo licznych sprzymierzeńców, którzy gorliwie zwalczali wraz z wojskami rządowymi swoich zbuntowanych pobratymców, otrzymując potem order i nagrody z rąk szacha czy też władz bagdadzkich. Zatem o nawiązywanie serdecznych przyjaźni z Kurdami nie było trudno. Przynajmniej z ich częścią.

Pomijając wszelako te zastrzeżenia, zachęcające do ostrożności w czasie lektury wywodów Arfy, książka tego wykształconego i dobrze zorientowanego w historii najnowszej Azji Przedniej polityka dostarcza nam wielu informacji pozwalających na głębsze zrozumienie sytuacji narodu kurdyjskiego. Kurdowie, naród o bliżej nie wyjaśnionej naukowo genezie, mieszkający w górach na styku Turcji, Iraku, Iranu i Związku Radzieckiego, tylko pozornie są mieszkańcami niedostępnego, mało znaczącego zakątka Azji. W rzeczywistości bowiem od kilkudziesięciu lat znaleźli się oni w punkcie, który z przyczyn politycznych, gospodarczych, a nawet strategicznych może mieć w każdej chwili kapitalne znaczenie dla pokoju na kontynencie Eurazji, a tym samym i dla pokoju na całym świecie. Wystarczy wspomnieć, że

¹ H. Arfa, *The Kurds. An Historical and Political Study*, London 1966.

² *The Implementation of March 11 Manifeste — Ministry of Information*, Baghdad 1972.

pola naftowe Kirkuku to właśnie iracki Kurdystan oraz że na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat podsycanie kurdyjskich ruchów niepodległościowych na terenach sąsiada było częstą i chętnie stosowaną metodą wśród rywalizujących tu ze sobą państw.

Kim byli jednak i są Kurdowie, których w jednym miejscu swoich rozważań przyrównuje Arfa do Polaków, też niegdyś żyjących pod władzą trzech wrogich sobie państw? Z pewnością poza rozdarciem ich ojczyzny między trzy obce organizmy państwowe niewiele można by wynaleźć analogii do naszej historii u tych górskich wojowników. Niektórzy uczeni skłonni są ich wywodzić od starożytnych Medów, tworzących niegdyś z Persami początki państwa staroperskiego. Nazwa Kurdystan przyjęła się powszechnie dopiero za czasów panowania w tych stronach średniowiecznych Turków Seldżuków. Kurdowie mówią językiem pokrewnym perskiemu, różniącym się znacznie między sobą w co najmniej trzech odmianach regionalnych. Hassan Arfa uważa, że modernizacja języka kurdyjskiego i szerokie wprowadzenie jego literatury, dziś na ogół ustnej, do piśmiennictwa, wzbogaciłoby kulturę narodów Wyżyny Irańskiej. Wiadomo skądinąd, iż pierwsze utwory literackie w języku kurdyjskim, zanotowane alfabetem arabskim znano już w średniowieczu. Mimo tak zdawałoby się starożytnych tradycji, Kurdowie bardzo długo nie wytworzyli poczucia jakiegś ogólnokurdyjskiej wspólnoty etnicznej. Właściwie do początków XX wieku ci nomadzi lub półnomadzi znali jedynie lojalność i poczucie wspólnoty w obrębie rodu czy najwyżej plemienia, a czasami w obrębie lokalnej sekty religijnej. Ciekawe, że Kurdowie, muzułmanie-sunnici, swoje pierwsze, poważne powstanie na terenach Turcji rozpoczęli w obronie tradycyjnych, religijnych prerogatyw obalonego przez wojsko ostatniego sułtana.

Hassan Arfa cały rozdział poświęca syntetycznemu zarysowi historii Kurdów od czasów najdawniejszych do wieku XIX i tu należy uczciwie zauważyć, iż przeczytanie go wymaga dość dobrej znajomości dziejów Persji, Turcji i Mezopotamii z Asyrią. Czytanie utrudnia angielska transkrypcja imion poszczególnych władców i dynastii. Nie byłoby naszym celem streszczanie tych wywodów, natomiast ważna wydaje się konkluzja, iż od czasów najdawniejszych plemiona kurdyjskie chętnie współdziałały z władcami państw, które obejmowały ich terytoria ojczyste, służyły w ich armiach, a nawet dostarczały czasami rządzących dynastii. Takim sztabowym bohaterem był przecież sułtan Salah-ed-Din, słynny Saladin, pogromca krzyżowców, a zarazem rycerski przeciwnik najsławniejszych rycerzy europejskiego średniowiecza, sławiony na równi z nimi przez współczesnych poetów chrześcijaństwa i islamu. Lecz ci sami Kurdowie przy wszelkich próbach ujmowania w karby poddaństwa, opodatkowywania czy nawet ograniczania zwyczajowej grabieży sąsiadów umykali w głąb swojej górskiej twierdzy i zaczynali nekającą rebelię, z reguły sprzymierzając się z ościennym władcą. Ich terytorium było obszarem odwiecznych wojen i sporów między tureckim Imperium Ottomańskim a państwem szachów perskich, co Kurdowie znakomicie wykorzystywali. Dodajmy, że groźne burze dziejowe, niszczycielskie wyprawy Mongołów itp. na ogół omijały niedostępną, ubogą ziemię Kurdystanu, nie stanowiącą dla nikogo podówczas atrakcyjnego łupu.

Rozpatrując dzieje kurdyjskich rebelii i powstań pamiętać należy o ruchliwości tego ludu, jego koczowniczej lub półkoczowniczych obyczajach. Atakowani przez poważniejsze siły arabskie, perskie czy tureckie górale kurdyjscy bez wahania przenosili się z całymi rodzinami i dobytkiem (który stanowiły głównie stada bydła) w inne okolice. Bez trudu przekraczali niemalże niestrzeżone granice sąsiadujących ze sobą w górskich pustaciach państw, powodując tym zresztą wybuchanie lokalnych konfliktów granicznych, wymiany not protestacyjnych i ciągnące się bez końca

rokowania dyplomatyczne. Dopiero w połowie XX wieku, w wyniku skutecznego zamykania granic i obsadzania ich przez wyszkolone oddziały wojskowe armii tureckiej i irańskiej, swobodnym Kurdom poczęło być w górach ciasno. Jeszcze w latach 40-tych, w okresie II wojny światowej, klasycznym manewrem przejścia granic był przemarsz przez granicę perską wojowników mułły Mustafy al-Barzaniego, wycofującego się przed naporem wojsk irackich i wspomagającego ich RAF-u z irackiego Kurdystanu. Uzbrojeni i świetnie dowodzeni barzańczycy stworzyli następnie trzon siły zbrojnej krótkotrwałej Republiki Kurdyjskiej w Mahabadzie, zorganizowanej w zachodniej części perskiego Azerbejdżanu, co nie przeszkodziło Barzaniem w parę lat później, po upadku republiki i powrocie z emigracji na Zakaukaziu, w północnym Iraku stanąć ponownie na czele kurdyjskiego ruchu nacjonalistycznego.

Arfa, znając z autopsji obyczaje Kurdów, opisuje ich tradycyjne sposoby wojowania i styl postępowania. Szkicuje też ewolucję poczucia wspólnoty etnicznej, poczynając od lojalności względem tradycyjnych wodzów szczepowych, szejków, emirów, poprzez wykształconych duchownych muzułmańskich, przebywającą na emigracji inteligencję, aż do stworzonej w ostatnich czasach partii Part Demokrat Kurdistan. Jeżeli wierzyć autorowi, narody i ludy tych obszarów Azji były po I wojnie światowej o krok od uzyskania niepodległości na gruzach Imperium Ottomańskiego. Lecz nieufność wzajemna tych nacji, animozje Ormian wobec Kurdów, których Turcy podjudzali przeciwko ormiańskim chrześcijanom, kurdyjskie łupiestwa względem tureckich Azeri, zastarzała nienawiść między sunnickimi Kurdami a nestorianami asyryjskimi — wszystko to doprowadziło do trwających latami wzajemnych rzezi, lecz nie do powstania niepodległych państw. Nieuczciwa gra mocarstw europejskich i sukcesy militarne tureckiej armii Kemala Paszy przypieczętowały sprawę ewentualnego państwa kurdyjskiego, a także zresztą i utworzenia niepodległego państwa dla tureckich Ormian.

Hassan Arfa opisuje krwawe stłumienie przez Turków powstania kurdyjskiego we wschodniej Anatolii i metody policyjnej przemocy względem tego narodu trwające praktycznie do dziś. Tak np. obecnie w terminologii urzędowej Turcji naród kurdyjski zupełnie nie istnieje. Kurdowie nazywani są „Góorskimi Turkami”. Zabrania się im noszenia tradycyjnych strojów narodowych, poszczególne szczepy zostały rozbrojone, a ważniejsi przywódcy deportowani z rodzinami, lub zmuszeni do emigracji. Sukcesy irackich Kurdów w ich powstaniu narodowym w latach 60-tych odbiły się w tureckiej części terytoriów kurdyjskich represjami i wzmożeniem nadzoru policyjnego. Wydaje się, iż Ankara dąży do detrybalizacji i turkizacji obszarów w pobliżu granicy radzieckiej.

Obszerniejszy znacznie materiał historyczny daje książka na temat najnowszej historii Kurdów irańskich, z których szczególną aktywność wykazywały zawsze plemiona mieszkające nie w głównej ich prowincji, Kordestanie, lecz w zachodniej części irańskiego Azerbejdżanu, na zachód od jeziora Rezayeh (Urmia). Tu działał wojowniczy watażka Simko, walczący z niemniej rozbójniczymi intruzami asyryjskimi Dżelu, ale także z armią i policją perską. Tu właśnie w okresie II wojny światowej, gdy na terytorium Iranu stacjonowały oddziały brytyjskie i radzieckie, powstała w Mahabadzie wspomniana Republika Komula pod przewodnictwem prawnika i mułły zarazem, Kazi Muhammeda, z mułłą Mustafą al-Barzanim w randze generała na czele lokalnej siły zbrojnej. Podobnie jak w Turcji, tak i tu na przeszkodzie do realizacji zamierzeń niepodległościowych stanęła nie tylko nie-sprzyjająca w latach 1945-1946 ogólnoswiatowa sytuacja polityczna, lecz także tragiczna w skutkach dla jednych i drugich waśń między góralskimi Kurdami a ich

sąsiadami z nizin, rolniczym ludem tureckiego pochodzenia, Azeri, czyli Azerbajdżanami. Z tym wszystkim łagodniejsza polityka szachów, zwłaszcza obecnego Rezy Pahlawi, zakładająca pluralizm etniczny państwa i unikająca niepotrzebnych zazadrażnień emocjonalnych, a także poczucie wspólnoty językowej z Persami powodują, iż dwu i półmilionowa rzesza Kurdów irańskich nie stanowi zagrożenia dla całości tego wielonarodowościowego państwa. Ulegają oni stopniowej detrybalizacji i modernizacji kulturowej. Ostrożna polityka Teheranu doprowadziła do dobrowolnego rozbrojenia szczepów kurdyjskich, co w przeszłości było operacją ponad siły władz centralnych. Jaką rolę przeznaczy Teheran tej etnicznej mniejszości pogranicza zachodniego w zaognionym sporze z Irakiem — przyszłość wykaże, aczkolwiek podsycanie nastrojów nacjonalistycznych i solidarystycznych z irackimi Kurdami mogłoby okazać się zbyt kosztowną dywersją polityczną dla szacha. Mogłaby odżyć idea państwa kurdyjskiego wykrojonego z Iraku, Persji i Turcji, czego politycy tych trzech państw usiłują uniknąć za wszelką cenę i pomimo dzielących ich różnic oraz rywalizacji. Fakt, że na północy, na radzieckim Zakaukaziu mieszka kilkadziesiąt tysięcy Kurdów i że po upadku Republiki w Mahabadzie tam właśnie znalazł schronienie Barzani razem ze swoimi współtowarzyszami broni, odgrywa niepoślednią rolę w ideologicznej sferze kurdyjskiego ruchu narodowego, z czym również liczą się rządy w Ankarze, Bagdadzie i Teheranie. Na koniec i Związek Radziecki dawał w ostatnich czasach do zrozumienia, iż nie leży w jego interesie stan permanentnego napięcia militarno-policyjnego oraz wszelkiego rodzaju policyjne akcje represyjne wobec Kurdów, rozgrywane o miedzę od Zakaukazia, na południu.

O ile walki z Kurdami w Turcji nadawały swoiste piętno wydarzeniom azjatyckim lat 20-tych, a lata 40-te upływały w tym rejonie geograficznym pod znakiem ruchów narodowych Kurdów azerbejdżańskich, to w latach 50-tych i 60-tych kwestii kurdyjskiej rumieńców nadali Kurdowie iraccy.

W chwili upadku związanego z państwami centralnymi imperium tureckiego ważyły się losy ziem, które dziś tworzą iracki Kurdystan. Tamtejsi Kurdowie od całych pokoleń służyli w armii sultańskiej, w czasie I wojny światowej walczyli przeciwko Anglikom na Bliskim Wschodzie, a w początkach lat 20-tych wciąż mieli nadzieję, że znajdą się raczej w obrębie administracji tureckiej niż podporządkowanego Brytyjczykom Iraku. Anglicy, w czasie wojny posługujący się przeciwko Turkom i służącym w ich armii Kurdom pustynnymi szczepami nestoriańskich chrześcijan, m. in. asyryjskimi Dżelu, nie zdołali w porę pozyskać sobie opinii kurdyjskiej starszyny plemiennej w obliczu zmienionej sytuacji politycznej i militarnej. Zrazili sobie i zniechęcili do idei współpracy plemiona zamieszkujące wokół górskiej miejscowości Suleymaniah, nade wszystko zaś cieszącego się dużą popularnością szeika Mahmuda Barzinja, który następnie przez wiele lat inicjował ruchy antybrytyjskie i antyirackie w tym rejonie. W 1927 roku wybuchły tam poważne rozruchy i pojawia się na widowni politycznej rodzina obecnego mułły, a zarazem generała Mustafy al-Barzaniego. Byli to przywódcy lokalnej sekty sunnickiej, mieszkający nad północnym brzegiem dopływu Tygrysu, rzeki Wielki Zab, w miejscu zwanym „Bar Zan”, czyli „miejsce wędrówek”. Bracia Barzani wśród których dziś sławny Mustafa bynajmniej początkowo nie odgrywał najważniejszej roli, wojowali kolejno z Turkami, Anglikami i Arabami irackimi ze zmiennym szczęściem, przechodząc granice ościennych państw, rokując z przeciwnikami, kapitulując, podlegając zsyłkom i amnestiom. Ogólnie rzecz biorąc charakterystyczną cechą tych trwających całe lata walk i rozejmów było krzepnięcie kurdyjskiego ruchu nacjonalistycznego w Iraku, bez względu na chwilowe sukcesy jego przeciwników.

Rebelie kurdyjskie wybuchały z coraz większą gwałtownością i w momencie kolejnych rokowań ich przywódcy stawiali coraz ambitniejsze żądania. Wystarczy tylko przytoczyć fakt, iż w roku 1943 za poradą angielskiego ambasadora premier królewskiego rządu irackiego Nuri Said godził się na żądania autonomii stawiane przez irackich Kurdów, lecz spotkał się z kategorycznym sprzeciwem reszty arabskich ministrów w Bagdadzie. Zdecydowano próbę zgniecenia powstania i przy poparciu Anglików przepędzono nawet mułę Barzaniego do Iranu, gdzie działał — jak wspomniano — w Republice Mahabadzkiej. Lecz gdy następnie już po II wojnie światowej króla i Nuri Saida obalił w Bagdadzie gen. Kassem i gdy uroczystie zaproszono niesfornego Mustafę Barzaniego na powrót do Iraku, rząd bagdadzki nadal wahał się, czy warunki kurdyjskie przyjąć. Tymczasem Barzani już domagał się udziałów w zyskach ze źródeł naftowych Kirkuku, wyodrębnionej, kurdyjskiej siły zbrojnej itd. Dalsze dzieje kurdyjsko-irackiego konfliktu aż po dzień dzisiejszy były nieustającym pasmem prób Bagdadu stłumienia ruchu powstańczego na północy siłą na przemian z przewlekłymi negocjacjami. Kolejne przewroty polityczne w Bagdadzie pociągały za sobą kolejne uroczyste zawieszenia broni z Kurdami. Nowe ekipy rządzące w stolicy odżegnywały się od linii obalonych poprzedników, obiecywały dużo. Lecz żądania Kurdów prowadziły do faktycznej, chociaż nieformalnej secesji Kurdystanu i Bagdad zawsze obawiał się, by przykład kurdyjski nie okazał się zaraźliwy dla pewnych ludów szyickich mieszkających nad Zatoką Perską, w rejonie Basry. Bezskutecznie próbowano — jak opisuje Arfa — dyskredytować Barzaniego, wygrać przeciw niemu rywali z Demokratycznej Partii Kurdyjskiej. Ale ów zręczny i śmiały żołnierz okazał się niemniej przebiegłym politykiem. Dziś pozycja jego i Kurdów irackich jest mocna. Kiedy w roku 1963 Rada Bezpieczeństwa odstąpiła od zamiaru dyskusowania sprawy Kurdów, a świat arabski zajmował wobec tego krwawego i bezwzględnych środków rozgrywanego konfliktu postawę co najmniej dwuznaczną, Barzani wyśmiał politycznych negocjatorów międzynarodowych mówiąc: „Nie oczekujemy, by nasza sprawa zwyciężyła poprzez rokowania w kancelariach, lecz wywalczy ją oręż w naszej świętej wojnie o wolność”. Po dziesięciu latach idea, o którą walczy, zdaje się rzeczywiście zwyciężać. Przyszłość wykaże jednak, czy tak było naprawdę.

W mądrej i zwięzłej konkluzji swojej książki Hassan Arfa reasumuje sytuację Kurdów w trzech opisywanych państwach. W Turcji władze mówią Kurdom: nie jesteście Kurdami, nie ma Kurdów w naszym państwie. Kurdowie zaś milczą, bo inaczej grozi im los oskarżonych o zdradę stanu. W Iranie władze akceptują fakt istnienia narodowości kurdyjskiej, lecz ponieważ zakładają, że państwo irańskie złożone jest z wielu nacji i że Kurdowie są językowo pokrewni Persom, zatem kwestia etniczna tych plemion nie jest brana pod uwagę. Podzieleni i nawet skłóceni ze sobą Kurdowie irańscy — jak twierdzi Arfa — nie mają sprecyzowanego poglądu wspólnego na tę sprawę. W Iraku wreszcie władze godzą się na uznanie narodowości kurdyjskiej, odrębnej od arabskiej. Lecz usiłują tworzyć ponadnarodowe pojęcie Irakczyków. Skłonne są dać Kurdom autonomię, lecz bez prawa do oderwania się. Kurdowie iraccy natomiast pragną zacząć od szerokiej autonomii, ale ich ambicje sięgają dalej.

Badacz zjawisk społeczno-kulturowych znajdzie w książce Arfy szereg faktów, potraktowanych niestety marginesowo, które mówią o stopniowym wytwarzaniu się warstw oświeconych, inteligencji politycznie radykalnej i o konfliktach między tą grupą ludzi a starszą rodową, posiadającą wielkie zasługi w przeszłości, lecz hamującą nieraz proces rozwoju. Obserwujemy także charakterystyczne odrywanie się przebywających na emigracji polityków-inteligentów od reszty społeczeństwa

kurdyjskiego, w którym obowiązuje nadal tradycyjny obyczaj i dawne zasady lojalności. Nieuwzględnianie tych faktów kulturowych kosztowało nieraz emigracyjnych przywódców kurdyjskich wiele i nawet decydowało czasem o całkowitej porażce.

Autorowi można by postawić zarzut minimalizacji kwestii kurdyjskiej w Iranie. Z drugiej strony należałoby przypuszczać, iż sporo dodatkowych informacji historycznych zainteresowani tą kwestią mogliby uzyskać z jego innej książki, zatytułowanej *Pod pięcioma szachami*³, a także monografii Republiki Mahabadzkiej pióra W. Eagletona⁴.

Cokolwiek głosiłyby poszczególne rządy państw azjatyckich na temat istnienia lub nieistnienia narodowości Kurdów, zgodzić wypadnie się chyba z Hassanem Arfą, że kwestia kurdyjska pozostanie aktualna. I, dodajmy od siebie, że na długo.

³ H. Arfa, *Under Five Shahs*, London 1964.

⁴ W. Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, London 1963.

NAJNOWSZE BADANIA NAD KOMPLEKSEM MIEJSKIM
TIWANAKU¹

Po okresie pewnego zastoju w latach pięćdziesiątych w badaniach nad kulturą Tiwanaku wiele nowych danych dostarczyły prace prowadzone przez Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku (CIAT). CIAT powstał 20 X 1958, jego kierownikiem od początku jest Carlos Ponce Sangines. Zadaniem tej instytucji, oprócz ściśle rozumianych prac wykopaliskowych, jest również rekonstrukcja budowli Tiwanaku². Wyniki dotychczasowych badań pozwoliły w dużej mierze na wyjaśnienie wielu kwestii spornych, na które nie dały odpowiedzi poprzednie prace m. in. A. Stubela i M. Uhle³, A. Posnanskyego⁴, W. C. Bennetta⁵ czy Stig Rydena⁶.

I. Tiwanaku znajduje się w dep. La Paz w Boliwii, na wys. ok. 3820 m, ok. 20 km na południe od jeziora Titikaka. Poprzednicy Ponce Sanginesa uważali, iż obszar Tiwanaku obejmuje tylko kompleks monumentalnych budowli kamiennych, i wynosi ok. 45 ha⁷. Na podstawie obecnych prac ustalono, że istniał również bardzo rozległy kompleks mieszkalny, składający się z budynków glinianych, rozmytych z czasem przez deszcz (stąd i trudności w ich obecnej lokalizacji). Zatem rzeczywisty obszar Tiwanaku wynosi ok. 420 ha (wielobok o dł. 2,8 km i max szer. 1,6 km), z czego na budowle kamienne przypada 16 ha (ok. 4⁰/₁₀ powierzchni⁸).

¹ Zgodnie z pisownią kichwańską, CIAT wprowadziło między innymi formę Tiwanaku zamiast dawnego Tiahuanaco. Dalej w tekście wszystkie nazwy z obszaru stanowiska archeologicznego Tiwanaku pisane będą zgodnie z nową nomenklaturą CIAT-u, natomiast inne nazwy geograficzne podane będą według pisowni tradycyjnej (wyjątek — nazwa Titikaka).

² C. Ponce Sangines, G. Mogrovejo Terrazas, *Acerca de la procedencia del material lítico de Tiwanaku*, La Paz 1970, Academia de Ciencias de Bolivia, Nr 21, s. 52.

³ A. Stubel, M. Uhle, *Die Ruinenstaette von Tiahuanaco im Hochlande des Alten Peru. Eine Kulturgeschichtliche Studie*, Verlag von Karl W. Hierseman, Leipzig 1892.

⁴ Głównie A. Posnansky, *La cuna del hombre americano*, J. J. Augustin, New York 1945, t. I, II.

⁵ W. C. Bennett, *Excavations at Tiahuanaco*, American Museum of Natural History, Anthropological Papers vol. XXXIV, part III, New York 1934; także: W. C. Bennett, J. Bird, *Andean culture history*, American Museum of Natural History, Handbook series, Num. 15, New York 1949.

⁶ S. Ryden, *Archaeological researches in the highlands of Bolivia*, Elanders Boktryckoni Aktiebolag, Göteborg 1947.

⁷ Bennett, *op. cit.*, s. 367, opiera się głównie na Posnanskym.

⁸ C. Ponce Sangines, *La ciudad de Tiwanaku. A proposito del ultimo libro sobre planeamiento urbano precolombino de Jorge Hardoy*, „Arte y Arqueología”, nr 1: 1969, s. 22.

II. Wielkie rozmiary i staranność obróbki bloków kamiennych użytych do budowl w Tiwanaku budziły podziw i zdumienie już u pierwszych kronikarzy hiszpańskich⁹, tym bardziej że nie zlokalizowano żadnych kamieniołomów w bezpośrednim sąsiedztwie Tiwanaku. Snuto często fantastyczne teorie na temat pochodzenia tych głazów, sposobu ich obróbki, a szczególnie transportu. Problemy te zostały chyba ostatecznie wyjaśnione przez C. Ponce Sanginesa i Gerardo Mogrovejo Terrazasa¹⁰.

Na podstawie dokładnych analiz pektograficznych oraz badań archeologicznych ustalili oni pochodzenie 5 zasadniczych gatunków kamienia, używanych w Tiwanaku¹¹: 1) czerwony piaskowiec — podstawowy materiał budowlany z południowej Wyżyny, w odległości ok. 8-15 km; 2) andezyt — materiał „luksusowy”, używany do zdobień, rzeźb, steli, portali — częściowo z półwyspu Copacabana i Catavi na jeziorze Titikaka; 3) bazalt — głównie do produkcji narzędzi rolniczych — z kopalni w Querimita, 8 km na pd.-zach. od jeziora Poopo; 4) wapień — z północnej Wyżyny; 5) sodalit — ozdoby, biżuteria — Palca w departamencie Cochabamba, Boliwia.

III. W jaki sposób odbywał się transport na tak wielkie odległości? O ile bowiem bazalt i sodalit przenoszone w niewielkich, kilogramowych klockach nie sprawiały chyba trudności transportowych¹², o tyle andezyt i piaskowiec dostarczane były w potężnych blokach np.:

a) piaskowiec — platforma Puma Punku, segment 2, nr 9 — 7, $81 \times 5,15 \times 1,07$ m — waga 131 ton; Monolit Bennetta (tzw. stella 10) — $7,30 \times 1,80 \times 1,27$ ok. 37 ton;

b) andezyt — blok nr 5 na pd. zachód od Akapana (zapewne miano z niego wyciąć filary) $7,20 \times 2,12 \times 1,12$ m i ok. 41,35 tony; filar P. 143 z Chunchukala — $4,95 \times 1,95 \times 1,20$ waga ok. 26,95 tony¹³.

Po odrzuceniu bardzo ponętnego i prostego wyjaśnienia, że głazy zostały przeniesione dźwiękiem trąbki¹⁴, czy też w wyniku ingerencji przybyszów z kosmosu, pozostaje nam tylko wierzyć w siłę mięśni ludzkich (bowiem o ile lamy stosowano jako zwierzęta juczne, o tyle nie nadają się one jako zwierzęta pociągowe).

C. Ponce Sangines wylicza następujące metody transportu lądowego, będące w zasięgu możliwości technicznych budowniczych Tiwanaku: 1) ciągnięcie bloków za pomocą lin po lekko zwilżonej ziemi; 2) użycie drewnianych sań; 3) toczenie na pniach; 4) ręczne nosze; 5) stosowanie platform, równi pochyłych, ramp przy ustawianiu głazów¹⁵.

Doświadczenia przeprowadzone przez CIAT oraz inne wcześniejsze próby wykazały, że możliwości trakcyjne jednego człowieka wahają się w granicach 50-100 kg.

⁹ Między innymi J. Diez de Betanzos, *Suma y narracion de los Incas*, Lima 1924, s. 82-83.

¹⁰ Ponce Sangines, Mogrovejo Terrazas, *op. cit.*

¹¹ *Ibidem*, s. 62, oraz C. Ponce Sangines, *A propós des fouilles de Tiwanaku*, „Archeologia”, nr 53: 1973, décembre, s. 65.

¹² Istnieje przypuszczenie, że do transportu bazaltu używano lam; drogi prowadzące do miejsca wydobywania, na terenie Querimita, flankowane są murami, zapewne w celu ułatwienia dostępu stadom tych zwierząt. W pobliżu odkryto również konstrukcje interpretowane jako zagrody dla lam; patrz: Ponce Sangines, Mogrovejo Terrazas, *op. cit.*, s. 62.

¹³ Wszystkie wymiary i uwagi według Ponce Sangines i Mogrovejo Terrazas, *op. cit.*, s. 74.

¹⁴ B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid 1956, t. II s. 197.

¹⁵ Ponce Sangines, Mogrovejo Terrazas, *op. cit.*, s. 95-96.

Zatem do przetransportowania segmentu 2 z Puma Punku (131 ton) wystarczyłoby maximum 2620 ludzi¹⁶.

Sprawa transportu andezytu jest nieco bardziej skomplikowana. Złoża tego budulca znajdują się m. in. na półwyspie Copacabana.

Ponieważ ze względu na przeszkody terenowe droga lądowa wzdłuż pd. zach. brzegów jeziora byłaby niemożliwa, narzucała się konieczność transportu wodnego. Dowodem istnienia drogi wodnej są porzucone głązy, znajdujące na Copacabana i w Iwawie, miejscowości nad jeziorem Titikaka, 22 km na południe od Tiwanaku. Iwawe była portem docelowym, skąd dalej prowadziła droga lądowa do Tiwanaku¹⁷. Z przeprowadzonych badań źródłowych i prób na modelach wynika, że optymalnym środkiem transportu głązów jest tratwa z drzewa balsa¹⁸. I tak np. do przetransportowania bloku nr 5 (41,35 ton) potrzebna była tratwa o powierzchni 122 m², czyli o wymiarach 10 m × 12,2 m i grubości 0,33 m¹⁹. Tratwy, zależnie od miejsca załadunku, przebywały 94 lub 28 km²⁰.

IV. Odnośnie do charakteru i funkcji Tiwanaku do niedawna rozpowszechnione było mniemanie, iż Tiwanaku nie było miastem, lecz tylko ważnym ośrodkiem kultowym, do którego przybywały rzesze pielgrzymów z całego Altiplano. Przybywszy ci mieli pracować przy wznoszeniu świątyni Tiwanaku. Stałymi mieszkańcami sanktuarium mieli być tylko nieliczni kapłani i artyści. Ta interpretacja lansowana była szczególnie przez W. C. Bennetta, a za nim przez Busnella, von Hagen²¹. Słuszną krytykę tego poglądu przeprowadził C. Ponce Sangines²², opierając się m. in. na pracach innych badaczy, szczególnie Jorge Hardoy'a²³. Dyrektor CIAT stwierdził mianowicie, że:

1. Tiwanaku oprócz tzw. centrum religijno-administracyjnego posiadało rozległe „dzielnice” mieszkaniowe, co obalało tezę o nielicznych, wybranych mieszkańcach i braku osadnictwa.

2. Teoria o pielgrzymach budujących świątynię Tiwanaku również nie wytrzymuje krytyki, wówczas bowiem mielibyśmy w Tiwanaku do czynienia z licznymi znaleziskami z różnych kultur Altiplano, a nie z jednolitą, bardzo swoistą kulturą Tiwanaku²⁴.

3. W świetle ostatnich ustaleń, część monumentalnych budowli Tiwanaku (np. tzw. pałac Putuni) miała charakter świecki²⁵.

Sangines twierdzi dalej, że Tiwanaku było miastem od tzw. III okresu (Early Tiahuanaco Bennetta), i to miastem o zaplanowanym założeniu urbanistycznym²⁶. Jako dowód przytacza m. in. fakt, że wszystkie monumentalne budowle Tiwanaku mają plan prostokątny i są zorientowane na osi pn. pd., przy czym ich ściany północne i południowe są dłuższymi bokami. Stara się również wykryć prawidło-

¹⁶ *Ibidem*, s. 96-97.

¹⁷ *Ibidem*, s. 145-146.

¹⁸ *Ibidem*, s. 129-137.

¹⁹ *Ibidem*, s. 140.

²⁰ *Ibidem*, s. 142.

²¹ Bennett, Bird, *op. cit.*, part 2, s. 185, oraz G. Kubler, *The Art and Architecture of Ancient America*, The Pelican History of Art. Penguin Books, Harmondsworth 1962, s. 303.

²² Ponce Sangines, *La ciudad ...*, s. 11-22.

²³ J. Hardoy, *Ciudades precolombinas*, Buenos Aires 1964, oraz tenże, *Urban Planning in Precolumbian America*, New York 1968.

²⁴ Ponce Sangines, *La ciudad ...*, s. 12.

²⁵ *Ibidem*, s. 22.

²⁶ *Ibidem*, s. 23-25.

wości w rozmieszczeniu poszczególnych budowli²⁷. Najbardziej przekonujące jest jednak stwierdzenie, że ogromny zakres prac budowlanych, np. transport i obróbka budulca czy usypanie platformy Kalasasaya z 35 tys. m³ ziemi, wymagał istnienia centralnego ośrodka projektodawczego. Dowodem dużej wiedzy konstrukcyjnej i planistycznej budowniczych Tiwanaku jest chociażby doskonale zaplanowany i zrealizowany system kanalizacyjny lub też Chunchukala (inaczej balconera — konstrukcja przy zachodniej ścianie Kalasasaya), której ściana, zbudowana z 30-tonowych bloków, jest odchylona o 2° do tyłu i wsparta na kamiennym cokole.

Za nieco pochopne przy obecnym stanie badań należy uznać stwierdzenie Sanginesa, że Tiwanaku było pierwszym zaplanowanym kompleksem urbanistycznym w regionie andyjskim i stanowiło wzór dla miast Costy, a następnie dla urbanistyki Inków²⁸.

Nie wykryto bowiem „klucza” do planistycznego rozwiązania Tiwanaku, a suponowane przez w. w. badaczy orientowanie wszystkich monumentalnych budynków Tiwanaku względem Akapana jest dość trudne do udowodnienia.

V. Bardzo interesujące są prace CIAT nad periodyzacją kultury Tiwanaku, prowadzone na podstawie wyników badań²⁹ (tab. 1). W okresie I i II, Tiwanaku pozostaje osadą wiejską, podobną do osady sąsiednich kultur Wankarani (na południe i Chiripa — nad jeziorem Titikaka). Świadectwem utrzymywania kontaktów

PERIODYZACJA KULTURY TIWANAKU (TIAHUANACO)

wg C. Ponce Sanginesa
ok. 1200 r. p. n. e.

wg W. Bennetta

	Okresy I i II (etap wiejski)	
133 r. n. e.		Early Tiahuanaco
	Okres III	
374 r. n. e.	(pocz. etapu miejskiego)	
	Okres IV	Classic Tiahuanaco
724 r. n. e.	(tzw. klasyczny)	
	Okres V	Decadent Tiahuanaco
ok. 1200 r. n. e.	(tzw. Imperialny)	

handlowych z sąsiadami są w Tiwanaku narzędzia z bazaltu, sprowadzonego z Querimita. W początkach naszej ery, na skutek bliżej nie znanych procesów, rozpoczyna się w Tiwanaku tzw. rewolucja miejska. Powstają pierwsze monumentalne budowle z czerwonego piaskowca (andezyt nie jest używany). Jest to tzw. okres III. Okres IV, inaczej klasyczny, charakteryzuje się wspomnianym rozkwitem kultury Tiwanaku, świątynie są przebudowane i upiękzone dekoracjami z andezytu (np. Brama Słońca), którego sprowadzanie wiąże się prawdopodobnie z opanowaniem przez Tiwanaku wybrzeży jeziora Titikaka. Wpływ kultury dotarł do nadbrzeżnych osad kultury Chiripa chyba wcześniej, bowiem jeszcze w okresie III w miejscowości Chiripa zostaje wybudowana tzw. świątynia półpodziemna, bardzo podobna do Templete³⁰.

²⁷ *Ibidem*, s. 24.

²⁸ *Ibidem*, s. 27.

²⁹ Periodyzacja według Ponce Sangines i Monogrovejo Terrazas, *op. cit.*, s. 55, oraz Ponce Sangines, *A propósito de las excavaciones ...*, s. 27.

³⁰ C. Ponce Sangines, *Wankarani y Chiripa y su relación con Tiwanaku*, Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, Nr 25, La Paz 1970, s. 59.

Okres V jest świadkiem ekspansji kultury Tiwanaku na obszar całego Peru, okoliczności tego procesu pozostają niejasne, niemniej jednak wpływy kultury Tiwanaku odciskają się przemożnym piętnem na sztuce peruwiańskiej, dlatego okres ten, ok. IX-XII w., nazywany bywa Horyzontem Tiahuanaco. Upadek kultury następuje dość nagle, zapewne ok. 1200 r. n. e.; Tiwanaku zostaje opuszczone, tak że w ok. 250 lat później nikt nie potrafi wyjaśnić zdobywcom inkaskim, kim byli jego budowniczowie. Wyniki badań C¹⁴ pozwoliły uchwycić sekwencję chronologiczną i chyba raz na zawsze położyły kres spekulacjom na temat rzekomo niezwykle dawnych początków Tiwanaku, które zdaniem niektórych, miałyby pochodzić z okresu trzeciorzędu (*sic!*)³¹. Dla przypomnienia podaję, że najstarsza próbka K-16, otrzymana z wykopalisk na Kalasasaya, dała datę 1580 lat $\pm$ 120 p. n. e. (Chodzi oczywiście o ślady najstarszej osady, a nie o świątynię zbudowaną w okresach III i IV — przyp. autora)³².

Pewnym błędem podanej przez Sanginesa periodyzacji jest, co paradoksalne, jej dokładność. W żadnym ze znanych mi dzieł nie podaje on metod, na podstawie których osiągnął takie daty graniczne, jak np. 133 r. n. e., 374 r. n. e., czy 724 r. n. e. Tak ścisłe datowanie za pomocą radiowęgla jest nieosiągalne, a z drugiej strony zupełnie brak przekazów literackich, które uzasadniłyby taką periodyzację³³.

VI. Na zakończenie parę uwag o strukturze społecznej ludności Tiwanaku. Posnansky, opierając się na badaniach antropologicznych (niedokładnych, jak się później okazało) sformułował hipotezę o istnieniu dwóch grup rasowych w Tiwanaku. Pierwsza brachicefaliczna, nazwana przez niego *kolla*, wojownicza, miała stanowić rasę panów, z której wywodzili się wojownicy i kapłani. Druga, dolichocefaliczna, zwana *aravak*, była tą „gorszą”, jej przedstawiciele stanowili siłę ludzką, dzięki której wzniesiono Tiwanaku. Hipoteza rasistowska wyrosła z niezbyt naukowych spekulacji i na dodatek nie poparta żadnym dowodem antropologicznym, w s z y s t k i e bowiem odkryte w Tiwanaku czaszki są brachicefaliczne³⁴.

Sangines twierdzi natomiast, że zróżnicowanie ludności Tiwanaku było wyłączenie natury klasowej i pojawiło się wraz z początkiem tzw. rewolucji miejskiej po roku 133 n.e. (?). Nadwyżki w produkcji rolnej, uzyskane dzięki polepszeniu techniki upraw, umożliwiły wykształcenie się grupy arystokracji, kapłanów oraz wyspecjalizowanej grupy rzemieślników³⁵. Sangines suponuje również, chyba nieco pochopnie, istnienie trójpodziału własności między „osoby prywatne, państwo i świątynię”, jak to miało jakoby miejsce w późniejszym imperium Inków. Wyrafinowanie sztuki w okresie IV świadczy prawdopodobnie o wzroście zamożności klas panujących i postępującej polaryzacji społecznej (porównanie monumentalnych budowli kamiennych ze skromnymi, glinianymi chatami ludności). Uprawa roli na Altiplano wymaga około 4 miesięcy pracy rocznie. Przez pozostałe 8 miesięcy ludność była zapewne zatrudniona przy wznoszeniu ogromnych budowli lub innych pracach³⁶. Sangines podkreśla, że na Altiplano nie wykształciło się niewolnictwo,

³¹ H. S. Bellamy, P. Allan, *The calendar of Tiahuanaco*, Ed. Faber and Faber, London 1956, s. 18, 21, oraz tenże, *The great idol of Tiahuanaco*, Ed. Faber and Faber, London 1959, s. 25.

³² Ponce Sangines, *La ciudad ...*, s. 63.

³³ A. Posnansky, *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*, La Paz 1938, s. 32-33, cytuję za Ponce Sangines, Mongrovejo Terrazas, *op. cit.*, s. 147.

³⁴ Czaszki, które Posnansky wziął za dolichocefaliczne są po prostu czaszkami brachicefalicznymi, celowo zdeformowanymi. Ponce Sangines, Mongrovejo Terrazas, *op. cit.*, s. 148.

³⁵ *Ibidem*, s. 148.

³⁶ *Ibidem*, s. 149.

m. in. nie ma żadnych śladów tradycji niewolniczych wśród obecnych wspólnot ludności Aymara. Twierdzenie to nie jest w świetle ostatnich badań całkowicie zgodne z prawdą³⁷. Warto tu również wspomnieć o pewnych tradycjach ludności Altiplano z okolic Tiwanaku, a wskazujących na istnienie interesujących analogii pomiędzy kulturą Tiwanaku a kulturą Inków.

W obecnej osadzie Tiwanaku, założonej ok. 1570 r., istnieje nadal podział na 2 części: Arasaya i Masaya, ta druga zajmuje część południową, ta pierwsza północną (obserwacja Bandeliera z 1894 r.³⁸). Nasuwa się tu podobieństwo do podziału inkaskiego Cuzco na Yanan i Urin. Prawdopodobnie ten prekolumbijski schemat został przeniesiony z Cuzco na kolonialną osadę, być może jednak samo Cuzco otrzymało go od Imperialnego Tiwanaku. Ten wniosek Sanginesa³⁹ wydaje się być niezbyt przekonująco udokumentowany, znacznie ciekawsza jest druga informacja cytowana za jezuitą Anello de Oliva⁴⁰. Zanotował on w początkach XVII wieku, iż w Tiwanaku wierzono w podział świata na 4 części (wg kierunków geograficznych), i że podział ten miał zostać skopiowany przez władców inkaskich⁴¹. Tłumaczyłoby to nazwę Taypikala, która to według Bernabe Cobo miała być wcześniejszą nazwą Tiwanaku, sprzed podboju inkaskiego i znaczyła w jęz. aymara „Kamień Środka”, ponieważ tubylcy wierzyli, iż Taypikala (Tiwanaku) znajduje się w środku świata⁴². Są to niestety przekazy dość późne i należy zachować ostrożność przed ich zbyt pochopną interpretacją.

Problem wpływów Tiwanaku na Wybrzeża jest dość dobrze znany, natomiast niewiele jak dotąd zajmowano się ewentualnymi powiązaniami Tiwanaku z ludźmi zamieszkującymi Selwę. Sangines wymienia następujące analogie:

a) zażywanie substancji narkotycznych w formie proszków wdmuchiwanym w nos. Max Uhle opisuje odkrytą w 1895 r. w Tiwanaku tubę-rurę (z kości lamy) posiadającą dwa otwory na zakończeniu. Przyrząd ten miał służyć do zażywania jakiejś substancji narkotycznej⁴³. Według tegoż autora oraz H. Wassena⁴⁴ zwyczaj zażywania narkotyków w tej formie znany jest głównie z nizin należących do zlewiska atlantyckiego;

b) Sangines, na podstawie analizy pewnego naczynia tiwanakockiego z okresu V, udowodnił, że już wówczas znana była coca⁴⁵;

c) w okresie wykopalisk CIAT odkryto dwie czaszki należące wg wszelkiego prawdopodobieństwa, do małp z gatunku występującego w puszczy nadamazońskiej. Pierwsza czaszka datowana jest na okres III⁴⁶;

³⁷ *Ibidem*, s. 149.

³⁸ Ponce Sangines, *La ciudad ...*, s. 27.

³⁹ *Ibidem*, s. 27.

⁴⁰ A. de Oliva, *Historia del Peru y varones insignes en santidad de la Compania de Jesus*, ed. Imprenta y Libreria S. Pedro, Lima 1895, cytuję za Ponce Sangines, *La ciudad ...*, s. 27.

⁴¹ *Ibidem*, s. 27.

⁴² „El nombre que tuvo este pueblo antes que fuese senoreado de los Inkas, era Taypicala, tomado en la lengua aimara, que es la materna de las naturales, y quiere decir „la piedra de en medio”, porque tenían por opinion los Indios Collao que este pueblo estaba en medio del mundo”, Cobo, *op. cit.*, s. 195.

⁴³ M. Uhle, *A snuffing Tube from Tiahuanaco*, Bulletin of the Museum of Science and Art, University of Pennanum, 4 vol. 1, Philadelphia 1898, s. 1.

⁴⁴ H. Wassen, *The use of some specific kinds of South American Indian snuff and related paraphernalia*, Etnologika Studier, 28, Göteborg 1965, s. 13.

⁴⁵ C. Ponce Sangines, *Ceramica tiwanacota. Vasos con decoracion proso-pomorfa*, Buenos Aires 1947, fig. 28.

⁴⁶ Ponce Sangines, Mogrovejo Terrazas, *op. cit.*, s. 144.

d) częsty w plastyce Tiwanaku (i nie tylko) motyw węża pochodzi chyba z terenów cieplejszych, leśnych, gdzie gady te są powszechne; na samym Altiplano występuje tylko jeden niewielki i zupełnie niegroźny gatunek węży⁴⁷.

Do tych i jeszcze kilku innych, mniej przekonujących analogii wymienionych przez Sanginesa dodać chyba często występujący w przedstawieniach sztuki Tiwanaku motyw ściętej i być może spreparowanej głowy — trofeum, tzw. *tzanza*. Zwyczaj ścinania i preparacji głów ludzkich znany jest szczególnie u plemienia Jivaro, zamieszkującego m. in. tereny wschodnie Ekwadoru i Peru.

Jednakże z podjęciem dalszych badań zarówno nad strukturą społeczną, demografią i funkcją Tiwanaku, jak i jego powiązaniemi z innymi kulturami, trzeba będzie poczekać do czasu publikacji wyników wykopalisk CIAT, szczególnie z terenów tzw. kompleksu mieszkalnego.

HENRYKA CZAJKA, *Bohaterska epika ludowa Słowian południowych. Struktura treści*, Polska Akademia Nauk, Komitet Słowianoznawstwa, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1973, ss. 220.

Epika ludowa południowych Słowian to jeden z najbarwniejszych — obok ruskich bylin — fenomenów kulturowych słowiańskiej części Europy. W porównaniu z bylinami jest ona u nas stosunkowo mniej znana, toteż praca H. Czajki zasługuje na szczególną uwagę. Szeroko sformułowany tytuł zdaje się sugerować, że aspiracje autorki wykraczały poza analizę jednego cyklu epickiego, gdyż — jak pisze we wstępie — badaniami objęty został przede wszystkim tzw. cykl królewicza Marka. Wykorzystane materiały pochodzą właściwie z całej południowej Słowiańszczyzny (Serbia, Chorwacja, Bośnia i Hercegowina, Czarnogóra, Macedonia i Bułgaria), przy czym część nie była dotąd publikowana (pochodzą z archiwów Instytutu Etnograficznego w Belgradzie oraz Instytutu Folkloru Macedońskiego w Skoplu).

Nadzieję na oryginalne ujęcie problemu wzbudza podtytuł pracy — *Struktura treści* — oraz wiążąca się z nim deklaracja zastosowania „metody analizy poziomej” zamiast tradycyjnej analizy pionowej, polegającej na rozpatrywaniu oddzielnych grup pieśniowych po ich uprzednim usystematyzowaniu. Na czym polega ta nowa metoda? Otóż autorka „najpierw zapoznała się z całym dostępnym materiałem pieśniowym, wyodrębniła warstwy, które występują w bohaterskiej epice ludowej, następnie zajęła się każdą z nich” (s. 8). Zabieg ów ma ujawnić strukturę treści, przy czym „strukturę rozumie się tutaj w podstawowym znaczeniu tego wyrazu jako budowę, układ treści” (s. 8). Dodajmy, że jest to raczej potoczne niż podstawowe rozumienie tego pojęcia.

Już wstępne uwagi, krótko tu zasygnalizowane, rodzą szereg niejasności. Dotyczy to głównie sposobu wydzielenia warstw oraz ich zakresu, czyli — mówiąc inaczej — kryteriów klasyfikowania wątków do poszczególnych warstw. Autorka ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że w epice daje się wydzielić w sposób wyraźny pięć warstw — historyczną, mityczną, chrześcijańską, baśniową i obyczajową — i nie poświęca tej sprawie więcej uwagi, chociaż w trakcie lektury kolejnych rozdziałów bardzo często trudno pojąć dlaczego tu, a nie gdzie indziej, umieszczono dany zespół faktów. Odnosi się to zwłaszcza, ale nie wyłącznie, do warstwy mitycznej i baśniowej. Co prawda każdy z rozdziałów otwierają ogólne dywagacje

⁴⁷ *Ibidem*, s. 144-145.

np. na temat mitu, baśni itd., ale nie ułatwiają one, a czasem wręcz utrudniają zorientowanie się w zakresie danej warstwy. Do sprawy tej powrócimy jeszcze w dalszej części recenzji.

Ponadto, począwszy od kilkustronicowego wstępu, daje się zauważyć nadmierną deklaratywność i równocześnie niejasność pewnych sformułowań. Przykładem omówienie ustalonej kolejności warstw. Autorka pisze: „Umieszczenie na początku warstwy historycznej jest sprawą umowną; nie ulega wątpliwości, że warstwa mityczna jest w epice bohaterskiej chronologicznie starsza, lecz taki układ pozwala na ujęcie materiału pieśniowego w pewne ramy czasowe” (s. 8). Powstają tu od razu dwa pytania: 1) na jakiej podstawie tzw. warstwa mityczna uznana została za starszą od historycznej? — przypomnijmy, że w ramach epiki bohaterskiej, a nie w ogóle; 2) co to znaczy, że warstwa historyczna pozwala na ujęcie pieśni w „pewne ramy czasowe”?; czy a) najstarsze możliwe do zidentyfikowania fakty pojawiające się w epice umożliwiają datowanie genezy pieśni, czy też b) świadczą jedynie o utrwaleniu się pewnych wydarzeń historycznych w tradycji ludowej? Na żadne z tych pytań nie ma odpowiedzi. Podobnych zagadek i niedomówień jest w pracy znacznie więcej.

Wróćmy do struktury treści bohaterskiej epiki Słowian południowych. Jak już powiedzieliśmy, pod tym pojęciem kryje się pięć dość dowolnie wyodrębnionych grup wątków, motywów i pojedynczych faktów. Metoda analizy poziomej sprawdziła się zaś do czynności pogrupowania ich i opatrzenia odpowiednim nagłówkiem.

Jako pierwsza omówiona jest warstwa historyczna epiki. Rozdział ten zawiera próbę identyfikacji faktów historycznych, których echem mają być spotykane w pieśniach wzmianki. Nawiązują one głównie do okresu najazdu tureckiego w XIV i XV w. Autorka prezentuje spis i charakterystykę postaci konfrontując je w miarę możliwości z wiadomościami historycznymi, streszcza ważniejsze teksty ludowe, omawia problemy w nich się pojawiające — np. islamizację Słowian. W ten sposób otrzymujemy wielostronicowy wykaz bohaterów epickich, krain i miast, których nazwy pojawiają się w pieśniach. Wniosek z tych żmudnych dociekań jest dość prosty, ale bynajmniej nie jednoznaczny: „Bohaterów epicznych w większości wypadków można powiązać z postaciami historycznymi, podobnie wygląda sprawa z nazwami miast, gór, rzek, nie znaczy to jednak, że wszystkie imiona i nazwy są autentyczne” (s. 31). Kilka zdań dalej czytamy zaś: „Identyfikacja bohaterów pieśniowych nastrocza poważne trudności, a zidentyfikowanych można traktować tylko umownie jako postacie historyczne, ponieważ ich historyczność sprowadza się właściwie tylko do imienia i nazwiska, a i one często są zniekształcone” (s. 31).

Identyfikacja historyczna faktów występujących w pieśniach, mająca na celu osadzenie tekstów ludowych w pewnych ramach chronologicznych — tak jak można to zrobić z dokumentem historycznym — mija się więc wyraźnie z celem. Prawda, że niektóre wydarzenia i postaci z przeszłości stały się swego rodzaju punktami ogniskującymi wyobraźnię społeczności chłopskich i mniej lub bardziej zniekształcone pojawiają się w twórczości ludowej. Jednak wyłuskiwanie okruczków prawdy historycznej przez badaczy niewiele w istocie daje, co przyznaje także H. Czajka pisząc na zakończenie rozważań o warstwie historycznej: „Jak więc widzimy, niewiele da się powiedzieć na temat historii w pieśni bohaterskiej” (s. 30). Mimo tego pesymistycznego stwierdzenia wydaje się, że na podstawie zebranego przez autorkę materiału można o wiele więcej powiedzieć o historii pod warunkiem, że nie będziemy wszystkiego dopasowywali do własnej wizji przeszłości, a zajmujemy się ludową recepcją historii i ludowym obrazem przeszłości.

Z etnograficznego punktu widzenia najwięcej kontrowersji budzą dwa następne rozdziały, a właściwie ich wstępne części. Rozdział „Warstwa mityczna” rozpoczyna autorka od odważnego, ale niczym nie uargumentowanego stwierdzenia: „Mit pogański przetrwał w wierzeniach, baśniach i poezji ludowej południowej Słowiańszczyzny do naszych czasów” (s. 32). Co więcej, stoi ono w wyraźnej sprzeczności ze zdaniem z następnej strony (por. niżej). Po tym efektownym wprowadzeniu zgromadzone zostały cytaty z kilku prac, które w zamierzeniu autorki mają być „kilkoma słowami o mitach w ogóle”, poprzedzającymi prezentację mitycznych elementów pieśni. Są więc trzy zdania z pracy Rene Welleka i Austina Warrena, kilka więcej autorstwa Mircea Eliadego, Claude Lévi-Straussa i wreszcie Bronisława Malinowskiego. Trudno zaiste o większą mozaikę poglądów kryjących się za tymi nazwiskami. Tym bardziej zaskakujący jest brak jakiegokolwiek próby ustosunkowania się do nich, najmniejszego choćby komentarza. Zresztą merytoryczna strona cytowanych poglądów nie ma żadnego znaczenia o czym świadczy odautorska definicja mitu: „Mit rozumie się tutaj jako opowieść o specyficznej strukturze narracji wchodzącą w skład pewnego systemu — mitologii” (s. 33). Owa „specyficzna struktura narracji” brzmi jeszcze bardziej tajemniczo w kontekście zdania następnego: „Mit jest więc opowieścią o bóstwach w starożytności antycznej, o nimfach wodnych czy górskich, o mojrach”. A dalsze zdanie, że „Do rzędu mitów nieznanych należą ciągle jeszcze mity słowiańskie” porównane ze zdaniem otwierającym rozdział utwierdza tylko w przekonaniu, że autorka chce coś ukryć przed czytelnikiem.

Do zabiegów upiększających zaliczyć wypada parę kolejnych stron mieszczących wykaz badaczy religii i mitologii słowiańskiej z okresu przedchrześcijańskiego oraz pobieżny skrót poglądów kilku z nich, łącznie z jakże autorytatywnym a jednocześnie pokrętnym cytatem z popularnej książeczki T. Marguła *Mity z pięciu części świata*, gdzie stwierdza on: „Wszelkie Lechy, Czechy, Rusy, Wandy i Popiele, Krakusy czy znów Boruty to tylko mity mitów, to późniejsze sztuczne wytwory literackie bez oparcia o narodową glebę, bez zasług kulturotwórczych” (*sic*, s. 35)¹.

Wśród luźnych dywagacji nie brak śmiałych i zaskakujących wnioskowań. Na s. 39 przytaczając interesujący tekst (nazwany *nota bene* bajką) o Dabogu panującym na ziemi i Panu Bogu w niebiosach autorka orzeka, że imię tego pierwszego „świadczy o mitycznym pochodzeniu bóstwa”. Co to znaczy? Zaraz potem imię jakiegoś bóstwa Odirei „przypomina egipskiego Ozyrysa”. Dlaczego nie germańskiego Odyna? Zapewne ze względu na bliskość Egiptu (przestrzenną) albo umiłowanie religii egipskiej, co zdaje się potwierdzać *passus* na s. 42, gdzie przy okazji mawiania postaci węża w wierzeniach słowiańskich autorka niespodziewanie wybiera jako analogie wierzenia egipskie.

Wszystkie wspomniane wyżej dywagacje nie mają większego związku z zasadniczą częścią tego rozdziału, zawierającą szczegółową charakterystykę istot nadprzyrodzonych występujących w epice Słowian południowych. Właściwie mowa jest o trzech grupach istot — rodzanicach, żmijach i wilach. Przytoczony materiał fak-

¹ Bezpodstawności twierdzenia T. Marguła nie uzasadnia popularna forma książki, z której zdanie to pochodzi. Jeszcze bardziej dziwi bezkrytyczność autorki, posiadającej wykształcenie filologiczne; nawet, jeśli wszystkie wspomniane postacie wywodzą się z legend będących wytworem wyobraźni literackiej naszych kronikarzy, bez wątpienia miały oparcie o „glebę narodową” i odegrały niemałą rolę w kulturze polskiej. Literatura na ich temat jest obszerna, por. bibliografię przy hasłach: „Lech, Czech, Rus”, „Krak”, „Popiel” oraz „Wanda” w *Słowniku folkloru polskiego* red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965; Cz. Deptuła, *Średniowieczne mity genezy Polski*, „Znak”, R. XXV: 1973, nr 233-234 (11-12), s. 1365-1403.

tograficzny, podobnie jak i w innych rozdziałach, stanowi największą zaletę tej pracy. Jednak celem autorki nie jest rzetelny opis; stara się ona odnaleźć genezę i sens wyobrażeń ludowych, a nawet zrekonstruować podłoże mitologiczne, z którego one wyrosły. I stąd mnożą się w pracy zdania trywialne bądź pozbawione uzasadnień chociaż formułowane z dużą dozą pewności, np. s. 40: „Pieśń bohaterska Słowian południowych zachowuje ślady dawnych wierzeń dotyczących wyznaczania losu człowieka, co jak wiadomo [podkr. moje — RT], wywodzi się z czasów antycznych”.

Warto zatrzymać się na moment przy postaci żmija. Sposób omówienia tej istoty ukazuje dość dobrze, że ograniczanie się do analizy utworów o charakterze mniej lub bardziej literackim nie pozwala na właściwą ocenę znaczenia danego faktu w całokształcie wierzeń. Praktyka ta, rozpatrywanie pieśni w oderwaniu od wierzeń i obrzędów ludowych, jest dość znamieną dla prac folklorystycznych. Ale autorka odrzuca w zasadzie analizę literacką zgromadzonego materiału, koncentrując się na swego rodzaju analizie kulturologicznej. Co więcej, we wstępie znajdujemy stwierdzenie, że materiał pieśniowy „trzeba było [...] konfrontować ze źródłami historycznymi, wyobrażeniami mitycznymi [...], zwyczajami, obyczajami, obrzędami ludowymi” (s. 8). Niestety, znajdujemy co prawda nie najlepsze streszczenie poglądów na religię przedchrześcijańskich Słowian nie mające żadnego znaczenia, pominięte zostały natomiast wierzenia istniejące współcześnie z pieśniami. Tymczasem wydaje się, że rzetelna znajomość niepieśniowego materiału źródłowego pozwoliłaby uniknąć wielu braków w tej części pracy. Fragment poświęcony żmijowi jest tego dobrym przykładem. Ta mityczna istota znana była na terenie całej Słowiańszczyzny; pojawia się w wierzeniach, w ruskich bylinach, a jak przyznaje H. Czajka także w pieśni bohaterskiej Słowian południowych „obraz żmija” zajmuje poczesne miejsce. W dotychczasowych publikacjach etnograficznych narosło wokół tej mitycznej postaci wiele nieporozumień spowodowanych przede wszystkim terminologią. Zainteresowanie się autorki żmijem oraz bogaty materiał źródłowy, jakim dysponowała, stwarzały nadzieję na rozwikłanie tej sprawy. Jednakże już w pierwszych zdaniach, idąc śladami swych poprzedników, autorka bezpodstawnie utożsamia żmija (rodz. męski) ze smokiem, węzem i żmiją (rodz. żeński)², mimo że w licznie cytowanych przez nią tekstach różnice między tymi istotami są zwykle dość wyraźne. Prowadzi to oczywiście do nieprawdopodobnego chaosu (na marginesie nasuwa się uwaga, czy tak często podkreślana niejasność i brak logiki w wierzeniach ludowych nie są w jakimś stopniu wynikiem arbitralnych interpretacji badaczy). Tymczasem zarówno w przytaczanych pieśniach, jak i w opisach (streszczeniach) najwyraźniej chodzi o kilka (co najmniej dwie) różnych postaci. Jedna to właśnie żmij (*zmaj*), a druga smok (*smok* lub *lamja*). Także między żmijem a żmiją należałoby, zgodnie z pieśniami, przeprowadzić rozdział. Przykładem następujący fragment: „Proczuła se z mija trojogława, / zapreła ie carewi drumowe, / zapreła ie toj tesni klisuri” itd. (s. 148). Przytoczmy teraz tekst mówiący o żmiju, który w intymnych celach odwiedza księżną Milicę: „Sva planina suncem zasjajala / od prokleta ognjevita z maja / on podvije krila ispod sebe / Pa mi k njome leti u čardake” (s. 144). [Podkreślenia w obu cytatach moje — RT].

² Konieczność rozróżnienia tych istot wskazuje ponadto ludowa wersja genezy smoków; powstają one ze żmij lub węży (te dwa gady były często utożsamiane przez ludność wiejską), por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1968, t. II, cz. 1, s. 580-581.

Oprócz wyraźnie zaznaczonej użytym rodzajem odmienności płci uwagę zwrócić trzeba także na ognistość żmija. Jest to — obok jego pozytywnego związku z płodnością, w pieśniach uwidocznionego głównie jako aktywność seksualna, w innych wierzeniach także poprzez przypisanie mu piorunowładności i zabijania smoków — najistotniejsza cecha żmija³. O ile postać żmija w wierzeniach rysuje się dość jasno, o tyle w twórczości ludowej nazwa ta używana jest z dużą dozą dowolności. Gdy jednak dokona się analizy cech przypisywanych tak nazywanym istotom jasne staje się, że mamy do czynienia z przeniesieniem nazwy żmij na potwora zwykle zwanego smokiem. Dobrym przykładem tego jest klasyfikacja wątków pieśniowych dokonana przez B. N. Putiłowa; analizując pieśni o walce z potworem wyróżnił on trzy zasadnicze grupy wątków: 1) potwór jest strażnikiem wody, źródła, 2) potwór niszczy zasiewy, pożera ludzi, nakłada daniny, zamyka wąwozy, 3) potwór zagraża orszakom weselnym odbiera dary i żąda wydania panny młodej⁴. Wszystkie wymienione tu cechy charakterystyczne są dla smoków na terenie całej Słowiańszczyzny, bez względu na to, jak je ludność wiejska nazywa — smokiem, lamją, halą czy wreszcie — jak to ma miejsce nieraz w pieśniach — żmijem⁵. Można więc sądzić, że w części pieśni i bylin nazwa ta została użyta wyłącznie jako synonim potwora. Naszym zdaniem decydujące znaczenie posiadają cechy obu istot, zwłaszcza te podstawowe — akwatyczność smoka i ognistość żmija. W pieśniach, legendach i bajkach wschodnio- oraz południowsłowiańskich — nawet jeśli używa się w nich nazwy żmij — potwór ginie bardzo często od ognia lub traci swą siłę przebywając zbyt długo poza wodą, na żarze słonecznym itd.⁶

Warto ponadto zwrócić uwagę na inny aspekt klasyfikacji Putiłowa. Otóż wyróżnione przez niego grupy wątków (2) i (3) są właściwie rozwinięciem grupy (1) — strzeżenia wody, czy mówiąc inaczej zamykania dostępu do wody. „Zamykanie” lub „wiązanie” to jedna z podstawowych cech przypisywanych smokom i istotom smokopodobnym. W wierzeniach ludowych, gdzie smoki porównywane

³ Por. Moszyński, *op. cit.*, s. 464-465, 668-670.

⁴ B. N. Putiłow, *Russkij i jużnosławjanskij geroičeskij epos*, Moskwa 1971, s. 31-38.

⁵ Warto przytoczyć pokrótce charakterystykę tych istot z terenu Bułgarii. Christo Wakarelski w swej pracy *Etnografia Bułgarii*, Wrocław 1965, pisze o lamjach — „smok rodzaju żeńskiego o wyglądzie wielkiego gada [...] Ma też skrzydła z błony. Ciało lamji pokryte jest żółtą łuską. Spotyka się obrazy smoka z trzema lub dziewięcioma głowami” (s. 224). W pieśniach i bajkach o smoku mówi się, że „mieszka na dnie morza albo w jaskiniach, gór, że zatrzymuje wody studzien i rzek i tym samym zmusza ludzi do składania mu ludzkiej ofiary” (*ibidem*). Walczą z lamją-smokiem bohaterowie, m. in. królewicz Marko, Branko, Chrabro, a zwykle św. Jerzy. Z odciętych smoczych karków „płynie często rzeka żywności dla rolników i hodowców bydła”. Synonimem lamji jest hala. Następnie Wakarelski pisze wyraźnie: „Wrogami lamji i hal są zmeeve (l. p. zmej) — smoki, młode istoty płci męskiej do pasa w postaci ludzkiej, z ogonem żmii i skrzydłami” (s. 224). Użycie i w tym wypadku nazwy smok jest już tylko uproszczeniem badacza jasno zdającego sobie jednak sprawę z różnicy między tymi grupami istot nadprzyrodzonych. W języku polskim nazwa żmij właściwie nie funkcjonuje i wszystkie istoty o kształcie węzowym zwykło się określać mianem smok. Nie powinno to jednak wpływać na rezultaty prac badawczych. Dodajmy jeszcze dla ścisłości, że w południowej Słowiańszczyźnie żmije tworzą całą społeczność, w której istnieją również istoty tego gatunku płci żeńskiej, zwane w Bułgarii zmeici. Silnie podkreślaną przez Wakarelskiego cechą żmijów jest ich aktywność seksualna. Por. fragment pieśni bułgarskiej o zaślubinach żmija z dziewczyną (Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 2, s. 774).

⁶ Mówią o tym byliny i legendy ruskie przytaczane przez A. Afanasiewa, *Poietičeskija wozzrienia Sławian na prirodu*, Moskwa 1858, t. II, III.

są czasem do chmur lub z nimi utożsamiane, uważa się, że smoki pochłaniają wody i zamykają je w sobie, „wiążą”. Powodują w ten sposób podwójne niebezpieczeństwo — suszy bądź powodzi. Istoty władające piorunami, w tym także na niektórych terenach żmije⁷, zmuszają smoki do wypuszczenia wody albo odpędzają je nie dopuszczając tym samym do powodzi lub gradobicia. W pieśniach i legendach ludowych cecha „wiązania” czy „zamykania” uległa rozszerzeniu — smoki nie tylko zamykają wody i dostęp do nich, ale także drogi i wawozy, porywają i więżą ludzi i orszaki weselne. Sama postać potwora uległa również transpozycjom — już nie musi to być gadopodobny smok, lecz antropomorficzny potwór w rodzaju wspomnianego kilkakrotnie przez autorkę Arapa (np. s. 47) albo trzygłowy wojewoda Balačko z Ledjan (s. 131). Niezwykle interesującą sprawą jest przystosowywanie tego archaicznego obrazu do konkretnych sytuacji społecznych i historycznych — wspomniany Arap występuje mianowicie nieraz jako element tureckiego systemu administracyjnego, pobiera daniny od ożenku, gnębi, zabija lub uprowadza do niewoli chrześcijan. W takich wypadkach sens wątku walki z potworem ulega zasadniczym zmianom.

Nie miejsce tu na szczegółowe i kompleksowe omawianie zespołu wierzeń o żmiju, smoku i walce istoty nadprzyrodzonej lub bohatera z groźnym potworem, choć — jak się wydaje — analiza tych wierzeń ludowych rzuciłaby nowe światło zarówno na system wierzeń religijnych ludności słowiańskiej, jak i miejsce oraz znaczenie epiki bohaterskiej w życiu społeczności wiejskiej. Niestety, mimo dysponowania ogromnym materiałem źródłowym autorce nie udało się wykroczyć poza opis kilkunastu wątków pieśniowych. Zaważyło na tym w dużym stopniu utożsamienie żmija z istotami opozycyjnymi w stosunku do niego. Pomieszczenie żmija ze żmiją doprowadziło zresztą do paradoksalnej sytuacji, kiedy autorka przytaczając poglądy Putiłowa zarzuca radzieckiemu badaczowi, że w swej klasyfikacji nie uwzględnił pieśni, „gdzie żmij pojawia się jako motyw, obraz” (s. 45). Na dowód przywołuje przykłady, w których mowa jest bez wątpienia o najzwyklejszych gadach — żmijach (rodz. żeński). Z tej różnicy wspomniany badacz zdawał sobie zapewne doskonale sprawę.

Niepokój autorki budzi natomiast powtarzająca się trzygłowość potwora: „Nie wiadomo jednak dokładnie — pisze H. Czajka — czy należy to rozumieć dosłownie jako trzy głowy, czy też jako trzy twarze, co przypisywano różnym postaciom z mitologii i religii greckiej i rzymskiej” (s. 47). Dociekliwość godna lepszej sprawy, świadcząca jednak niewątpliwie o lekturze znanego i w dużym stopniu nieaktualnego już dzieła Pettazzioniego⁸. Fragment o trójgłowych bóstwach za nim przytoczony niczego nie wyjaśnia; żmij, który w swej klasycznej postaci nigdy nie ma trzech głów, zostaje uznany za „pewien obraz, wzór, który prawdopodobnie ma jakiś związek z mitologią pogańską tamtejszych Słowian [ani słowa na poparcie tego przypuszczenia — przyp. moje RT⁹], ale w poezji ludowej zatracił wszelkie cechy archetypu”. Trójgłowość zaś „podkreśla monstrualność postaci” (s. 48).

Wyłącznie opisowy charakter ma również obszerna część poświęcona charakterystyce wіл. I tu analizę zastąpiono bezkrytycznym powoływaniem się na ustalenia W. Klingera oraz K. Moszyńskiego. Przykładem powtórzone zapewne za tym

⁷ Por. Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, s. 486-487, 568-569, 652-654.

⁸ R. Pettazzioni, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967.

⁹ Istnieje szereg danych wskazujących na możliwość funkcjonowania postaci żmija w wierzeniach religijnych Słowian w średniowieczu, por. R. Tomicki, *Żmij, Żmigrody, Wały Żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian*, „Archeologia Polska”, t. XIX: 1974, z. 2.

ostatnim badaczem twierdzenie, że rusałki charakteryzują się innym zespołem cech niż wilły. Tymczasem wystarczy uważnie przestudiować odnośne rozdziały *Kultury ludowej Słowian*, by dojść do zgoła odmiennych wniosków¹⁰.

Bardzo dokładny opis wil i ich swoistej społeczności nie doczekał się analizy, choć autorka — dzięki lekturze książki Mircea Eliadego pt. *Sacrum, mit, historia* — trafnie odnajduje paralelę między cechą „zamykania” czy „wiązania” wód u tych demonów oraz u indyjskiego potwora Wrtry. Szkoda, że własność ta nie została zauważona u smoków, co na podstawie niepieśniowego materiału porównawczego mogłoby doprowadzić do ustalenia między tymi dwoma rodzajami istot nadprzyrodzonych łączących je związków. Niestety, poza konstatacją podobieństwa z Wrtrą nie zostają z tego faktu wyciągnięte żadne wnioski. To samo tyczy się symboliki św. Jerzego, jednego z bohaterów, który walcząc o dostęp do źródła pokonuje wilę (s. 71)¹¹.

Treść całego rozdziału „Warstwa mityczna” w żaden sposób nie uzasadnia wniosków końcowych. Czytamy tam między innymi, że „Słowianie południowi posiadali na swój sposób rozwinięte mity, które oparły się wiekom i odegrały olbrzymią rolę w powstawaniu epiki bohaterskiej” (s. 93). Zresztą na podstawie przytoczonych w książce materiałów źródłowych trudno w ogóle mówić o mitach; co najwyżej o zespole wierzeń. Luźne dywagacje o mitach towarzyszą jednak czytelnikowi ciągle, prowadząc w rezultacie do następującej konkluzji: „[Mity — przyp. RT] Nie próbują [...] wyjaśnić poszczególnych zjawisk przyrody, [...] nie interpretują początku świata, nie doszukują się praelementu materii. Sprawy te znajdują się poza zasięgiem mitycznego myślenia środowiska, które próbuje uczynić z mitu pewien obraz, wzór, nieustannie kontrolowany z aktualną rzeczywistością, w której bohaterowi przyszło żyć i działać” (s. 98). Trudno zaiste o więcej nieporozumień w dwóch zdaniach. Autorka zdaje się zapominać, że ma do czynienia z drobną częstką wytworów kulturowych i do tego tych, które nie aspirowały do pełnienia roli mitów. Przypisywanie na tej podstawie ludności wiejskiej braku zainteresowania kwestiami „filozoficznymi” jest zupełnie bezpodstawne, pomijając nawet fakt, że w końcu XIX wieku zanotowano wśród Słowian południowych oryginalne mity kosmogoniczne i wierzenia kosmologiczne¹², o których — mimo deklaracji konfrontowania pieśni z innymi materiałami — autorka nawet nie wspomina. Tak oczywista fałszywość wniosków wynika przede wszystkim z faktu, że do rangi mitu podniesiony został skonstruowany przez autorkę na podstawie licznych pieśni opis świata wil.

¹⁰ Sam K. Moszyński zwraca wielokrotnie uwagę, że istnieją cechy wspólne pewnym grupom demonów na obszarze niemal całej Słowiańszczyzny oraz cechy lokalne. Obok nich wyróżnić można cały szereg cech, które nazwiemy tu dla wygody przypadkowymi; są one najczęściej wynikiem „ingerencji” informatorów w tekst tradycyjny. Chociaż czytając odnośne fragmenty *Kultury ludowej Słowian* odnosi się wrażenie, że autor nie starał się dokonywać hierarchizacji cech i z założenia traktował je jako równorzędne, to jednak w końcu wskazuje wyraźne kilka z nich. Są to m. in. związek demonów z księżycem oraz związek z wodą (Moszyński określił ten ostatni, jako wątek „prania bielizny nocną porą nad rzekami”, ale naszym zdaniem należy włączyć tu wszystkie rodzaje łączności z wodą jako elementem wszechświata, a więc zarówno zbiornikami wodnymi jak i deszczem). Por. Moszyński, op. cit., t. II, cz. 1, § 529.

¹¹ Autorka nie uwzględnia w ogóle wątku walki św. Jerzego ze smakiem, który w wierzeniach religijnych Słowian — szczególnie wschodnich i południowych — odgrywał ważną rolę.

¹² Mity kosmogoniczne rejestrowane wśród słowiańskich społeczności chłopskich w końcu XIX i na początku XX wieku nie doczekały się — o ile nam wiadomo — szczegółowego i kompleksowego opracowania.

Wspomniane wyżej braki powtarzają się w kolejnych rozdziałach książki. W „Warstwie chrześcijańskiej”, gdzie wyliczone są wszystkie występujące w pieśniach fakty mające jakikolwiek związek z chrześcijaństwem, autorka pisze na zakończenie: „Mitologia chrześcijańska jest więc jednym z komponentów epiki na południowej Słowiańszczyźnie” (s. 123). I znów trudno zgodzić się z tak ogólnym sformułowaniem, gdyż mowa była przede wszystkim o ludowych poglądach i wyobrażeniach, które jakkolwiek wyrosły na bazie idei chrześcijańskich (a czasem odwrotnie — są wierzeniami ludowymi, w których tylko używanie np. słowa Bóg jest wpływem tej religii), to jednak ani śladu nie ma jakiegóż mitologii chrześcijańskiej. Co najwyżej mówić można o elementach genetycznie chrześcijańskich, zwykle poddanych daleko idącym modyfikacjom, na co zresztą autorka sama wielokrotnie zwraca uwagę. Nie brak w tym fragmencie pracy również zdań budzących zdziwienie, takich jak choćby poniższe: „Nowa religia [chrześcijaństwo — RT] posługiwała się abstrakcją i idealizacją pojęć, nie zawsze była dostępna dla szerszego ogółu, żyjącego w sposób prymitywny” (s. 101).

Kolejny rozdział zatytułowany „Warstwa baśniowa”, a właściwie jego część początkowa, gdzie jak w każdym rozdziale prócz „warstwy obyczajowej” cytowane są poglądy słynnych badaczy, jest doskonałym przykładem naukowej niefrasobliwości. Oto bowiem po stwierdzeniu wspólnych cech baśni, mitów i legend, po zdaniu: „klasyfikacja elementów baśniowych w epice bohaterskiej południowej Słowiańszczyzny jest rzeczą umowną, a w każdym razie nie może to być klasyfikacja arbitralna” (s. 124), autorka przytacza cytaty z jednej z prac Claude Lévi-Straussa. Pisze on między innymi, iż wzajemny stosunek mitu i bajki „nie jest stosunkiem tego, co dawniejsze, do tego co późniejsze, pierwotnego do pochodnego”. W następnym zaś zdaniu, bez najmniejszego komentarza cytowanego poglądu czytamy: „Prawdopodobnie elementy baśni zaczęły pojawiać się, kiedy bogów nie było jeszcze na świecie, mity istniały nieukształtowane, a postacie mityczne nie były pojęte antropomorficznie” (s. 124). O ile można zrozumieć to skomplikowane zdanie, jest ono zupełnym zaprzeczeniem poglądu Lévi-Straussa. A jeszcze dalej, jakby na przekór kolejnemu cytowanemu zdaniu tego badacza, że „Bajki są mitami w miniaturze, w których te same opozycje przetransponowane są na małą skalę” autorka przywołuje również bez żadnego komentarza cytaty ze *Świata baśni* T. Sinki. On zaś pisze: „Baśń jest ciekawym zabytkiem myślenia przedlogicznego, ciekawym tworem pierwotnej fantazji, w której czynności są identyczne z czynnościami fantazji estetycznej i poetyckiej”. Nawet przy maksimum dobrej woli trudno uznać, że te wszystkie stwierdzenia łączą się, że pozwalają pojąć, jak rozumie autorka baśń. Mimo to w przeświadczeniu H. Czajki rozdział poświęcony motywom bajkowym, w porównaniu z dotychczasowymi opracowaniami, „stanowieć będzie krok naprzód” (s. 125). Podobnie jak w poprzednich rozdziałach omówiono tu wszystkie występujące w epice motywy tzw. bajkowe, jak np. odporność bohatera na rany, ilość posiadanych przezeń serc, rzuty kamieniem na nieprawdopodobne odległości, perypetie związane z poszukiwaniem żony itd. Wśród nich jest wiele takich wątków, które z całą pewnością można zaliczyć do innych warstw. I tak walka ze smokiem, działalność wil, niezwykle poczęcie bohatera i im podobne kwalifikują się do warstwy mitycznej, różne zaś wątki obyczajowe związane z cyklem życiowym bohatera pasują doskonale do rozdziału ostatniego pt. „Warstwa obyczajowa”. Wszystkie tego rodzaju niejasności są bezpośrednim wynikiem braku jasno określonych kryteriów ograniczających zakresy poszczególnych warstw.

Książka opatrzona jest zakończeniem zawierającym wnioski z „analizy” epiki bohaterskiej Słowian południowych. Stwierdza się tam, że głównymi komponentami

tami epiki są „mit pogański i obyczajowość”. Trzecie miejsce przypada warstwie baśniowej, „Mit chrześcijański nie zajmuje w epice bohaterskiej zbyt dużo miejsca” (s. 213). „Historia odegrała w epice rolę raczej inspirującą” (s. 214). Tak więc dowiadujemy się wreszcie, iż istota „metody analizy poziomej” polega na ustaleniu miąższości warstw wyodrębnionych w bliżej nieokreślony sposób. Natomiast miąższość warstw jest podstawą dla ich uszeregowania i zhierarchizowania ich ważności: „Warstwa mityczna i warstwa obyczajowa reprezentowane są w pieśni najbardziej okazale, jedna utkana jest z elementów cudownych, a więc irracjonalna, druga natomiast jest racjonalna, powiązana silnymi nićmi z życiem, z codziennym bytowaniem człowieka” (s. 213). Tego, iż tzw. warstwa mityczna jest również powiązana z życiem codziennym, tyle że nieco inaczej, autorka nie zauważyła.

Wspomniany na wstępie brak określenia kryteriów klasyfikacji faktów podważa w znacznym stopniu zasadność tych skromnych wniosków. W zależności od nich można by bowiem dość znacznie zmniejszać lub zwiększać objętość poszczególnych rozdziałów książki, a tym samym ilościową zawartość warstw. Pomijając tę sprawę i zakładając, że intuicje autorki są trafne, również trudno stwierdzić, by wysiłek H. Czajki przyczynił się w jakimkolwiek stopniu do poznania struktury treści epiki południowych Słowian.

Ryszard Tomicki

JUOZAS KUDIRKA, *Lietuvos puodžiai ir puodai*, Lietuvos TSR Mokslo, Akademija Istorijos Institutas, „Mintis”, Vilnius 1973, ss. 116, fot. 53, rys. 33.

Praca *Garncarstwo na Litwie* omawia rzemiosło garncarskie na przełomie XIX i XX wieku, z zaznaczeniem kierunku zmian zachodzących do 2 poł. XX wieku. Autor opisuje szczegółowo techniki garncarskie, proces produkcji oraz warsztaty i piece do wypalania naczyń, a także rodzaje naczyń wyrabianych w różnych regionach Litwy, ich zdobienie i polewanie. Szczególnie interesujące jest występowanie na Litwie jeszcze do lat 30-tych XX w. techniki lepienia naczyń znanej na terenie Polski jedynie z wykopalisk archeologicznych. W tym czasie w kilku rejonach wschodniej i południowo-wschodniej Litwy 32 osoby wykonywały naczynia tą techniką, a sądząc z dokładnych zdjęć ilustrujących proces produkcyjny jeszcze dziś istnieją osoby znające tę technikę. Lepieniem, będącym techniką stosunkowo nieskomplikowaną, zajmowały się kobiety, posługując się ręcznie obracany kołem sponowym. Naczynia lepiono ze specjalnego gatunku gliny, występującej w miejscach wilgotnych.

Zwraca także uwagę stosunkowo późne wyspecjalizowanie się rzemiosła garncarskiego na terenie Litwy. Większy garncarze na przełomie XIX i XX wieku wykonywali naczynia w kuchni i wypalali w piecach polnych, w miasteczkach mieli wydzielony kąt mieszkania. Dopiero w latach 20-tych XX w. zaczęto w tym celu stawiać specjalne pracownie z piecami do wypalania. W tym także okresie rozszerzyły się rynki zbytu na naczynia gliniane, z 20-30 km od miejsca produkcji na obszar nieomal całego kraju. W związku z rozwojem hodowli bydła w różnych regionach Litwy utrzymują się do dziś tradycyjne formy naczyń. Na przykład w zachodniej Litwie używa się szerokich dzbanków, we wschodniej wąskich, garncarze zaś przenosząc się do innych miejscowości musieli przystosowywać się do wymagań miejscowych odbiorców. Najbardziej archaiczne, bo sięgające X w. n. e. formy i techniki wyrobu naczyń zachowały się na wschodnich obszarach Litwy, natomiast wyspecjalizowane rzemiosło rozwinęło się w częściach zachodnich.

Maria Woźniak

NARODNOJE ISKUSSTWO SSSR, wydawnictwo „Izobrazitelnoje iskusstwo”, Moskwa 1972, 229 reprodukcji według wyboru W. A. Jełkowa i Ł. F. Romanowa, wstęp 2,5 str. i tłumaczenie w języku angielskim, strony nlb.

Książkę typu albumowego przygotowaną z okazji obchodów 50 rocznicy ZSRR przyjąć należy z aplauzem. Jest to bowiem pierwszy tego rodzaju zbiorowy przegląd współczesnej ludowej twórczości artystycznej różnych narodów zamieszkających na terenach Związku Radzieckiego. Powstał on na podstawie materiałów Funduszu Wystawowego Dyrekcji Wystaw Związku Artystów ZSSR, zebranych w ekspedycjach Komisji Zarządu Związku Artystów ZSSR poświęconych sztuce ludowej. Widać w nim odrębność sztuki i twórczości poszczególnych republik wyrastającej z etnicznego charakteru, rozwoju historycznego, sposobu życia, specyfiki środowiska oraz pracy, która stanowi główne zajęcie i podstawę egzystencji miejscowej ludności. Jest ona również wynikiem specyficznych warunków geograficznych i klimatu. Na przykład na dalekiej północy podstawowym materiałem i tworzywem jest skóra i futro upolowanych zwierząt oraz kość, a wśród pasterskiej ludności środkowej Azji — wełna i sierść.

W dzisiejszych czasach wiele dawnych wytworów sztuki ludowej utraciło swoją pierwotną wartość użytkową, niektóre z nich jednak znalazły nową funkcję, zwłaszcza ze względu na swój dekoracyjny charakter. Oto np. dymkowskie zabawki służą obecnie za elementy upiększające wnętrza mieszkalne. Tak samo wyroby jubilerskie, wykonywane przez rzemieślników centralnej Azji, są dziś poszukiwaną biżuterią dla uzupełnienia modnej sylwetki kobiecej. Duże zastosowanie w dekoracji wnętrza mieszkalnego znajdują także ceramiczne naczynia rosyjskie, ukraińskie lub z republik centralnej Azji, czarna ceramika mołdawska nadto koronki i hafty z północnych regionów Rosji, dagestańskie wyroby srebrne, dywany z Armenii i Azerbejdżanu oraz wiele innych wytworów sztuki ludowej. Żaden z międzynarodowych festiwali, czy kongresów nie obejdzie się dziś bez występów zespołów regionalnych, prezentacji strojów, pieśni, tańców, czy pamiątek. Fakty te świadczą o głęboko zakorzenionych tradycyjnych upodobaniach i nawykach.

Album zawiera tylko wybrane, najbardziej typowe prace wykonane przez różne narody Związku Radzieckiego w ostatnich pięciu latach. Są to przeważnie prace indywidualnych twórców oparte na wzorach tradycyjnych oraz pracach artystów, którzy w swej twórczości nawiązują do przekazów tradycji. Materiał jest tutaj podzielony według kryteriów, jakie stosuje się przy organizowaniu wystaw sztuki ludowej narodów Związku Radzieckiego, tzn. według charakterystycznych grup poszczególnych narodów. Przegląd ten otwierają wyroby republiki rosyjskiej. Są to: malowane drewniane naczynia z regionu Gorkowskiego i Swierdłowskiego, gliniane malowane zabawki w postaci gwizdków — koników, kurek i babek z okolicy Tuły, Kirowa i Archangielska oraz z surowej gliny z regionu Penza, ceramika riazańska i dagestańska o ozdobnej, wyszukanej formie, hafty wladymirskie, mordwińskie, dagestańskie, czuwaskie, tatarskie, karelskie, kabarowskie, jakuckie o swoistej technice wykonania i elementach zdobniczych oraz kolorystyce, pokrywające części garderoby, zarówno futra, kaftany, rękawice, jak rękawniki, serwety, narzuty; dalej haftowane i aplikowane części garderoby, zwłaszcza z rejonów północnych; misterne o gwieździstych motywach koronki z Wołogdy, przeróżne tkaniny lniane i lniano-bawełniane o przetykanych, geometrycznych wzorach rombów w kompozycji pasowej, np. z rejonu Brjansk, Komi (zwłaszcza krajki), czy Karelii — w białoczerwonym kolorze, to znów tkaniny wełniane, w postaci kilimów, dywanów, sumaków, o zróżnicowanej kolorystyce i ornamentyce, np. z Baszkirii, Udmurtu,

Dagestanu. Te ostatnie odznaczają się szczególnym zestawem motywów, w których dominuje kolor czerwony, czarny i żółty oraz motywy o nieregularnej linii brzegowej. Osobną uwagę zwracają dywany sukienne i wołokowe w naturalnych kolorach, o bardzo prostym, sercowato-ślimacznicy ornamencie z rejonu Kabardino-bałkarskiego i futro focze z haftami z Jakucji, czy aplikowane części garderoby z kolorowymi, esowatymi ornamentami, pochodzące z okolic Kabarowska.

Z innych wytworów tej grupy terytorialnej wymienić jeszcze należy filigranowe ozdoby burjackie na kształt medalionów z dekoracyjnymi formami dzwoneczków i guzów uzupełnionych koralami i drogimi kamieniami oraz precyzyjnie grawerowane srebrne naczynia z Dagestanu i metalową paterę z Wołogdy o bardzo misternym ornamencie roślinnym. Na uwagę zasługują także: osetyński uroczystościowy róg do picia zdobiony metalem i płaskorzeźba o ornamencie roślinnym; jakuckie rzeźby w kości; dagestański drewniany, inkrustowany srebrem moździerz; kałuckie naczynie skórzane na kumys z tłoczonym ornamentem i srebrnymi okuciami; archangielskie naczynia drewniane ażurowo zdobione snycerską robotą oraz malowidła kwietne na emaliowanym metalu i malowidła ze scenami rodzajowymi na papierze. Rzeźba nie zajmuje tu pierwszoplanowego miejsca. Z powyższego zaś przeglądu widać, że na czoło w twórczości ludowej wysuwają się takie ośrodki, jak: Tuła, gdzie powstają gliniane zabawki i ceramika, Kirow, Rjazań, Penza i Archangielsk — również jako ośrodki ceramiczne, Gorkowsk i Swierdłowski znane z malowanych kolorowo naczyń drewnianych, Dagestan produkujący ceramikę, hafty, tkaniny, zwłaszcza wełniane, grawerowane metalowe naczynia, wyroby drewniane i zdobione srebrem, Wołogda — odznaczająca się misternymi koronkami i ozdobami oraz naczyniami metalowymi, Władimir znany z haftów, jak Jakucja, gdzie wyrabia się także ozdobną odzież, głównie futra.

W kolejnej części albumu pokazane są wyroby z Ukrainy, Białorusi, Mołdawii, przy czym ukraińskie zajmują najwięcej miejsca. W grupie wyrobów mołdawskich pokazano stosunkowo bardzo mało, bo tylko siwą ceramikę w postaci dużych garnków i dzbanów z Kobilchiny, gliniane zabawki — gwizdki w postaci jeźdźców na koniach i kogutka z rejonu Rezin oraz wełnianą krajkę w kolorze czerwono-czarnym o romboidalnych motywach, narzutę z pasiaka z Orgiejewskiego rejonu i obrzędowy ręcznik ze współczesnymi roślinnymi kolorowymi haftami i szydełkową koronką.

Bardzo skromnie przedstawiona jest także sztuka ludowa Białorusi, nie pozbawionej przecież bogactwa tradycyjnej twórczości. Współcześnie prezentuje ją jedynie siwa ceramika z okolic Mogilewa i Brześcia, o wiele uboższa od mołdawskiej pod względem dekoracyjnym, ozdobne tkaniny z gwiazdzistymi i rozetowymi motywami zamkniętymi w rombowych i wielobocznych obramieniach z rejonu Gomela, obrzędowe ręczniki, bardzo dekoracyjne w symetrycznych kompozycjach poziomych pasów, również z rejonu Gomela i miniatury skrzynek drewnianych — jedna zdobiona inkrustacją ze słomy ze Złobina, druga malowana z tradycyjnym podziałem na dwa pola wypełnione trzema dużymi, kolorowymi kwiatami. Za współczesne formy kompozycyjne uważać należy jeźdźca na koniu wykonanego ze słomy z Mogilewa i trzy rozpędzone konie ze szkła z rejonu Grodna, *nota bene* pod względem artystycznym bardzo udane, lecz nie mające związku z twórczością ludową. Podobny charakter mają także dwa wytwory ze szkła z okolic Lwowa, zaliczone do grupy ukraińskiej.

Bogactwo tradycyjnej twórczości ukraińskiej znalazło potwierdzenie we współczesnych tendencjach. Wysuwają się tu zarówno wyroby tekstylne, jak ceramiczne, wyroby drewniane inkrustowane i podpalane, malowidła i elementy stroju regio-

nalnego. Z jednej strony nie odbiegają one w niczym, tj. ani w surowcu, ani w technice wykonania i technice zdobniczej oraz motywach i kompozycji od wzorów tradycyjnych, z drugiej strony natomiast poza zupełnie nowym, wspomnianym już szkłem, pojawiają się tu także nowe kompozycje, opierające się jednak na wzornictwie tradycyjnym. Jako ośrodki twórcze wysuwają się znane od dawna okolice Czerniowiec, Czernihowa, Kojowa, Iwano-Frankowska, rejony zakarpackie, poławskie.

Odminną twórczość grup kultury wschodu prezentują wyroby gruzińskie, azerbejdżańskie i armeńskie. Dominują wśród nich okazy jubilerskie, ceramiczne i tekstylne, odmienne i bogate zarówno w swej formie, jak i elementach dekoracyjnych. W Gruzji rejon Tbilisi jest ośrodkiem srebrnictwa, w którym obok niepowtarzalnych form naczyń zwracają uwagę zdobnicze filigranowe elementy koliste i ślimacznice w przeciwieństwie do ozdób azerbejdżańskich z Baku o kształcie guzikowatym, czy wachlarzowatym z licznymi zwisającymi blaszkami, kulkami i perełkami, świadczące o wysoko rozwiniętym kunszcie rzemieślniczym. Kontynuację tradycji widzi się także w przykładach gruzińskich dzianin z wielokolorowej włóczki, tj. w skarpetach i bogato zdobionych częściach garderoby męskiej lub specjalnym nakryciu głowy kobiecej. Poza tym w wyrobach zdradzających zupełnie nowoczesne tendencje twórcze widać albo archaizowanie form, np. w haftach na wojłoku z rejonu Achmetskiego, albo korzystanie z nowszego wzornictwa z dwudziestych lat bieżącego wieku, czego dowodem dywan abchazki ze stylizowanymi jeleniami. Natomiast podane przykłady ceramiki gruzińskiej nie odznaczają się żadną specjalną cechą, a naczynie do wina z kolumną zakończoną pięcioramienną gwiazdą rosyjską wykazuje wręcz nieporadność kompozycji.

Wypracowaną formę związaną z wzornictwem tradycyjnym wykazują za to naczynia azerbejdżańskie i armeńskie z surowej gliny, z dyskretnym ornamentem plastycznym lub rytym, jak w czasach archaicznych. Bogate w archaiczne motywy zdobnicze typu geometrycznego, zróżnicowane kolorystycznie są azerbejdżańskie wyroby tekstylne z wełny, mające zastosowanie jako części tradycyjnej odzieży, nadto dziane skarpety, dywany i batikowane szale, na których występują motywy arabesk. Ośrodkami twórczymi są tutaj: Baku, rejon Lenkoran, Ismail, Ordubad, Szeki.

Dawną formę użytkową i zdobniczą przejawiają także armeńskie wełniane sukienki i worki na sól (rejon Gorijski i Szamszadinski) z motywami rombów, ukośnych równoramiennych krzyży, rombów z odrostkami, esownic. Widać, że niemałą rolę odgrywa tu także pasiak oraz kompozycja pasowa o urozmaiconej szerokości pasów stanowiących także tło dla pojedynczych motywów powtarzających się rytmicznie.

Kolejna część albumu prezentuje uzbecką, kazachską, kirgizką, tadżycką i turkmeńską twórczość ludową — rejonów wysuniętych daleko na wschód. Naturalne środowisko oraz warunki ekonomiczne i rodzaj uprawianej gospodarki, nadto panujące niegdyś stosunki społeczne są w prezentowanych wyrobach wyraźnym odbiciem zakorzenionych od pokoleń przeżyć i potrzeb, które przechodzą kolejne stadium adaptacji do współczesnej rzeczywistości. Obok przedmiotów o wyraźnym przeznaczeniu na zbył, jak niektóre uzbeckie ozdobne patery, rzeźbione misternie drewniane części drzwi, naścienne kilimy, większość wytworów ma szerokie zastosowanie, czy to od święta, czy też w życiu codziennym. Na czoło wysuwają się tu uzbeckie wyroby tekstylne z wełny, bawełny, jedwabiu, wzbogacone haftami o dużych kolistych i gwiazdzystych, motywach płaszczyznowych lub rombowych i równoramiennymi krzyżami. Są to naścienne kilimy, pasy do wzmacniania jurty, części

kobiecego ubioru, żywe w kolorach i o bogatym wzornictwie. Drugie miejsce zajmują tu wyroby z gliny o funkcjonalnych, tradycyjnych formach, np. czarny dzban, malowane i glazurowane pękate naczynia z pokrywą lub dwoma uszkami, malowane i glazurowane talerze, naczynia o kształtach zwierzęcych — wszystkie o swoistym ornamencie wypełniającym niemal całe powierzchnie, pochodzące z okolic Chorjezmska, Kaszkadarii, Fjerganiji, Buchary, Samarkany, Urgud, Kizduwanu. Do tego dochodzi jeszcze sprzęt w postaci ozdobnej skrzyni malowanej i srebrno-złote ozdoby jubilerskiej roboty uzupełnione koralami i turkusami z gęstym puklem drobnych wisiorków.

Z wyrobów kazachskich zaprezentowano tutaj wyłącznie tekstylia. Są to tkane dywany o ornamentach geometrycznych z motywami wężyków, meandrów, linii łamanej w różnym układzie kompozycyjnym; nadto aplikacje wełniane na wojskach używanych do pokrywania legowisk — o dużych arabeskowych, symetrycznych motywach; naściennne tkaniny haftowane o motywach roślinno-geometrycznych składających się z drobnych elementów dekoracyjnych. Pochodzą one z rejonu Kzył—Ordynskiego, Ałma-ata, Dżambulu, Karagandy, Czimkent.

Kirgizkie zdobnictwo tekstylne wiąże się przede wszystkim z dekoracją wnętrza jurty. Są to aplikacje na wojskach i skórze oraz hafty o dużych asymetrycznych motywach krzyżowo-wolutowych, zawiniętych rogów i arabesek, a w haftach — w postaci wirujących gwiazd i motywów zamkniętych w kolistym otoku. Dominuje w nich kolor czerwony na ciemnym — czarnym lub brązowym tle oraz odcienie zieleni, z akcentami żółtego. Drugą gałęzią kirgizkiego zdobnictwa są prezentowane w albumie wyroby jubilerskie w formie nausznic, grawerowane i z wisiorkami z koralu. Pochodzą one z Naryna.

Twórczość ludową republiki tadżyckiej reprezentują przede wszystkim wyroby ceramiczne głównie o białokremowej polewie z geometryczno-roślinnym ornamentem w postaci rozet, wachlarzy, wolut. Mają one swoiste formy czar, flakonów, dzbanów, waz o kulistym, pękatym brzuścu i dość szerokiej stopie. Pochodzą z kilku ośrodków, z których wyróżniają się: Czorku, Kanibadam, Gumbułak, Dasztidżum, Karatag, Ura-Tjube; z tych dwu ostatnich miejscowości pokazano gliniane zabawki o zoo- i antropomorficznych kształtach wywodzące się z magicznych i apotropaicznych tradycji. Funkcje te spełniały pierwotnie również srebrne ozdoby z licznymi wisiorkami, na wzór których wykonuje się współczesną biżuterię. Specyficzne motywy zdobnicze, wynikające z kultury regionu, o żywych kolorach i zwartej, kolistej kompozycji wykazują współcześnie wykonane części tradycyjnej odzieży z Nuszor.

Wyroby ludowe turkmeńskiej SSR zamykają zestaw prezentowany w niniejszym rozdziale. Są to przykłady tekstyliów, jak gruby, wełniany dywan o motywach rombów ze spiralnie zwiniętymi różkami i dywan strzyżony w wiśniowym kolorze o delikatnym geometrycznym ornamencie — obydwie wykonane w Aszchabadzie, nadto delikatna, jedwabna tkanina w szeroki pas fioletowy i zielony z żółto-czerwonym obramowaniem przeznaczonym na część kobiecego stroju i jedwabne wyszywane nakrycie głowy kobiecej o motywie wirującej gwiazdy — także z Aszchabadu. Natomiast głównym ośrodkiem ceramiki jest tutaj, jak dawniej: Kunja — Urgencz, gdzie wyrabia się naczynia o tradycyjnej formie i zdobnictwie w postaci dużych rozet i gwiazd utrzymanych w kolorach żółtej i zielonej polewy, lub jednokolorowe z reliefowym ornamentem lekko zaznaczonych waleczków, jak w przykładzie dużego naczynia na wodę.

W srebrnych ozdobach biżuteryjnych wymienionych terenów widać wyraźnie łączenie elementów starego rzemiosła z nowym. Dwa zaprezentowane przykłady to

kwadratowy i prostokątny medalion z dużym szlachetnym kamieniem pośrodku — jeden w filigranowej oprawie stanowi przeciwwagę dla rzędu małych wisiorów o kształcie lancetowatym, drugi w prostej oprawie na grawerowanym tle blaszki. Centrum dla tego rodzaju wyrobów jest również Aszchabad.

Nawiązanie do tradycji stanowią nadto grawerowane tabakierki wykonane z małych owoców tykwy.

Ostatnia część albumu poświęcona jest sztuce ludowej Litwy, Łotwy i Estonii, tj. krajów, gdzie bogate wzornictwo tradycyjne znalazło odbicie w szerokim asortymencie współczesnych wyrobów. Należą do nich litewskie wełniane krajki i bawełniane lub lniane tkaniny oraz ręczniki z Radwiliszek o charakterystycznych geometrycznych motywach kostek komponowanych w szachownicę, gwiazdy i równoramienne krzyże; dalej ceramika siwa lub malowana z Merkinje i Kurszenaj oraz barwne palmy wielkanocne ze sztucznych kwiatów, wiązane w wydłużone kiście zakończone pióropuszem, a pochodzące z okolic Wilna.

Ozdobne tkaniny łotewskie w różnych kolorach z motywami kostek, pasów i urozmaicone skomplikowanym przetykaniem pochodzą z rejonu Rygi, natomiast kraciaki stosowane przede wszystkim na chusty — z Lepaji. Łotwa słynie również z bursztynowych ozdób, których centrum znajduje się w Rydze. Tutaj także, oraz w okolicy, wykorzystuje się stare techniki plecionkarskie do wyrobu koszy o nowoczesnych formach. Są przysadzistością i pękatymi brzuściami nawiązując do glinianych naczyń, których bogaty zestaw o glazurze w odcieniach zielono-żółto-brązowych sugeruje, iż tradycje ceramiczne w rejonie Prejli i Ludzena są nadal bardzo żywotne.

Plecionkarskie tradycje wyrobów z korzeni i szerokich taśm wiórkowych oraz technika obróbki drewna zdobionego wypalaniem lub łączeniem kontrastowych jego odcieni charakteryzują ludową twórczość estońską. Są to drewniane, małe i duże kufle z okolicy Talina, Hijumaa, Saaremaa, z ozdobnie wyciętymi uchwyta-
tami, bańki i flaszki oraz puzderka. Innym przykładem są kolorowe hafty płaskie o motywach roślinnych wykorzystane na narzutach, jak z okolicy Haapsalu lub wyspy Muku, skąd pochodzi wełniana torebka z popularnym na początku XX w. barwnym, kwiatowym haftem. Na końcu zestawu pokazano miedzianą, grawerowaną spinę z motywami sześcioramiennych gwiazd zamkniętych w kole, oraz wełniany kilim z podobnymi, gwieździstymi motywami w różnych kolorach na czarnym tle, wykonany przez twórcę z Haapsalu.

Przykłady estońskiej sztuki ludowej zamykają ostatecznie listę współczesnych wytworów pochodzących z republiki rosyjskiej, ukraińskiej, białoruskiej, mołdawskiej, gruzińskiej, azerbejdżańskiej, armeńskiej, uzbeckiej, kazachskiej, kirgiskiej, tadżyckiej, turkmeńskiej oraz litewskiej i łotewskiej. Wykazują one kierunki rozwojowe i dążności twórcze ostatnich paru lat zmierzające nie, jak dotąd, w kierunku integracji wątków, lecz podkreślenia specyfiki regionalnej i jej tradycyjnego podłoża.

Barbara Bazielich

ELLEN MARIE MAGERØY, *Norsk treskurd*, Oslo 1972.

W serii Norsk Kulturarv — archiwum kultury norweskiej, publikującej wiadomości z zakresu kultury tradycyjnej, z końcem 1972 roku ukazała się kolejna pozycja. Jest to już dziewiąta książka tego wydawnictwa i jak poprzednie, o starannej szacie graficznej i edytorskiej. Oprawiona w twardą, kolorową okładkę zawiera tekst w układzie dwuszpaltowym i dużą ilość fotografii o wysokim poziomie

artystycznym i dokumentalnym. Do tej pory ukazały się: 1) Olav Bø, *Norsk skitradisjon*, również w tłumaczeniu angielskim; 2) Arne Emil Christensen, *Fra vikingskip til motorsnekke*, również w tłumaczeniu angielskim; 3) *Gilde og gjestebod*, praca zbiorowa pod redakcją Halvor Landsverk; 4) Erling Eriksen, *Var gamle sjøfartskultur*; 5) Lars Reinton, *Til seters. Norsk seterbruk og seterstell*; 6) Leif Østy, *Med kunstnarauge. Norsk natur og folkeliv i biletkunsten*; 7) Albert Steen, *Med lys og lampe gjennom tidene*; 8) Ood Vollan, *Sildefisket gjennom tusen år*; 9) Ellen Marie Magerøy, *Norsk treskurd*.

Ostatnia z wymienionych pozycji jest bardzo starannie przygotowanym opracowaniem na temat snycerstwa zarówno sakralnego, jak świeckiego, zdobiącego różne przedmioty codziennego użytku, portale, sprzęty, naczynia, a w kościołach: ołtarze, ambony, stalle itp.

Norweska snycerka trwa od tysiąca lat i przeszła przez różne okresy stylowe do czasów współczesnych. Najstarsze okazy sięgają połowy ósmego wieku. Głównymi narzędziami były wówczas dwa typy dłut — hakowate i proste, krótkie. W 1904 roku archeolog Gabriel Gustafson znalazł w Osebergu, u wybrzeży Oslo-fjordu starą łódź wikińską z 800-850 roku, której dolny brzeg kadłuba oraz ozdobne zakończenie wysoko wystającego dzioba mają ażurowo wycięty ornament składający się z motywów zoomorficznych stanowiących splatający się ciąg pasowy. Motywy te, jak i inne, zdobiące dziób łodzi, wykonane są bardzo precyzyjnie i przedstawiają formy antropomorficzne, być może duchów i diabłów morskich, a na szerszych płaszczyznach przyozdobione są nacięciami w formie rybiej łuski. O wiele bogaciej ornamentowany jest kadłub drewnianego wozu z tej samej łodzi, pokryty płaskorzeźbą w układzie pasowym. Na motywy składają się męskie i żeńskie postacie ludzkie, jeźdźcy na koniu, syreny, rekiny i potwory morskie, a poniżej plecionki z dwu splotów oraz węże i hydry; cały tył wozu natomiast pokryty jest splatającymi się motywami antropomorficznymi. Podobnie bogate ornamenty, łączące się ze sobą w gęstą plecionkę, zdobią również sanie z Osebergu, zarówno ich górną obudowę, jak płozy. Zakończenia i narożniki mają nadto rzeźby przeważnie w formie zwierzęcych głów lub gryfów. Reliefowe plecionki, tworzące asymetryczne kompozycje, głównie o charakterze zoomorficznym, w tym najdawniejszym okresie są kompozycjami zamykającymi się w kolistych medalionach. Końcowy okres tego zdobniczego stylu można określić jako reliefowo-plastyczny, połączony nierzadko z inkrustacją. Na szczególną uwagę zasługują tu głowy gryfów z narożników obudowy sań z bogatą plecionkową, ażurową lub inkrustowaną ornamentacją.

Okolo 950 roku w zdobnictwie norweskim pojawia się wpływ stylu romańskiego i kolisto-medalionowe formy zanikają na rzecz linearnych, ósemkowych splotów węzowych, łączących się z postaciami ssaków o smukłych, subtelnych kształtach. Świetne ich przykłady znane są z drewnianych portali kościołów np. w Urnes, Ornes, Sogn, Ulvik. Formy te z czasem rozbudowują się w fantastyczne, ażurowe sploty, w których motywy roślinne, zwłaszcza liści, przenikają się z zoomorficznymi — skrzydłami i głowami ptaków, hydr, smoków, a okolo 1100 r. wplatają się w to liście akantu. Grubość reliefu nie przekracza 4 cm. Bogaty w sceny figuralne jest portal z Hylestad. Opiewa on legendarne wydarzenia zawarte w księdze Eddy, związane z Sigurdem Favnesbane. Autorka opisuje liczne podobne przykłady, jakie zachowały się w wielu miejscowościach. Zwrócić przy tym należy uwagę, że w okresie późnego gotyku wymienione motywy zdobnicze ustępują miejsca kompozycjom symetrycznym, zachowującym rytmiczną ciągłość motywów. Należą do nich obecnie formy esowate, sercowate, owalne, wiążące się z drobnymi elementami roślinnymi, głównie liśćmi.

W wystroju wnętrza sakralnych znaleźć można w tym czasie również różne rzeźbione maski, rzeźbione przesła i wiązania konstrukcyjne, kolumny z kapitelami o przekroju kwadratu, na których występują półkoliste tarcze z figuralnymi płaskorzeźbami. W niektórych przypadkach były one polichromowane, zwłaszcza późniejsze, tworzące koronkowe ażury, odznaczające się rytmiczną kompozycją i symetrią budowy motywów roślinnych i zwierzęcych oraz zamkniętymi scenami, czy postaciami świętych. W sprzętach występują też motywy krzyża i plecionek, a w sterczynach, stanowiących np. górną część oparcia ław, foteli lub wykończenia architektoniczne, głównym motywem są głowy węży, gryfów, psów, lwów, nawet głowy postaci świętych. Nie są one pozbawione cech naturalizmu. W sterczynach i wykończeniach pojawiają się także duże formy kolistych tarcz ze snycerką geometryczną, często skomplikowaną. Obok tego występują proste motywy geometryczne, np. ryzowane, jak na sarkofagowej skrzyni o wysokich nogach, znanej z Heddal w Telemarku. Przez zastosowanie wspomnianej techniki uzyskiwano walory kolorystyczne surowego, jasnego drewna.

Wpływ renesansu uzewnętrznia się przede wszystkim w zdobnictwie i wystroju wnętrza sakralnych. Wiąże się to z doborem motywów, tematyką religijną, zwartą i miarową kompozycją oraz polichromią, co widoczne jest zwłaszcza na licznych przykładach ambon, ołtarzy, stalli, ław, ram itp. Dotychczasowe formy zdobnicze wzbogacone są coraz liczniejszymi rzeźbami figuralnymi spiętrzającymi się nieraz w kilka poziomów, rozrastającymi się na boki, a umieszczanymi w ołtarzowych wnękach. Tym samym przybliżają się one swym charakterem do sztuki ogólnoeuropejskiej, głównie barokowej.

Podobne tendencje obserwuje się w meblarstwie XVII wieku, w naczyniach i drobnym sprzęcie. Ale obok tego, poza wykształcającą się sztuką profesjonalną, ulegającą ówczesnej modzie, zwłaszcza w architekturze i wystroju sakralnym, rozwija się twórczość rodzima kontynuująca przekazy tradycyjne. Dowodzi tego zdobnictwo sprzętów i mebli znajdujących się we wnętrzach mieszkalnych, jak łóża o szerokiej, deskowatej obudowie z tarczowymi sterczynami, lub też przypominające swym wyglądem postacie zwierzęce; kredensy i szafy z rzeźbionymi ornamentami roślinnymi, krzesła, stoły, ławy, skrzynie itp.

Dopiero, gdy zdobnictwo sakralne XVIII w. przeżywało rozkwit form akantu i jego niesłychaną rozbudowę, wpływ tego obserwuje się także w sprzętach i meblach tradycyjnych w szczególnej mierze. Warto jednak podkreślić, że autorami w obydwu przypadkach byli ci sami rzemieślnicy tworzący na zamówienie różnych odbiorców. Po 1800 r. obserwuje się w snycerze eklektyzm i nawrót do minionych stylów i upodobań, jak i w innych krajach Europy, i dopiero po 1900 r. zaczyna kształcić się nowy styl, zwany powszechnie sztuką nowoczesną. Na zmiany te wpłynęła industrializacja i idąca z tym w parze produkcja masowa.

Na zakończenie autorka podkreśla zasługi muzeów przemysłowych i etnograficznych, które dzięki swym bogatym zbiorom są nieocenionym źródłem przy szczegółowych opracowaniach tego typu.

Omówiona praca, podobnie jak inne z tej serii, w myśl jej zasadniczego założenia, jest popularnym przedstawieniem jednej z dziedzin artystycznej twórczości ludowej w Norwegii w historyczno-dokumentalny sposób od czasów najdawniejszych po współczesne. Czytelnikowi norweskiemu ułatwia uporządkowanie wiedzy w tym zakresie, dla obcokrajowca natomiast, interesującego się zdobnictwem i sztuką ludową, stanowi ciekawy i cenny materiał porównawczy.

Barbara Bazielić

RANDI ASKER, *Rose-painting in Norway*, Oslo 1971, ss. 56 + ilustracje nłb. Drugie, poszerzone wydanie.

Książka w ładnej kolorowej obwolucie i z kolorowymi wkładkami ilustracji dotyczy określonej dziedziny twórczości ludowej Norwegii, występującej jako dekoracja na ścianach, stropach i meblach wiejskich oraz na wielkiej ilości małych przedmiotów z drewna, nadto również jako dekoracja kościołów.

Pod nazwą *rose-painting*, czyli malarstwo rozetowe, autor rozumie nie tylko mniej lub bardziej naturalistyczne reprodukcje róż lub innych motywów florystycznych znajdujących zastosowanie w ornamentyce, lecz ludowe malarstwo w ogóle, łącznie z motywami figuralnymi, geometrycznymi lub krajobrazowymi widokami. Nie chodzi tu jednak o malarstwo obrazów w dosłownym znaczeniu.

Malarstwo rozetowe w Norwegii było nieuczoną, lokalną rzemiosłem, i to właśnie tłumaczy jego świeżość i niekonwencjonalny charakter. Rozwinęło się ono zwłaszcza w XVIII w., kiedy miasta i osiedla weszły w okres niezwykłego powodzenia. Nowe metody uprawy ziemi i zwiększone rynki sprzedaży drewna budulcowego przyniosły wsi dostatek. Wzmoczona komunikacja i związki gospodarcze z miastem znacznie oddziaływały w tym względzie; wieśniacy nie byli już tak odseparowanym społeczeństwem.

Brzmi to humorystycznie, ale pochodzenie malarstwa rozetowego przypisuje się niechęci wieśniaków do marnowania czasu i pracy przy szorowaniu i czyszczeniu sprzętów domowych wykonanych pierwotnie z niemalowanego, surowego drewna. Jest ono również wynikiem norweskiego umiłowania barw i ornamentów przejawiających się znacznie wcześniej w formie zdobnictwa tekstyliów i rysunków naściennych. Tak przynajmniej podaje tradycja.

Zanim jednak rozwinęło się malarstwo rozetowe, wnętrza mieszkalne jakiegokolwiek osiedla np. wschodniej Norwegii jeszcze do końca XVII w. — a w niektórych, dalej położonych miejscowościach nawet do XIX w. — wyglądało zupełnie inaczej. Było ono przeważnie ciemne, bez okien, z otwartym ogniem na środku klepiska. Dym uchodził przez otwór w dachu, a wszystko było poczerniałe od sadzy. Jediną kolorową dekorację stanowiły tkaniny zawieszane z okazji świąt. Zmiany następować zaczęły w ciągu XVII w., a jedną z podstawowych stało się wybudowanie komina. Piec zatem przeniesiono w kąt izby, zaczęto zakładać podłogi i okna. Rozjaśnienie wnętrza przyczyniło się do wprowadzenia doń ozdób rzeźbionych i malowanych.

W zachodniej Norwegii dymne domy istniały jeszcze do 1800 r., a jedyną w nich zmianą było przeniesienie pieca w naroże izby. W tych warunkach ozdobne tkaniny zawieszano też tylko od święta, a dodatkową dekoracją były kredowe rysunki wykonywane przez kobiety na ciemnych ścianach. Ich geometryczne motywy wykazują związek z ozdobnym tkactwem.

Malarstwo rozetowe po raz pierwszy pojawia się we wschodniej i zachodniej Norwegii w unowocześnionym wnętrzu z wybudowanym w narożu piecem z kominem. Najstarsze jego ślady pochodzą z czasu około 1700 r. i w niektórych rejonach przetrwały mniej więcej do 1850 r. osiągając swój szczytowy okres przy końcu XVIII w. i w pierwszej dekadzie XIX w. Zwyczaj dekorowania ścian i sufitów przejęto z kościołów i domów mieszczańskich, skąd zaczerpnięto np. szeroko rozpowszechniony motyw akantu i inne florystyczne motywy renesansu i baroku, zwłaszcza motyw rozetowy. Spopularyzowali je wędrowni malarze, którzy przeszli z miast do osiedli malując najpierw wnętrza kościołów. Tutaj właśnie farmerzy mieli możliwość pierwszego zetknięcia się z owymi ornamentami. Od tego czasu coraz częściej zaczynają pojawiać się malowane skrzynie, czary na piwo, dzbany.

Kupowano je zazwyczaj na jarmarkach lub zamawiano bezpośrednio u wytwórców. Wiele z tych przedmiotów posiada datowania jeszcze z końca XVI i z początku XVII w. Początkowo były to nawet importy z Niemiec i Holandii oraz z norweskich miast. Charakteryzowały się one przeważnie jasnymi, przejrzystymi ornamentami z przewagą koloru czerwonego, żółtego i zielonego.

Jeżeli początki malarstwa rozetowego odnosi się w przybliżeniu do 1700 r., to nie znaczy, że było ono odbiciem aktualnie panującego w Europie stylu. Należy je uważać raczej za mieszaninę cech renesansu, baroku, rokoka i empiru, lecz wyrosłą jeszcze w swym zrębie w czasach średniowiecznych. Wiadomo bowiem, że aktualne style europejskie nie docierały bezpośrednio od razu do twórczości wiejskiej w swej pierwotnej formie, lecz nierzadko już nieco przestylizowane. Rezultatem był więc ani nie barok, ani nie rokoko, lecz żywy, *sui generis* styl wiejski, w którym mieszało się stare z nowym. Malarstwo rozetowe jest przykładem, jak świeże impulsy w różnej postaci przejawiają się w twórczości różnych okolic prezentując specyfikę regionalną. Dzięki temu właśnie można określić ośrodek, z którego pochodzą. Forma i ornamentyka przemawiają tutaj w swoisty sposób. Na przykład rozety w odniesieniu do poszczególnych regionów występują w różnej postaci i kolorystyce.

Malarstwo rozetowe występuje w Norwegii zwłaszcza w pewnych określonych regionach wyznaczonych linią biegnącą od Østerdalen i poniżej ku wschodowi, przez Hallingdal, Numedal, Telemark, Aust-Agder włączając Setesdal, Vest-Agder i Rogaland. Natomiast rejony zachodnie ubogie są pod tym względem chyba głównie dlatego, że w tej części Norwegii dominowały motywy geometryczne bardziej dogodne w snycerce niż w malarstwie. Pewne dane o malarstwie rozetowym pochodzą także z Trøndelag, gdzie głównym centrum było Oppdal. Natomiast Gudbrandsdal znane jest przede wszystkim ze snycerki nierzadko barwnie podmalowywanej.

Dużą rolę w malarstwie rozetowym odegrały głównie dwa ośrodki: Hallingdal i Telemark. Tutaj działał cały zastęp lokalnych artystów i malarstwo to osiągnęło swoisty wyraz, aczkolwiek i w innych częściach Norwegii stało ono na wysokim poziomie. Artysci z Telemark i Hallingdal pracowali także i w sąsiednich regionach zachodniej Norwegii, gdzie pozostawili ślady lokalnej specyfiki. Zdobiono głównie wnętrza, tj. ściany i sufity, meble — jak skrzynie i kredensy, drobne przedmioty, zwłaszcza czary na piwo, dzbanki, misy, szkatułki itp. W starych wnętrzach motyw akantu wił się przez całą długość ścian w kolorze niebieskim lub czerwonym na białym tle. Uznać go można za bardziej rozwiniętą wersję prymitywnego zdobnictwa kredą, stosowanego także przy dekorowaniu wieka skrzyń. Pierwotnie więc spletało się ze sobą malowanie farbami olejnymi na ścianach z zachowanym jeszcze na suficie rysunkiem kredą. Takie białe sufity czyniły izbę przestronniejszą. Stopniowo na ścianach motywy stawały się coraz większe pokrywając nawet kilka belek. Były to już różne sceny figuralne zaczerpnięte z wzornictwa rokokowego i empirowego. W pierwszej kolejności malowano ścianę za głównym miejscem przy stole przeznaczonym dla głowy rodziny, stąd wiązało się ono często z całą genealogią rodu, scenami rodzinnymi lub portretami. Specjalną uwagę zwracano również na zdobnictwo wokół łóżka, gdzie umieszczano motywy figuralne. Prawdopodobnie był to relikt wcześniejszego zdobienia tych miejsc zawieszanymi tkaninami — kilimami, na których mądre i głupie panny według Nowego Testamentu były popularnym motywem, zwłaszcza w XVII w. Wykorzystywano także inne sceny zaczerpnięte z Biblii, postacie królewskie lub przywódców wojskowych oraz motywy dzikich zwierząt. Malowano też sceny z życia, stosownie do fantazji twórcy, stąd obok motywów rodzimych pojawiają się równocześnie egzotyczne. Odbicie

wiejskiej rzeczywistości w malowaniu ścian jest wyraźnie widoczne, obok zdobnictwa barokowego występującego w malarstwie Hallingdal i Telemark w XVIII w. Odpowiadały one temperamentowi miejscowej ludności i były stosunkowo łatwe w wykonaniu.

Rzecz charakterystyczna, czym cechuje się w ogóle całokształt ludowej twórczości norweskiej, że zachowało się wiele oryginalnych i datowanych okazów, a nawet nazwiska ich autorów.

Autor książki wymienia najbardziej znanych malarzy, o których najstarsze dane pochodzą z 1690 r. Było ich sporo i każdy prezentował swoisty styl bardziej lub mniej florystyczny bądź animalistyczno-figuralny, wyróżniający się odrębną techniką, kolorystyką i kompozycją.

W drugiej połowie XIX w. rozetowe malarstwo weszło w stadium końcowe z dominacją motywu liści i gałęzi dębu oraz przewagą białego koloru.

Jeśli chodzi o uchwycenie specyfiki rozetowego malarstwa charakterystycznego dla poszczególnych regionów, to pamiętać trzeba, że zachowało się ono w Norwegii dzięki zróżnicowanemu położeniu geograficznemu oraz utrudnionej komunikacji. Nowe idee i zmiany następowały bardzo powoli i nie wszędzie równomiernie, ponieważ wieśniacy byli konserwatywni i mieli swoisty pogląd na sztukę. Proces adaptacji miał dlatego różne przejawy, co nie pozostawało również bez związku z religią. Malarstwo rozetowe na ogół jednak cechowało umiłowanie jasnych kolorów stanowiących kontrast w stosunku do codziennego, szarego życia ludu mieszkającego w jednym z najdalej na północ wysuniętych krajów Europy.

Barbara Bazielić

AAGOT NOSS, *Johannes Flintoes draktakvarellar*, Oslo 1970, ss. 104, ilustracje nlb.

W bogatej serii wydawnictw Norsk Folkemuseum w Oslo jest również dział poświęcony norweskim strojom ludowym. Ukazały się w nim ostatnimi czasy dwie podobne do siebie książki przygotowane przez Aagot Noss, konserwatorkę tegoż muzeum, zajmującą się i prowadzącą dział ubiorów i ich zdobnictwa. Obok wymienionej pozycji, tą drugą jest *Joachim Frichs draktakvarellar*, wydana w 1973 r.

Obydwie prace mają doskonałą wartość źródłową i dokumentacyjną połączoną z walorami artystycznymi; akwarele i rysunki nie są bowiem martwym, statycznym odtworzeniem ubiorów pojedynczych osób i życia na wsi, lecz na przykładzie licznych scen rodzajowych prezentujących obyczajowość w społecznej zbiorowości sprawiają wrażenie, że ubiór jest nierozzerwalną częścią składową kultury i żywym jej elementem dostosowanym do potrzeb i okoliczności. Dzięki wielości scen powtarzanych na kilku przykładach ilustracji z tego samego regionu artysta ukazuje wielość odmian i wersji zarówno kobiecego, jak i męskiego ubioru stosownie do wieku i pozycji społecznej.

Johannes Flintoe urodził się w Kopenhadze najprawdopodobniej z początkiem 1787 r. W 1811 r. przeniósł się do Oslo (jego matka była Norweżką, ojciec Duńczykiem), gdzie przebywał do 1851 r.; zmarł w 1870 r.

Był artystą malarzem i rysownikiem, a kwalifikacje zdobywał w Kopenhadze w Akademii Sztuki, częściowo u prywatnych nauczycieli. Między 1820 a 1851 r.

zetknął się ze środowiskiem artystycznym w Oslo. Był bardzo ruchliwy i aktywny: malował scenerie dla teatru oraz wykonywał rozmaite prace dekoratorskie, malował portrety, obrazy o tematyce historycznej, krajobrazy i widoki. Głównym jednak przedmiotem jego zainteresowań było życie na wsi i dlatego odbywał wiele wypraw terenowych. W wyniku tego pozostawił po sobie 22 kolorowe ilustracje, które powstały między 1819 a 1830 r.

Flintoe był jednym z pierwszych artystów interesujących się strojami ludowymi. Jego poprzednikiem w tej materii był Joh. F. L. Dreier (1775-1883), którego rysunki strojów opublikował w Kopenhadze między 1812 a 1815 r. Johannes Seen pod tytułem *Norske Nationale Klaededragter*. Na przełomie XVIII i XIX wieku na tę tematykę zaczęto zwracać coraz baczniejszą uwagę pod wpływem rodzącego się prądu romantyzmu, który w Norwegii miał szczególnie duże znaczenie. Flintoe właśnie był pierwszym z młodej generacji artystów, którego poruszyły i zafascynowały romantyczne przeżycia i doznania wyrastające na tle zainteresowań wsią, jej życiem, strojami i krajobrazem. W gronie tego typu artystów znaleźli się: I. C. Dahl (1788-1857), Johan Fredrik Eckersberg (1822-1870), Joachim Frich (1810-1858) i Adolph Tidemand (1814-1876).

Akwarele strojów ludowych Flintoe, któremu poświęcona jest omawiana książka, powstały w wyniku dokładnych i szczegółowych obserwacji. Wielu późniejszych artystów nie tylko go naśladowało, ale także kopiowało jego prace. Dwie kopie opublikowano jako litografie w *Norske Nationaldragter samlede og udgivene af J. Frich tilligemed en Afhandling om Nordmaendenes aeldre Dragter af Prof. R. Keyser*, Christiania (Oslo) 1847. Poza tym dziewięć akwarel Flintoe, przedstawiających stroje ludowe, zostało opublikowanych jako część wydawnictwa *Norske Nationaldragter* wydanego przez Chr. Tønsberg'a, Christiania 1852. Z innych jego ilustracji strojów wykonano litografie, które Georg C. C. W. Prahl opublikował w 1827-1830 roku w serii *Norske National-Drager*, a w 1848 r. w *Norske Bondedragter*. Istnieje także znaczna ilość nieopublikowanych prac autora. Akwarele strojów ludowych nie zostały dotychczas wydane w całości i obecna monografia jest pierwszą publikacją 22 ilustracji z tej serii. Większość z nich prezentuje stroje noszone do kościoła i od święta. Wyjątek stanowi kobieta w codziennym ubiorze z Vang w Valdres oraz kobieta z Górnego Telemarku. Flintoe był oczywiście świadom, że ubiory mają różnego rodzaju przeznaczenie i że istnieją między nimi różnice regionalne. Świadczą o tym noty poczynione przez autora obok rycin. Zawierają one także uwagi, dlaczego do ilustracji wybrał autor mężatkę lub dziewczynę. Jego notatki są dokładne i tylko w paru przypadkach widać, że odstąpił od miejscowej tradycji. Kilka przykładów znanych jest z oryginalnych zachowanych egzemplarzy strojów.

Ryciny Flintoe przeważnie o rozmiarach 41,5 × 34,5 z lat 1819, 1821, 1822, 1826, 1828, 1830, 1831 należą do zbiorów sztuki w Oslo. W 1966 r. zostały one zdeponowane w Norsk Folkemuseum i zarejestrowane pod numerem NF 7830 a — w Depositum. Przedstawiają stroje z następujących terenów: Valdres 3, Gudbrandsdal 1, Hallingdal, 2, Telemark 5, Aomli, Aust — Agder 1, Hordaland 2, Sogn 3, Sør — Trøndelag 2 oraz 3 ilustracje Lapończyków. Są to ubiory kobiet, młodej pary, pary małżeńskiej, mężczyzn, dziewcząt, w grupach kilkusobowych, pokazane z różnej strony i w różnych sytuacjach życia na wsi, a nierzadko na tle słabo zaznaczonego krajobrazu czy budynków farmy. Wiele z tych ubiorów nosi się w Norwegii po dzień dzisiejszy niemal w niezmienionej formie, co świadczy o ciągłości tradycji nie poddającej się łatwo zmianom niesionym nurtem bieżącego życia.

Książka wydana jest bardzo starannie. Zawiera kolorowe ilustracje, opisy strojów poszczególnych regionów i komentarze oraz katalog i mapę części Norwegii, na której zaznaczono miejsca, skąd pochodzą stroje przedstawione na rycinach. Uzupełnieniem jest zestaw literatury dotyczącej strojów ludowych.

Barbara Bazielić

AAGOT NOSS, *Joachim Frichs draktakvarellar*, Oslo 1973, ss. 135 + ilustracje nlb.

Drugą pozycją wydaną przez Norsk Folkemuseum w serii Norske Folkedrakter jest książka o norweskich strojach ludowych w akwarelach Joachima Fricha. Należał on do grupy artystów, którzy pierwsi, pod wpływem romantycznych haseł znajdujących żywy oddźwięk w Norwegii, zainteresowali się kulturą ludową, zwłaszcza strojami. Akwarele Fricha winno się w pewnym sensie traktować jako suplement kolorowych rycin Johanna Flintoe. Dla wprawy w tego rodzaju pracy Frich skopiował 15 kolorowych rycin wymienionego autora. Niezależnie jednak od tego Frich wykonał wiele własnych, podobnych rycin i one stanowią pryncypalną część omawianej publikacji. Wartość jego ilustracji strojów regionalnych jest nawet tym większa, że obrazują przykłady z takich zakątków Norwegii, do których Flintoe nigdy nie dotarł. Znaczna ich część pochodzi przede wszystkim z zachodniej Norwegii, podczas gdy Flintoe koncentrował się głównie na rejonach wschodnich. A zatem są tutaj stroje ludowe z Sunnmøre, Sogn, Fjordane, Hordaland, Tinn, Numedal i Hallingdal, lecz z tych okolic, skąd Flintoe nie brał przykładów.

Joachim Christian Geelmuyden Guldencreutz Frich urodził się w Bergen 24 lipca 1810 r., a zmarł w Oslo 29 stycznia 1858 r. Przez pewien czas studiował teologię, którą jednak przerwał przerzucając się na studia sztuki i malarstwa. Od 1833 r. do 1840 r., kiedy ostatecznie osiadł w Oslo, przebywał za granicą. Studiował na Akademii Sztuk Pięknych w Kopenhadze, potem przeniósł się do Dreżna, a w 1837 r. kontynuował studia w Monachium. Z kolei powrócił do Bergen, by wkrótce udać się do Sztokholmu, gdzie pracował na zlecenie króla tego kraju. Oskarhall w Oslo został wykonany przez Joachima Fricha i Adolfa Tidemanda, również czołowego artystę owych czasów. W 1840 r. Frich osiadł w Norwegii (Christiania — Oslo) na stałe. Był nauczycielem w szkole artystycznej (Tegneskolen) — obecnej Szkole Sztuki i Rzemiosła i szybko stał się ośrodkiem życia artystycznego i kulturalnego w Oslo. Był nadto założycielem Stowarzyszenia Ochrony Norweskich Starożytności (Foreningen for Norske Fortidsmindesmaerkers Bevaring). Do końca swego życia podejmował liczne podróże po Norwegii odwiedzając różne miejsca, z których przywoził wiele prac — rysunków i akwareli. Czas jego największej aktywności zwie się często norweskim renesansem, w którym narodowe wartości Norwegii zostały odkryte na nowo i szeroko rozpowszechnione także poza granicami tego kraju. Wielu badaczy i miłośników kultury narodowej zwróciło uwagę na język i dialekty, pieśni, ludowe opowiadania i legendy, muzykę wprowadzając te narodowe wątki do swojej twórczości. Artyści dojrzelili piękno norweskiego krajobrazu i typowych scen rodzajowych. Twórczość tego okresu jest wyrazem zarówno ekspresji, jak i żywego dokumentu.

Frich oprócz tego typu twórczości wykonał również około 400 rysunków na prywatne zlecenia lub jako ilustracje do książek, a tematem ich były treści zaczerpnięte z natury, krajobraz, drzewa, konary, pnie, listowie, kwiaty. Na tle tego, częstym zjawiskiem były wierne dokumenty budownictwa, mostów, statków.

Najciekawiej oczywiście przedstawiają się jego rysunki i malunki strojów ludowych, które do dziś mają wartość dokumentu historycznego. Od 16 marca do 9 kwietnia 1940 r. Towarzystwo Sztuki w Oslo eksponowało wystawę, na której zaprezentowano wymienione wyżej prace.

W 1847 r. Frich opublikował ryciny strojów jako wynik studiów nad dawnymi ubiorami norweskimi (*Norske Nationaldragter samlede og udgivne av J. Frich tilligemed en Afhandling om Nordmaendenes aeldre Dragter av Prof. R. Keyser*). Było w tym 9 jego własnych prac.

Obecna publikacja zawiera 43 akwarele i jeden rysunek Joachima Fricha, aczkolwiek wiadomo, że wykonał ich więcej. Do dziś jednak nie zostały odkryte. Większość z nich znajduje się w zbiorach muzealnych. Według geograficznego podziału przedstawiają się one następująco: Sunnmøre (4), Nordfjord (3), Sunnfjord (2), Sogn (4), Hordaland (13), Telemark (5), Numedal (2), Hallingdal (3), Valdres (2), Gudbrandsdal (1), oraz 4 akwarele z Laponii i rysunek z Krødsherad. Przegląd ten zawiera także rysunki Fricha wykonane na wzór Flintoe.

Wszystkie akwarele są reprodukowane w kolorze, a kopie prac Flintoe, składające się z 15 przykładów (opublikowanych w książce *Johannes Flintoe's water-colour paintings of costumes* — Johannes Flintoe draktakvarellar) zestawione są porównawczo. Tylko dwie, opierające się na nieznanych akwarelach Flintoe, są w kolorze, reszta zreprodukowana czarno—biało.

Akwarele Fricha z 1840 r. podobne są do wykonanych przez Flintoe w 1820 r. Szkoda, że nie udało się wykorzystać akwareli, które Frich wykonał w 1848 r. w czasie podróży do Hallingdal, Numedal i Telemarku w towarzystwie Adolfa Tidemanda, który także przywiózł podobne swoje materiały z tej wyprawy. Wiadomo bowiem, że niektóre z nich Frich skopiował. Zresztą kopiował on ryciny również innych artystów, jak: Joh. F. L. Dreiera (1775-1833), Hansa Legangera Renscha (1800-1854) i Adolfa Tidemanda (1814-1876).

Jak należy się spodziewać, Frich miał więcej osobistego stosunku do własnych rycin niż do kopii. Zaopatrywał je jeszcze w bliższe określenia, np.: strój letni, strój zimowy, strój 7- lub 75-letniej osoby (przy czym notował jej imię i nazwisko), albo uwagę, że jest to stary ubiór, co w sumie jest dowodem wycucia wartości historycznej, jakie autor posiadał. Na kopiach umieszczał również określniki mówiące o regionie, z którego dany strój pochodził i podawał źródło, stąd wiadomo, co kopiował.

Datowane akwarele Fricha pochodzą z lat 1844-1850, a połowa z nich powstała w 1845 r. Bez wątplenia mają one wartość źródłową jako oryginalne odtworzenie stanu faktycznego. Okazuje się, że one także były kopiowane, np. przez J. F. Eckersberga (*Norske Nationaldragter*) w 1852 r., który jednak nie podał bezpośredniego źródła. Toteż w badaniach nad strojami ludowymi, o ile korzysta się z podobnych źródeł, należy zwrócić uwagę, czy ryciny są oryginalne, czy są kopiami. Drugą ważną sprawą jest stwierdzenie, czy przedstawione stroje pochodzą z tego czasu, kiedy wykonano ryciny, czy też są jakimś odtworzeniem lub obrazem starej, nieużywanej już od dawna formy ubioru. Nieobojętne jest także stwierdzenie, o ile rycina jest różna od oryginału stroju.

Książka zaopatrzona w komentarze autorki daje szczegółowy przegląd i opisy strojów z wymienionych regionów Norwegii. Oprócz kolorowych, oryginalnych rycin podano tu jeszcze adnotacje artysty dotyczące kolorystyki poszczególnych części garderoby oraz paralele z podobnymi rycinami innych autorów. Całość dotyczy nie tylko pełnych kompletów strojów, ale także ich detali. W porównaniu z podobnymi

rycinami polskich artystów tego czasu (Daniel Chodowiecki 1726-1809, Jan Piotr Norblin 1745-1830, Michał Stachowicz 1768-1825, Aleksander Orłowski 1777-1832) norweskie przykłady dają znacznie bogatszy i bardziej autentyczny zestaw ilustracji, cenny ze względu na dużą autentyczność również dla studiów porównawczych polskich badaczy.

Barbara Bazielić

VRULJE — GLASILO NARODNOGO MUZEJA U ZADRU, Zadar 1972, nr 2, ss. 91.

Drugi numer „Vrulje” wydanego przez Narodowe Muzeum w Zadarze w Jugosławii poświęcony jest tematyce etnograficznej wynikającej z materiałów znajdujących się w zbiorach Oddziału Etnograficznego tegoż muzeum oraz problematyki badań prowadzonych w północnej Dalmacji. Jest to pierwsza tego rodzaju okazja do ujawnienia szerszemu ogółowi stanu wiedzy z zakresu ludowej kultury tegoż regionu. Patronują jej: dr Milovan Gavazzi — profesor uniwersytetu w Zagrzebiu, Olga Oštrić — kierowniczka Etnograficznego Oddziału Muzeum Narodowego w Zadarze, Zdenka Pačić — kustosz Etnograficznego Muzeum w Splicie i Andrija Stojanović — pracownik naukowy Zakładu Etnografii Uniwersytetu w Zagrzebiu.

Oddział Etnografii Muzeum Narodowego w Zadarze powstał we wrześniu 1945 r. dzięki staraniom zasłużonego konserwatora Grga Oštrića. Za pośrednictwem gazety „Narodni list” zwrócono się wówczas do społeczeństwa, aby dopomogło w zbieraniu eksponatów. W formie wystawy stałej uprzątnięto je zwiedzającym w 1950 r. w osobnym budynku — dawniej strażnicy miejskiej, gdzie po dzień dzisiejszy mieszczą się zbiory etnograficzne. Pomieszczenie to nie odpowiada już obecnym wymogom i w przyszłości projektuje się zaadaptowanie na cele muzealne starego szpitala. W organizacji wystawy dopomagało etnograficzne muzeum w Zagrzebiu pod kierunkiem pani prof. Mariny Gušić, byłej dyrektorki tegoż muzeum i kierowniczki Zakładu Etnografii Jugosłowiańskiej Akademii Nauki i Sztuki (JAZU) w Zagrzebiu. Inicjatorem pierwszej kolekcji był Dušan Jurković prowadzący Oddział do 1951 r., a po jego śmierci kierownictwo objęła pani Olga Oštrić, wychowanka uniwersytetu w Zagrzebiu i etnografka z wykształcenia. W 1952 r. Oddział został powołany jako odrębna placówka — Muzeum Etnograficzne w Zadarze, a w 1962 r. Muzeum Etnograficzne i pozostałe muzea miasta Zadar włączono we wspólny organ — Muzeum Narodowe.

Oddział Etnografii posiada obecnie 3500 okazów przede wszystkim tekstyliów i złotnictwa wysokiej wartości ze względu na fakt, że są historycznym materiałem z północnej Dalmacji o dobrze notowanej dokumentacji. Pozostałe zbiory dotyczą kultury materialnej, narzędzi pracy, zwyczajów i wierzeń.

„Vrulje” wydane bardzo starannie na kredowym papierze, w dwuszpaltowym układzie, prezentuje czarno-białe i kolorowe ilustracje zabytków jako uzupełnienie kilku artykułów składających się na treść całości napisanej w języku chorwackim i pełnym tłumaczeniu angielskim.

Artykuły dotyczą różnorodnej tematyki. Tak np. Milovan Gavazzi pisze o kilku etnograficznych problemach rejonu zadarskiego zastanawiając się na przykładzie trzech charakterystycznych nazw wytworów kulturowych (*litar*, *uris*, *staćel*), etymologicznie obcego — greckiego pochodzenia, nad drogami kontaktów i wpływów oraz kulturowych zapożyczeń. Na te tereny mogły one dotrzeć drogą morską (przez Adriatyk), za czym przemawiałby fakt, że występowanie tych elementów nie po-

twierdza się wzdłuż wschodniego wybrzeża oraz, że elementy kulturowe, które z basenu Morza Śródziemnego przedostają się na wschodnie wybrzeże Adriatyku, po większej części nie docierają w rejony zaplecza dynarskiego ani w dynarską dalmatyńską Zagorę. Mogły też dotrzeć drogą kontynentalną za pośrednictwem bałkańskich wałachów (arumunów), których wprowadzić nie ma na tych terenach, lecz istnieją ślady podobnie uprawianej gospodarki pasterskiej po tutejszych wsiach, co wskazuje na kulturowe i językowe wpływy greckie na całym południowym Bałkanie. Wreszcie trzecia droga mogła prowadzić także lądem przez przybyszów dynarskich (szczególnie od XV w.) z południowego wschodu z Czarnogóry i okolicy podległej od dawna wpływom greckim.

Obce także kulturowo są ślady techniki garncarskiej z Velog Iža.

Swoje zainteresowania genetyką etniczną autor ujawnia i w innym artykule poświęconym wschodnioadriatyckim pieśniom śpiewanym przy zgniataniu i mieleniu oliwek.

Muzykologa może także zainteresować artykuł Andrija Stojanovića o adriatyckiej lirze występującej niegdyś na wyspie Silba, na której nikt już dziś nie potrafi zagrać, a której jedynie dwa zachowane okazy znajdują się w Oddziale Etnografii Muzeum Narodowego w Zadarze i Muzeum Etnograficznym w Zagrzebiu.

Największa część „Vrulje” zawiera opracowania Olgi Oštrić. Pierwsze z nich jest na temat zwisających metalowych ozdób przypinanych przez kobiety do warkoczy. Ze względu na formę można je podzielić na trzy grupy: 1) blaszka o kształcie półksiężyca z pięcioma łańcuszkami i drobnymi wisiorami; 2) w postaci nanizanych monet i innych metalowych ozdób na skórzanym rzemyku lub mocnej nitce, poprzedzielane metalowymi naparstkami; 3) na kształt łańcuszkowatych wisiorów z monet, metalowych blaszek, naparstków, nicianych chwastów z obydwu końców długiej witki, którą zakłada się na szyję i w połączeniu ze splotami puszcza wolno. Wszystkie wspomniane ozdoby charakterystyczne są dla ubioru typu dynarskiego; poza zdobniczą funkcją miały także magiczne znaczenie, ale o tym autorka już nie pisze.

Kolejny natomiast jej artykuł poświęcony jest ozdobnej fibuli *špijuda* używanej w stroju kobiecym, w postaci zwisającej na igle do zapięcia metalowych wisiorów, monet i filigranowych guzów.

W rzędzie o podobnej treści opracowań umieścić trzeba także omówienie na podstawie zbiorów innej ozdoby stroju kobiecego, tzw. szkaplerza „Matija” z elementami dekoracyjnymi, na które składają się kolorowe oczka z kamieni i koralu, metalowe grawerowane i wytłaczane o ozdobnych kształtach blaszki oraz kolorowe wełniane i jedwabne nici.

Następny artykuł tejże autorki poświęcony jest haftom i motywom zdobniczym wyszytym na sukmanach i sukniach kobiecych. Wykonane są przeważnie wełnianymi nićmi na sukiennym podkładzie, a charakterystyczne elementy zdobnicze w postaci esownic, wąskoramiennych gwiazdek, spirali, iksów, wykonane po większej części ściąganiem łańcuszkowym, zakomponowane są w kwadracie lub prostokącie powtarzając się rytmicznie w ciągu pasowym. Wielość tych zestawów ilustruje *šadak* chorwatek z północnej Dalmacji, tj. długa kamizela z samodziałowego sukna, o podobnych jak poprzednie elementach dekoracyjnych.

W omawianym numerze „Vrulja” znajduje się jeszcze artykuł Zdenki Palčić o hodowli owiec na wyspie Pag omawiający miejsce wypasu, schronienie pasterza, ubiór pasterza, znakowanie owiec, parzenie się owiec, wyrób sera i strzyżenie, nadto krótki przyczynek do studiów nad zapustnymi zwyczajami na temat obrzędowych masek z Oliba, podany przez Andrija Stojanovića.

Jak wynika z przyczynkarskiego charakteru opublikowanych artykułów wydawnictwo nie jest nastawione na bardziej syntetyczne opracowania, lecz na publikowanie materiałów w formie poszerzonego i w miarę możliwości udokumentowanego katalogu naukowego zabytków. Bez wątpienia miałoby większą wartość, gdyby zapowiadało omawianie pełnych, zwartych kolekcji znajdujących się w zbiorach tegoż muzeum, a nie wybiórczo, ze względu na ciekawsze czy bardziej osobliwe, pojedyncze okazy. Zbiory muzealne są cennym źródłem w opracowaniach różnego typu i dokładny zestaw kolekcji z możliwie wyczerpującą dokumentacją może być niezwykle przydatny do badań porównawczych i genetycznych.

Barbara Bazielić

ABORIGINAL MAN AND ENVIRONMENT IN AUSTRALIA, Editors D. J. Mulvaney i J. Golson, Australian National University Press, Canberra 1971, s. 389, mapy, ryciny, tabele, wykresy.

W okresie między październikiem i grudniem 1968 r. odbył się w Australian National University cykl seminarny poświęcony środowisku naturalnemu Australii i działającemu na tych obszarach człowiekowi od chwili zaludnienia kontynentu¹.

Efektom tego seminarium, na którym wygłosili referaty reprezentanci wielu dyscyplin nauki (24 uczonych; specjalności: archeologia, etnologia, lingwistyka, antropologia, genetyka, demografia oraz geomorfologia, biologia, ekologia i klimatologia), jest książka wydana przez D. J. Mulvaneya i J. Golsona², aktywnych uczestników seminarium. Jest ona dobrym przykładem badań interdyscyplinarnych.

Zagadnienie znaczenia środowiska i jego wpływu na proces kształtowania się modelu życia, gospodarki i działalności kulturotwórczej człowieka jest niezmiernie interesujące i dające o sobie znać szczególnie wtedy, gdy rozpatruje się je w związku z tak zwanymi kulturami prymitywnymi, prostymi. W omawianym przypadku asumpt do szerokiego rozpatrzenia roli, jaką odegrało środowisko naturalne w kształtowaniu się kultur plemiennych dały powolność procesów ewolucyjnych, niemal niewidoczne zmiany w sposobach gospodarowania³ i stabilność poziomu kulturowego, jaką obserwuje się od tysiącleci u rodzimej ludności Australii.

Książka składa się z 25 artykułów; są to zarówno prace rekonstrukcyjne, jak i klasyfikacyjne oraz porównawcze. Jakkolwiek ich przedmiotem jest przede wszystkim Australia, to jednak już niektóre tytuły opracowań świadczą, że „uciekano” także poza kontynent, aby pełniej omówić niektóre problemy.

A więc, są opracowania dotyczące np. prahistorii wyspy Timor (I. C. Glover, *Prehistoric Research in Timor*) lub Nowej Gwinei (J. P. White, *New Guinea and Australian Prehistory: the „Neolithic Problem”*), nie mówiąc już o Tasmanii co jest zupełnie zrozumiałe. Wyspy Sundajskie (Timor) i Nowa Gwinea leżą w najbliższym sąsiedztwie Australii, na szlaku migracyjnym pierwotnej ludności, która przybyła

¹ Człowiek dotarł na kontynent australijski w końcu epoki plejstoceny w okresie lodowcowym (jak stwierdzają znaleziska z wykopalisk archeologicznych około 30 tys. lat p.n.e.).

² Znani naukowcy z ANU (Australian National University). D. J. Mulvaney, archeolog i historyk, opublikował szereg prac z zakresu archeologii Australii i historii ludności tubylczej. J. Golson, profesor archeologii, ukończył wydział archeologii i historii na Uniwersytecie w Cambridge, prowadził badania wykopaliskowe w Australii i na Nowej Gwinei.

³ Brak tzw. „rewolucji neolitycznej” na tym kontynencie.

tubylców australijskich w porównaniu z innymi wyselekcjonowanymi grupami spoza Australii (tubylcy z Nowej Gwinei, AINU, Wedda). Autor po przeprowadzonych analizach dochodzi do następującej konkluzji: tubylcy Australii są genetycznie heterogenicznym zbiorem ludności. Niejednorodność wynika najprawdopodobniej z 3 powodów: 1) z działającego dryftu genetycznego w małej izolowanej i wykrzyżowanej populacji, 2) z powstawania i rozprzestrzeniania się mutacji i 3) z mieszania się genów z różnych grup.

Sprawą pochodzenia dzisiejszych rodowitych mieszkańców Australii zajmuje się A. G. Thorne. W swojej pracy pt. *The Racial Affinities and Origins of the Australian Aborigines* omawia aspekty porównawczej osteologii tubylców żyjących i kopalnych. Autor przeprowadza dokładną analizę argumentów rzeczników dwóch skrajnych teorii o pochodzeniu rodzimej ludności Australii: teorii hybrydyzacji i homogeniczności. Jeden z uczonych, którzy podtrzymują tę ostatnią hipotezę, A. A. Abbie, wyraził się dość znamienne obstawiając przy swojej teorii. Stwierdził, że Tasmańczycy są Melanezyjczykami i nigdy na kontynencie australijskim nie mieli być⁸.

Pracę zamyka esej jednego z współwydawców tej książki D. J. Mulvaneya (*Aboriginal Social Evolution: A Retrospective View*). Zawiera on rozważania nad „starożytnością” kultury australijskich plemion. Australię nazywano przecież „muzeum żyjących kultur kopalnych”. Autor przytacza szereg wypowiedzi luminarzy nauki o człowieku i jego kulturze, dotyczących prymitywności kultur australijskich. Na przykład, Baldwin Spencer miał wyrazić się o Tasmańczykach, że są żyjącymi reprezentantami paleolitycznego człowieka, a Australijczycy to relikty wczesnego dzieciństwa ludzkości (*Tasmanians as living representatives of palaeolithic man and the Australians as a relict of early childhood of mankind*, s. 371).

Ze zrozumiałych względów nie wszystkie opracowania zostały tutaj omówione, z tego też powodu spis tytułów pozostałych rozpraw pozwoli na pełne zapoznanie się z treścią tej pozycji: J. H. Calaby, *Man, Fauna, and Climate in Aboriginal Australia*; J. Golson, *Australian Aboriginal Food Plants: Some Ecological and Culture-Historical Implications*; Nicolas Peterson, *Open Sites and the Ethnographic Approach to the Archaeology of Hunter-Gatherers*; J. P. M. Long, *Arid Region Aborigines: The Pintubi*; Diane E. Barwick, *Changes in the Aboriginal Population of Victoria, 1863-1966*; D. T. Tryon, *Linguistic Evidence and Aboriginal Origins*; Robert Edwards, *Art and Aboriginal Prehistory*.

Niemal każde opracowanie w tym zbiorze zawiera mapy, diagramy, wykresy itp., które są bardzo pomocne w odczytaniu całości.

Tak jak praca „*Australian Aboriginal Anthropology*”⁹ jest jednym z podstawowych monograficznych opracowań dotyczących przejawów życia społecznego tubylców australijskich, tak ta pozycja — starannie wydana i poparta szeroką bazą źródłową — stanowi podstawowe kompendium wiedzy o przeszłości australijskiej.

Adam Paluch

⁸ Jest to wyraźnie przeciwny pogląd do tego, jaki głoszą rzecznicy teorii hybrydyzacji, a dokładniej trójhybrydyzacji, której twórcą jest amerykański antropolog J. B. Birdsell. Hipoteza ta zakłada migrację trójfalową zróżnicowanej pod względem antropologicznym ludności na kontynent australijski, przy czym pierwszą falę stanowiła ludność tasmanoidalna, która dotarła do dzisiejszej Tasmanii przeszedłszy cały Sahul Land, z północy na południe.

⁹ *Australian Aboriginal Anthropology*, ed. Ronald M. Berndt, Australian Institute of Aboriginal Studies, The University of Western Australia Press, Perth 1970, s. 341. Ta praca, podobnie jak wyżej recenzowana, jest także rezultatem sympozjum, które odbyło się w Canberze w maju 1968 roku. Organizatorem tego spotkania był Australian Institute of Aboriginal Studies.

A. TREICHEL, *Unser Vätererbe. Beitrag zur Kulturgeschichte des Deutschtums im Dobriner Land*, Braunschweig 1969, ss. 320, 24 nlb.

Ziemia dobrzyńska nie doczekała się dotąd większych opracowań etnograficznych. Z końcem ubiegłego stulecia o ludzie ziemi dobrzyńskiej pisał A. Petrów¹, nieco materiałów do etnografii Dobrzyńiaków daje O. Kolberg². Zgodnie z ówczesnym nastawieniem obaj ci autorzy bardzo pobieżnie traktują dziedzinę kultury materialnej, a z dziedziny kultury duchowej i społecznej omawiają tylko niektóre zagadnienia. Niewiele nowego wnosi opublikowany już po wojnie w pracy zbiorowej *Z dziejów Ziemi Dobrzyńskiej* artykuł R. Kukiera³. Jest to praca niewielka, a przy tym kompilacyjna, oparta prawie wyłącznie na dawnych publikacjach. W tej sytuacji każda nowa praca na temat kultury ludowej tego regionu budzi zainteresowanie, nawet wówczas, gdy obejmuje ona tylko część ludności zamieszkującej do 1945 roku ziemię dobrzyńską, mianowicie niemiecką mniejszość narodową. Jak wiemy, ludność niemiecka osiedlała się tam poczynając od XIV w. aż po koniec XIX wieku. Większość kolonistów niemieckich przybyłych na ziemię dobrzyńską w 2 połowie XIX w. i do 1939 roku nie zdążyła zasymilować się z ludnością polską. Zachowali oni swoją odrębność wyznaniową i językową, podtrzymując n.b. przez istniejące w Polsce międzywojennej nacjonalistyczne organizacje mniejszości niemieckiej. W 1945 r. opuścili oni nasz kraj. Jednym z nich był A. Treichel ze wsi Starorypin w pow. rypińskim, nauczyciel najpierw w pobliskiej wsi Somsior, a później kierownik niemieckiej szkoły powszechnej w Zgierzku, autor omawianej książki.

Do zebrania materiałów etnograficznych z rodzinnych stron namówił Treichela jego były uczeń Albert Breyer oraz Kurt Luck wydający w Poznaniu w latach międzywojennych serię *Unsere Heimat*, poświęconą kulturze mniejszości niemieckich w Polsce. Praca niniejsza ma być wg autora kontynuacją wydanej w 1942 r. książki *Geschichte des Deutschtums von Rippin und Umgegend*⁴. Książka, o której mowa w niniejszej recenzji, została przygotowana do druku przed 1945 r. Rękopis zaginął jednak autorowi w czasie wojny i musiał go on na nowo odtworzyć częściowo z pamięci, częściowo przy pomocy swych krewnych, którzy dostarczyli mu starych zeszytów ze zbiorami niemieckich wierszy i pieśni z omawianego terenu.

Zbadanie i przedstawienie kultury ludowej mniejszości narodowej może być cennym przyczynkiem do teorii akulturacji, adaptacji, charakteru narodowego i innych pokrewnych zagadnień. Dzieje się tak wówczas, gdy autor przedstawia daną grupę w zestawieniu ze społeczeństwem, w którym ona żyje i z którym się styka. Niestety jednak książka Treichela zadania tego nie spełnia. Oczywiście trudno wymagać od nieetnografa i w ogóle nienaukowca pełnego opanowania naukowego, warsztatu badawczego, dlatego do pracy Treichela musimy przykładać tę miarę, jaką się stosuje do monografii amatorskich. I w tym wypadku jednak stawia się pracy pewne wymagania, przede wszystkim obiektywizmu, rzetelności i logicznego układu. Zobaczmy, jak ta sprawa przedstawia się w pracy Treichela.

¹ A. Petrów, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej, jego zwyczaje, mowa, obrzędy, pieśni, leki, zagadki, przysłowia itp.* Kraków 1878, odb. z „Rozpraw Komisji Antropologicznej”, ZWAK t. 2.

² O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 41, Mazowsze, cz. 6, Wrocław—Poznań 1969, s. 3-19.

³ W pracy zbiorowej: *Z dziejów Ziemi Dobrzyńskiej (Materiały Sesji Popularnonaukowej na 900-lecie istnienia Dobrzyń nad Wisłą)*, Toruń 1966.

⁴ A. Treichel, *Das Deutschtum von Rippin und Umgegend*, Rippin 1942. Druck, Thorner, Freiheit, Thorn.

Sądząc z tytułów rozdziałów pracę należy traktować nie tyle jako monografię całokształtu kultury ludowej, co raczej folkloru niemieckiego na Ziemi Dobrzyńskiej. Proporcjami w opracowaniu poszczególnych działów kultury przypomina ona owe XIX-wieczne monografie Kolberga czy Petrowa. Pierwsza część pracy (s. 13-131) zawiera literaturę ludową, tj. teksty pieśni, rymów dziecięcych, opisy gier i zabaw oraz rymowane teksty z nimi związane, „wyliczanki”, zagadki, krótkie wierszyki. Całość poprzedzona jest krótkim wstępem, w którym autor informuje o źródłach pozyskania wymienionych tekstów. Niektóre z nich, szczególnie pieśni, znał od swojej matki, rodzeństwa, inne zostały zaczerpnięte z rękopiśmiennych zbiorów rodzinnych, o których była mowa wyżej. Niektóre z cytowanych pieśni poznał autor za pośrednictwem niemieckiej ewangelickiej szkoły w Rypinie, do której uczęszczał. Pieśni zostały podzielone na: 1) pieśni poważne, 2) pieśni wesołe, 3) kołysanki i inne pieśni dziecięce.

Jest to materiał niewątpliwie ciekawy dla folklorysty, mogący posłużyć do analizy porównawczej z polskimi tekstami z tych terenów o podobnym charakterze, do wykrycia ewentualnych oddziaływań. Część druga (s. 132-313) poświęcona jest zwyczajom: a) rodzinnym (Im Lebenslauf, s. 163-194), b) dorocznym (Im Jahreslauf, s. 163-194), c) różnym (Verschiedenes, s. 194-259), a także tekstom literackim, jak życzenia (Patenbriefe, Glückwünsche, s. 259-268), przysłowia i porzekadła (Sprichwörter, Redensarte, s. 268-291), wreszcie wyrażeniom i słownikowi gwarowemu (Ausdrücke, Plattdeutsche Ecke, s. 291-313). W rozdziale poświęconym zwyczajom rodzinnym omawia autor tok życia na wsi poczynając od urodzin, chrzcin, poprzez zwyczaje związane z dzieciństwem, naukę w szkole, zajęcia dzieci w gospodarstwie, obrzęd konfirmacji, przygotowanie do małżeństwa, wesele, zwyczaje związane ze śmiercią i pogrzebem. Przy każdym z tych zwyczajów omówione zostały dotyczące ich wierzenia i przesady. Wiele z nich jest identycznych z polskimi, o czym jednak autor nie wspomina.

Protestancki rok obrzędowy jest uboższy w folklor od katolickiego. W związku z tym w opisie Treichela dominują różne ceremonie kościelne, przytaczane są teksty modlitw, pieśni kościelnych itp. Niektóre zwyczaje doroczne, jak smażenie pączków we wtorek zapustny czy dyngus wielkanocny, są identyczne jak u Polaków. W rozdziale tym podkreśla zresztą autor pewne różnice zwyczajowe przemawiające jego zdaniem na niekorzyść katolickich Polaków. Oburza się, że wychodzą oni do pracy w polu w W. Piątek, choć na ogół nie zachodzi w tym czasie konieczna potrzeba pośpiechu w pracach rolnych⁵. Robią to nawet wówczas, gdy pogoda jest wybitnie niesprzyjająca. W W. Sobotę, zamiast zachowywać się z pobożnym skupieniem, czynią zamieszanie biegnąc do kościoła ze święconym, strzelają z petard w Wielką Niedzielę. W tym rozdziale omawia również Treichel cykl prac rolnych i zwyczaje agrarne, jak również terminy zaczynania i kończenia pewnych prac.

Rozdział zatytułowany „Różne” liczy 65 stron. Nic więc dziwnego, że zamieszczone w nim dość liczne działy kultury zostały potraktowane pobieżnie. Stosunkowo najbardziej szczegółowo omówiono pożywienie, przy czym wymienia tu autor szereg potraw identycznych z naszymi, których nazwy zdają się przemawiać za zapożyczeniem ich od Polaków, jak: zacierki (Satchirken), placki-bugaje, kluski (Klöße), barszcz (Bartsch) itp. (s. 196-200 n.) Opis zagrody i budynku mieszkalnego jest

⁵ W niektórych częściach Polski istnieje przesąd, że gdy rozpocznie się jakąś pracę w Wielki Piątek, wszystko będzie się wiodło. Być może i w rypińskim mamy do czynienia z takim wierzeniem.

niezbyt dokładny, możemy jednak zorientować się z niego, że nie było większych różnic między zagrodą niemiecką a zagrodami ludności polskiej spotykanymi przez nas na tym terenie. Podobnie, jak domy Polaków, domy niemieckie wznoszone były przeważnie z drzewa i kryte słomą. Nieco szerzej omawia autor lecznictwo ludzi i zwierząt, w którym — podobnie, jak u nas — praktyki magiczne odgrywały dużą rolę. Omówienie wierzeń ogranicza się do pewnych opowiadań związanych z wiarą w duchy, diabły i sny. Nic szczególnego nie wnoszą rozdziały poświęcone życiu towarzyskiemu i pomocy sąsiedzkiej, gdzie mówi się o gościnności, stosowanych formach grzecznościowych itp.

W dalszych rozdziałach przytacza autor teksty życzeń, jakie rodzice chrzestni ofiarowywali wraz z datkiem pieniężnym na chrzciny swym chrześniakom, tzw. Patenbriefe⁶, życzenia imieninowe, porzekadła, przysłowia, przepowiednie pogody, wreszcie najważniejsze cechy gwarowe, słowniki wyrazów gwarowych.

Jak z tego widzimy, układ rozdziałów nie jest zbyt logiczny. Niewiadomo dlaczego literatura ludowa została rozbита przez inne działy kultury. Ponadto materiały nie zostały zebrane w trakcie systematycznych badań terenowych. Autor redagując pracę po raz drugi opierał się w dużej mierze na własnej pamięci. Jest to właściwie wspomnienie tej kultury, z jaką autor zetknął się w młodości w swym domu rodzinnym i ten charakter wspomnieniowy dominuje w pracy. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie to, że zatracił się w tej książce obiektywny charakter rzeczywistości. Autor przedstawia swą rodzinę jako wyizolowaną i obcą w morzu ludności polskiej. Rodzina Treichelów była jedyną rodziną niemiecką w Starorypinie, krewni ich mieszkali w Rypinie i w okolicznych wioskach. Porównanie kultury niemieckiej z polską spotyka się tylko wówczas, gdy mają one przemawiać na niekorzyść ludności polskiej. Jak jednak wynika z relacji zebranych przeze mnie od starszych informatorów ze Starorypina, Treichelowie znali dobrze język polski, żyli w dobrych stosunkach ze swymi polskimi sąsiadami i często się z nimi kontaktowali. Pewną barierę stanowiły zapewne różnice wyznaniowe trwające na ogół dłużej niż różnice języka, ale i one nie były zaporą nie do przebycia.

Bardzo nieprzekonujące są również przykłady rzekomej wyższości kultury niemieckiej nad polską. Są to przeważnie odosobnione fakty gorszego gospodarowania Polaków czy niedostatku w rodzinach polskich. I tak pisze autor, że ojciec jego kupił gospodarstwo od Polaka w stanie opłakanym i dopiero ciężką pracą i gospodarnością doprowadził je do rozkwitu (s. 17-18). Jak wynika z relacji mieszkańców Starorypina, jest to prawda, trzeba jednak dodać, że gospodarstwo to stanowiło własność rządcy z majątku nb. z pochodzenia Niemca, który w nim ani nie mieszkał, ani nie gospodarował.

Przedstawiając złą sytuację szkolnictwa polskiego (s. 138) w latach przed I wojną światową i niechęć rodziców do posyłania dzieci do szkół nie zwraca uwagi na fakt, że były to ziemie znajdujące się wówczas pod zaborem rosyjskim, na których, przynajmniej po wsiach, egzystowały, i to nie wszędzie, tylko szkoły rosyjskie. Dowodem żenującej nieznajomości historii Polski jest wreszcie twierdzenie autora, że najlepiej pod względem gospodarczym stała Polska za rządów królów saskich, czego wyrazem miało być porzekadło „Za króla Sasa jedz, pij i popuszczaj pasa”.

⁶ Podobne kartki z życzeniami w ozdobnych pudełkach ofiarowywali rodzice chrzestni swym chrześniakom w Wielkopolsce. zob. *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, praca zbiorowa, Poznań 1967, s. 115, 121. Od tradycyjnego daru kumów dla dziecka noszą one nazwę wiązanek. Zwyczaj ofiarowywania kartek z życzeniami jest jednak w naszej kulturze niewątpliwie pochodzenia zachodniego.

Z różnych wzmianek i wtrąceń autora zdaje się wynikać, że nie znalazł on sobie miejsca także w swej starej ojczyźnie, do której powrócił jako Niemiec. To jego wyobcowanie tłumaczy może do pewnego stopnia jego rozgoryczenie i wrogą postawę wobec tych, których dawniej za wrogów nie uważał — swych dawnych towarzyszy zabaw i sąsiadów ze starorypińskich łągów. Zastanawia jednak, że książka powstała w tych samych latach, gdy jak wynika z relacji informatorów ze Starorypina, toczyła się między nimi serdeczna korespondencja. Miejmy jednak nadzieję, że tego rodzaju patologiczna postawa jest zjawiskiem ginącym wśród dzisiejszych Niemców.

Teresa Karwicka

M. W. KRIUKOW, *Sistema rodstwa kitajcew (ewoliucija i zakonomiarnosti)*, Moskwa 1972 ss. 328, Instytut Etnografii AN ZSRR.

Książka Kriukowa wydaje się sygnalizować nowy etap w kształtowaniu problematyki radzieckich badań etnograficznych, a mianowicie intensyfikację zainteresowania systemami pokrewieństwa. Temat ten, stanowiący tak ważny dział wiedzy o społeczeństwach ludzkich, znajdował się przez czas dłuższy na marginesie, mimo świetnych tradycji reprezentowanych przez prace L. Szternberga i mimo systematycznego podejmowania go przez D. Olderoggego. Ten ostatni jednak nie potrafił swym indywidualnym wysiłkiem sprawić, by radzieckie studia nad pokrewieństwem zaczęły się liczyć w literaturze przedmiotu. Być może dokona tego grupa autorów wykazujących od pewnego czasu poważniejsze zainteresowanie tematem, wśród których obok Kriukowa można wymienić M. Czlenowa czy J. Lichtenberga.

Recenzowana praca próbuje nadrobić powstałe zaniedbania systematyzując podstawowe pojęcia i niektóre koncepcje stosowane w badaniach nad pokrewieństwem. Stanowi ona w ten sposób niejako wprowadzenie do tematu, niezbędne dla wielu badaczy, którzy nie mieli z nim kontaktu przez czas dłuższy. Wskutek tego część ogólna pracy, nie związana bezpośrednio z problematyką tytułową, jest dość obszerna. Nie ma ona przy tym bynajmniej wyłącznie sprawozdawczego charakteru, gdyż niektóre zagadnienia przedstawia w sposób oryginalny, wnioski zaś płynące z analizy konkretnego materiału etnograficznego odnoszone są do potrzeb teorii pokrewieństwa. Zasygnalizowawszy tę ważną cechę pracy Kriukowa zatrzymamy się niżej nad jednym w zasadzie podjętym przez nią zagadnieniem, mianowicie na propozycji taksonomii systemów pokrewieństwa, którą umownie nazwiemy klasyfikacją Kriukowa.

Nie różni się ona zasadniczo od dwu poprzednio stosowanych klasyfikacji — Lowiego i Murdocka, wnosi jednak pewne nowe elementy. Jest to klasyfikacja konsekwentniejsza od przeprowadzonej przez Murdocka, gdyż operuje stale dwoma kryteriami: 1) linii prostej i bocznych oraz 2) płci osoby pośredniczącej (tzw. bifurkacji). Murdock tymczasem zastosował te same kryteria jedynie w odniesieniu do trzech klas swojej 7-członowej klasyfikacji. Dzięki tej konsekwencji próba Kriukowa przypomina klasyfikację Lowiego i różni się od niej jedynie tym, iż obejmuje prócz generacji wstępnej również generację ego. Fakt ten stanowi o istotnej różnicy między dwoma wcześniejszymi oraz omawianą próbą. Pomijamy tu mniej ważną kwestię przyjętego nazewnictwa.

Ograniczając się do dwu wspomnianych kryteriów Kriukow pominął część znanych etnografii systemów terminologii pokrewieństwa, dla usystematyzowania

których Murdock uciekł się do kryteriów dodatkowych. Zabrakło m. in. odrębnego miejsca dla ważnych z teoretycznego punktu widzenia systemów typu Crow i Omaha. Nie należy tego uważać za wadę propozycji Kriukowa, gdyż żadna ze znanych typologii pokrewieństwa nie ma charakteru uniwersalnego i stosowana być może zależnie od potrzeby dla rozwiązywania konkretnych zadań. Z tego też jednak względu nie należy traktować ich jako klasyfikacji, a jedynie jako typologie.

Fakt, iż Kiukow podjął próbę połączenia w swojej taksonomii charakterystyk obu generacji niosących najważniejsze informacje o systemie pokrewieństwa, sprawia, że jest ona w pewnym sensie uniwersalniejsza od propozycji Lowiego. W praktyce jednak okazało się, iż może ona objąć tylko trzecią część znanych systemów z próby liczącej 529 społeczeństw¹ (por. s. 43). Oznacza to mianowicie, że w takiej tylko liczbie społeczeństw występuje zgodność typu terminologicznego w obu pokoleniach — wstępnym i *ego*. Brak takiej zgodności w pozostałej, tak bardzo licznej grupie, nie stał się na szczęście argumentem na rzecz porzucenia podjętej próby jako nieudanej. W istocie, dopiero od tego momentu rozpoczyna się oryginalny wkład Kriukowa.

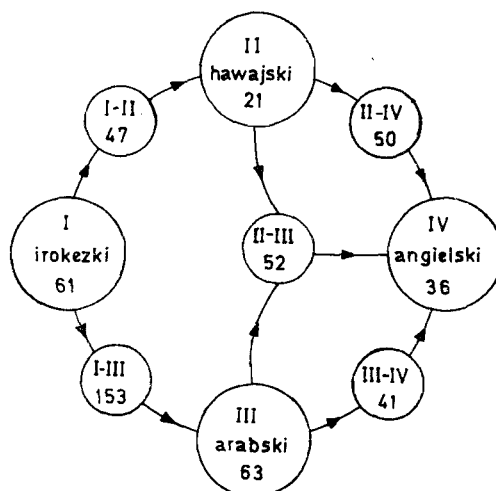
Autor wyszedł bowiem ze słusznego założenia, że dotychczasowe typologie statycznie traktują opisywane terminologie, a tym samym i systemy pokrewieństwa. Charakteryzują one tylko część systemu obserwowaną na przykładzie sytuacji w jednym tylko pokoleniu. Tymczasem można przyjąć, że idealny model odpowiadający systemowi pokrewieństwa w społeczeństwie znajdującym się w stanie równowagi wymaga zgodności typów w obu pokoleniach. Jej brak oznacza zachwianie tej równowagi i równa się stanowi przejściowemu, prowadzącemu do przyjęcia nowego typu, wspólnego dla dwu generacji. Wychodząc z założenia, że dynamika rozwojowa jest tak samo prawidłowością systemów społecznych, jak ich chwilowe ekwilibrium, Kriukow wprowadził do swej typologii obok czterech typów zasadniczych również pięć przejściowych. Stanowią one w sumie typologie, którą proponuje w recenzowanej pracy. W tej wersji znajduje ona pokrycie w ponad 90% analizowanych społeczeństw. Wynika z niej, że w stadium zmiany znajduje się dwukrotnie więcej systemów terminologicznych niż pozostających w stanie stabilizacji².

Można wprawdzie twierdzić, że dotychczasowe typologie czyniły możliwymi porównywanie typów, do jakich należą terminologie w obu zasadniczych pokoleniach. Wykonanie takiego zestawienia jest praktycznie łatwe dla dowolnej liczby konkretnych społeczeństw, na takim zresztą zestawieniu zbudował Kriukow swoją propozycję. Dopiero ona jednak zawiera w sobie element dynamiki i to usprawiedliwia jej powstanie. Jest to w istocie model zmienności systemów terminologicznych, tak bardzo potrzebny w sytuacji, w której zmiana pokrewieństwa zeszła w studiach etnograficznych i etnologicznych na dalszy plan ustępując badaniom nad samą strukturą pokrewieństwa. Model ów Kriukow przedstawia następująco (por. s. 64). Liczby arabskie oznaczają ilość społeczeństw, których terminologia pokrewieństwa zalicza się do danej kategorii.

W powyższym modelu niekwestionowalne są zbiory reprezentujące poszczególne typy terminologiczne. Trudna do podważenia wydaje się również teza, iż tzw. typy przejściowe stanowią rezultat procesu zmiany. Dyskusji może podlegać

¹ Dotyczy to próby przedstawionej w pracy G. P. Murdocka, *Kin term patterns and their distribution*, „Ethnology”, 1970:2.

² Gdybyśmy zresztą chcieli uwzględnić sytuację jeszcze innych pokoleń, do czego mielibyśmy pełne prawo, mogłoby się okazać, że dynamika jest cechą stałą wszystkich lub niemal wszystkich systemów terminologicznych.



jedynie kierunek zmienności (sugerowany zresztą przez miejsce poszczególnych systemów w modelu), a zwłaszcza problem jego nieodwracalności. W tej ostatniej kwestii autor nie wypowiada się, ponieważ całą omówioną tu konstrukcję uważa za część składową uniwersum przekształceń ewolucyjnych kultury człowieka kierującego się wspólnymi prawami.

Korzystając z praw recenzenta można jednak wysunąć kilka wątpliwości pod adresem przedstawionej tu koncepcji bynajmniej nie w celu jej bezpośredniego podważania, gdyż znany nam materiał etnograficzny o przekształceniach terminologii pokrewieństwa daje się pogodzić z jej założeniami. Nie świadczy to jednak na jej korzyść, ponieważ jest to materiał ilościowo skąpy, ponadto odnosi się w zasadzie do jednego tylko etapu zmiany. Uzyskanie sekwencji kilku stadiów przekształceń jest bowiem dla etnografa — zwłaszcza terenowego — praktycznie niemożliwe bez odwołania się do pisanych źródeł historycznych. Z kolei niewiele jest takich społeczeństw, któreby dawały podobne możliwości. Zatem schemat rozwoju Kriukowa jest praktycznie niezwykle trudny do zweryfikowania. Wynika to m. in. z jego konstrukcji, w której typy pośrednie odgrywają rolę buforową tak wobec zasadniczych typów terminologicznych, jak też wobec ewentualnej polemiki merytorycznej. Sprecyzowania wymaga bowiem sam mechanizm tworzenia się typu pośredniego (autor wskazuje na taką potrzebę i przyznaje, że przy obecnym stanie wiedzy źródłowej zadośćuczynienie jej jest nadzwyczaj trudne). Konieczne jest też jego zdefiniowanie, co obejmowałoby również określenie roli dwu wariantów każdego typu. Z uwagi bowiem na występowanie dwu pokoleń rozkład cech w wersji pośredniej może przybierać postać *xz* lub *zx*. Wprawdzie dane liczbowe (por. tabl. na s. 42) wskazują na zdecydowaną przewagę jednego wariantu w każdym z typów przejściowych z wyjątkiem typu I-III, to jednak przypadki pozostające w mniejszości również wymagają wyjaśnienia, ponieważ operując modelami nie wolno zbyt daleko posuwać się w abstrahowaniu od materiału empirycznego. Warianty przeważające pozwalają mówić o tym, że zmiana rozpoczyna się od pokolenia *ego* na linii I-II oraz III-IV, od pokolenia zaś wstępnego na linii II-IV. Jednakże ilość wariantów w trybie przejściowym I-III jest niemal wyrównana (w pokoleniu wstępnym 91 systemów charakteryzuje się typem III, zaś 62 typem I). Sytuacja taka stanowczo wymaga dalszego wyjaśnienia, tym bardziej że autor uważa, iż stwierdzona przez

niego wrażliwość na zmianę w pokoleniu wstępnym przy przejściu od typu I do III może mieć szczególne znaczenie dla badania innych społeczeństw, dla których brak materiału historycznego (s. 280-281). Wypada w tym miejscu zauważyć, że w podsumowaniu książki autor przewidział przejście od typu III do II wskazując, że zmiana rozpoczyna się w pokoleniu *ego* (s. 305), mimo iż jego model dynamiki terminologicznej (por. diagram) nie zawiera takiej możliwości.

Kriukow skłania się ku traktowaniu zaprezentowanego tu modelu jako schematu ewolucji systemów terminologicznych i odpowiadających im etapów rozwoju systemów pokrewieństwa, utrzymując, że na podstawie tych pierwszych można określić względny stopień rozwoju społecznego (por. s. 282-283). Odrzuca przy tym funkcjonalistyczną tezę o chronologicznej zgodności systemów terminologicznych z odpowiadającymi im instytucjami społecznymi (s. 283), co osłabia poprzednie założenie. Punktem wyjściowym takiego ciągu ewolucyjnego byłby typ irokezki (I), zwany inaczej bifurkacyjno-łącznym, a właściwie ta jego wersja, która jest idealnie dostosowana do symetrycznej wymiany małżeńskiej między dwoma grupami. Właściwy typ irokezki następowałby dopiero po tym typie początkowym określonym jako „australijski” (s. 225). Ponieważ autor uważa go za uniwersalny, być może należałoby go wyodrębnić w przytoczonym diagramie.

Dalszy rozwój następowałby w dwu alternatywnych liniach prowadzących nieodmiennie do typu angielskiego (IV), czyli liniowego. Etapami pośrednimi mogą być typy hawajski (II), czyli generacyjny, albo arabski (III), czyli bifurkacyjno-boczny. W ten sposób autor wyraźnie określa swój stosunek do dawnej morganowskiej koncepcji o pierwotnym wyjściowym charakterze typu generacyjnego („malajskiego” u Morgana) oraz do spotykanej jeszcze w etnografii radzieckiej i wśród neoewolucjonistów amerykańskich idei uniwersalności tego typu. Kriukow nie przewiduje bezpośredniego przejścia od typu początkowego do końcowego (we wspomnianej próbie Murdocka występuje 5 systemów terminologicznych łączących cechy obu tych typów, a więc niejako stanowiących bezpośrednie przejście).

Autor nie wypowiada się na temat tego, czy w procesie rozwoju możliwe jest ominięcie etapu pośredniego, skoro jednak schemat ma mieć walory uniwersalności trudno jest przyjąć takie rozwiązanie. Wynika to również z założenia, że nierównomierność zmiany terminologicznej w sąsiadujących ze sobą pokoleniach jest cechą stałą (s. 236-238).

Materiał etnograficzny jest na tyle bogaty, że dostarcza różnorodnych przykładów sprzecznych z założeniami dowolnej hipotezy. Chciałbym w tym miejscu przytoczyć dwie takie sytuacje powodowane nie złośliwością, lecz potrzebą wskazania, że nawet zamknięta i logiczna konstrukcja teoretyczna wymaga stworzenia narzędzi dla zgodnego z jej założeniami wyjaśniania niekonwencjonalnych przypadków.

Jeden z nich dotyczy dwukierunkowego rozwoju o rozbieżnych wektorach. We współczesnej mongolskiej terminologii pokrewieństwa mamy do czynienia ze stabilizowaniem się typu liniowego (angielskiego) w pokoleniu wstępnym oraz generacyjnego (hawajskiego) w pokoleniu *ego*, przy czym punktem wyjścia jest typ bifurkacyjno-boczny (arabski). W rezultacie tworzy się typ przejściowy II-IV odległy od wyjściowego (III) o trzy etapy. Drugi przypadek dotyczy kierunku rozwoju odwrotnego niż to przewiduje model Kriukowa. Mapucze mieli w XVIII w. terminologię odpowiadającą typowi przejściowemu I-II, w początkach zaś XX w. terminologia ich należała całkowicie do typu I³.

³ Por. L. C. Faron, *The Dakota-Omaha continuum in Mapuche society*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, 1961:91 cz. 1, s. 14.

Oba te wypadki można interpretować jako rezultat chwilowego anomalnego rozwoju powracającego do stanu równowagi przewidzianej modelem Kriukowa. Mapucze mogli inicjować zmianę od typu I i do niego powrócili. Mongołowie rozwijają typ II na poziomie generacji *ego*, lecz mogą powrócić do typu III. Taki zabieg interpretacyjny wskazuje na wspomnianą już podwójną rolę buforową typów przejściowych. Dopóki nie będziemy dysponowali uszczegółowioną teorią wyjaśniającą przyczyny zmian w terminologii pokrewieństwa, dopóty ranga teoretyczna podobnych schematów rozwojowych może być kwestionowana. Tym niemniej autor tych słów sam uważa, że propozycja Kriukowa jest w zasadzie przekonująca, z wyjątkiem może hipotezy o uniwersalności początkowego etapu w postaci typu „australijskiego”. Wspomnianą wyżej wyjątkową sytuację w typie przejściowym I-III można próbować wyjaśnić skoncentrowaniem w tym właśnie punkcie wielu systemów typu Crow i Omaha, które mogą zakłócać właściwy obraz.

W niniejszym omówieniu pozostawiliśmy na uboczu zasadniczą część książki, mianowicie analizę przekształceń chińskiej terminologii pokrewieństwa. W porównaniu z dotychczasową literaturą przedmiotu wydaje się to być najbardziej kompetentna i wyczerpująca praca⁴. Autor zadał sobie trud odtworzenia najwcześniejszych etapów tej terminologii i śledzenia jej ewolucji przez trzy tysiąclecia. Możliwość taka stwarza dla etnografa wyjątkową okazję obserwowania historycznego rozwoju terminologii przez trzy zasadnicze etapy — od bifurkacyjno-łącznego, przez bifurkacyjno-boczny po liniowy. Podnosi to znacznie wartość tej pracy i dostarcza dostatecznego materiału do szerszych uogólnień mających znaczenie dla studiów porównawczych, dzięki czemu książka Kriukowa nie ma charakteru partykularnego, lecz zalicza się do literatury o systemach pokrewieństwa w ogóle.

Pracy można zarzucić stosunkowo małą przejrzystość w prezentowaniu samej sekwencji kolejnych etapów zmian terminologii chińskiej. Ta bowiem kwestia interesuje najbardziej czytelnika, który nie chce wgłębiać się w problemy techniczne zmian. Tym niemniej cały wykład prowadzony jest przejrzysto. Można też mieć do autora pretensję o to, że stosuje pojęcie „terminów klasyfikacyjnych” nie w rozumieniu morganowskim, lecz jako synonim „terminów zbiorowych”, czym pogłębia tylko panujące w tej kwestii zamieszanie. Autor wytyka niektórym badaczom niewłaściwe rozumienie znaczenia terminów pokrewieństwa (s. 17) przedstawiając się w prostym ich tłumaczeniu (np.: „lud X siostrę matki nazywa matką”). Sam natomiast w podobnej sytuacji, gdy idzie o termin zbiorowy, twierdzi, że dana relacja pokrewieństwa w ogóle nie jest nazywana (w systemach Crow i Omaha „terminy dla kuzynów przeciwległych nie istnieją”, s. 40). Tamże również błędnie definiuje typy Crow i Omaha jako identyfikujące terminy dla kuzynów równoległych z terminami dla rodzeństwa, która to cecha jest dla tych typów całkowicie obojętna. Warto wspomnieć, że autor na s. 56-57 krótko charakteryzuje pewne elementy współczesnej polskiej terminologii pokrewieństwa. Potencjalnych czytelników należy też uprzedzić, że drukarnia popełniła sporo omyłek w symbolach notacyjnych relacji pokrewieństwa oraz przedstawiła diagramy na s. 37 i 38.

Stawoj Szynkiewicz

⁴ Na marginesie warto wskazać, że chińskiemu systemowi pokrewieństwa poświęcony jest fragment wydanej w 1973 r. polskiej wersji *Istoty kultury* A. L. Kroebera. Nie przedstawia on sobą niestety większej wartości (może poza krótkim postscriptum) i wydaje się, że w wyborze artykułów do polskiego wydania mógł on zostać pominięty na rzecz bardziej interesującego.

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Biocca Ettore, *Yanoáma. Opowieść kobiety porwanej przez Indian*, PIW, Warszawa 1974, ss. 407.

Yanoáma to nazwa grupy plemion indiańskich, tzw. leśnych nomadów zamieszkujących dżungle na pograniczu Brazylii i Wenezueli. Niezwykłym dokumentem ich życia, o dużych walorach poznawczych, jest relacja kobiety, która porwana w dzieciństwie spędziła wśród nich wiele lat. E. Biocca, włoski uczony, uzupełnił zarejestrowaną przez siebie opowieść unikalnym materiałem ilustracyjnym, a we wstępie przedstawił krótko historię kontaktów z tymi mało znanymi plemionami.

R.T.

Birket — Smith Kaj, *Ścieżki kultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, ss. 574, 113 ilustr. czarno-białych.

„[...] jak stare są składniki kultury i jak stały się one jej częścią? [...] czy zrodziły się w środowisku, czy zostały zapożyczone? Jeśli zostały zapożyczone, to skąd?” — oto pytania, na które ma być odpowiedzią synteza kultury napisana przez znanego duńskiego badacza kultury Eskimosów. Książka ta, łącząca materiał archeologiczny i etnograficzny, mająca za cel ukazanie dróg rozwoju kultury ludzkiej, wyróżnia się spośród współczesnych prac tego typu przystępnością wynikającą m. in. z jej opisowego charakteru. Stąd też nierzadko spotykamy brak precyzji, pochopne uogólnienia przy równoczesnym podziwieniu dla erudycji autora. Przedmowa do wydania polskiego i wskazówki bibliograficzne Zofii Sokolewicz.

R.T.

Bylina Stanisław, *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych. Humiliaci, begini, begardzi*, Ossolineum, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1974, ss. 234.

Praca historyczna dająca obraz wybranych ruchów społeczno-religijnych w Europie (XII-XIV w.). Jest ona kolejnym wkładem do studiów nad reakcjami społecznymi w sytuacji kryzysu systemów wartości. Godne uwagi jest coraz częstsze wkraczanie naukowców polskich w tę trudną, ale i nadzwyczaj aktualną problematykę.

R.T.

Eco Umberto, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Czytelnik, Warszawa 1973, ss. 307.

Autor dał się już poznać polskim czytelnikom swym kontrowersyjnym *Pejzażem semiotycznym*. Tym razem przedmiotem analizy są poetyki, które stanowią według Eco model odzwierciedlający charakter kultury i obrazu świata funkcjonującego w określonym okresie historycznym. „Zamknięte i jednoznaczne dzieło artysty średniowiecza odzwierciedlało koncepcję wszechświata jako raz na zawsze ustalonego hierarchicznego porządku [...] — wielokierunkowy świat kompozycji serialnej [...] jest bardzo bliski Einsteinowskiej wizji [...] rzeczywistości.”

R.T.

Estudios Latinoamericanos, Instytut Historii PAN, Ossolineum, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1974, nr 2, ss. 317.

Niepewność, jaką wzbudził pierwszy numer *Estudios...* wydany bez oznaczenia numerycznego, rozwił omawiany tom noszący cyfrę 2 na okładce i zawierający wzmiankę redakcji, że seria będzie kontynuowana. Znajdujemy w nim następujące artykuły: J. Szemińskiego, *La insurrección de Tupac Amaru II: guerra de independencia o revolución?*; E. Nowickiej, *The Ras Tafari Movement — its Genesis and Functions*; A. Posern-Zielińskiego, *Tendencias conservadoras y revolucionarias indígenas (Los movimientos social-religiosos en las comunidades indígenas marginales del siglo XX en Sudamérica)*; Z. M. Kowalewskiego, *El café y la revolución en los valles andinos del sur del Perú*. Ponadto szkic T. Łepkowskiego o stosunkach polsko-meksykańskich w latach 1934-1939, polemikę A. Posern-Zielińskiego i Z. M. Kowalewskiego wokół problemu antropologii wojny partyzanckiej, publikacje źródeł, kronikę i recenzje.

R.T.

Euhemer. Przegląd religioznawczy, Polskie Towarzystwo Religioznawcze, PWN, Warszawa 1974, nr 3, ss. 187.

W numerze tym znajdujemy kilka artykułów wkraczających w problematykę szeroko rozumianej etnologii. Wymienić można trzy prace poświęcone kosmologii egipskiej, hetyckiej i Starego Testamentu (I. Pomorskiej, M. Popko i W. Tylocha), artykuł M. Nowaczyka, *Schemat ewolucji religii Lewisa Henry Morgana* oraz szkic J. J. Prawdzic-Gałęskiego, *Wyznaniowo-etniczna społeczność Knorydy*, poruszający zagadnienie stosunków wewnętrznych w prawosławno-katolickich społecznościach wiejskich na Podlasiu.

R.T.

Gonionskij S. A., *Kolumbia. Istoriko-etnograficzieskie oczerki*, Izd. Nauka, Moskwa 1973, ss. 383, ilustr., 1 mapa.

Kolejna monografia z serii poświęconej krajom Ameryki Łacińskiej. Autor prezentuje panoramę dziejów Kolumbii począwszy od XV/XVI w. i kończąc na współczesnej sytuacji społeczno-ekonomicznej. Wiele miejsca poświęcono formowaniu się społeczeństwa kolumbijskiego, problemom narodotwórczym oraz ruchom wywoleńczym i sytuacji politycznej w XX w. Każdy rozdział zaopatrzony w bibliografię.

R.T.

Granet Marcel, *Cywilizacja chińska*, PIW, Warszawa 1973, ss. 420, 74 ilustr. czarno-białe, 9 ilustr. barwnych, mapy w tekście.

Po 44 latach od ukazania się pierwszego wydania, dzięki Mieczysławowi J. Künstlerowi przyswojone zostało językowi polskiemu dzieło należące już do klasyki nauki o człowieku i kulturze. Granet, związany ze szkołą socjologiczną Durkheima, ukazuje w syntetyczny sposób historię kształtowania się cywilizacji chińskiej, zwracając uwagę przede wszystkim na stosunki społeczno-gospodarcze. Tłumacz dzieła napisał we wstępie: „Książka Marcela Graneta umożliwia poznanie tych istotnych elementów cywilizacji chińskiej, bez których znajomości niemożliwe jest właściwe spojrzenie na wiele zjawisk zachodzących w Chinach dzisiejszych”. Należałoby oczekiwać na uzupełnienie tego obrazu drugim wielkim dziełem tego autora poświęconym myśli chińskiej — *La pensée chinoise*.

Pracę uzupełnia bibliografia dopełniona wykazem dorobku polskich sinologów oraz indeks.

R.T.

Guiraud Pierre, *Semiologia*, Biblioteka Wiedzy Współczesnej Omega, Warszawa 1974, ss. 127.

Krótki zarys ogólnej teorii znaku połączony z rozważaniami nad różnymi kodami — logicznymi, estetycznymi, społecznymi. Interesująca praca znanego językoznawcy francuskiego rozszerzająca teoretyczne podstawy semiotyki kultury. Bibliografia.

R.T.

Kępiński Antoni, *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1974, ss. 340, ilustr. w tekście.

Rzadko się zdarza, by psychiatra łączył swą wiedzę fachową z głęboką refleksją filozoficzną nad człowiekiem jako istotą egzystującą na pograniczu natury i kultury. Olbrzymie zainteresowanie pracami przedwcześnie zmarłego prof. A. Kępińskiego świadczy, że niezaspokojona potrzeba tego typu przemyśleń jest głęboko zakorzeniona wśród przynajmniej części społeczeństwa. Po *Psychopatologii nerwic*, *Schizofrenii* i *Rytmie życia* otrzymaliśmy oto kolejne dzieło, będące cennym wkładem do dorobku nauk o człowieku. Uzupełnieniem studium o melancholii jest szkic J. Mitarskiego *Z dziejów melancholii*, który — gdyby chcieć go klasyfikować — zaliczyć należy do dziedziny historii kultury. Ta cenna pozycja wydawnicza znaleźć się powinna w polu zainteresowań każdego etnologa.

R.T.

Komorowski Zygmunt, *Tradycje i współczesność Afryki Zachodniej*, Warszawa 1973, ss. 226 bibl., mapy (skrpyt).

Jest to skrypt przygotowany w Studium Afrykanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, noszący podtytuł: *Wstęp do antropologii kulturowej regionu*. Składa się on z trzech części: W pierwszej omawia autor geograficzne podstawy życia społecznego oraz przedstawia rys historyczny Afryki Zachodniej. Część druga jest charakterystyką grup etnicznych tego regionu, a trzecia przedstawia przemiany społeczno-kulturowe zachodzące pod wpływem rozwoju gospodarki, oświaty i urbanizacji.

B. Ż.

Mrozek Bogusław, *Historia najnowsza Azji południowo-wschodniej*, KiW, Warszawa 1973 r., ss. 507, bibl.

Książka jest przeglądem historii politycznej państw południowo-wschodniej Azji. Autor wychodzi od omówienia struktur terytorialnych istniejących w danym momencie dziejowym. Książka omawia zagadnienia szczegółowe, typowe dla jednego państwa, oraz ogólne, do których przede wszystkim należą: charakterystyka ruchu narodowo-wyzwoleńczego oraz system rządów w poszczególnych krajach, zwłaszcza typowego dla tamtego rejonu system tzw. „demokracji kierowanej”.

B. Ż.

Książka jest zbiorem artykułów przygotowanych w Instytucie Krajów Wschodu AN ZSRR. Pogrupowane one zostały następująco: historia, ekonomika, literatura, badania na Oceanie Spokojnym. Artykuły zawierają cały szereg nowych danych o historii i współczesnej problematyce Australii i Oceanii. Tak więc omówione zostały mało zbadane dotychczas problemy dotyczące podróży Johna Cooka w północnej części Oceanu Spokojnego. Po raz pierwszy w radzieckiej literaturze naukowej przedstawiono przemiany polityczne, ekonomiczno-społeczne i kulturowe w latach sześćdziesiątych naszego stulecia na Samoa, Fidżi i Tonga. Zamieszczone są także artykuły dotyczące współczesnej Australii, tj. rozwoju współczesnej literatury i kultury oraz intensyfikacji rolnictwa. W bibliografii zostały zebrane radzieckie pozycje z lat 1959-1970 dotyczące Australii i Oceanii.

B.Ż.

Pacific Islands Year Book, ed. Judy Tudor, Pacific Publication, Sydney 1972, s. 542, mapy.

Już z górą od 40 lat wznawiana jest pozycja informacyjna dotycząca wysp Oceanu Spokojnego. W styczniu 1972 r. ukazało się już 11 wydanie (pierwsze w 1932 r.) tej wartościowej publikacji. Znajdują się tam różnorodne informacje dotyczące obszaru Pacyfiku poczynając od historii, zaludnienia wysp, a skończywszy na zagadnieniach politycznych, gospodarczych, turystycznych i szeregu innych danych, często w ujęciu historycznym. Praca zawiera ponadto, już w bardziej skróconej formie, informacje dotyczące wysp i państw należących do tzw. West Pacific Periphery. Jak przystało na dobre wydawnictwo encyklopedyczno-informacyjne zamieszczono tu ponad 100 map, planów wysp, regionów i miast.

A.P.

Panorama des sciences humaines, Paryż 1973, indeks nazwisk, ss. 667.

Kolejna publikacja serii edycyjnej *Le Point du Jour* spotka się niewątpliwie z pochlebnym przyjęciem i szerokim zainteresowaniem. Przedstawiony w niej został dorobek dyscyplin tradycyjnych: psychologii i socjologii, nauki o pracy oraz ekonomii, psychoanalizy, etnologii, lingwistyki i semantyki, historii. Poszczególne części książki odnoszą się do jednej z wymienionych wyżej nauk. Zostały w nich zawarte wybrane teksty wybitnych przedstawicieli danej gałęzi wiedzy. I tak na przykład w części dotyczącej etnologii znalazły się prace takich jej reprezentantów, jak Levi-Strauss, Caillois, Metraux, Radcliffe-Brown, Mauss, Evans-Pritchard i inni. Z kolei socjologię reprezentują m. in.: Marks, Durkheim, Weber, Parsons, Mertou, a historię: Hegel, Aron, Lukacs, Toynbee, Althusser, Panofsky, Leroi-Gourhau. Poszczególne części pracy poprzedzają komentarze pióra naukowców francuskich, wstęp zaś do całości napisał Denis Holliér, pod kierunkiem którego przygotowano całą publikację.

B.Ż.

Posern-Zieliński Aleksander, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI — XX w.)*, Ossolineum, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1974, ss. 227.

Tak zwane ruchy społeczno-religijne to zjawisko kulturowe pojawiające się wśród wielu ludów Trzeciego Świata w wyniku konfrontacji z ekspansją „Białych”

i ich kultury. W Ameryce mają one miejsce już w XVI w. przybierając na przestrzeni kilku wieków różnorodne postaci oscylujące między typem ruchu religijnego i ruchu świeckiego. Szkicując zmieniające się tło stosunków społeczno-ekonomicznych autor omawia różne formy ruchów społecznych Indian na terenach Peru, Boliwii, Ekwadoru i Kolumbii, traktując je — co warte jest szczególnego podkreślenia — jako wyraz żywotności tubylczych kultur i siły witalnej tkwiącej w ich systemach społecznych.

R. T.

Sołodownikow W. G., *Problemy sowremiennoj Afriki*, „Nauka”, Moskwa 1973, ss. 399.

Autor pracy jest znanym radzieckim afrykanistą, dyrektorem Instytutu Afryki AN ZSRR. W swej pracy porusza on cały szereg problemów o fundamentalnym znaczeniu dla Afryki współczesnej — politycznych, ekonomicznych, społeczno-kulturowych. Na pracę złożyły się artykuły publikowane uprzednio na łamach czasopiśmiennictwa radzieckiego i zagranicznego oraz teksty wystąpień na radzieckich i międzynarodowych konferencjach i sympozjach dotyczących Afryki.

B. Ż.

Tarkowska Elżbieta, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, PWN, Warszawa 1974, ss. 278.

Trzy wymienione w tytule nazwiska sygnalizują trzy punkty zwrotne w rozwoju francuskiej myśli kulturoznawczej. Autorka zajmuje się analizą wybranych aspektów założeń metodologicznych tych wybitnych uczonych oraz ukazuje ich dorobek teoretyczny w dziedzinie badań nad myślą pierwotną (na przykładzie analizy mitu i kategorii czasu). Jest to pierwsza praca, jaka ukazała się w Polsce, poświęcona tej ważnej karcie w historii etnologii i socjologii.

R. T.

