

Georges Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*. Przełożył i notą opatrzył Jacek Trznadel. Warszawa 1968, ss. 163.

Rozmowy są rezultatem przeprowadzonego przez G. Charbonniera cyklu wywiadów z C. Lévi-Straussem w 1959 roku i nadawane były przez Radio-Télévision Française, a opublikowane zostały po raz pierwszy w roku 1961 w wydawnictwie Plon — Julliard. Bliżej o okolicznościach powstania i o stosunku rozmów do wcześniejszych, a szczególnie do późniejszych prac Lévi-Straussa pisze J. Trznadel w nocie tłumacza.

Dla etnologa *Rozmowy* interesujące są z wielu względów. Podobnie jak w innych pracach Lévi-Straussa, także w *Rozmowach* uderza wielka samoświadomość etnologa jako badacza i świadomość specyficzności jego sytuacji poznawczej. Etnologiczny podmiot poznający jednocy w sobie dwie przeciwstawne postawy, których współistnienie jest źródłem dialektycznego napięcia między wymogiem wolnej od wartościowania, chłodnej i obiektywnej postawy przyjmowanej wobec badanych społeczeństw, a emocjonalnym i subiektywnym zaangażowaniem w problemy własnej społeczności, która dostatecznie szeroko rozumiana może utożsamiać się z całą ludzkością. Etnograf opisujący egzotyczne społeczeństwa jest zawsze uczestnikiem takiej czy innej kultury, preferuje zatem określony system wartości, którego mniej czy bardziej uświadamiana konfrontacja z przedmiotem opisywanym prowadzi do wzbudzenia stanów emocjonalnych obiektywizujących się nie tylko na poziomie oceny, ale także na poziomie opisu i rozumienia. Sytuacja ta jest wyrazem szczególnym dychotomii ogólniejszych: opozycji opisu i wartościowania, intelektu i uczuć, pomiędzy którymi brak co prawda przejścia logicznego, ale których wzajemnego związku, nazwijmy go psychologicznym, nie należy lekceważyć.

Wariantem opisaną wyżej sytuacji wyrażonym *expressis verbis* przez Lévi-Straussa w drugiej rozmowie jest przypominająca fizyczną zasadę komplementarności opozycja przeżycia i poznania, wokół której toczyły się już w dziejach myśli długotrwałe dysputy filozoficzne, a która nie znalazła jednak należnego jej miejsca w metodologicznej świadomości etnografów, mimo iż ważność jej nie ulega wątpliwości, gdyż wskazuje ona na granice poznania etnologicznego. „Nigdy nie zrozumiemy zupełnie, czym jest żaloba, która nie jest naszą żalobą, w rodzinie, która nie jest naszą rodziną. Ten rodzaj trudności nie może nie przypominać komplementarności, o której mówią fizycy. Nie można jednocześnie określić drogi przebiegu cząstki i jej miejsca. I tak samo chyba nie możemy jednocześnie dążyć do poznania społeczeństwa od wewnątrz i do zaklasyfikowania go od zewnątrz poprzez odniesienie do innych społeczeństw” (s. 19).

Dychotomia sytuacji etnologa jest w pewien sposób homologiczna do dychotomii bardziej podstawowej: opozycji społeczeństw cywilizowanych i prymitywnych. Znaczna część *Rozmów* jest poświęcona ustaleniu różnic między „cywilizowanymi” a „prymitywnymi”. Można rzec, iż jest to nawet główny motyw książki. Różni to *Rozmowy*

od prac naukowych Lévi-Straussa, w których ogranicza się on najczęściej do społeczeństw egzotycznych, bądź też poszukuje niezmienników ważnych uniwersalnie dla całego gatunku *Homo sapiens*. Które z momentów różnicujących społeczeństwa w dwa człony opozycji są dla jej istnienia, zdaniem Lévi-Straussa, podstawowe?

Przed wszystkim cechuje je różny stosunek do historii. Społeczeństwa pierwotne posiadają co prawda przeszłość, ale „historia jest dla nich pozbawiona znaczenia, gdyż jeśli jakaś rzecz nie istniała zawsze, jest w ich rozumieniu nieprawna; tymczasem dla nas sytuacja ma się odwrotnie” (s. 46). Środkowy fragment cytatu jest ewidentnie fałszywy, pozostaje w sprzeczności nie tylko z obserwowanymi faktami, ale także z resztą myśli Lévi-Straussa, nie przeszkadza to jednak, aby teza podstawowa była słuszna. Historia jest „wewnętrzną kategorią pewnych społeczeństw, sposobem, w jaki społeczeństwa zhierarchizowane same siebie pojmują” (s. 54); chodzi tu oczywiście przede wszystkim o społeczeństwo europejskie. Podstawowym zaś pojęciem tej historii jest pojęcie postępu z zawartą w niej treścią integracji linearnej i ciągłości wbrew wymogom wszelkiego poznania, które jest z natury nieciągłe. Lévi-Straussa krytyka pojęcia idei postępu skierowuje się przede wszystkim przeciwko nadawaniu jej znaczenia integracyjnego w zastosowaniu do społeczeństw pierwotnych, w czym upatruje nieusprawiedliwiony poznawczo ani etycznie etnocentryzm. Krytyka ma bowiem nie tylko aspekt poznawczy, ale także etyczny. Warunkiem koniecznym postępu jest gromadzenie wiedzy, możliwe dzięki wynalazkowi pisma, którego rola etyczna, przynajmniej w początkach jego istnienia, była co najmniej ambiwalentna: „pierwsze zastosowania pisma... dotyczyły przede wszystkim aparatu władzy” (s. 24) i przyczyniły się do powstania „społeczeństw zhierarchizowanych, społeczeństw złożonych z panów i niewolników, społeczeństw używających pewnej części ludności do pracy na korzyść części drugiej” (s. 23—24).

Pierwsza grupa różnic koncentruje się więc wokół pojęć historii, postępu, pisma i kumulacji wiedzy, grupa druga dotyczy stopnia „entropii”, który jest warunkiem różnic pierwszych.

Społeczeństwa pierwotne przyrównuje Lévi-Strauss do maszyn mechanicznych, które pozbawione tarcia mogłyby teoretycznie funkcjonować nieskończenie długo, korzystając z jednorazowego dostarczenia im energii. Społeczeństwa cywilizowane przyrównuje natomiast do maszyn parowych, które działają dzięki różnicy potencjałów temperatury, która to różnica w porządku społecznym realizuje się przez formy hierarchii społecznej. Społeczeństwa pierwotne zwie też Lévi-Strauss „zimnymi”, na podobieństwo zegara; wytwarzają one „niesłychanie mało nieładu, tego co fizycy nazywają „entropią” (s. 28) i mają „tendencję do utrzymywania się nieskończenie długo w swym stanie wyjściowym” (s. 28). Nasze społeczeństwa zwie natomiast „gorącymi”, na podobieństwo maszyny parowej; wytwarzając więcej bezładu, entropii, muszą jednocześnie wytwarzać więcej ładu, aby zapewnić co najmniej „stan chwiejnej równowagi”.

Kolejna grupa różnic wiąże się z demografią, a w szczególności z liczebnością grup, w których przychodzi żyć człowiekowi pierwotnemu i cywilizowanemu. Społeczeństwo w swym rozwoju demograficznym przekracza pewien próg, poza którym kontakty międzyludzkie przestają mieć konkretny, personalny charakter, a dochodzą do skutku za pomocą różnego rodzaju mediów pośredniczących, a kontakty *face to face* w wielu wypadkach nabierają charakteru niepersonalnego w tym sensie, iż człowiek nie kontaktuje się z drugim człowiekiem jako takim, lecz w gruncie rzeczy wchodzi w kontakt z jego rolą, z funkcją przez niego wykonywaną. Granica owa rozdziela dwa poziomy autentyzmu: społeczeństwa pierwotne i cywilizowane.

Ostatnia grupa różnic dotyczy sztuki, rozgraniczenia sztuki społeczeństw pierwotnych i cywilizowanych, którą zawężyła do sztuki nowożytnej, którym to, niezbyt udanym terminem określa się w *Rozmowach* sztukę grecką od początku V wieku i sztukę europejską poczynając od Quattrocenta. Dla tak określonej chronologicznie plastyki europejskiej za najbardziej charakterystyczne uważa Lévi-Strauss indywidualizm, przedstawieniowość i akademizm, które prowadzą do powstania osobnego świata sztuki. Przez indywidualizację rozumie przy tym Lévi-Strauss nie tyle indywidualizowanie się osobowości twórcy, co raczej indywidualizowanie się klientów, amatorów sztuki. Sztuka w naszym społeczeństwie zastrzeżona jest dla amatorów, dla nich produkuje artysta, ich oczekiwania stara się spełnić. Wraz z postępującą indywidualizacją idzie w parze osłabienie funkcji znaczącej dzieła sztuki. Dla sztuki pierwotnej właściwa jest bowiem sprzeczność między prymitywizmem techniki a oporem stawianym przez materiał. Dlatego dzieło sztuki pierwotnej nie jest nigdy prostym faksymile przedmiotu. „Nie może, albo nie chce *reprodukować* całkowicie swego modelu, musi go więc *oznaczać*. Zamiast być przedstawiającą, sztuka ukazuje się w ten sposób jako system znaków” (s. 55). Ponieważ zaś sztuka nowożytna nie jest odbierana przez całą zbiorowość, lecz tylko przez amatorów, względnie grupy amatorów, a funkcjonowanie systemu znaków, czyli języka, zakłada istnienie zbiorowości, zatem funkcja znacząca tej sztuki ulega osłabieniu. Wywód ten tylko w części jest słuszny, gdyż grupa amatorów jest zbiorowością, w której może funkcjonować język. Ów trywialny fakt istnienia wielu języków, wielu systemów znaków w ramach tej samej zbiorowości etnicznej zdaje się uchodzić uwadze Lévi-Straussa i Charbonniera. Funkcja semantyczna dzieła sztuki znika, czy tylko ulega osłabieniu, „na korzyść coraz większego zbliżenia do modelu, który pragnie się naśladować, a nie tylko oznaczać” (s. 56). Warunkiem koniecznym tego zbliżenia jest rozwój technik. Lévi-Strauss sugeruje też związek silniejszy niż tylko koincydencję w czasie między tendencją do coraz większej figuratywności i przedstawieniowości a osłabieniem funkcji semantycznej, nie jest to jednak przekonywujące. Wreszcie sztuka nowożytna, zdaniem Lévi-Straussa, przeciwstawia się sztuce pierwotnej jako sposób wzięcia w posiadanie tego co piękne i pożądane: „sztuka ta opiera się na iluzji, że nie tylko można komunikować się z bytem, ale i przyswoić go sobie poprzez wizerunek. To właśnie nazwałbym stanem posiadania wobec przedmiotu, środkiem do zawładnięcia bogactwem lub pięknnością zewnętrzną. Właściwie na tym chciałbym wymagać, na tej ambicji pochwycenia przedmiotu na korzyść właściciela czy nawet widza, polega — jak mi się wydaje — jedna z wielkich oryginalności sztuki w naszej cywilizacji” (s. 58). Tendencja do „zawładnięcia” przeciwstawia się tendencji do nadania znaczenia; zatem można by się dopatrywać związku między wzrostem charakteru przedstawiającego sztuki a maleniem jej funkcji semantycznej. Jako ostatnią różnicę wymienia Lévi-Strauss akademizm sztuki europejskiej, który jest „świadomą i systematyczną aktywnością estetyczną, która zmierza do zamknięcia się jeszcze bardziej w sobie, to znaczy do usytuowania się nie bezpośrednio wobec rzeczy, ale przez odniesienie do tradycji artystycznej” (s. 63).

Trzecią grupę problemów poruszanych w *Rozmowach* stanowią zagadnienia współczesnej sztuki europejskiej i prognozy jej dalszego rozwoju. Tematy te, choć niewątpliwie bardzo ciekawe, ale jako niespecyficznie etnologiczne, pomijam.

Otakar Nahodil, *Kultur und Humanität. Prolegomena einer Theorie der Kultur*. Bad Krotitzgen, Erich May Verlag, 1970, ss. 41. (Abhandlungen zur Theorie der Kultur, I).

Warto zwrócić uwagę polskiego czytelnika na tę niewielką książeczkę. Stanowi ona wstępny tom z zapowiadanych ośmiu, które mają zawrzeć całość bardzo syntetycznie ujętej ogólnej teorii kultury. Następne, będące w przygotowaniu tomiki, noszą — według zapowiedzi wydawcy — następujące tytuły: Natura i kultura. Pierwotne i wtórne środowisko człowieka; Potrzeby ludzkie; Kultura i tradycja; Kultura i porozumiewanie się (komunikacja). Symboliczne podstawy rozwoju kultury; Wartości kulturowe; Normy kulturowe; Totalność kultury.

Omawiany tomik jest prolegomeną do teorii kultury, zawiera więc wyłożenie ogólnego stanowiska autora, czegoś w rodzaju zasad filozofii kultury. Wykład jest następujący: z obszernej, dawniejszej i najnowszej literatury (raczej europejskiej, z przewagą niemieckiej) historyczno-filozoficznej, teoriopoznawczej, socjologicznej i antropologiczno-kulturowej autor wybiera szczytowe, klasyczne sformułowania i te obficie utoyka na kanwie własnej konstrukcji myślowej w zwartą i wewnętrznie zharmonizowaną sensowną całość, stanowiącą wykładnię etycznego i filozoficzno-teoretycznego stanowiska własnego, a wyrażonego w sposób nader skondensowany, wręcz lapidarny — ale bardzo jasny.

Autor zajmuje stanowisko uniwersalistyczne. Chodzi mu o kulturę globu, o kulturę ludzkości, o kulturę jako zjawisko ogólnoludzkie. Łączy się z tym postawa etyczna: badanie kultury jest zarazem badaniem istoty człowieka i ludzkości: „sama ludzkość, jako twórca i wytwór kultury, oznacza najwyższą wartość ideową humanizmu” (s. 8). Stosunek: kultura-humanizm ma dla każdej naukowej teorii kultury najwyższe znaczenie zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. „Obie te strony są nierozdzielne: można powiedzieć, że humanizm może kwitnąć tylko tam, gdzie istnieją korzystne warunki dla prawdziwie twórczego rozwoju kultury i vice versa”; „gdzie kultura traktowana jest nieprzyjaźnie (wrogo), tam powstaje zawsze ostre niebezpieczeństwo dla ludzkości” (s. 12). To stanowisko znalazło też odbicie w tytule książeczki.

Autor zajmuje także stanowisko antynaturalistyczne: nie należy wywodzić kultury z przesłanek przyrodniczych i nie można abstrahować kultury od żywego człowieka i jego historii.

Nauki o kulturze mają charakter historyczny i zarazem społeczny, przy czym istnieje określona struktura nauk o kulturze o typie piramidy: od nauk szczegółowych, specjalistycznych, poprzez dyscypliny o wyższym stopniu ogólności (np. językoznawstwo ogólne, religioznawstwo ogólne), następnie przez nauki antropologiczno-kulturowe, aż do szczytowej, którą jest ogólna nauka o kulturze o charakterze filozofii kultury.

Autor wydaje się zajmować wyraźne stanowisko neoewolucjonistyczne o odciegnięciu uniwersalistycznym. Kultura wykazuje ciągły rozwój, ewolucję, od jej początków tkwiących w antropogenezie, po współczesną i przyszłą unifikację cywilizacyjną. Chociaż rozwój ten jest multilinearny i istnieje nierówność rozwoju poszczególnych kultur, to — jak odgałęzienie delty rzecznej — wszystkie one, jeśli nie giną w piaskach, uchodzą do jednego oceanu — kultury ogólnoludzkiej.

Autor wreszcie jest antyrelatywistą. Wyraża przekonanie o istnieniu ogólnych prawidłowości czy praw w ewolucji kultury i nawet kilka takich uniwersalistycznych „praw” formułuje (s. 29 i n.). One to właśnie mają stanowić kanwę dalszych tomików „rozpraw z teorii kultury”.

Autor chodzi po szczytach myśli antropologii kulturowej i w poszukiwaniu jedności w ogromnym zróżnicowaniu kultury ludzkości stara się uchwycić podstawowe struktury i linie rozwojowe oraz ująć całość tej kultury w jednolity system filozofii kultury. Uderza przy tym czytelnika szczególnie kondensacja myśli na niewielu stronach małej książeczki. To tak, jakby autor wychodził ze znanego powiedzenia Lesinga, że „duża książka jest dużym złem”.

Czekamy na dalsze tomiki z zapowiadanej całości teorii kultury.

Józef Burszta

Abschied vom Volksleben. Untersuchungen des Ludwig—Uhland—Instituts der Universität Tübingen im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde, herausgegeben von Hermann Bausinger, Gottfried Korff, Martin Scharfe und Rudolf Schenda, seria „Volksleben”, t. 27, Tübingen 1970, ss. 202.

Kolejny tom wydawanej przez Instytut Ludwika Uhlanda w Tybingii serii „Volksleben” zawiera prócz wstępu następujące rozprawy: 1. Utz Jeggle: *Wertbedingungen der Volkskunde*¹, 2. Roland Narr: *Volkskunde als kritische Sozialwissenschaft*, 3. Martin Scharfe: *Kritik des Kanons*, 4. Gustav Schöck: *Sammeln und Retten. Anmerkungen zu zwei Prinzipien volkskundlicher Empirie*, 5. Horst Neisser: *Statistik, eine Methode der Volkskunde*, 6. Rudolf Schenda: *Einheitlich — urtümlich — noch heute. Probleme der volkskundlichen Befragung*, 7. Hermann Bausinger: *Zur Problematik historischer Volkskunde*, 8. Thomas Metzen: *Anmerkungen zur „Volkskunde der Schweiz” von Richard Weiss*.

Wszystkie wymienione artykuły poświęcone są metodologii etnografii społeczeństw cywilizowanych. Są to prace autorów zarówno podobnie oceniających dotychczasowe sposoby uprawiania etnografii, jak i połączonych wspólną koncepcją etnografii jako krytycznej nauki społecznej. Świadomość wspólnoty poglądów nie jest obca autorom zbioru *Abschied vom Volksleben*, ani ich przeciwnikom z innych ośrodków etnograficznych w NRF. Wydaje się, iż można już obecnie o grupie etnografów skupionych w kierowanym przez H. Bausingera Instytucie Ludwika Uhlanda mówić jako o nowej, oryginalnej szkole etnograficznej, którą gwoździ wyodrębnienia można nazwać „Kręgiem tybingskim”. Ukazanie się prowokacyjnego w tonie programowego tomu *Abschied vom Volksleben* poprzedziło szereg rozpraw zrywających z kanonami tradycyjnej etnografii².

Etyczne i metodologiczne przesłanki Kręgu tybingskiego kształtowały się pod bezpośrednim wpływem socjologiczno-filozoficznej Szkoły frankfurckiej, a szczególnie jej najwybitniejszych powojennych przedstawicieli: Theodora Adorno i Maxa Horkheimera. Na prace zawarte w zbiorze *Abschied vom Volksleben* wywarły też znaczny wpływ analizy z zakresu socjologii wiedzy, przeprowadzone przez przedstawiciela młodszego pokolenia frankfurczyków — Jürgena Habermasa.

¹ Z poglądami zawartymi w artykule U. Jeggle’a polemizuję w zawartym w niniejszym tomie „Ludu” artykule *Problem wartościowania w etnografii*.

² G. Kloska, *Etnografia społeczeństwa przemysłowego w ujęciu Hermana Bausingera*, „Lud”, t. 53, 1969, s. 302—322; tenże, recenzje z artykułów Bausingera, „Etnografia Polska”, t. XIV, 1970, z. 1, s. 319—325.

Polemika z autorami z Kręgu tybingskiego nie jest właściwie możliwa bez odwołania się do prac Szkoły frankfurckiej, w których tezy głoszone przez autorów recenzowanego tutaj zbioru zostały rozważone gruntowniej i precyzyjniej. Przedstawiciele Kręgu tybingskiego ograniczają się bowiem najczęściej do przeniesienia na grunt etnografii wypracowanej przez frankfurczyków aparatury pojęciowej, bez ujawnienia jej założeń filozoficznych i niekonsekwencji, od których nie jest ona wolna. Ponieważ jednak krótka recenzja nie zezwala ani na dygresje wyprowadzające poza etnografię, ani na polemikę z postulowaną przez Krąg tybingski koncepcją etnografii, ograniczę się do bardzo skrótowego przedstawienia zawartości krytyczno-metodologicznej tomu *Abschied vom Volksleben*. Nie będę przy tym referował treści poszczególnych rozpraw, lecz potraktuję recenzowany tom jako całość, w której ewentualne rozbieżności między autorami nie są istotne.

Wiele miejsca w pracach Kręgu tybingskiego zajmuje krytyka dotychczasowych sposobów uprawiania etnografii. R. Narr analizując zawartość numerów „Zeitschrift für Volkskunde” z ostatnich dziesięciu lat wykazuje, iż tematyka i rezultaty prac badawczych etnografów pozostają w niezgodzie z postulowanymi przez nich samych celami badań, których zresztą autor nie akceptuje. Postulowane przez niektórych etnografów modele postępowania badawczego (badania strukturalno-funkcjonalne w stylu Parsonsa, perspektywa antropologiczna) nie są nawet przez nich samych stosowane. Koncepcja etnografii jako nauki o określonych czasoprzestrzennie strukturach kultury ludowej kieruje, co prawda, w znacznym stopniu praktyką badawczą etnografów, ale — ze względu na zamierzoną w niej totalność poznawczą — nie może zostać urzeczywistniona.

W praktyce większość etnografów ogranicza się do zbierania i katalogowania niezinventaryzowanych jeszcze faktów kultury ludowej. Kierunek i sposób prowadzenia badań etnograficznych wyznaczał od dawna stary kanon, który bądź zastępował definicję etnografii, bądź ją egzemplifikował, a który redukował etnografię do studiów „nad zwyczajami, obyczajami, domem, zagrodą, spódnicą, kamizelą, kuchnią, i piwnicą” (74). Kanon ów przez lata służył jako surogat teorii etnografom, którzy z nauki zrezygnowali na rzecz archiwistyki. Przeświadczenie niektórych, iż inventaryzując fakty tworzą źródłowe podstawy przyszłych syntez, należy ocenić jako mylne, gdyż droga do teorii nie prowadzi przez proste uogólnienie ogromnej ilości faktów. Ponadto każdy opis zakłada pewne przesłanki, ze względu na które dokonano wyboru przedmiotu opisywanego i metody samego opisu. Brak teorii powoduje, iż opisy się cokolwiek, gromadząc w ten sposób informacje nikomu nieprzydatne.

Nieudaną próbą zbudowania teorii etnograficznej było konstruowanie *homo folkloristicus* (76), którego elementami konstytutywnymi miały być „ludowe” (volkstümliche) właściwości natury ludzkiej. Poszczególne fakty kulturowe miały być tylko materiałem umożliwiającym dotarcie do „ludowych”, „popularnych” (Populare in jedem Menschen) pokładów natury ludzkiej. Zdaniem M. Scharfe’a, są to kategorie decyzyjne, zakładające nie poddającą się falsyfikacji wiedzę aprioryczną o tym, co „ludowe” i „popularne”.

U podstaw etnografii — kierującej się wspomnianym wyżej kanonem, bądź przyjmującej jako pojęcia integrujące wymienione kategorie — tkwią pewne przesłanki wartościujące o charakterze konserwatywnym. Etnografia tradycyjna stała się bowiem pewną formą apologetyki przeszłości (138), afirmując fakty kulturowe i struktury społeczne rzekomo lepsze i bardziej naturalne. Konsekwencją uboczną tego stanu rzeczy było zaniechanie badań przemian społecznych powodowanych szybką industrializacją XIX i XX wieku.

Krytyka tradycyjnej etnografii uprawiana przez przedstawicieli Kręgu tybing-

skiego jest prowadzona równocześnie na kilku płaszczyznach: etycznej, ideologicznej i metodologicznej. Autorzy *Abschied vom Volksleben* przekonani są bowiem o nie-możliwości uniknięcia wartościowania w etnografii i w innych naukach społecznych. O rezultatach prac badawczych decydują świadomie lub nieświadomie przyjęte przesłanki wartościujące. Tradycyjna etnografia *explicite* bądź *implicite* przyjmowała konserwatywny system wartości, stając się środkiem służącym ośłupianiu i ubezwłasnowolnieniu człowieka z ludu. Krąg tybingski nawołuje do nowego oświecenia, które kontynuowałoby tradycje oświecenia osiemnastowiecznego. Zdaniem Bausingera i R. D. Narra etnografia oświecenia nie tylko była nauką o kulturze ludu, ale zarazem była środkiem oświecenia ludu. Do tych tradycji oświeceniowych powinna nawiązać współczesna etnografia. Wedle Bausingera, jedynym naczelnym, praktycznym zadaniem etnografii jest rozbudzenie samoświadomości ludzi, uczynienie z nich jednostek rozumiejących własną sytuację w społeczeństwie i zdolnych do przebudowy świata w rzeczywistość ojczyznę ludzi (41). Etnografia, jako krytyczna nauka społeczna, dąży do „zmiany świadomości, woli i ustroju istniejącego społeczeństwa” (49). Zmiana ta powinna doprowadzić do „ureczywistnienia praw jednostki stosownie do możliwości społecznych” (49). Punktami wyjścia krytycznej nauki społecznej są: „1. antycypacja zdrowego społeczeństwa, 2. diagnoza społeczeństwa antagonistycznego” (49). One powinny determinować wybór tematów i technik badawczych. Zorientowana na problemy aktualnie żyjących ludzi, byłaby etnografia „socio-logią dnia codziennego niższych i uciśnionych warstw” (57).

Jeśli jednak etnografia ma sprostać nowym zadaniom, to nie może posługiwać się starymi metodami przypadkowej obserwacji i opisu sporządzanego w trakcie wędrówek po wsiach. Nie wystarczy dobra wola słuchania i notowania, lecz konieczne jest stosowanie metod naukowych, które od dawna zyskały sobie prawo obywatelstwa w innych dyscyplinach społecznych. Jedną z nich jest rachunek statystyczny, z którego etnografia — wbrew własnej tradycji — nie może zrezygnować. Zastosowanie rachunku statystycznego w etnografii umożliwi między innymi intersubiektywną sprawdzalność wyników, przejście od kwalifikatywności do kwantyfikatywności, ujmowanie zjawisk kompleksowych i trudnych do ogarnięcia (122).

Etnografia jako krytyczna nauka społeczna nie wyklucza etnografii historycznej, lecz postuluje jedynie zmianę orientacji w badaniach historycznych (169) i prze-myślenie na nowo statusu metodologicznego historii. Bausinger w krótkim szkicu stawia szereg problemów z metodologii badań historycznych, które muszą zostać rozważone przez badaczy uprawiających etnografię historyczną, aby w badaniach swych nie naśladowali wzorców dawno zasługujących na odłożenie do lamusa.

Gerhard Kloska

Panemuniu Dzūkai. Lietuvos TSR Mokslų Akademijos Istorijos Institutas, Vilnius 1970, 8°, ss. 143, 1 nlb., mapka, ilustracje wewnątrz tekstu + 34 tablic, streszczenia w języku rosyjskim. (Praca zbiorowa Instytutu Historii Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie pod red. Angelė Vyšniauskaitė)

Rezultatem kompleksowych badań terenowych sekcji etnografii Instytutu Historii Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, jest praca zbiorowa pt. „Poniemeńscy Dzukowie”. Badania przeprowadzone w latach 1963—1964 koncentrowały się w rejonach Olita i Birsztany, po obu stronach górnego biegu Niemna. Obszar ten nazwali uczeni litewscy terenem poniemeńskich Dzuków.

Warto zakomunikować najciekawsze wnioski i rezultaty uczonych litewskich z badań terenowych nad Dzukami.

Tak więc w artykule Rimutė Rimantienė *Pierwotni mieszkańcy Poniemnia* pierwszoplanowym zagadnieniem wydaje się być problem etnogenezy Bałtów. Z archeologicznego punktu widzenia ważną rolę w procesie kształtowania się plemion prabaltyckich odegrała kultura toporów bojowych i ceramiki sznurowej połowy II tys. p.n.e. — początkowego okresu brązu, która rozpoczęła ekspansję w kierunku północno-zachodnim i północno-wschodnim po rozpadzie wspólnoty indoeuropejskiej.

W artykule *Poniemieńscy Dzukowie a Jadźwingowie* Pranas Kulikauskas zastanawia się nad etnicznym pochodzeniem Dzuków. Naczelną badawczą hipotezą jest zagadnienie współzależności Dzuków i Jadźwingów. Stara się on nakreślić północno-wschodnią granicę siedzib Jadźwingów w przeszłości. Bazując na osiągnięciach najwybitniejszych znawców zagadnienia bałtyckiego, w tym także badań polskich, ustala autor północno-wschodnią granicę Jadźwingów na zakolu środkowego Niemna. Analiza materiału archeologicznego Poniemnia dzuskiego i materiału wykopaliskowego ekspedycji jaćwieskiej z terenu Suwalszczyzny wykazała wiele zbieżności w zakresie kultury materialnej a także obrządku pogrzebowego. Na tym obszarze, stwierdza autor, krzyżują się wpływy kulturowe Jadźwingów z Aukstotą i Sambią. Teren Dzukii nie był więc klasycznym terenem Jadźwingów ani w czasach przedhistorycznych, ani wczesnohistorycznych, ale obszarem mieszania się kilku kultur, gdzie Niemen nie stanowił granicy etnicznej między Litwą wschodnią a plemionami jaćwieskimi i sambijskimi.

Istotnym dopełnieniem rozważań historycznych P. Kulikauskasa są dwa artykuły językoznawcze A. Vanagasa i A. Vidugirisa. Pierwszy z nich, bada toponimie Poniemnia dzuskiego. Na podstawie zmiany głosek *ž*, *š* na *z*, *s*, oraz zachowania dwugłoski *ei*, wyciąga wniosek o prusko-jaćwieskim podłożu tego dialektu (lit. *Apšingis* — dz. *Apsingis*, lit. *Paželvė* — dz. *Pazelvė*, lit. *Pružė* — dz. *Pružė* oraz lit. *Krieša* — dz. *Kreisa*, lit. *Dievoniškiai* — dz. *Deivoniškiai*). — Podobne cechy obserwować można w toponimii Suwalszczyzny.

A. Vidugiris charakteryzując używany na tym terenie dialekt, zauważa zmianę *č*, *dž* w *c*, *dz*; *t(v)*, *d(v)* w *c(v)* *dz(v)*, oraz omawianą wyżej zmianę *š*, *ž* w *s*, *z* jako pozostałość języka jaćwieskiego (lit. *medžias* — dz. *medžias*, lit. *žalias* — dz. *zalias*, lit. *pastačius* — dz. *pastatius*, lit. *dievas* — dz. *dzievas*, lit. *diena* — dz. *dzie-na*), skąd samo przezwisko „Dzuki”. Podobna zmiana *t(d)* w *č(dž)* na miejsce w polskim i białoruskim, a więc na gwargę Dzuków, oprócz substratu jaćwieskiego, wpływało także sąsiedztwo słowiańskie.

W artykule *Wsie i osady Poniemnia* Izidorius Butkevičius stwierdza, że w XVI w. (w związku z pomiarami włóchną królowej Bony i Zygmunta Augusta), w miejsce osad jedno- i wielodworcznych, pojawia się nowy typ wsi — ulicówka. W połowie XIX w. ulicówki zmieniają swój charakter, rozbijając się na chutory. Rozbicie to nastąpiło w trzech etapach. I etap, II poł. XIX w., obejmował tylko lewobrzeżną część Poniemnia. Dwa następne etapy, już na prawobrzeżu, rozpoczęły się na pocz. XX w. i trwały do okresu II wojny światowej. Proces rozpadu ulicówek wiąże się w dużym stopniu z zachodzącymi zmianami społeczno-ekonomicznymi II poł. XIX i I poł. XX w. Gospodarowanie w chutorach bowiem, w dużym zespole rodzinnym — podkreśla autor — dawało pewność wzajemnego wspierania się na wypadek niepowodzeń ekonomicznych. Poza tymi motywami, ożyła być może typowa Litwinom od zarania dziejów tradycja rodowego zamieszkiwania i gospodarowania.

Tenże sam autor w pracy *Domy mieszkalne Poniemnia* charakteryzuje typy do-

mostw i ich wnętrze. Tradycyjnym domem Dzuków był dom szerokofrontowy, silnie wydłużony o wąskiej ścianie szczytowej. Do końca XIX w. występował dach czterospadowy kryty słomą. W pocz. XX w. upowszechnia się dach dwuspadowy. Typowym rozplanowaniem wnętrza mieszkalnego jest dom trójdzielny, sień, izba, komora lub świetlica. Oprócz wymienionego wyżej typowego domu dzukskiego na lewym brzegu Niemna, między miasteczkiem Prenai a Balbieniskai, spotyka się typ domu „auksztockiego”. Charakterystyczną dla niego jest czarna kuchnia z dużym otwartym przewodem kominowym w centrum domu, a sam dom jest szerszy niż dzukski. Nasuwają się tu analogie z dawnymi piecami kaszubskimi i mazurskimi z terenów Polski. W końcu XIX i na pocz. XX w. nastąpiła moda ozdabiania framug drzwiowych i okiennych a także okapów i ścian szczytowych dachu zgeometryzowaną ornamentyką ciesielską.

I. Butkevičius omawia także zabudowania gospodarcze Poniemnia. Najbardziej typowymi zabudowaniami gospodarczymi Litwinów są szerokofrontowe dwutraktowe stodoły, *kleć* — rodzaj wolno stojącego spichlerzyka z bogatym niekiedy wystrojem architektonicznym, wolno stojące murowane piwnice (*sklepy*) i łaźnie — parówki (*banie*). Te ostatnie jednak nie są typowym zabudowaniem na obszarze Poniemnia. Omówienie dopełnia rzetelny materiał ilustracyjny.

Vacys Milius omawia meble oraz sprzęty domowe i gospodarcze. Meble wykonane w różnych okresach przez wiejskich rzemieślników lub sprowadzane z miasta, nie mają jednolitego charakteru. Dzukowie jednak, w odróżnieniu Zaniemnia, zachowali niektóre tradycyjne formy mebli, jak różnorodne ławy z profilowanymi oparciami, a w tym ławy do spania (*Schlafbanki*). Niekiedy ławy takie miały wewnątrz skrytkę do przechowywania odzieży z wyciętym na zewnątrz wiekiem, co przypomina nieco renesansowe ławy tego typu. Meble malowano najczęściej na szaro-brązowy kolor, rzadziej siny. Tradycyjnym motywem zdobniczym skrzyń wianych były kompozycje kwiatowe przypominające lilie. Sprzęty gospodarcze natomiast i naczynia do przygotowywania pożywienia wykazują swoistą odmiennność, niektóre zaś mają wiele analogii z naszym regionalnym sprzętarnictwem. Szczególniejszą uwagę przyciągają niektóre typy pojemników drążonych w jednolitym pniu drzewa, oraz czerpaki w kształcie warząchew, gdzie w maksymalnym stopniu wykorzystano naturę drewna. Zasadniczy przełom w meblarstwie i sprzętarnictwie ludowym Dzuków następuje w latach 30-tych bieżącego stulecia.

W artykule następnym Giedrė Niunkienė-Tallat-Kelpšaitė omawia tkaniny. Dzieli je autorka na dwie grupy: płótna powszechne i tkaniny dekoracyjne. Podkreślając specyfikę tkaniny litewskiej na tle Europy stwierdza, że po dziś dzień utrzymuje się żywe tradycje tkactwa na wsi litewskiej. Charakteryzują się one wzorami geometrycznymi, brak natomiast motywów roślinnych. Ze względu na technikę tkania wyróżnia autorka następujące, „przetykane” (atłasowe) i „brane”. I tak, gdy tkaniny „przetykane” mają bardzo dawną technikę tkania, to tkanina „brana” rozwinęła się dopiero w 50-tych latach naszego stulecia. Pewien typ tkaniny, tzw. „kapy”, odgrywały specjalną rolę w czasie obrzędów pogrzebowych.

Końcowy artykuł pracy zbiorowej stanowi rozprawa Mariji Mastonytė — *Odzież*. Autorka zajmuje się odzieżą Dzuków w dwu zasadniczych okresach, II poł. XIX w. do I wojny Światowej i od I wojny świat. do chwili obecnej. Tradycyjna odzież Dzuków przełomu XIX—XX w. szyła była przeważnie z domowych tkanin. W ogólnym zarysie strój żeński tego okresu przedstawiał się następująco: pasiasta spódnica, biała haftowana lub wyszywana koszula z przyramkami, biała wyszywana lub haftowana zapaska, w talii przewiązywano barwnie tkane pasy. Pasy te służyły także dziewczętom jako strój głowy. Tradycyjną ozdobą głowy dziewcząt były też

„czółka” (rodzaj barwnej hamelki), lub po prostu wianek z kwiatów, a u kobiet biała namitka z charakterystycznym upięciem pod brodą. Dopełnieniem stroju kobiecego były gorsety, *kabutki* albo *kikliki*. Wierzchnim okryciem były szare świtki szyte z domowego samodziału, a codziennym obuwie łąpcie lub drewniane *klumpie*. Decydującą zmianę w sposobie ubierania się przyniosła reforma uwłaszczenia 1861 r., a następnie I i II wojna światowa.

Działalność etnografów litewskich idzie dwoma pionami. Instytut Folkloru i Literatury Litewskiej Akademii Nauk bada całokształt twórczości duchowej ludu, a przede wszystkim twórczość słowną w postaci pieśni, bajek, podań, zagadek i przysłów. Drugim zaś pionem badań etnografii Litwy, poza muzeami, jest Instytut Historii Akademii Nauk LSR, sekcja etnografii, która zajmuje się badaniem kultury materialnej w szerokim pojęciu, pracująca w terenie zespołowo, czego rezultatem jest cykl wydawnictw monograficznych.

Dzukowie Poniemnia są właśnie jedną z prób takich monografii.

Alicja Bednarczuk

Philip Allison, *Cross River Monoliths*, wyd. Department of Antiquities, Federal Republic of Nigeria, Lagos 1968, ss. 44, 67 ilustr.

Tematem książki Allisona są rzeźby kamienne występujące w prowincji Ogoja, w Nigerii Wschodniej. Jest to obszar o powierzchni około 350 mil², położony na prawym brzegu Cross River, należący do 11 różnych grup plemiennych. Zarejestrowano tam 195 rzeźb kamiennych. Różnią się one wielkością — od elipsoidów o długości stopy i wadze 15—20 funtów, do kolumn wysokich na 6 stóp i ważących 700—800 funtów. Rzeźby te wykonane są z miejscowych skał, na ogół bazaltu (dolerytu), w mniejszym stopniu z wapienia i piaskowca. Z małymi wyjątkami wszystkie rzeźby posiadają cechy antropomorficzne. Różnią się jedynie sposobem zdobienia. Niektóre elementy zdobnicze przypominają znaki plemienne, tatuaże i malowania skóry spotykane wśród miejscowej ludności Eko. Omawiany obszar jest słabo zbadany etnograficznie. Jedynie wśród plemienia Nta zachowała się, żywa do dziś, tradycja oralna związana z rzeźbami. Autor wykorzystuje ją, choć z odpowiednią dozą krytycyzmu, przy określaniu charakteru rzeźb. W oparciu o uzyskane informacje dochodzi on do wniosku, iż rzeźby te związane są z kultem zmarłych przodków. Termin „akwanshi”, jakim Nta nazywają rzeźby, oznacza zmarłą osobę, znajdującą się w ziemi. Używane przez sąsiednie plemiona Abanyom i Akaju nazwy „atal” i „alap-tal” oznaczają jedynie „kamienie” i „długie kamienie”. Większość *akwanshi* przedstawia człowieka z wyrzeźbionymi oczami, nosem, ustami, brodą, stylizowanymi uszami, ramionami, piersiami i pępkiem. Nad pępkiem występuje czasem opaska, nad oczami pozioma linia falista oznaczająca włosy. Na głowie wyrzeźbione są kółka oznaczające czapkę. Głowę od korpusu oddziela głęboki rów dookoła, który sprawia wrażenie szyi, posiadający charakter faliczny. Rzeźbienie kończy się na poziomie pępka. Ponieważ wszystkie *akwanshi* posiadają brody — Allison uważa, iż przedstawiają one mężczyzn. Zgodnie z tradycją *akwanshi* przedstawiać mają dawnych wodzów („ntoonów”). W wielu wypadkach poszczególne rzeźby mają swoje imiona. Gdziekolwiek zachował się jeszcze zwyczaj składania czci rzeźbom kamien-

nym. Ceremonia taka odbywa się corocznie w marcu, wraz z końcem pory suchej. *Akwanshi* często występują w skupiskach do 34 sztuk, ustawionych w kilku wypadkach w kręgu o średnicy 30—50 jardów, w centrum wsi lub na jej skrajach. Znanе są autorowi wypadki zabierania *akwanshi* przez ludność wsi podczas przenoszenia się no nowe miejsca.

Materiał zebrany został w całości przez autora, który z ramienia Nigerian Department of Antiquity przeprowadził badania na omawianym terenie w latach 1961—62. Na uwagę zasługuje fakt, iż *akwanshi* nie przypominają innych, do tej pory znanych, kamiennych przedstawień figuralnych z Afryki. Przypomnieć warto, że monumentalne rzeźby kamienne zarejestrowano w wielu miejscach na kontynencie afrykańskim: w Gambii, Senegalu, w łuku Nigru — w Tondidaro, w Tabelbalet — na południowych skrajach Sahary, w południowej Etiopii i w Kongo. Wspomnieć jeszcze można o groteskowych rzeźbach „nomoli” i „pomdo” w Sierra Leone, rzeźbach w kraju środk. Yoruba — w Ife, Igbajo, Ekiti, Eshure oraz „mintadi” w Bakongo i o grupie rzeźb ze wsi Esie w pn. Youruba. Żadne z tych rzeźb nie są podobne, poza przypadkowymi być może szczegółami, do rzeźbionych kamieni znad Cross River. Wiele problemów pozostaje w dalszym ciągu nie wyjaśnionych, a możliwości uprawiania studiów porównawczych są w dużej mierze ograniczone brakiem podobnych do omawianej pracy rzetelnych opracowań. Dlatego wydaje się, iż książka Allisona reprezentuje nowoczesny sposób traktowania tych interesujących zagadnień i znacznie wzbogaca naszą wiedzę o kulturze artystycznej Afryki.

Andrzej Mikołajczyk

Dzieje folklorystyki polskiej 1800—1863. Epoka przedkolbergowska. Red. H. Kapeliś i J. Krzyżanowski. Wrocław—Warszawa—Kraków 1970. Ossolineum ss. 528.

Dzieje folklorystyki polskiej opracowane zostały przez zespół Zakładu Literatury Ludowej Instytutu Badań Literackich PAN. Poszczególne szkice napisali: R. Wojciechowski *Warszawskie*, S. Świrko *Litwa i Białoruś*, R. Górski *Lwowskie*, *W kręgu Kraszewskiego* i „*Athenaeum*”, J. Krzyżanowski *Petersburg — Kijów*, *Wielka Emigracja*, M. Kukułska *Krakowskie*, T. Brzozowska *Poznańskie* i J. Pośpiech *Śląsk*. Książka ta przynosi pierwszy w naszej literaturze naukowej szczegółowy obraz badań folklorystycznych w I połowie XIX wieku. Zanalizowane w niej zostały programy różnych środowisk, wyniki badań zbieraczy, osiągnięcia wydawców i pierwsi próby ujęć teoretycznych, wyrastające niejednokrotnie z przeciwnych stanowisk. Przedstawione są sylwetki folklorystów tej epoki — i tych bardzo znanych, jak Z. Chodakowski czy K. W. Wójcicki, i tych mniej głośnych, jak E. Korytko, K. Majeranowski i inni. Pokazana jest też rola towarzystw naukowych i wyższych uczelni w różnych ośrodkach i omówione znaczenie czasopism, które w profilu swym folklor uwzględniały najszerzej.

Przesuwając początek „epoki przedkolbergowskiej” do okresu rozkwitu racjonalistycznej myśli Oświecenia autorzy i redaktorzy *Dziejów* ... prostują obiegową romantyczną „metrykę” naszej folklorystyki i dokumentują, jak silnie idee społeczne i narodowe polskiego Oświecenia zaważyły na wstępnym dziejach tej dyscypliny. Nie jest to jedyne sprostowanie utartych sądów. Omówienie prac Ł. Gołębiowskiego

z punktu widzenia możliwości i potrzeb epoki i dzisiejszej przydatności *Ludu polskiego i Gier i zabaw*, próba ustalenia autorstwa *Obrzędów weselnych* („Tygodnik Wileński” 1819) itp. ukazują jak dalece potrzebne było nowe spojrzenie na tę, zdawałoby się tak dobrze znaną epokę.

Dziewięć szkiców zawartych w tej książce omawia badania nad literaturą ludową w układzie terytorialnym, umiejscawiającym inicjatywy i wyniki badań zależnie od regionu, w którym zostały podjęte lub opublikowane, nie zaś od regionu którego dotyczą (opracowanie o Pomorzu i Mazurach, interesujących zwłaszcza ze względu na bardzo dojrzałe zapisy G. Gizewiusza, zamieszczone będzie w tomie następnym). Celowość takiego układu uzasadniona została we wstępie, a wynikające z niego rozczłonkowanie omówienia działalności pewnych folklorystów, związane ze zmiennością koniunktury politycznej w trzech zaborach, nie jest wadą książki, bo przecież nie biografie były jej zadaniem. Wydaje się jednak, że jeżeli chodzi o tereny Białorusi i Litwy podział ten poszedł za daleko. Artykuł *Białoruś i Litwa* dotyczy folklorystyki do okresu powstania listopadowego, a następujący po nim szkic *W kręgu Kraszewskiego i „Athenaeum”* nie mógł wyczerpująco omówić, jak sam tytuł wskazuje, problematyki tych regionów. Stąd np. R. Zienkiewicz wspomniany jest tylko dzięki artykułowi w „Athenaeum”, a jego obszerny zbiór (mieszczący w sobie i ten artykuł) *Piosenki gminne ludu pińskiego* (Kowno 1851) wzmiankowany jest tylko przypadkowo poprzez recenzję K. W. Wójcickiego.

Zespół autorski *Dziejów folklorystyki* dokonał ogromnego wysiłku przeprowadzając kwerendę wielu, tak trudno dziś w kompletach dostępnych czasopism i wzbogacił nasz stan wiedzy o tej epoce o dużą ilość faktów dotąd nieznanych. W świetle tej książki tym bardziej widać konieczność opracowania bibliografii folklorystycznej. Wspomniane tam publikacje nie zawsze mają pełny adres bibliograficzny (np. zbiorki pieśni wydane u Reysnera w 1824 i 1826 r.) i przypuszczać można, że nie wszystkie odkrycia dokonane w lwowskiej czy wielkopolskiej prasie mogły być wzmiankowane w odpowiednich szkicach. O potrzebie takiej bibliografii wspominają też autorzy *Dziejów ...* (s. 61), a dla dalszego rozwoju interesującej nas tu dyscypliny nauki bibliografia ta wydaje się niezbędna.

Agata Skrukwa

Vido Latković, *Narodna književnost I*, Beograd 1967, „Naučna knjiga”, Univerzitet u Beogradu, ss. 289.

Z prac uczonych jugosłowiańskich jakie dotąd ukazały się z dziedziny literatury ludowej, książkę niezującego profesora Uniwersytetu Belgradzkiego, Vido Latkovicia, zaliczyć można do najciekawszych i najwartościowszych.

Autor należał do czołowych badaczy kultury duchowej ludów jugosłowiańskich i przez długie lata wykladał o niej na Uniwersytecie Belgradzkim. Książka *Narodna književnost* zawiera właśnie wykłady profesora Latkovicia. Pracę tę po jego śmierci przygotowali do druku Radmila Pešić i N. Milošević.

Latković dokonał wnikliwej analizy twórczości ludowej narodów jugosłowiańskich. Nawiązywał on często do wspólnych cech, a jednocześnie podkreślał ich odrębność, która wynikała z odmiennych warunków życia społecznego i ekonomiczno-politycznego tych ludów.

Książka składa się ze wstępu (s. 7—48), w którym Latković daje ogólną charakterystykę twórczości ludowej, omawia powstawanie wariantów, warunki życia społecznego sprzyjające rozwojowi kultury duchowej, przechodzi następnie do objaśnienia przejściowych form od literatury ustnej do literatury pięknej, a na zakończenie dokonuje klasyfikacji utworów literatury ludowej.

Rozdział drugi poświęcono bajkom. Na początku autor omawia zbieractwo dodając, iż spisywanie tych utworów jest trudniejsze niż pieśni ludowych, gdyż bajka ulega częstym zmianom. Następnie dokonuje klasyfikację bajek jugosłowiańskich przytaczając próby podjęte w tym celu przez Vuka Stefanovicia Karadžicia, Vuka Vrcevicia oraz Novicę Saulicia. Latković podkreśla także zasługi w klasyfikacji bajek autorów podręczników szkolnych — P. Popovicia, A. Gavrilovicia, Tich. Ostojicia oraz kompilatorów antologii bajek jugosłowiańskich V. Jovanovicia, J. Prodanovicia, D. Bogdanovicia, V. Cajkanovicia, Vojislava Džuricia oraz Krume Toševa.

Następnie omawia bajki o zwierzętach oraz legendy dając ich charakterystykę. Utwory te są między sobą bardzo podobne i — zdaniem autora — powstały z potrzeby objaśnienia pewnych zjawisk przyrody, albo oparte są o epizody z życia codziennego i historii ludu, a to właśnie nadaje im charakter internacjonalny.

Latković omawia również nowele twórczości ludowej, które kompozycyjnie są bardziej rozbudowane, a ich motywy przedstawiają życie mieszczan i chłopów w sposób realistyczny. Potem przechodzi do bajek humorystycznych zaznaczając, że wiele utworów tej grupy ma charakter samorodny (s. 126). W bajkach tych, według autora, ośmieszane są te warstwy społeczeństwa, do których chłop jugosłowiański ma wrogi stosunek (s. 135).

Z kolei omawia ludowe pieśni liryczne ludów jugosłowiańskich, które dzieli na pięć grup tematycznych: na obrzędowe i obyczajowe, na utwory związane z pracą, na religijne, rodzinne oraz na miłosne. Do liryki ludowej Latković zaliczał również pieśni humorystyczne oraz epicko-liryczne. Z pieśni obrzędowych najpierw omawia kołędy. Ciekawe są stwierdzenia autora co do utracenia pierwotnego znaczenia tych pieśni w niektórych regionach kraju. Tak np. według niego w Dubrowniku jeszcze na początku wieku XIX kołędy nabrały treści humorystycznej, co było wynikiem zmian w życiu ekonomiczno-kulturowym (s. 153). Podaje ponadto, że obrzędy związane z Wigilią zanikły w Chorwacji, Sławonii, Słowenii i Macedonii pod koniec wieku XIX. Z takim stwierdzeniem jednak zgodzić się nie można, gdyż po II wojnie światowej spisywano kołędy na terenach Macedonii. Nie wiadomo czy podobnie nie jest w innych krajach jugosłowiańskich. Potem autor daje krótką systematykę popularnych wątków tzw. pieśni dżurdžjevdzenskich (poświęconych św. Jerzemu), św. Spasowi, św. Iwanowi i na końcu dodolskich, czyli pieśni błagalnych o deszcz.

Do utworów obyczajowych Latković zalicza pieśni weselne i pogrzebowe.

Następnie daje krótką charakterystykę pieśni związanych z pracą dowodząc, że o takim utworze wspominał pisarz jugosłowiański Juraj Šižgorić w roku 1487 w *De situ Illyriae et civitate Sibenici* (s. 172).

Religijne i moralno-wychowawcze pieśni, jak je nazywa — wziął w zasadzie ze zbioru Vuka Karadžicia (s. 176—185).

W pieśniach rodzinnych autor widzi ideał życia członków rodziny. Utwory te oparte są na tradycjach wspólnego życia rodzinnego. Centralną postacią w pieśniach tych jest matka, która przedstawiona jest jako subtelna, mądra i kochająca. Do utworów tej grupy Latković zalicza również pieśni wojskowe oraz o emigracji zarobkowej, które szczególnie bogate są w Macedonii.

Do najbardziej archaicznych utworów lirycznych uważa on pieśni miłosne, które są najliczniejsze. Analizuje on jedynie kilka charakterystycznych ich wątków. Utwo-

ry te są różnorakie i w większości wypadków stanowią samodzielne motywy. Pieśń liryczna nie jest jednakowa na ziemiach jugosłowiańskich, chociaż posiada wiele wspólnych cech. Według Latkovicia jedynie najpiękniejsze utwory migrowały z jednego regionu do drugiego zachowując jednak swoje pierwotne cechy, co pomaga odkryć miejsca ich pochodzenia (s. 202).

Rozdział IV poświęcony jest przysłowiom i zagadkom. Do najpopularniejszych przysłów zalicza on te, które mają przenośne znaczenie. Ten gatunek twórczości ludowej dzieli autor na kilka grup: na takie, co zawierają wiedzę o człowieku, o jego życiu społecznym, opowiadające o religii, o feudalach, o chłopach, podając, że przysłowiami interesowali się pisarze chorwaccy jeszcze w wieku XV. Zagadki zaś zalicza on do jednych z najbardziej archaicznych gatunków twórczości ludowej, dodając, że w starożytności miały one bardziej charakter wychowawczy aniżeli zabawny.

W rozdziale V omawia pieśni powieściowe (religijno-moralistyczne legendy wierszowane), do których wchodzi utwory epickie i liryczne, poza tym bajki wierszowane, ballady, pieśni nowelistyczne o panujących stosunkach w domu.

Książka Vido Latkovicia zawiera nie kursowe wykłady faktograficzne, lecz krytyczne jego oceny o twórczości ludowej narodów jugosłowiańskich.

Tekstów literatury ustnej ludów jugosłowiańskich jest bardzo dużo. Autor nie mógł uwzględnić wszystkich wydanych i niewydanych tekstów folklorystycznych. Przytaczał najbardziej charakterystyczne, w wielu wypadkach utwory samorodne.

Latković jest bezstronny. W jego sądach nie tylko nie naśladuje przedwojennych badaczy jugosłowiańskich, lecz przeciwnie, polemizuje z nimi i ocenia obiektywnie dorobek każdego z narodów jugosłowiańskich.

Jedynie można zauważyć to, że więcej miejsca poświęcił twórczości ludowej Serbów w porównaniu z pozostałymi narodami jugosłowiańskimi, cytując teksty ze zbioru Vuka Karadžicia, natomiast mniej korzystał z przykładów pozostałych ludów Jugosławii.

Kole Simicizjew

Balkanska narodna m'drost. Usporedici na b'lgarski, sr'bski, turski, rum'nski, gr'cki i albanski poslovici i pogovorki. S'tavil Nikolaj Il. Ikononov. Sofija 1968, ss. 362, B'lgarska Akademija na Naukite.

Pierwsze prace uczonych bułgarskich o więziach kulturalnych Bułgarów z innymi ludami bałkańskimi pochodzą z drugiej połowy wieku XIX¹. Kilka prac o tejże tematyce ukazało się w Bułgarii również w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej². Wszystkie te prace jednak nie nawiązywały do szerszych zagadnień ogólnobałkańskich.

¹ Ivan Sišmanov, *Pesenta za „M'rtvija brat” v poezijata na balkanskite narodi*. „Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina” čast I, kniga XIII. Sofija 1896, s. 476–570; čast II i III, kniga XV, Sofija 1897, s. 449–601.

² Michail Arnaudov, *Balađni motyvi v narodnata poezija. I pesenta za delba ma dvama bratja*. Sofija 1964, Izdatelstvo na B'lgarskata Akademija na Naukite, s. 5–399; S. S., *B'lgaroturski usporedici v juridičeskite ni poslovici*, „Godišnik na Sofijaskija Universitet, Juridičeski Fakultat”, XVIII, Sofija 1923; Ivan Dujčev, *Vizantisko-slavjanska obštnost v oblata na narodnoto tvorčestvo*. B'lgarska Akademija na Naukite, „Izvestija na Etnografskija Institut i Muzej”,

Do roku 1965 nie można było mówić o zorganizowanej współpracy uczonych krajów bałkańskich nad tym zagadnieniem. Dopiero w roku 1965, kiedy w Sofii odbył się pierwszy międzynarodowy kongres bałkanologów, zaistniały realne możliwości dla badań naukowych obejmujące różne dziedziny życia kulturowego ludów bałkańskich. Mimo trudnych warunków w nawiązaniu tej współpracy (rozbieżne poglądy uczonych greckich i tureckich), jednak uczyniono pierwsze kroki w naświetleniu wzajemnych wpływów na przestrzeni długich wieków.

Drugi międzynarodowy kongres bałkanologów odbył się w Atenach w dniach 7—13 maja 1970 roku. Jakkolwiek od pierwszego kongresu minęło tylko 5 lat, jednak osiągnięto pewne rezultaty w badaniu kultury życia materialnego, literatury i języka. Na II kongresie bałkanologów wystąpiło z referatami 9 uczonych greckich, 5 rumuńskich, 4 bułgarskich, 3 jugosłowiańskich. Referaty te dotyczyły w zasadzie dziejów literatury tych narodów, kontaktów i wzajemnych wpływów pisarzy bałkańskich. Pomogły one w naświetleniu niektórych okresów historii literatury tych krajów.

W tym duchu, w roku 1968 Bułgarska Akademia Nauk wydała w Sofii książkę *Bałkańska mądrość ludowa* zawierającą odpowiedniki przysłów bułgarskich, serbskich, tureckich, rumuńskich, greckich i albańskich (do bułgarskich zaliczono przysłowia macedońskie). Przysłowia te ułożył Nikołaj Ikonow.

Wydarzenia historyczne jakie miały miejsce na Bałkanach po osiedlaniu się Słowian w V—VII wieku, odbiły się i na ich kulturze ludowej — materialnej i duchowej. Świadectwem tego jest książka Ikonowa. Pokazane są tu wspólne cechy folkloru ludów bałkańskich. Widać tu wzajemne kontakty ludów bałkańskich przed najazdem Turków w wieku XIV oraz wpływy tureckie, które m. in. odbiły się i na przysłowia. Ten gatunek folkloru wędrował z jednego do drugiego kraju Półwyspu Bałkańskiego. Wiele przysłów ludy te przyjęły od Turków. Poprzez Turcję dostawały się również przysłowia z krajów arabskich i Dalekiego Wschodu.

Także dużo przysłów odziedziczyli Słowianie południowi od starożytnej Grecji, Rzymu oraz od innych plemion, które napadały na kraje bałkańskie.

Książka Ikonowa zawiera 2650 przysłów bułgarskich i macedońskich oraz 1330 odpowiedników serbskich, 1230 tureckich, 625 rumuńskich, 515 greckich i 330 albańskich. Najwięcej wspólnych cech posiadają wszakże przysłowia Słowian bałkańskich, co jest wynikiem ich zbliżonych języków, zwyczajów i obyczajów, podobnych tradycji i wspólnego losu.

Zawarte w omawianej książce przysłowia świadczą o kulturalnych więzach ludów bałkańskich. Wiele przysłów greckich i tureckich otrzymywało obywatelstwo w folklorze Słowian południowych. Utwory te Słowianie bałkańscy włączyli do swej literatury ludowej przekładając je dosłownie z tych języków. Poza tymi odpowiednikami, których ojczyzna jest znana, u ludów bałkańskich jest sporo przysłów, które z odpowiednimi przysłowiami innych narodów łączy jedynie podobieństwo typologiczne.

Ikonow podaje przysłowia starohinduskie, chińskie, japońskie, arabskie, perskie, ormiańskie i łacińskie, które — jego zdaniem — dostały się do przysłów ludów bałkańskich. Co się jednak dotyczy niektórych z cytowanych utworów ludowych, można wątpić o ich ojczyźnie, gdyż gatunek ten przedostaje się najłatwiej z jednego do

kniga VI, Sofija 1963, s. 351—358; Stefan Mladenov, *Beležki za aliteracijata v b'lgarskata narodna slovesnost s osoben ogled na poslovicite i pogovorkite ot tursko poteklo*. „Godišnik na Sofijskija Universitet”, kniga XXXV, 16, Sofija 1939; Stiljan Cilingirov, *Turski poslovici i pogovorki i charakterni izrazi v B'lgarija*. „Izvestija na Etnografskija Muzej”. Sofija, godina II, kniga 3 i 4, s. 157—171; godina III, kniga 1 i 2, s. 59—65.

innego kraju, jest szybko przyswajany. Jeśli więc nie ma zapisów z dawnych czasów, to podawana przez Ikonomowa ich ojczyzna jest wątpliwa. Zaznaczyć także należy, że nieznanym jest wpływ folkloru Słowian zadunajskich na ludy sąsiednie. Problem ten nie jest dotąd zbadany i nie sygnalizuje go także Ikonomow. Poza tymi wspólnymi przysłowiami, każdy lud bałkański posiada wiele swoich samorodnych, odrębnych, oryginalnych, lokalnych utworów, nieznanymi u sąsiednich narodów.

Przysłowia bułgarskie Ikonomow ułożył alfabetycznie, a pod nimi dał odpowiedniki serbskie, greckie, rumuńskie, albańskie i tureckie. Pod każdym przysłowiem widnieje imię i nazwisko zbieracza, tytuł zbiorów względnie czasopisma, gdzie zostały one opublikowane. Sporo przysłów tureckich zawartych w tym zbiorze spisano od Turków zamieszkających w Bułgarii, w okręgu Razgrad.

Zbiór Ikonomowa jest poważnym źródłem dla folklorystów badających przysłowia na tle porównawczym, zwłaszcza ludów bałkańskich.

Kole Simiczijew

Dorota Simonides, *Współczesna śląska proza ludowa*. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu, Seria B. Nr 24, Opole 1969.

Rozprawa D. Simonides zawiera w swej treści więcej, niż to zdaje się zapowiadać jej tytuł. Wprawdzie ogranicza się ona istotnie do prozy ludowej, ale nowatorskość ujęcia zapowiada słowo „współczesna”. Pod tym względem rozprawa wychodzi naprzeciw potrzebom naukowym i społecznym. Wiadomo, że w zakresie studiów folklorystycznych istnieją u nas spore zaniedbania, a ukazujące się z tego zakresu prace dotyczą w zasadzie tradycyjnych, klasycznych gatunków folkloru i mało bazują na materiale pochodzącym wprost z terenu, brak zaś poważniejszych zainteresowań zagadnieniami tzw. folkloru współczesnego.

Autorka, podejmując temat współczesnej prozy ludowej, musiała podjąć zarówno teoretyczne zagadnienia folkloru tradycyjnego wraz z niedopracowaną u nas jego systematyką, jak też ustawić wręcz teorię badań folkloru współczesnego i jego przeobrażeń w związku z przemianami jego naturalnego środowiska. Podjęła te zagadnienia nie tylko teoretycznie, ale także: 1) na tle i w związku z życiem konkretnej grupy etnograficznej i konkretnego regionu — Śląska; 2) w oparciu o szeroką własną bazę źródłową zdobytą w wieloletnich badaniach terenowych, liczącą ok. 900 jednostek materiałowych (opowiadań). Uzyskana drogą badań terenowych socjologiczna znajomość środowiska stała się tu istotna nie tylko dla formalnej interpretacji materiału, ale w ogóle dla uchwycenia współczesnego stanu folkloru, a stąd do znalezienia właściwej drogi do jego teorii. W efekcie tego wszystkiego uzyskujemy rozprawę nowatorską, leżącą na linii zarówno współczesnych tendencji badawczych, jak i potrzeb społecznych. Można powiedzieć, że rozprawa D. Simonides ukazała drogi przejścia od tradycyjnego, li tylko filologicznego analizowania zjawisk folkloru, do jego interpretacji środowiskowej jako zjawiska żywego, ale ulegającego ciągłym zmianom. I chyba w tym leży największe osiągnięcie autorki.

O całości podjętej tematyki dobrze informuje wstęp i rozdział I. W nieustalone dotąd pojmowania folkloru w literaturze światowej autorka wprowadza przemyślane

porządek oparty o krytyczną analizę różnych stanowisk, daje sobie radę z wieloma niejasnościami terminologicznymi i jasno prezentuje swoje stanowisko: że folklor nie jest zjawiskiem kulturowym ahistorycznym, że zmienia się w ślad za zmiennością warunków, w których żyje i pełni określone funkcje, także zmienne.

Autorka wybiera bez wahania nie formalistyczno-tekstowe stanowisko tzw. „szkoły fińskiej” w folklorystyce, lecz takie, które można nazwać socjologicznym lub społeczno-antropologicznym. A więc analizę folkloru (prozy) jako fenomenu kulturowego, jego przejawów, funkcji i przeobrażeń w społeczeństwie śląskim, mającym przecież swoją specyfikę w wyniku swoistych dziejów narodowo-politycznych. Słusznie autorka uważa, że nie można oddzielić historii folkloru od dziejów społeczeństwa śląskiego, w których pełnił on nie tylko — jak gdzie indziej — funkcje artystyczne, ale posiadał także wielkie znaczenie patriotyczno-narodowe w utrzymywaniu polskości tego społeczeństwa. Rozumieli to Niemcy, którzy w akcji wynaradawiania celowo starali się ten folklor fałszować. Autorka ustala tu cztery okresy stosunku Niemców do polskiego folkloru Śląska, aż do współczesnych tendencji rewizjonistycznych. Dobrym zakończeniem tej partii jest analiza funkcji moralno-wychowawczej folkloru w społecznościach lokalnych oraz zmienności form jego oddziaływania w czasach najnowszych. Tę partię należy uznać jako pierwsze i pionierskie w literaturze polskiej tego rodzaju opracowanie.

Niejako dalszym zbliżeniem do analizowanej rzeczywistości społecznej oraz zmiennej postaci i funkcji folkloru są rozdziały: „Narrator a społeczność” i w pewnym sensie odwrócenie tego zagadnienia w tytule następnego rozdziału „Wpływ słuchaczy na repertuar”. Znajdujemy tu umiejętne powiązania danych z dogłębnie poznanej literatury przedmiotu z empirycznym materiałem terenowym, aż do przyporządkowania konkretnych nazwisk odnośnym typom narratorów z ich zróżnicowaniem na mężczyzn i kobiety. Interesująca i przekonująca jest tu analiza zmieniającej się postawy narratora oraz słuchaczy w ślad za zmiennością konkretnych warunków czasowych, zmianami w mentalności ludzi, co wzajemnie wpływa na selekcję materiału literackiego. Oba te rozdziały zamykają całość analizy struktury środowiska i jego stopniowej zmienności, rzutują na zmienność w ustosunkowaniu się do tradycji, na przeobrażenia się wzorców kulturowych i stąd samego materiału folklorystycznego.

Etnograf chciałby w tych partiach widzieć jeszcze coś więcej, mianowicie większe zajęcie się realiami etnograficznymi i większe do nich zbliżenie, chciałby mieć pełniejszy obraz kultury środowiska i jego stopniowej zmienności, bo przecież folklor na tych realiach wyrósł i utrzymywał się, a zmieniał się w ślad za zmianą całej struktury kulturowej środowiska. Takie jednak pełne analizy musiałyby z konieczności partie te nazbyt rozciąć, a zasadniczych ustaleń nie mogłyby podważyć czy zmienić.

Końcowe dwa rozdziały stanowią niejako nawrót do treściowych analiz prozy ludowej, ale — właśnie po przygotowawczej niejako roli poprzednich trzech rozdziałów — już do prozy współczesnej. W V więc rozdziale autorka zastanawia się zarówno nad tradycyjnymi źródłami folkloru (transmisja rodzinna, środowisko prądek i „szkubek” oraz inne czynności sprzyjające zachowaniu czy aktywizacji treści tradycyjnych), jak też nad treściowym wpływem książek, szkoły, radia, i telewizji ukazując na tym tle złożony proces funkcjonowania literatury ustnej. Zagadnienia te są w literaturze (zwłaszcza zagranicznej) dobrze znane i opracowane. Zostają one tu jednak zanalizowane w ramach środowiska śląskiego i egzemplifikowane na konkretnych przykładach. W tym też leży wartość tej partii rozprawy.

Jest to niejako tło dla rozdz. VI, w którym mamy — całkowicie znów nowa-

torską — analizę współczesnych opowiadań ludowych. Godzimy się tu zarówno z pojęciem tego, co współczesne, jak i ze stwierdzeniem, że we współczesnych opowieściach mamy zarówno wątki tradycyjne, choć najczęściej przekształcone i zazwyczaj w innej funkcji, jak też treści zupełnie nowe, powstałe w warunkach bieżącego życia. Wręcz znakomita jest tu analiza zmiany stosunku do wierzeniowych, magicznych i fantastycznych wątków tradycyjnych w ich współczesnym zastosowaniu, co prowadzi do zasadniczej często zmiany formy współczesnych opowieści opartych o wątki tradycyjne.

Na tym tle autorka omawia szczegółowo kolejne kategorie współczesnej prozy: bajki (odbierane już tylko przez dzieci), opowieści realistyczne zarówno typu autobiograficznego (gatunek po raz pierwszy analizowany!), jak też opowieści tzw. nieprawdopodobne, choć rzeczywiste (kapitałne są tu przykłady, choć — niestety — nieliczne), jak też w końcu opowiadania komiczne jako przelotne formy humorystyczne. Wszystko to na konkretnym, śląskim tle.

Najważniejsze cechy i osiągnięcia rozprawy D. Simonides dadzą się więc ująć w kilku punktach: 1) udowodnienie tezy, że folklor tradycyjny (na Śląsku) nie zaginął i nie ginie, lecz w swoich gatunkach prozy przekształca się i zmienia znajdując zastosowanie w nowych formach i o innym wydźwięku społecznym; 2) zastosowanie środowiskowej analizy przekształceń tego folkloru, a w związku z tym ukazanie „drogi przejścia” w badaniach folklorystycznych z tradycji do współczesności; 3) uchwycenie na tle środowiska śląskiego współczesnych postaci folkloru (prozy ludowej), ich kategoryzacja i przeprowadzenie po raz pierwszy w naszej literaturze etnograficzno-folklorystycznej ich analizy. Tak więc rozprawa ta ukazała zarówno nowe możliwości badawcze, jak też dała przykład ich zastosowania, który będzie zapewne naśladowany. To wszystko idzie równolegle z osiągnięciami śląskich folklorystów i etnografów w zakresie współczesnych pieśni górniczych, hutniczych, pieśni zaangażowanej, kultury robotniczej, współczesnej sztuki ludowej itd. (J. Lięga, M. Żywirska, A. Dygacz i inni).

Omawiana rozprawa D. Simonides, jak również wszystkie dotąd opublikowane inne jej prace, ukazują nowe możliwości badawcze, jak też dają przykład ich zastosowania, który już jest naśladowany przez innych folklorystów. Praca ta pełni rolę dobrego podręcznika do współczesnego folkloru i należy szybko podjąć druk drugiego wydania *Współczesnej śląskiej prozy ludowej*, obecnie niedostępnej już nigdzie w pierwotnym, powielaczowym wydaniu.

Józef Burszta

W *świecie pieśni i bajki*. „Studia folklorystyczne.” Pod redakcją R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków 1969, ss. 290, ilustr. 9.

W polskich badaniach folklorystycznych szczególnie dotkliwie daje się odczuć brak organu koordynującego wysiłki rozproszonych w swych poczynaniach poszczególnych ośrodków naukowych. Poza wydawaną od r. 1957 „Literaturą Ludową” — pierwszym w dziejach naszej kultury czasopismem folklorystycznym — dyscyplina ta nie posiadała dotąd odrębnego forum, uczęszczały go jedynie gościnnie czasopisma etnograficzne, historyczne i literackie. Paraliżowało to oczywiście organizację szeroko zakrojonych badań kompleksowych, kolektywnych.

Kłopotom tym wychodzi naprzeciw pierwszy tom „Studiów folklorystycznych” pt. *W świecie pieśni i bajki*, praca zbiorowa pod redakcją R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego, wydana w r. 1969 przez Zakład Literatury Ludowej Instytutu Badań Literackich PAN. W centrum swojego programu redakcja stawia tę właśnie integrującą funkcję naukowo-społeczną. Jednocześnie, zmierzając do możliwie najpełniejszego ukazania dorobku polskiej folklorystyki, nakreśla w przedmowie szeroki program badań nad folklorem tradycyjnym i współczesnym. Tym samym podsunęta została wspaniała szansa zrealizowania następujących pilnych postulatów: 1) zbádanie zaniedbanych dziedzin folklorystycznych, takich jak np. genetyka i artyzm pieśni ludowych i podań, dramat ludowy i in.; 2) wypracowanie operatywnej w dalszych badaniach i możliwie precyzyjnej terminologii; 3) wielofunkcyjna analiza proponowanych i praktykowanych postaw teoretyczno-metodologicznych; 4) tropienie wzajemnych filiacji między literaturą narodową pisaną a ustną ludową; 5) badanie folkloru współczesnego — rejestracja przemian jego postaci i funkcji; 6) dopełnianie prac syntetycznych, takich jak *Dzieje folklorystyki polskiej*.

W sumie 16 rozpraw i szkiców składających się na omawianą publikację realizuje jej perspektywiczny plan badawczy w bardzo różnym zakresie, co jest naturalnym atrybutem pracy zbiorowej o podobnym profilu. Znalazły się tu więc niemal monograficzne opracowania „problemowe”, szkice, a także zwarte komunikaty sygnalizujące jedynie problematykę badawczą. W obrębie tego różnorodnego materiału wyodrębnić można roboczo 4 zasadnicze grupy.

Do pierwszej należą artykuły omawiające odkryte lub zapomniane archiwalia — bezcenne źródło dla historii folklorystyki. Zaliczyć tu można T. Brzozowskiej „fragment większej całości” o odkrytym w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu zbiorze pieśni wielkopolskich i o ich nieznanym dokumentatorze, Franciszku Wawrowskim, artykuł S. Świrki o rękopisie pieśni mazurskich Józefa Gąsiorowskiego znalezionym w archiwum rodzinnym prof. dr Zofii Szmydtowej oraz szkic S. Nyrkowskiego, który publikuje nieznaną wariant pieśni o Napoleonie, starszy od znanego przekazu kosteniowskiego, oraz nie notowaną dotąd *Pieśń nadziei patriotycznej* z lat 1848—1849.

Grupę drugą stanowią studia o charakterze genetyczno-historycznym. Na uwagę zasługują tu zwłaszcza dwie znakomite rozprawy: R. Bugaja, *Mistrz Twardowski w obliczu historii* i S. Grzeszczuka, *Nobilitacja antybohatera*. Pierwsza przynosi historyczną weryfikację rzeczywistości i legendy Dhura — Twardowskiego. Udokumentowana ogromnym materiałem źródłowym, stanowi ostateczne zakończenie sporu o to, czy prototypem słynnego polskiego czarnoksiężnika była postać historyczna. Druga jest wnikliwym studium nad genezą i mechanizmem ideowo-artystycznym literatury sowizdrzalskiej, właściwą tej literaturze postawą wobec świata i kreacją bohatera. Wymienić tu również należy nową, podjętą przez H. Jurkowskiego interpretację XVII-wiecznego dokumentu związanego z tradycją wędrownych lalkarzy, która stanowi cenny przyczynek do dziejów mimu i teatru lalek, oraz J. Ślaskiego, *Historię o królowej Polski*. Autor analizuje tu ciekawy zabytek włoskiej literatury popularnej XVI wieku, dotykając przy tym złożonego zagadnienia historyzmu literatury popularnej. Wreszcie żywotny problem wpływu słowa drukowanego na folklor podejmuje J. Dunin w swoim szkicu *U źródeł czytelnictwa ludowego* przy okazji rozważań nad stosunkiem ludowego odbiorcy do książki.

Kwestiom teoretycznym poświęcona jest świetna rozprawa J. Jagiello, w której autorka zajęła się skonstruowaniem gatunkowego modelu fabularnego ballady. Odtworzyła przy jego pomocy istotne cechy strukturalne gatunku i zaproponowała opartą na wyznaczonych w ten sposób kryteriach klasyfikację fabularnych pieśni

ludowych polskich opartą na materiale *Pieśni ludu polskiego* Kolberga. Wzorcem dla tej nowatorskiej w Polsce próby określenia gatunku balladowego była podobna analiza bajki czarodziejskiej przeprowadzona przez Proppa. W kręgu zagadnień teoretycznych obraca się również szkic K. Kadłubca poruszający wybrane aspekty jednego z węzłowych zagadnień folklorystyki: *Kultura ludowa a literatura ludowa*. Autor koncentruje się tu głównie na zależności i związkach literatury ludowej z podłożem kulturowym określonego etnikum.

Czwarty wreszcie typ materiałów stanowią artykuły zajmujące się sylwetkami folklorystów lub wnoszące do ich biografii naukowych istotne przyczynki. R. Górski publikuje więc fragment swej monografii o Kolbergu zatytułowany *Oskar Kolberg wobec literatury ludowej*, zatrzymując się głównie nad ewolucją postawy badawczej oraz warsztatem Kolberga zbieracza i naukowca świadomego swych celów i metod. Z postacią Kolberga wiążą się również pośrednio 2 cenne szkice H. Kapeluś i A. Skrukwy. Pierwszy prezentuje postać Antoniny Konopczanki, jej najciekawszy ocalały rękopis, sporządzony w terenie lub przynajmniej w czasie bezpośredniego kontaktu z informatorem, oraz przedstawia modlnickich narratorów przez Konopczankę wymienionych. Drugi zajmuje się osobą W. Siarkowskiego. Autorka prześledziła w nim współpracę kieleckiego folklorysty z Kolbergiem: podkreśliła wagę swoistego patronatu naukowego autora *Ludu* nad Siarkowskim, wykazała też jednocześnie rolę tego ostatniego w gromadzeniu i opracowaniu kolbergowskiej monografii regionu kieleckiego. Oba artykuły dają pogląd na metodę Kolberga z jednej strony, z drugiej zaś oświetlają prawie nieznanie postacie cennych jego współpracowników. Do cyklu biograficznego można zaliczyć wreszcie szkice L. Roppla o Ceynowie i J. Ondrusza o Kubiszu, przedstawiające działalność folklorystyczną miłośnika i obrońcy kultury kaszubskiej oraz śląskiego poety ludowego.

Na odrębną wzmiankę zasługuje inny typ portretu, pióra J. Krzyżanowskiego, poświęcony reprezentantowi folkloru duchownego, nowosądeckiemu proboszczowi, J. Machaczkowi. Autor wykazuje, że opowiadane przez niego anegdoty i żarty, stanowiące kontynuację staropolskiej tradycji kaznodziejskiej, spopularyzowały się na tyle, że Machaczkowi przypisano szereg obiegowych konceptów i wątków. Dotknięte tu zostały dwa frapujące problemy: ciągłości i trwałości tradycji, a jednocześnie nieustannych przekształceń przekazu folklorystycznego — ściślej jednego z kierunków tych przemian: zmienności realiów, sytuacji i bohaterów przy równoczesnym zachowaniu zasadniczego trzonu wątku, struktury gatunku i jego naczelnej funkcji.

Różnorodna tematyka i rozległość dokumentowanych, rozwiązywanych lub postulowanych w omówionych tu pracach problemów badawczych świadczy o rozmachu i wielostronności podejmowanych w zakresie folklorystyki badań, a jednocześnie wykazuje, jak wiele jest jeszcze w tej dziedzinie do zrobienia. W tym świetle wartość wszystkich prac, niezależnie od tego, czy noszą charakter tylko przyczynkarski, czy stanowią propozycję metodologiczno-teoretyczną, czy wreszcie mają ambicję opracowania syntetycznego, wydaje się bezsporna. Pierwszy tom „Studiów folklorystycznych” należy więc uznać za inicjatywę cenną i pod każdym względem udaną.

Elżbieta Millerowa

Franciszek Kotula, *Hej leluja — czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskiem*. Warszawa 1970, LSW, ss. 571, 113 ilustr., mapki, indeksy.

W ostatnich dniach grudnia 1970 r. ukazała się praca F. Kotuli, której tytuł *Hej leluja* zapożyczył autor z refrenów świeckich pieśni kołędowych. Opracowanie autora poprzedza szkic folklorystyczny J. Krzyżanowskiego: *O kołędach noworocznych*.

W pierwszej części pracy pt. *Wertepy i odludzia*, po krótkim słowie wstępnym autor pisze o kulturze ludowej; o folklorystycznym zjawisku zwanym kołędą; o literaturze z zakresu folkloru słowno-muzycznego dotyczącej Rzeszowskiego; o swoich zainteresowaniach kulturą ludową; o koncepcji i układzie książki; przedstawia informatorów i uzasadnia dokonany podział Rzeszowskiego na regiony etnograficzne. W zakończeniu rozdziału załączona jest mapa Rzeszowskiego uwzględniająca dziesięć podregionów, na drugiej mapce wyznaczonych jest 77 przebadanych miejscowości.

Część druga — *Obrzęd kołędowania i teksty* — jest częścią materiałową i zawiera: historyczny rys danego podregionu; nazwy różnych form obrzędowych i opis scenerii towarzyszącej właściwemu kołędowaniu; dane o informatorach; szczegółowy opis pracy terenowej, okoliczności towarzyszące nagraniem, własne spostrzeżenia i refleksje, luźne uwagi i komentarze do tekstów, w końcu — teksty pieśni.

Aby „odbić regionalne właściwości danych okolic” autor podzielił materiał na 10 regionów (czy raczej podregionów) i w takim układzie prezentuje zebrany materiał: I Przeworski ośrodek, II Pogranicze polsko-ruskie, III Rzeszowskie, IV Łañcut—Sokołów—Leżajsk, V W strzępach Sandomierskiej Puszczy, VI Kolbuszowskie strony, VII Od Sokołowa, VIII U kolbuszowskich Lasowiaków, IX Majdańszczyzna, X W Ropeczyckiem i gdzie indziej. W zakończeniu pracy: przypisy, spis ilustracji, spis pieśni, indeks nazw geograficznych, spis rzeczy. Książka jest bogato ilustrowana ciekawymi zdjęciami.

Inspiracją do zebrania pieśni kołędowych była książka Stanisława Czernika *Stare złoto* (na którą autor wielokrotnie się powołuje). Świeckie pieśni kołędowe zwane w Rzeszowskiem *kołądkami*, *lelujami* lub *konoteńkami* — „urzekły mnie” — wyznaje autor, „niosą powiew prostej, ludowej poezji”. We wstępie (s. 34) F. Kotula pisze, że „nie będzie to praca w ścisłym i ogólnie przyjętym znaczeniu naukowa”, ale będzie „autentyczną, możliwie najdokładniejszą dokumentacją zjawiska zwanego kołędą”, „ma to być materiał naukowy wielostronny, zebrany jako tworzywo do przyszłych syntez”. Prof. J. Krzyżanowski w szkicu wstępnym nazwał pracę S. Kotuli gawędą naukową.

Przedmiotem badań autora były pieśni należące do kołęd typu świeckiego, śpiewane przez kołędników tylko raz w roku w dzień św. Szczepana lub w Nowy Rok, rzadziej w Trzech Króli i związana z kołędowaniem sceneria, wyrażająca się różnymi formami w obrębie obrzędu jak: *raj, tury, maski, koń, koza, miś, herody*, lub bardzo interesujący cykl kołędniczy z Cieszacina Wielkiego: *anioł z muzyką, scena Abrahama z Izaakiem, kołęda z pastuchami, sadzanie panien na krześle*.

Obrzęd kołędowania i związane z nim świeckie pieśni kołędnicze, to bardzo specjalny i rozbudowany dział folkloru słowno-muzycznego, o wielowiekowej tradycji, głęboko zakorzeniony w Europie. Upowszechniony szeroko na obszarze całej Słowiańszczyzny, wykazuje szereg cech wspólnych szczególnie z narodami słowiańskimi południowowschodnimi. Polski obrzęd kołędowania ciąży do tych wzorów, chociaż wykazuje pewne cechy odrębne, specyficznie polskie. Należał do zjawisk

areligijnych i jego świeckiego pochodzenia nie zmieniły wtręty typu sakralnego rozsiane w tekstach kolęd nowszego pochodzenia.

Dzieje obrzędowej twórczości kolędowej są już kartą zamkniętą — pisze St. Czernik w *Starym złocie*¹. Jeżeli jeszcze gdzieś zachowały się szczątki literatury pamięciowej z tego okresu, to chyba tylko dla potwierdzenia ważności i powagi instytucji, która w swoim czasie odgrywała poważną rolę społeczną i kulturalną.

Te szczątki z „dawnych czasów” ocalił od zupełnej zatury F. Kotuła, entuzjasta wszystkiego co dawne i cenne w kulturze ludowej regionu, z którego pochodzi — z Rzeszowskiego. Przeprowadził 77 miejscowości i opublikował 464 pieśni, choć jego taśmota zawiera z pewnością dużo więcej materiałów.

Dawna konwencja kolędowania opierała się na trzyczęściowym schemacie: 1) zapowiedzi (kolęda okienna śpiewana przed domem); 2) pieśni wyrażającej w sposób symboliczno-fantastyczny życzenia dla osoby objętej kolędą (właściwa kolęda życzeniowa śpiewana w domu); 3) podziękowanie za podarze.

Największe znaczenie miała druga część — pieśń życzeniowa (lub winszująca) śpiewana gospodarzowi (panu domu), gospodyni, młodzieńcom, dziewczętom, dzieciom, służbie, czyli wszystkim domownikom.

Forma pieśni życzeniowej — cechą charakterystyczną i wyróżniającą pieśń kolędową jest powtarzanie, tych samych słów lub zdań, objętych na początku i na końcu refrenami typu „hej nam hej kolęda”, „leluja”, „hej leluja”, względnie z refrenem tylko w zakończeniu zdania, np. „na łączce, hej na łączce, na tej zielonej trawie” itp. Szczególnym rodzajem powtarzania jest konkatenaacja czyli łańcuchowe wiązanie zdań „zwrotek” (np. kolęda nr 85 w zbiorze). Często też występuje w tych pieśniach powtarzanie schematu obrazowego — wokół bohatera przewija się dowolna ilość osób lub określonych sytuacji, a dopiero w scenie końcowej następuje zawsze dodatnie zadośćuczynienie. Przykłady: w kolędzie dla gospodarza — wymienianie wszystkich rodzajów zbóż; dla dziewczyny — ubieranie; rozdawanie jabłuszek; dla młodzieńca — motyw sokoła, lub Jaś „Lwowa dobywa”. Reprezentują one najstarszą formę poetyki ludowej i należą do nielicznej już dziś grupy pieśni asylibicznych, intonacyjno-zdaniowych, utrzymanych w mniej lub bardziej swobodnej recytacyjnej melodyce i rytmice. Jedno zdanie tekstu słownego łącznie z refrenem stanowi zaczątkową formę zwrotki. Pieśni te były zawsze śpiewane.

Ta krótka charakterystyka schematu świeckiego kolędowania, a szczególnie pieśni życzeniowej, wydaje się konieczna (autor o formie tych pieśni nie mówi w ogóle) dla zorientowania, z jakim materiałem chciał autor zapoznać czytelnika dając tytuł pracy *Hej leluja*, a jaki zastał we współczesnej wsi rzeszowskiej.

Na podstawie materiałów zawartych w książce stwierdzamy, że obrzęd kolędowania był silnie zakorzeniony w Rzeszowskiem. Dotrwał w praktyce mniej lub bardziej zestrojony do końca XIX w. Później już był spełniany bez zachowania powagi i zrozumienia jego symboliki z towarzyszeniem nowszych form w scenerii. Stał się zabawą młodzieży i dzieci, o coraz słabszych powiązaniach z dawną formą, co przejawia się dobitnie w przekazanym niekolędowym repertuarze pieśniowym. Niemal w ostatniej chwili uchwycił F. Kotuła wygasające okrucy z dawnej świetności, mozolnie niekiedy wydobyte z pamięci starszych mieszkańców wsi.

Połowa pieśni zbioru (ok. 200 pieśni) należy do typu pieśni kolędowych, chociaż w wielu przykładach przekazy są rozstrojone nowymi wtrętami, łączeniem różnych

¹ Stanisław Czernik, *Stare złoto*. Warszawa 1962.

wątków pokrewnych lub obcych, nie dośpiewanych w całości. Wielokrotnie powtarzane warianty tej samej pieśni w wielu badanych wsiach dowodzą o ich powszechności. Niektóre z nich są bardzo interesujące lub nawet pierwszy raz publikowane.

Najliczniej reprezentowane są kołеды dla dziewcząt. W polskim repertuarze kołed świeckich, jak stwierdza Piotr Caraman², spotykana jest „przytłaczająca ilość kołed dziewczęcych, które narzucają swój typ charakterystyczny także kołedom dla gospodyni i młodzieńca”. Przedstawione pieśni rzeszowskie potwierdzają wywody Caramana.

Motyw pawia (dziewczyna zbiera piórka, które gubi paw)³ w kołedach rzeszowskich występuje w wersji innej (pierwotną zgubiono już prawdopodobnie w pamięci), mianowicie w znanej z repertuaru ogólnopolskiego pieśni o pawiu *Tam za dworem, za zielonym stawem, pała Andzia dwa prześliczne pawie* (nr 283, 305, 313, 411, 421 i in.). Drugą co do liczebności grupę stanowią kołеды dla gospodarza, niektóre bardzo ciekawe, mniej znane i dobrze jeszcze zachowane (np. 5, 11, 16, 20, 24, 27). Nieliczne są kołеды dla gospodyni (np. 12), dla młodzieńca z motywem sokoła pięknie przekazana (np. 1, 29 lub też 7, 109, 308). W wyniku pełnego rozstroju obrzędu, śpiewane są kołеды dla młodzieńców przerobione z kołed dla dziewcząt (np. 202, 204).

Kołed okiennych nie ma dużo (np. 4, 16, 19, 42, 183), bo ten rodzaj śpiewów nie miał w dawnym obrzędzie wiele odmian.

Podziękowanie za podarze np. gospodarzowi (11, 25) występuje w formie pieśni oddzielnej, lub wplecione jest w zakończenie pieśni życzeniowej.

Najbardziej zachowawczo prezentuje się — wg podziału autora — I Przeworski ośrodek i II Pogranicze polsko-ruskie. Dalej — X W ropczyckiem, IV Łańcut—Sokołów—Leżajsk, III Rzeszowskie. W pozostałych regionach zebrał autor zupełnie okruczki, np. V W strzępach Puszczy Sandomierskiej tylko 6 kołed a VII Od Sokołowa — wśród 48 pieśni ani jedna nie jest kołedą. Zamieszczone kołеды dla młodzieńca nr 346 i 351 to warianty dalszych zwrotek historycznej pieśni o Gogolewskim lub Drewiczu (dlatego komentarz autora dla tych pieśni jest błędny).

Wśród materiałów znalazło się kilka dobrych przekazów apokryfów (10, 54, 111, 178, 430, 431); jedna z najpiękniejszych polskich kołed jasełkowych z XVI wieku *Pomału Józefie* (9 — niestety nie z pełnym tekstem); pastorałki i kołеды religijne (43, 44, 280, 8, 434, 461). Apokryfy i przekazane kołеды należą do bardzo dawnego repertuaru pieśni kołedowych, ale nie były związane z obrzędem świeckim. Dodam jeszcze, że pieśń apokryficzna (nr 54) *Z tamtej strony dwora zielenią się zioła, przechodzi się śliczna pani z niebieskiego dwora* ma w zbiorze trzy warianty (nr 40, 437, 448) przekazane już tylko w postaci wyrwanych zwrotek z właściwej wersji. Komentarz autora przy nr. 54 jest błędny — pieśń ta nie jest adresowana dla „któreś z Lubomirskich”. Przekaz rzeszowski jest najbliższy tekstowi publikowanemu przez O. Kolberga (*Lubelskie*, DwOK, t. 17, nr 15; też w: *Łęczyckie*, DwOK, t. 22, nr 8a, b; *Kaliskie*, DwOK, t. 23, nr 2; *Mazowsze*, DwOK, t. 24, nr 26).

² Piotr Caraman, *Obrzęd kołedowania u Słowian i u Rumunów*. Kraków 1933.

³ Właściwa wersja kołedowa pieśni o pawiu:

Po bystrym jeziorze pawiki pływały,
Pawiki pływały, piórka rozpuszczały,
Nadobna Marysia pióreczka zbierała:
Da co uzbiera Pani Matce niesie,
Pani Matka na to
Buciki na lato, hej nam hej. (MAAE III 190—1)

Część pracy, którą teraz omawiam, nosi tytuł *Obrzęd kołędowania i teksty* — należało się spodziewać, że autor przekaże teksty herodów, raję, cyklu z Cieszacina Wielkiego i innych form o których wspominałam wyżej. bo autor wymienia ich nazwy. Były to przecież całe widowiska ludowe, każde ze swoją własną scenerią: role były podzielone między kilka osób, a tekst słowny przeplatany śpiewem. Nie znajdujemy tego w opisie, autor unika przekazania tych materiałów pisząc np. (s. 124) „na przedstawienie kołędnicze składało się kilka swego rodzaju sztuk — w ich treść nie będziemy wchodzili”. Gdzie indziej wspomina (s. 451) „nagrawszy u Morawy opowiadanie jak się w Raniżowie odprawiała kolęda z koniem...” ale informacji tych nie przekazuje.

Sądzę, że zebrane materiały są bardzo interesujące, tak samo już dziś cenne jak teksty pieśni. Opublikowanie ich stanowiłoby pewną zamkniętą całość do podanych pieśni. W tej sytuacji autor pozbawił rzeszowskie kołędowanie specyficznego tła, w którym było spełniane.

Druga część materiałów zamieszczonych w tym rozdziale to pieśni z repertuaru ogólnopolskiego: weselne (istnieje pewna zbieżność szczegółów z obrzędem weselnego z obrzędem kołędowania), miłosne, zalotne, żołnierskie (tych jest stosunkowo dużo — może w zamian za zapomniane kolędy dla młodzieńca), literackie (np. *Przez litewski łąk Chodźki*) i nowsze z pogranicza folkloru wiejskiego i miejskiego — nie mające nic wspólnego z świeckimi kolędami. Śpiewane w zastępstwie kolęd, są wyraźnym świadectwem jak daleko w niektórych regionach wieś rzeszowska odeszła od właściwego obrzędu.

Pieśni z tej grupy jest przeszło dwieście. Są one bardzo cennym dokumentem folkloru słowno-muzycznego w Rzeszowskiem. Należą tylko do zupełnie odrębnej konwencji, spełniały w społeczności wiejskiej inną rolę niż kolędy świeckie, śpiewane tylko jeden raz w roku. Stąd niewłaściwość włączania ich do pracy o innych założeniach tematycznych, chociaż w wyniku zupełnego rozkładu obrzędu taka sytuacja zaistniała. Uwagi autora przy kilku zaledwie pieśniach (np. 363) „Kołodnicy śpiewali w ramach kolędy zwyczajne piosenki. Miało to miejsce już w nowszych czasach, kiedy dawne konwencje poczęły się rozpręgać”, a przy pieśni nr 370 „...właściwie jest to pieśń miłosna, która w Wilczej Woli nie wiadomo dlaczego stała się pieśnią kołędną” — dezorientują przeciętnego czytelnika w tym materiale.

W związku z tym w niektórych komentarzach autor dochodzi do błędnych wniosków (np. do pieśni 346, 351, 352). Mnożenie tego rodzaju przykładów i wyjaśnianie nie ma już tutaj większego znaczenia.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na zapis tekstów pieśni. W wtycznych pracy (s. 34) autor pisze: 1. „większość tekstów będzie przepisana fonetycznie z nagrań”. Takie oświadczenie można przyjąć tylko jednoznacznie, tzn., że teksty przekazanych (zaśpiewanych) pieśni będą podane czytelnikowi w zapisie gwarowym. Niestety, teksty podał autor językiem literackim, pozbawiając cały szereg pieśni śpiewanych przez starszych ludzi właściwych cech gwarowych, a tym samym pozbawił je do pewnego stopnia autentyzmu. Trudno nawet domyślić się, dlaczego tak postąpił, bowiem wypowiedzi na ten temat rozsiane w pracy mówią co innego: (s. 111) „... śpiewa nie tylko z gwarowym wydźwiękiem, ale i gwarowymi właściwościami językowymi”, lub (s. 173) kolędy z pogranicza polsko-ruskiego „...niemal wszystkie zostały nagrane na taśmie magnetofonowej i przepisane z nagrań. Dzięki temu można stosunkowo wiernie przekazać właściwości językowe przechowane w kolędach”. Teksty pieśni 67 do 135 zapisane są językiem literackim. Natomiast jeśli do zbioru włącza teksty zapisane przez swych informatorów lub cytuje ich wypowiedzi — zachowuje w nich gwarę.

Od szeregu lat w pracach etnomuzykologów teksty publikowane są w formie transkrypcji dialektologicznej półfonetycznej, do której autor mógł się dostosować.

Najbardziej ważkim zarzutem jaki stawić można autorowi, to brak melodii do przekazanych pieśni. Dziwi to tym bardziej, że w I części pracy autor pisze (s. 32): „Kolędy ... to bardzo specjalny i rozbudowany dział folkloru, tak słownego, jak i muzycznego”. A w wytycznych pracy (s. 34) w punkcie 2. „Do pewnej ilości, być może, kiedyś zostaną dołączone melodie, pochodzące z zasady z nagrań”. W innym miejscu (s. 122): „...Babcia śpiewała chyba tak samo, jak gdzieś pod koniec średniowiecza... śpiewała głośno, z naciskiem, zawodząco, z pokrzykami... dziś trudno znaleźć określenie na taki rodzaj śpiewu”, i szereg podobnych uwag dotyczących śpiewania.

Autor mógł znaleźć etnomuzykologa, który opracowałby melodie. Taka współpraca absolutnie nie umniejszałaby zasług F. Kotuli — raczej dałaby wynik bardzo pozytywny. Bowiem właściwości strukturalne melodii (tonalność, melodyka, forma, rytmika) są najważniejszym sprawdzianem ich wieku. Poezja ludowa należy do typu poezji melicznej, w której tekst jest nierozzerwalnie związany z melodią.

Niemal cały zebrany materiał autor nagrał na taśmach, które są bezcennym dokumentem. Pracował w XX wieku ze sprzętem technicznym, nie jak O. Kolberg z ołówkiem w rękę. W każdej chwili można pieśni na nowo przesłuchać i je odtworzyć. W tej sytuacji proponuję wybrać z pracy *Hej leluja* właściwe teksty kolędowe, opracować dla nich melodie, dodać opisy wspomnianych w książce obrzędów towarzyszących kolędowaniu, dać krótkie metryki informatorów, pomijając podane w gawędziarskim tonie okoliczności towarzyszące nagraniem. Proponowałabym nawet ciekawsze wykonania nagrać na płytę i załączyć do opracowania.

Hej leluja jest książką interesującą, bardzo starannie wydaną przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą. Do jej edytorskich walorów przyczyniła się również Barbara Kasten-Pszczółkowska, która projektowała szatę zewnętrzną książki.

Barbara Andrzejczak

UWAGI AUTORA *HEJ, LELUJA* DO UWAG RECENZENTKI TEJŻE PRACY

Bardzo często przyjmuje się, że książka, w tej formie jakiej się dostaje do rąk czytelnika, jest dziełem od A do Z człowieka zwanego autorem, a którego nazwisko znajduje się na okładce względnie karcie tytułowej. W rzeczywistości na ostateczną formę pracy popularno- czy ściśle naukowej ma jeszcze wpływ szereg innych i to decydujących czynników; więc recenzent przedwydawniczy, kierujące się swym charakterem i założeniami wydawnictwo, redaktor danej pracy, redaktor techniczny, a wreszcie pracownik urzędu kontroli wydawnictw. Ich zasadniczym celem jest dążenie, aby praca wypadła jak najlepiej.

Po drugie, inaczej widzi i czuje określone problemy laboratoryjny pracownik naukowy, nieco inaczej badacz terenowy, stykający się z żywym zjawiskiem. O takim powiedział Bronisław Malinowski: „Krótki opis cierniowej drogi etnografa, zarysowanej na podstawie przeżyć i doświadczeń autora, rzuci z pewnością więcej światła na tę sprawę (badań i ich wyników, F. K.), niż obszerne i abstrakcyjne

wywody". Słusznie, tylko że autorowi nie zawsze dane jest ową drogę dokładnie przedstawić.

Wiele uwag Recenzentki jest w pełni słusznych, niektóre mniej. Ale ich adresem nie może być jedynie firmujący książkę autor. Trzeba mieć na uwadze, że autor *Hej, leluja* folklorystą został nie z wyboru — stąd brak u niego pełnego przygotowania teoretycznego, w czym źródło potknięć — ale z musu, którym było przerażenie, że perły polskiej kultury ludowej mogą przepaść. Kiedy równocześnie przygotowani folklorysty nie kwapią się do akcji ratowniczej. Tedy mus był wielki i nieodparty.

Problem, zamieszczenia nut czy też nie, nie zależało od autora. Książka została zakwalifikowana do folkloru słownego. Bardzo słuszna jest sugestia Recenzentki, by autentyczne kolędy życzeniowe wydać powtórnie, ale już z nutami. Przepisanie ich z taśm nie przedstawia większej trudności. Włączenie nut do całej książki, do wszystkich tekstów, byłoby rzeczą wielce kosztowną i chyba tego Wydawnictwo obawiało się.

A propos taśm; mam ich istne góry. Próbowiałem zainteresować nimi różne instytucje — bez skutku. Może dlatego, że „przeboje” są dziś na pierwszym planie. Podkreślam; zawierają często fenomenalne melodie.

Zarzut, że w książce nie ma opisów i tekstów „przedstawień” kolędniczych — słuszny, ale tylko częściowo. Powinien być raczej sugestia. Bowiem to temat — materiałów są góry — na sporą, oddzielną książkę.

Na zakończenie: serdecznie zapraszam nie tyle do siebie, ile do mojego archiwum folklorystycznego, tak Prof. J. Bursztę — zresztą krajana — i Szanowną Recenzentkę. Zapewniam oboje, że jeśli „posiedzą” sobie trochę, rezultatem może być jeśli nie cała książka, to pękate studium.

Wreszcie może ktoś — póki łązę po tym świecie — zamówi u mnie książkę o „ciernistej drodze etnografa”? A byłoby to coś w rodzaju dzieła sensacyjno-podróżniczego.

Franciszek Kotula

Ryszard Górski, Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1970, ss. 280, ilustr. 12.

Przebogate 76-letnie życie Oskara Kolberga (1814—1890) zasługiwało ze wszech miar i zasługuje dziś, z racji niepowtarzalności wzoru, na uwagę literackiego warsztatu (powieść, scenariusz). W 1961 r. zainteresowanie nim zdradził Jarosław Iwaszkiewicz przy okazji recenzowania *Ludu białoruskiego* M. Federowskiego, niestety, nie zostało ono wyrażone w formie literackiej.

W nauce postać Kolberga od ponad stu lat skupia zainteresowania długiego szeregu badaczy, w rezultacie czego powstał niemały zasób materiałów przyczynkarskich do jego biografii. Obecnie dąży się do poznania całego życia i dorobku Kolberga ku pożytkowi nauki i kultury ogólnonarodowej.

Książka R. Górskiego, wydana przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą w grudniu 1970 r. (słowa uznania dla wydawnictwa za szybką realizację książki — pół roku), należy właśnie do pilnie pożądanых prac w tym zakresie. Po raz pierwszy bowiem popularyzuje ona szeroko umotywowany naukowo, pełny, choć nie wyczerpujący jeszcze obraz życia, pracy i zasług Oskara Kolberga.

„Przez długi czas — stwierdza autor na wstępie — nie prowadzono na szeroką skalę badań nad życiem i ogromną spuścizną naukową Kolberga, nie zdołano do dziś jeszcze opublikować wszystkich pozostawionych przez niego materiałów i zbiorów”. Jak wiemy, do 1945 r. biografią uczonego zajmowano się nie tylko w wąskim zakresie, lecz i sporadycznie, i to z różnych przyczyn, głównie z powodu braku odpowiednich warunków dla percepcji twórcy i dzieła. Pierwszym, który szerzej naszkicował życiorys Kolberga i ocenił jego prace naukowe, był K. W. Wojcicki (1867), później W. Nehring ukazał znaczenie prac etnograficznych Kolberga w badaniach nad kulturą i przeszłością Słowian (1876), dalej ścisłą ocenę jego działalności i roli w nauce dał Z. Głogier (1880, 1881) oraz I. Kopernicki i J. Karłowicz, których wysoka ocena dorobku Kolberga i jego znaczenia dla rozwoju etnografii i folklorystyki znalazła wyraz w krótkich rysach biograficznych, ogłoszonych z okazji 50-lecia jego pracy naukowej (1889). Śmierć Kolberga w 1890 r. oraz setna rocznica urodzin w 1914 r. były okazją do opublikowania większej liczby wartościowych materiałów biograficznych o Kolbergu, wśród których najcenniejsze prace wydali J. Karłowicz, I. Kopernicki, L. Krzywicki, H. Łopaciński, H. Biegeleisen, F. Krček, A. Pietkiewicz, S. Udziela, R. Zawiliński, H. Opieński, A. Fischer i S. Lam, którego opracowanie pt. *Oskar Kolberg. Żywot i praca* (Lwów 1914) zostało po raz pierwszy wydane jako osobna broszura. Z obcych źródeł biograficznych należy wymienić artykuł N. Jančuka (1889) i *Historię etnografii rosyjskiej* A. Pypina. W okresie międzywojennym biografię Kolberga wzbogaciły prace J. S. Bystronia (1924, 1927 i 1939).

Po 1945 r. olbrzymie zainteresowanie badaniem dorobku Kolberga i jego życia, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe w ramach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, stało się, wskutek żywotnej potrzeby, zbieżne z narastającym powszechnym zainteresowaniem społeczeństwa samym dorobkiem i niezwykłą postacią i doprowadziło do stworzenia przez Państwo niebywałych dotąd warunków umożliwiających systematyczne, gruntowne badania naukowe oraz pełną edycję dorobku Kolberga w postaci 80 tomów *Dzieł wszystkich*. W tych warunkach rzecz jasna, konkretnie od 1954 r., zostały zapoczątkowane także systematyczne prace nad biografią O. Kolberga, dla której przeznaczono osobny tom w całości edycji. Warto tu przytoczyć fragment znamienego apelu Towarzystwa w tej sprawie, opublikowanego w wyniku uchwały 28 Walnego Zgromadzenia PTL na łamach „Ludu” w 1954 r. (t. 41 cz. II s. 1285—1286); Towarzystwo zwróciło się o zgłaszanie materiałów, rozpraw i artykułów związanych z Kolbergiem i jego dziełem oraz epoką, w której żył i działał, w nadziei, iż „tom 42 „Ludu” wypełni lukę, jaka istnieje w zakresie opracowań biograficznych związanych z centralną postacią etnografii polskiej ubiegłego wieku, jaką był Oskar Kolberg”. Owocem apelu stał się zbiór bardzo cennych prac ogłoszonych w t. 42 „Ludu”, omawiających znaczną część dorobku Kolberga na podstawie jego dzieł, wydanych za życia oraz zachowanej spuścizny rękopiśmiennej. Powstały w poprzednim okresie zasób materiałów i przyczynków do biografii Kolberga ulega więc odtąd stałemu wzrostowi. Zasilają go specjalistyczne prace J. Gajka, J. Krzyżanowskiego, M. Sobieskiego, J. Burszty i in. pozostające w ścisłym związku z edycją *Dzieł wszystkich* (monografii regionalnych, korespondencji), prace encyklopedyczne i słownikowe m. in. J. Krzyżanowskiego i M. Turczynowiczowej oraz badania zespołu folklorystów z Instytutu Badań Literackich PAN pod kierunkiem H. Kapelańskiego i Cz. Hernasa, ośrodków uniwersyteckich w Warszawie i Poznaniu, zakładu Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN w Łodzi pod kierunkiem K. Zawistowicz-Adamskiej i in.

Jak już wspomniano — książka R. Górskiego po raz pierwszy w literaturze bio-

graficznej, dotyczącej Kolberga, przedstawia obszernie i w sposób naukowy lecz bardzo przystępny dla szerokiego odbiorcy całokształt życia i działalności wielkiego ludoznawcy. Tym samym spełnia ona najważniejszy postulat badawczy, a zarazem w porę staje się doskonałym narzędziem popularyzatorskim, bowiem ukazuje się w okresie pełnego rozwoju prac nad wydaniem *Dzieł wszystkich* (opublikowano już 54 tytuły z 80-tomowej całości) oraz szczytowego zainteresowania *Dziela* i twórcą — wyjątkowym zjawiskiem europejskim.

W 14 rozdziałach, jakby etapach, autor w oparciu o znajomość korespondencji Kolberga (*Dzieła wszystkie*, t. 64—66) oraz innych prac ukazuje uczonego i dzieło jego życia chronologicznie, od początków zainteresowań pieśnią ludową, wyrosłych w klimacie romantycznego uniesienia dla ludu, poprzez pierwsze zbiory terenowe i publikacje (1842) oraz rozwój tej działalności związany z ewolucją poglądów (1846—1855), po etap zmian w programie badawczym (1862) i następnie długi okres realizacji tego programu w dobie pozytywizmu w postaci pełnego etnograficznego obrazu życia i kultury ludu na historycznym obszarze Polski, której to pracy poświęcił Kolberg bez reszty swe życie.

Z umiejętnością i po raz pierwszy w tak popularnym ujęciu przedstawiono w *Zarysie...* metody gromadzenia przez Kolberga materiałów etnograficznych i folklorystycznych i przygotowywania ich do druku, trafnie ukazano poglądy Kolberga na zagadnienie badań etnograficznych i pojmowania kultury ludowej jako przedmiotu badań. Autor krytycznie omawia historię zbiorów i publikacji Kolberga przyjmując za podstawę swych rozważań prawie wyłącznie główne dzieło Kolberga pt. *Lud...* wydane w 33 tomach w latach 1857—1890 i 5 pośmiertnie do 1910 r., nie wdaje się jednak w szczegółową analizę treści zbiorów i wydanych serii regionalnych czy towarzyszących im koncepcji naukowych lub — porównawczo — analogicznych wysiłków badawczych w Polsce i innych krajach, ograniczając ocenę do głównych determinantów i założeń działalności naukowej Kolberga. I słusznie, nie leżało to bowiem w zamierzeniach autora. Uwzględnienie w popularnym zarysie biograficznym w równym stopniu historii i treści źródeł, w tym olbrzymiego zasobu zachowanej spuścizny rękopiśmiennej (76 tek), co dziejów i zawartości wszystkich wydanych dzieł etnograficznych i muzycznych Kolberga oraz jego teorii i praktycznych sposobów pracy na szerszym tle ogólnosłowiańskim, nie jest jeszcze możliwe w obecnym stadium badań kolbergoznawczych, ani też nie byłoby celowe w tego typu pracy, gdyż mogłoby przysłonić pełny obraz życia wybitnej indywidualności, jaką reprezentował Kolberg i którą autor klarownie przedstawił. Opracowanie w szerszych ramach naukowej biografii Kolberga, uwzględniającej całkowicie jego dorobek, a przy tym wykorzystującej zarówno korespondencję Kolberga, co autor uczynił wysmienicze, jak też towarzyszące źródła archiwalne i pozycje literatury mogące wnieść nowe światło do zagadnień metodologicznych i edytorskich Kolberga, należy niewątpliwie do zadań o specyficznym charakterze, właściwych dla kilkuosobowego zespołu badawczego. Jak autor zauważył w swej pracy, od paru lat zespół taki działa w redakcji *Dzieł wszystkich* O. Kolberga pod kierunkiem J. Burszty.

Wielką zasługą autora jest zgromadzenie w *Zarysie...* wszystkich najważniejszych faktów z życia Kolberga i ich naukowa interpretacja, chociaż nie z wszystkimi wnioskami można się zgodzić. Dotyczy to m. in. zbyt optymalnego twierdzenia autora o „społecznym” uznaniu w latach trzydziestych dla przedsięwzięć w dziedzinie spisywania pieśni ludowych. Nie wydaje się także uzasadnione datowanie przez autora początku kolbergowskiej penetracji Pokucia w 1870 r., ponieważ — jak wynika z listu do K. Libelta z 1867 r. — penetracja ta miała miejsce już w czasie

podróży w latach 1867—1868; o cztery lata (do 1870) powinno się również przesunąć datę jego badań na Mazowszu. Przy omawianiu tomów *Mazowsza* autor nie wspomina, że zabrakło w tej wielkiej monografii najcenniejszej części folkloru słowno-muzycznego, wierzeń, gier itp., które to materiały wydano dopiero obecnie jako uzupełnienie 5-tomowej serii. Podanie przez autora informacji o wydawaniu z rękopisów suplementów do prawie każdej z serii kolbergowskich byłoby z pewnością ważnym dopełnieniem opisu i oceny dzieł Kolberga.

Żałować trzeba, że marginalnie i w sposób fragmentaryczny zostało potraktowane przez autora zagadnienie pogranicza etnograficznego, jednego z najbardziej interesujących tematów, który wiąże się także z regionalizmem kolbergowskim. W rozdziale poświęconym terenom pogranicznym omówiono tylko *Lubelskie* O. Kolberga, przy czym nie wskazano na materiały świadczące o pogranicznym charakterze regionu. Pominięto natomiast zupełnie to zagadnienie przy omawianiu (w innych miejscach) *Mazowsza*, *Chelmskiego*, *Przemyskiego*, *Krakowskiego*, *Śląska* czy *Poznańskiego*.

Kilka drobnych potknięć redaktorskich czy graficznych, jak np. błąd w zestawieniu liczbowym całości *Dzieł wszystkich* na s. 235 (powinno być 80), czy błędna informacja na s. 235 i 277 o ilości tytułów wydanych do końca 1970 r. (ukazały się 52 tomy nr 1—36, 39—46, 48, 52—54, 60, 64—66), względnie mylna data uchwały Rady Państwa w sprawie edycji *Dzieł* na s. 249 (powinno być 1960), nie umniejsza wskazanych walorów naukowych i popularyzatorskich książki. Doskonała narracja czyni ją jeszcze bardziej pasjonującą lekturą.

Medard Tarko

Folklor w życiu współczesnym. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Naukowej w Poznaniu 1969. Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne, Poznań 1970, ss. 137.

Opublikowane materiały Ogólnopolskiej Sesji Naukowej, która odbyła się w Poznaniu w czerwcu 1969 r., okazały się zjawiskiem znaczącym. Sesja bowiem uprawomocniła ustalenia teoretyczne, które już od kilku lat proponował na gruncie polskim prof. Józef Burszta, a które nurtują także europejską folklorystykę. Są to zagadnienia związane z generaliami tej nauki — problem przedmiotu badań, zakresu pojęć i ich adekwatności. Referaty i komunikaty Sesji poznańskiej rozważały głównie sprawy teoretyczne i terminologiczne, definiowały zasadnicze dla tej nauki pojęcia. Te sprawy były też głównym wątkiem dyskusji. Inicjatorem tych rozważań i autorem podstawowej tezy był prof. J. Burszta, pozostali referenci, stojąc już na pozycjach akceptacji ustaleń Burszty, zajmowali się poszczególnymi dziedzinami w badaniach szczegółowych: dr Bogusław Linette w referacie *Folklor muzyczny a folklorizm*, mgr Stanisław Błaszyk, *Rola folkloryzmu w procesie przeobrażeń sztuki ludowej*, mgr Grażyna Dąbrowska, *Obrzędy, zwyczaje i tańce ludowe jako tworzywo repertuaru zespołów artystycznych*.

Zagadnieniem metodologicznym jest tutaj wyodrębnienie folkloryzmu — inaczej folkloru stosowanego z zagadnień folkloru *sensu stricto*. „Określenia folklor i folklorizm odnoszą się do kategorialnie dwóch odrębnych rzeczywistości (...) Folklor jest naturalną częścią żywej kultury, jest związany ściśle z życiem określonej warstwy społecznej, a więc ludu, jest odbiciem warunków tego życia, a także przejawem

ustosunkowania się «prostych ludzi» do otaczającego świata, a zarazem i jego interpretacją (...) Folkloryzm natomiast jest zupełnie czymś innym. Polega on na stosowaniu w szczególnych sytuacjach bieżącego życia poszczególnych gatunków folkloru pojętego najszerzej. Jako stosowany, jest ten folklor już czymś wtórnym, mniej lub więcej sztucznym i oderwanym od swego dotychczasowego środowiska, w którym wyrósł, od konkretnego życia określonej warstwy czy warstw społecznych»¹.

Długo nie uświadamiano sobie, na gruncie europejskiej folklorystyki, konieczności sprecyzowania pojęć określających dwie całkiem różne rzeczywistości. Stąd brak precyzji przy badaniu wielu zjawisk z tej dziedziny, niejasności w preferowaniu ocen, mówiono bowiem często o dwóch różnych sprawach określając je tym samym terminem. Rozróżnienie terminologiczne, wskazanie na istnienie dwu zjawisk folkloru i folkloryzmu umożliwi precyzję stanowiska badawczego, wyszczególni zakres badanej problematyki, funkcje, rodzaj zjawisk określanych jako folklor czy folkloryzm. Uporządkowanie tych zagadnień skieruje badaczy ku szczegółowym rozwiązaniom poszczególnych dziedzin, pozwoli na przeprowadzenie analizy zjawiska folkloryzmu.

Termin folklor był używany na określenie zjawisk bardzo różnorodnych, które miały jakąś cechę ludowości. I tak do folkloru zaliczano stary, ludowy instrument muzyczny, rańtuch, XIX-wieczną skrzynię łowicką, cepeliowski łyżnik, „pajaki” i kufle fajansowe, modną w ostatnim sezonie letnim sukienkę „chłopkę”, kostiumy i utwory grupy „No-To-Co”. Ekspansję zjawisk często bardzo powierzchownie posługujących się motywami ludowymi, a w najlepszym wypadku będących stylizacją czy aranżacją, włączono do spraw i zagadnień autentycznego folkloru. Jak już wspomniałam, problem folkloru jest zagadnieniem ogólnoeuropejskim. Jest to zjawisko widoczne w obyczajach, modzie, upodobaniach estetycznych, w różnych dziedzinach i kierunkach sztuki. Jako zjawisko społeczne folkloryzm przybrał na sile w latach 60-tych. Był to okres szczególnej dyfuzji tego co ludowe w pamiątkarstwie, zdobnictwie, reklamie, wystroju wnętrza, w działalności rozmaitych zespołów artystycznych podczas imprez państwowych, festynów, rocznic itd. Zjawisko określa się często „modą na ludowość” i jest to zagadnienie, na które dość często zwracano uwagę. Ale zwykle przy okazji krytyki estetycznej (zgodna dla sztuki jest stylizacja i łatwe porozumienie na gruncie uproszczonej ludowości) i krytyki obyczaju (szkodliwe jest mechaniczne powielanie haseł i wzorów dziarskiego juhasa, bezinteresownego, naiwnego świątkarza, utalentowanego pacholecia).

W folklorystyce europejskiej tendencje rozrachunkowe pojawiły się w drugiej połowie lat 60-tych. Zwracano uwagę na istnienie dwu zjawisk o różnej genezie, proveniencji, różnej zawartości i funkcji: folkloru tradycyjnego i zjawiska szerszego, związanego z życiem współczesnym — folkloryzmu. Podsumowaniem tych studiów i ustaleń może być I wydany w 1969 r. zeszyt „Zeitschrift für Volkskunde. Halbjahrschrift der deutschen Gesellschaft für Volkskunde”, gdzie na temat folkloryzmu w Europie wypowiadają się badacze z NRF (Hermann Bausinger), Polski (Józef Burszta), Węgier (Tekla Dömötör), Jugosławii (Dragoslav Antoniević), Szwajcarii (Hans Trümpler), Portugalii (Jorge Dias). Burszta, który prezentował folkloryzm w Polsce, miał za sobą już kilka prac na ten temat i był na pewno jednym z inicjatorów tych badań. Już w 1965 r. w dyskusji podczas sesji „Dni folkloru” w Zakopanem² zwrócił uwagę na nieporozumienia i nieścisłości w wypowiedziach na temat folkloru, wynikłe z posługiwania się nieprecyzyjnymi pojęciami teoretycznymi.

1 J. Burszta, *Folkloryzm w Polsce. Folklor w życiu współczesnym*. Poznań 1970, s. 11—12.

2 „Teatr Ludowy”, R. XLIV, nr 1—2: 1966, s. 39.

„W naszej dyskusji — podkreślał Burszta — mamy do czynienia nie z jedną (...) rzeczywistością, ale z trzema odrębnymi rzeczywistościami i z trzema stosunkami do tych rzeczywistości (...) Pierwsza — to folklor (...) jako wydzielona część kultury ludowej. Druga to folklorystyka, a więc nauka o folklorze (...) A trzecia sprawa — folkloru stosowanego. Powstaje tu najwięcej nieporozumień i fałszywych opinii, które ujawniły się także w naszej dyskusji. Najczęściej dzieje się tak, że nie odróżnia się folkloru stosowanego od folkloru (tego bez przymiotnika) a przecież są to dwie zupełnie odrębne rzeczywistości³.

Problemy terminologii proponowanej przez Bursztę, ustalenia zjawisk objętych terminami folklor i folkloryzm, były burzliwie dyskutowane podczas poznańskiej Sesji. Większość dyskutantów opowiedziała się za przyjęciem do języka nauki terminów folklor i folkloryzm na oznaczenie dwu różnych zjawisk definiowanych przez Bursztę.

Wydaje się, że wśród ludzi zajmujących się sprawami folkloru istniała świadomość i potrzeba sprecyzowania stanowiska metodologicznego. Świadczy o tym także stosowanie tych pojęć w artykułach paranaukowych i publicystycznych⁴ i odwoływanie się do nowej terminologii także przez dyskutantów nastawionych opo-
zycyjnie podczas poznańskiej Sesji⁵.

Anna Maciejewska

Olga A. Ganckaja, *Narodnoje iskustwo Polshi*. Izdatielstwo „Nauka”, Moskwa 1970. ss. 184. ilustr., map 2.

Obszerne studium dotyczące polskiej sztuki ludowej, napisane przez radzieckiego specjalistę jakim jest Olga A. Ganckaja, wzbudzi chyba w Polsce słuszne zainteresowanie. Rozpatrując to zagadnienie, autorka położyła duży nacisk na aktualną twórczość ludową. Pod tym względem praca Ganckiej jest pierwszym w etnografii radzieckiej tego typu opracowaniem.

Bogaty materiał wykorzystany w pracy zebrała autorka w czasie kilkakrotnego pobytu w Polsce. Oprócz materiałów uzyskanych w archiwum PAN i placówkach muzealnych, autorka zamieszcza także wyniki własnych badań, przeprowadzonych w terenie metodą ankietową. Oddzielny typ ankiet dotyczył twórców ludowych, oddzielny zaś uczących się w szkołach artystycznych i innych szkołach zawodowych. Ponadto Ganckaja wykorzystwała bogatą polską literaturę z zakresu polskiej sztuki ludowej do roku 1968 włącznie.

W oparciu o rodzaj tworzywa, którym ludowy artysta kształtuje formę nadając jej właściwą treść znaczeniową, autorka konstruuje następujące rozdziały. I tak: 1: Ceramika; 2. Artystyczna obróbka metalu; 3. Tkactwo; 4. Hafciarstwo. Wyroby z wełny. Płótno drukowane; 5. Wyroby futrzarskie i ze skóry; 6. Wyroby z papieru,

³ Op. cit., s. 39

⁴ R. Markowski, *Folklor i folkloryzm*, „Współczesność”, 3(308): 1970; M. Jaworski, *Czy sztuka ludowa się opłaca?*, „Współczesność”, nr 24(329): 1970.

⁵ A. Jackowski, *Funkcje sztuki ludowej i twórczości niezawodowej w naszej kulturze*. (W:) *Tradycja i współczesność*, Warszawa 1970, przypis 13, s. 174.

słomy i piór; 7. Wyroby z ciasta, sera, cukru i wosku; 8. Artystyczna obróbka drewna; 9. Ludowe malarstwo.

Rozdziały te poprzedziła Ganckaja wstępem, w którym zajęła się ogólnym scharakteryzowaniem funkcji, jaką pełniła sztuka ludowa w wiejskich społecznościach okresu przeduwłaszczeniowego. We wstępie też nakreśliła w historycznym ujęciu zmiany zainteresowań polską sztuką ludową, wskazując przy tym na szczególnie pozytywny klimat dla tego zjawiska w powojennej socjalistycznej rzeczywistości. Autorka wydobyła przy tym postacie zasłużonych entuzjastów i etnografów, którzy wnieśli przyczynili się sprawie popularyzacji i badań polskiej sztuki ludowej. Dodać by jeszcze może należało chociażby dwa nazwiska: J. Oryńczyny i T. Modzelewskiej, które użyczyły uwadze autorki.

Wewnętrzny układ rozdziałów zachowuje mniej więcej jednolitą konstrukcję, przez co uzyskuje autorka dużą przejrzystość wykładu. Daje więc na wstępie historyczny rys zagadnienia, następnie omawia techniki wyrobu, po czym przechodzi do regionalizacji, w której zwraca szczególną uwagę na charakterystyczne podobieństwa i różnice w formie, ornamentyce i kompozycji. Lokalne odrębności polskiej sztuki ludowej noszą piętno historycznych okresów rozwojowych poszczególnych regionów. To z kolei, jak słusznie zauważa Ganckaja, stwarza trudności w wykreśleniu chronologicznej granicy „dla porównania chociażby zasadniczych postaci sztuki ludowej, a bez tego trudno dokonać rozmieszczenia regionalnego pod względem całokształtu cech lokalnych” (s. 169). Niemniej należy podkreślić, że autorka starała się poszczególne zjawiska sztuki dokumentować w czasie ich powstania i zaniku.

Charakteryzując ośrodki ludowej wytwórczości, autorka zwraca uwagę na stopień ich żywotności oraz kierunek ich dalszego rozwoju.

Dużo miejsca poświęca współczesnym reprezentantom artystycznych tradycji wiejskich, akcentując przy tym ich współpracę z instytucjami opiekującymi się sztuką ludową. Zwraca też uwagę na zmianę użytkownika wytworów ludowych, którym niemal wyłącznie stał się mieszkaniec miasta.

Słusznie podkreśla Ganckaja wpływ wierzeń i obrzędów na powstawanie określonych elementów zdobniczych i samych wytworów (koło słoneczne, gwiazda, pieczywo obrzędowe, pisanki itp.) Ale, jak sądzę, niedostateczna jest jeszcze baza materiałowa, by bez zastrzeżeń przyjmować tego typu wyjaśnienia, że np. szparogi wykształciły się pod wpływem kultu konia i ptaka. A może to tylko funkcja skrzyżowanych wiatrownic narzuciła pewien sposób ich zakończenia? Można by mieć również zastrzeżenia odnośnie do innych jednoznacznych sformułowań (np. pochodzenie haftu snutkowego w Wielkopolsce z renesansu), ale należy pamiętać, że autorka opierając się głównie na polskich opracowaniach, nie była w stanie odróżnić faktów bezspornych od wątpliwych. Natomiast pominięcie obszernej gałęzi wytwórstwa ludowego, jakim jest plecionkarstwo, stanowi pewną lukę w tym opracowaniu.

W zakończeniu autorka skoncentrowała się na dwóch ogólnych aspektach polskiej plastyki ludowej. Jeden dotyczy etnograficznej strony zagadnienia: regionalizacji ornamentyki, kompozycji oraz wzajemnych powiązań kulturowych z innymi narodami Europy; drugi zaś, o charakterze etnosocjologicznym, dotyczy roli tradycji i znaczenia adaptacji ludowych motywów zdobniczych dla współczesnej sztuki dekoracyjno-użytkowej.

Adaptacja ludowych treści nadaje sztuce współczesnej szczególny styl. Jest to zjawisko, które w dzisiejszych czasach przyjmuje coraz to nowe formy. Ponieważ przekraczane są tu granice ludowej autentyczności, zjawisko to zwykle się u nas określać mianem folkloryzmu.

Studium Olgi A. Ganckiej jest cenną pozycją zarówno dla radzieckiego czytelnika

nika, jak i dla nas, bowiem autorce udało się zasadniczo dać syntetyczny obraz polskiej plastyki ludowej w okresie swoistego przesilenia, jakie występuje wskutek gwałtownych procesów ubranizacyjnych na wsi współczesnej. Autorka celnie osadziła ową problematykę na szerokim tle współczesnych zjawisk polskiej narodowej kultury.

Bolesław Januszkiewicz

Georgij Komarowski, *Pjat tysjacz budd Enku* (Pięć; tysięcy budd Enku). Moskwa 1968, ss. 62, nlb 3, ilustr. 62, nlb 52.

Książka Komarowskiego *Pięć tysięcy budd Enku* jest poświęcona jednemu z najwybitniejszych japońskich rzeźbiarzy ludowych. Pamięć po Enku przetrwała w folklorze po dzień dzisiejszy, a dzieła artysty, znajdowane w różnych zakątkach kraju, liczą obecnie ponad 5000 figur. Autor dysponował bogatym materiałem plastycznym, wykorzystał zapiski kronikarskie XVII i XVIII wieku oraz wcześniejsze biografie. Artystę i jego twórczość Komarowski starał się przedstawić na tle epoki.

Enku urodził się przypuszczalnie w 1628 r. w rodzinie chłopskiej. Od wczesnej młodości rzeźbił w drzewie figurki bóstw buddyjskich. Początkowo wiernie naśladował wzory religijne, z czasem wypracował własny styl i dawał osobistą interpretację ideową. Artysta szlak swych wędrówek po Japonii znaczył figurkami, które pozostawiał chłopom w zamian za nocleg i posiłek. „Świątki” te chłopci umieszczali na rozstajnych drogach i nad grobami, przypisywano im siły nadprzyrodzone i wykorzystywano przy wykonywaniu zabiegów magicznych. I tak np. miały one, w przekonaniu chłopów, chronić domostwa przed pożarami. Kiedy zachorowało dziecko wnoszono do domu „świątkę” i pozostawiano tak długo, póki choroba nie ustąpi. O ile wyobrażenia bóstw, stojące w świątyniach buddyjskich, posiadały groźne i surowe wyrazy twarzy i były człowiekowi nieprzystępne, to bóstwa Enku poprzez swą dobroć i łagodny uśmiech stały się mu bliskie. To zjawisko artystyczne wynikało z roli, jaką religia odgrywała w utrzymaniu szerokich rzesz ludowych w posłuszeństwie wobec japońskich feudałów. Natomiast lud w swych bóstwach pragnął widzieć orędowników chłopskich interesów, chciał mieć w nich oparcie i pomoc w życiu codziennym. Twórczość artystyczna Enku jest odzwierciedleniem tych ludowych dążeń.

Enku, prowadząc wędrowny tryb życia, zmuszony był posługiwać się uproszczonym warsztatem twórczym, nie miał czasu i odpowiednich warunków na wstępne przygotowanie surowca i staranny dobór tworzywa, rzeźbił więc w takim drzewie, jakie miał pod ręką, stąd duża rozpiętość w wielkościach jego figur: od 3,5 cm do 3,5 m. Niezwykle płodna twórczość i ciągle obcowanie z tworzywem pozwoliły artyście na mistrzowskie opanowanie techniki rzeźbiarskiej i umiejętne wykorzystywanie właściwości tworzywa. Widać to na wielu przykładach, np. na fot. 62 układ słoï zdecydowanie podkreśla wyraz twarzy postaci. Enku w ciągu jednej nocy potrafił wyrzeźbić 13 figur o rozmiarach 40—57 cm. Głównie zajmował się on przedstawianiem bóstw buddyjskich, ale nie brak w jego twórczości przedstawień legendarnych bohaterów, autoportretów i obrazów z życia japońskiej.

Komarowski nie uniknął w pracy błędów, które są wynikiem niewłaściwej interpretacji określonych zagadnień z zakresu sztuki. I tak np. stwierdza on, że ory-

ginalna forma, którą stworzyli japońscy rzeźbiarze ludowi, jest wynikiem izolacji, w której się ta twórczość rozwijała. Tymczasem wiemy, że Enku i jego koledzy wędrowali niemal po całej Japonii, mieli więc dostęp do świątyń buddyjskich. Nie można tu mówić o izolacji ich twórczości, natomiast na formę wpływ miały inne czynniki, takie jak: wykształcenie rzeźbiarzy, ich ludowa mentalność, horyzonty myślowe itp. O tym autor książki nie wspominał, natomiast słusznie podkreśla, że zasługi Enku i innych rzeźbiarzy ludowych polegają przede wszystkim na umożliwieniu rzeszom ludowym korzystania na codzień z twórczości plastycznej. Szerokie zainteresowanie społeczeństwa japońskiego sztuką ludową Komarowski tłumaczy faktem, że nastąpił przesyt licznych ekspozycji sztuki współczesnej (abstrakcyjnej).

Z drugiej strony uważa on, że współczesna twórczość plastyczna jest mało zrozumiała dla przeciętnego człowieka i nie posiada wartości pozytywnych, jest — jak określa autor — sztuką niebytu, niewiary i bezgranicznego pesymizmu, z takiej sztuki — zdaniem autora — odbiorca nie wynosi żadnych korzyści. Nie miejsce tu na polemikę z Komarowskim nad wartością sztuki współczesnej, ale trzeba zdecydowanie podkreślić, że negatywna ocena współczesnej plastyki, oparta w dodatku na przedstawionych argumentach, jest nie do przyjęcia. Mimo tego rodzaju uchybień praca Komarowskiego posiada duże wartości poznawcze.

Edward Ozgowiec

Wanda Telakowska, *W kręgu chłopskiej kultury. Inwencja ludowa we współczesnej wytwórczości*. Wyd. Nasza Księgarnia, Warszawa 1970, ss. 203. fot. jednobarwnych 208, fot. wielobarwnych 12.

W. Telakowska jest entuzjastką folkloryzacji życia współczesnego nacechowanego autentycznymi rodzimymi tradycjami. W zjawisku tym widzi ważny oręż przeciwko różnym przejawom kosmopolityzacji kultury.

Argumenty uzasadniające tezę, że unifikacja form plastycznych nie jest zjawiskiem nieuniknionym, wyłożyła autorka we wzmiankowanej wyżej pracy. Telakowska pisze z pozycji artysty plastyka o zjawisku określanym dzisiaj w polskiej etnografii mianem folkloryzmu. Można powiedzieć, że materiał, na którym autorka oparła swoje wywody stanowi jakoby „faktograficzny materiał „z pierwszej ręki””. Była bowiem Telakowska przez długie lata aktywnie zaangażowana sprawami sztuki ludowej i jej inspiracji do współczesnej plastyki, piastując w związku z tym ważne stanowiska w instytucjach, z których w końcu powstał Instytut Wzornictwa Przemysłowego.

Autorka w książce swej starała się ukazać cały mechanizm działania, jaki wykorzystuje się w celu twórczego zaadoptowania do współczesnego wzornictwa przemysłowego tradycyjnych form i zasad sztuki ludowej.

Nawiązywanie do sztuki ludowej przez profesjonalnych artystów daje się zauważyć już od II połowy XIX wieku. Telakowska ukazując w sposób przejrzysty, a zarazem zwarty niektóre przejawy wykorzystywania ludowych treści plastycznych, starała się podkreślić zmieniający się stosunek do „wartości zawartych w doświadczeniach ludowego warsztatu” (s. 14). Proces ten przebiegał od zafascynowania ornamentyką, barwnością kolorystycznych zestawień, aż do sięgania po autentyczne

pierwiastki ludowego wyrazu, lub jakby to powiedział A. Jackowski: „do gramatyki języka ludowej sztuki”. Dużą zasługą w nowym zinterpretowaniu sztuki ludowej pod kątem włączenia jej do współczesnej plastyki dekoracyjno-użytkowej była działalność takich artystów-pedagogów, jak W. Jastrzębowski, K. Stryeński oraz ich uczniów.

Poszukiwania mające na celu wypracowanie właściwego sobie wyrazu plastycznego w nawiązaniu do sztuki ludowej, torowały jednocześnie drogę do szerszej współpracy zawodowego artysty z ludowym twórcą. Tym sprawom poświęca Telakowska II i III rozdział.

Dzisiejszy mecenat państwa nad sztuką ludową z jednej strony sprzyja jej rozwojowi, z drugiej zaś intensyfikuje działalność artystycznego wzornictwa na gruncie tradycji ludowej. Temu drugiemu zjawisku poświęca autorka dalsze siedem rozdziałów swej książki.

Telakowska starała się wykazać między innymi, że dziś właśnie „istnieje szczególna szansa dla artystów umiejących korzystać z doświadczeń jeszcze żywego u nas ludowego rękodziela” (s. 31). Autorka ilustruje konkretnymi przykładami, jak wykorzystywanie tradycyjnych chłopskich technik polegających na integracji plastycznej koncepcji z jej realizacją daje doskonałe wyniki we współczesnej działalności artystycznej. Tej zasadzie podporządkowany jest cały dorobek artystyczny E. Plutyńskiej, stąd wywodzą się sukcesy M. Bujakowej i K. Szczepanowskiej-Miklaszewskiej w tkackim rękodziele, hafcie i koronce.

Dalszym etapem rozważań Telakowskiej jest sprawa włączenia ludowej inwencji do wzornictwa przemysłowego. Problem ten związany jest ściśle z potrzebami masowego odbiorcy, do którego docierają dziś już przede wszystkim wyroby fabryczne. W procesie wytwarzania określonych wyrobów znalazły zastosowanie ludowe zasady kompozycji formy, które autorka określa jako „zasadę celowości” i „zasadę integracji”. Dzięki więc celowej adaptacji, wyrobom fabrycznym nadaje się szczególny styl i przynależność, co z kolei powoduje, że uzyskują one społeczną aprobatę, gdyż cechami swymi dadzą się łatwo włączyć w zrozumiały układ odniesień i stereotypów.

Autorka szczegółowo opisuje eksperymenty prowadzone z zespołami twórców nad wypracowywaniem właściwych metod. Opisy te mogą stanowić doskonały materiał instruktażowy dla osób kierujących zespołami projektanckimi.

Rozdział ostatni zatytułowała autorka jako: „Możliwości włączenia w procesy twórcze inwencji plastycznej dzieci i młodzieży”. Można by rzec, iż zagadnienie to postawiła autorka z konieczności. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że oryginalna twórczość ludowa przestanie pewnego dnia istnieć. Stawia wobec tego pytanie: „czy wówczas zniknie szansa uzyskiwania rodzimego charakteru przedmiotów codziennego użytku” (s. 58). Telakowska każe szukać rodzimości plastycznego wyrazu w inwencji dzieci i młodzieży. Argumentuje przy tym wynikami przeprowadzonych eksperymentów. Trudno w tym miejscu zgodzić się z autorką, gdyż wyniki uzyskane np. na terenie Zakopanego nie mogą być wystarczająco autorytatywne, zważywszy, że istnieją tam nadal żywe tradycje sztuki ludowej. Natomiast dzieci z Gdańska wykonywały wzory tak bardzo charakterystyczne dla miasta portowego: żurawie, okręty, łodzie. Wolno sądzić, że inwencje plastyczne dziecka traktowane być powinny w płaszczyźnie przeżyć stricte dziecięcych. Natomiast inwencja plastyczna młodzieży oscyluje raczej także wokół innych wzorów — bardziej kosmopolitycznych niż rodzimych. Wydaje się, że rozwiązanie tego problemu należałoby szukać nie w aspekcie generacji, lecz w układach społeczno-zawodowych.

Książka W. Telakowskiej, pokazując na interesujących przykładach w jaki sposób wykorzystuje się dziś inwencje ludowe do wzornictwa przemysłowego, porusza

problem niezmiernie ważny. Chodzi tu o popularne dziś zjawisko folklorizmu, które wymaga wszechstronnej analizy. Autorce udało się na wybranych przykładach pokazać, w jaki sposób podłoże tradycyjnej sztuki ludowej wykorzystane zostaje w celu tworzenia narodowych tradycji plastycznych.

Rozważania swoje W. Telakowska zamieściła zaledwie na 65 stronach, przeznaczając więcej miejsca na ilustracje, przez co książka posiada charakter albumu.

Bolesław Januszkiewicz

Cornel Irime, Marcela Focsa, *Romanian icons painted on glass*, Bucharest 1963, ss. 35 i 148 kart ilustracji.

Pod koniec 1969 r., pojawiła się w naszych księgarniach ruchu zagranicznego niecodzienna i fascynująca już samym kolorowym wyglądem zewnętrznym albumowa publikacja prezentująca rumuńskie malarstwo ludowe na szkle. Sto czterdzieści osiem kolorowych reprodukcji, w tym 117 pełnych ujęć, a reszta w postaci fragmentarycznych zbliżeń, daje możliwie wyczerpujący obraz pięciu głównych rejonów i ich ważniejszych ośrodków wytwórczości kultowych obrazów na szkle, z których najstarsze pochodzą z połowy XVIII w., najnowsze z wczesnych lat XX w., tj. z okresu, kiedy ośrodki te były jeszcze aktywne, zwłaszcza w niektórych rejonach Transylwanii i Bukowiny. Wytwarzane po wsiach, sprzedawane były następnie przez wędrownych handlarzy w innych miejscowościach i na targach miejskich, o czym świadczą nawet osiemnasto i dziewiętnastowieczne litografie znanych mistrzów. Np. Franz Neuhauser w swej grafice z 1819 r. znajdującej się w zbiorach muzeum w Brukenthal przedstawia targ transylwański, zapewne w Sibiu oraz sprzedającego, który na swym straganie ma rozwieszzone ikony. Kultowe obrazy na szkle najdłużej zachowały się we wsiach, gdzie były kościoły, a więc w Transylwanii, północnej Oltenii, Muntenii i Mołdawii. Ich wytwórczość łączy się z rozwojem podobnych ośrodków w innych krajach, zwłaszcza w Czechach i Austrii, skąd dotarły tutaj różne umiejętności techniczne oraz zastosowanie do tego celu luster. Wprawdzie trudno to udokumentować wcześniejszymi materiałami niż z połowy XVIII w., lecz na ich podstawie widać, że były wynikiem inspiracji starszych ikon, jeszcze siedemnastowiecznych, tzw. „miracle”. Rumuńska wytwórczość tego typu rozpoczyna się w drugiej połowie XVIII w., a późniejsze lata przydają jej coraz to więcej detali. Prymitywne manufaktury szkła (*glajarii*) zaczynają się tu rozwijać w XVI w., np. w Risnov w południowej Transylwanii, a z czasem ich ilość wzrasta w różnych rejonach. Powstanie drukarni w XVI w. daje impuls dla drzeworytniczej ilustracji książkowej. Wiele z nich powstaje właśnie na wsi. Jest całkiem możliwe, że tych technik uczono się w Czechach, Morawach, Słowacji, dokąd udawano się dla zdobycia wiedzy, lub skąd w swych wędrowkach po świecie docierano do Transylwanii. Technika malowania na szkle była wykorzystywana przy tworzeniu wotywnych obrazów po klasztorach. Włączenie Transylwanii w 1699 r. do państwa Habsburgów miało podwójny wpływ na kulturalny rozwój rumuńskich prowincji. Przede wszystkim pozyskano znaczne już osiągnięcia i postępy państw Europy środkowej.

Rozwijająca się w XVIII w. umiejętność malowania na szkle w rejonie Transylwanii ekspanduje z czasem na Bukowinę i inne tereny, gdyż coraz bardziej zwiększa się zapotrzebowanie na tego rodzaju wytwory. Obrazy te, które były początkowo tylko elementem kultowym, później coraz więcej zaczęli kupować wieśniacy dla przyozdobienia wnętrz mieszkalnych. Równolegle rozwija się moda na zdobienie ścian malowaną ceramiką, tj. garnuszkami, talerzami itp.

Rumuńskie ikony na szkle charakteryzują się swoistą specyfiką, która w początkowym stadium wyrażała się schematyczną kompozycją i umiarem w kolorystyce oraz prezentowanej treści. Natomiast późniejsze, dziewiętnastowieczne obrazy malowane według patronów, utrzymane były w narratorskim i dekoratorskim stylu. Ikony dwudziestowieczne wykazują dekadentyzm, znawstwo anatomii i perspektywy.

Większość obrazów jest niedatowana, a najstarsze posiadają daty z XVIII w. i pochodzą z ośrodków, które już zaginęły bezpowrotnie. Jednym z najstarszych była Nicula koło Cluj. Znajdował się tutaj klasztor z cudownym obrazem Matki Boskiej, który powielano dla licznych pielgrzymów. Miejscowi twórcy często podróżowali do Mołdawii i Wołochii oraz do Banatu i w rejony Cisy. Nie sygnowali ani nie datowali swoich prac; najstarsza z nich pochodzi z 1802 r. Znane są natomiast niektóre nazwiska twórców z końca XIX i początku XX w., a wśród nich jednej kobiety. Obraznicy z Niculi pracowali zespołami rozdzielając pracę między siebie: jeden znaczył kontur, drugi opisywał, trzeci malował złotem, inny nakładał resztę kolorów. Obok postaci świętych o prostej kompozycji, na drugim planie wprowadzano elementy geometryczne, roślinne, architektoniczne etc. Kolorystyka obrazów była oliwkowo-zielona, brązowa, żółta, ochra, niebieska, a tematyka skupiała się głównie na postaci Matki Boskiej. Przeciętne wymiary ikon wynosiły 30×25 cm.

Drugim znanym ośrodkiem był Maramures podobny w stylu do Niculi, a różniący się kolorystycznie; dominowała tu barwa czarna i ciemnoczerwona. Najstarsza jego ikona pochodzi z 1729 r. Poza tym były także centra w okolicy Brasow — okręg Schei, Sebes — Alba i inne. W XIX w. najważniejszym ośrodkiem był Fagaras, którego twórcy sygnowali i datowali swoje prace.

Głównym materiałem używanym przez malarzy ikon było szkło, farby i drewno na oprawę. Farby rozrabiano klejem i alkoholem lub olejem i terpentyną. Na kontury używano koloru czarnego, czerwonego, żółtego, zielonego, białego, ceglastego, karminu, brązu, srebra. Postacie pierwszoplanowe malowano z wzorca lub z patronu, natomiast w tle umieszczano dowolne elementy zdobnicze, albo treści zaczerpnięte nierzadko z życia wsi lub historii. Do opisów używano cyrylicy, łaciny lub liter greckich; popełniano przy tym błędy, gdyż twórcy byli niepiśmienni. Na treść ikon składała się postać Matki Boskiej, Chrystusa lub wyjątki z Apokalipsy oraz postacie świętych patronów, którzy strzegli od plag i nieszczęść, jak św. Haralambios, przynosili szczęście, jak św. Mikołaj, ochraniali żywy inwentarz, jak św. Jan i Jerzy. Niektóre postacie świętych wiązano z pomyślnością w odpowiedniej porze roku, i tak: św. Jerzego — z wiosną, Matkę Boską — z latem, św. Demetriusa — z jesienią, św. Mikołaja — z zimą. Mniej popularnym tematem był Adam i Ewa stojący obok drzewa, stylizowanego niekiedy na wzór perskich miniatur. Przedstawiane postacie były proste i naiwne w ujęciu.

Największe zbiory ikon na szkle posiada muzeum w Sibiu, gdzie ich liczba dochodzi do 4000 okazów. Ale i inne kolekcje, np. w Cluj posiadają niemały zestaw.

Książka zawiera reprodukcje najbardziej reprezentatywnych ikon. Na ich przykładowie widać, jak rozwijały się lokalne tradycje, style, techniki i koncepcje. Pre-

zentując obrazy z pięciu różnych rejonów potraktowanych oddzielnie, do każdego rozdziału wprowadzono tytułowe karty zawierające kolorowe miniatury ich treści. Układ i oprawa graficzna na wysokim poziomie. Na końcu znajduje się również najważniejsza bibliografia przedmiotu oraz spis eksponatów z zaznaczeniem, z jakich pochodzą zbiorów.

Barbara Bazielić

Florea Bobu Florescu, Paul Petrescu, Paul H. Stahl, *Arta populara de pe Valea Bistritei*. Bucuresti 1969, ss. 250.

W serii studiów etnograficznych nad sztuką ludową sekcji Instytutu Historii Sztuki Akademii Socjalistycznej Republiki Rumuńskiej ukazała się kolejna publikacja, która poświęcona jest sztuce ludowej wsi Bystrzyca. Zawiera ona wyniki badań, jakie przeprowadzono w 1952 r. W rejonie Bicaz, nad jeziorem o tej samej nazwie, leżącym w Karpatach Wschodnich; przystąpiono w tym czasie do budowy ośrodka hydroenergetycznego i w związku z następującymi zmianami, będącymi konsekwencją tego faktu, sekcja sztuki ludowej wspomnianego Instytutu postanowiła przeprowadzić badania nad ginącymi formami ludowego zdobnictwa. Do tego celu wybrano Bystrzycę, wieś o starych tradycjach, leżącą na uboczu, dokąd przez długie lata nie docierały obce wpływy. Dopiero po ostatniej wojnie zmiana ekonomicznych warunków wpłynęła nie tylko na wzbogacenie się miejscowej ludności, ale również na przeobrażenia pod względem kulturowym. Niemniej pewne formy i treści tradycyjne nie zaginęły zupełnie. Dostosowane do wymogów współczesnego życia, zachowały swoją charakterystyczną typologię i specyfikę wpływające z geograficznych warunków górskiego obszaru.

Jej to właśnie swą uwagę poświęcili poszczególni autorzy, co wpłynęło w pewnym sensie na schematyczność ujęcia przekazywanych treści. W opracowaniu przedstawiono tylko wybrane zagadnienia, które z kolei składają się na sześć odrębnych rozdziałów. Poza krótkim wstępem, całość zapoczątkowuje omówienie architektury. Okazuje się ona nader jednolita; wyraża się to zarówno w materiale technicznym, jak i konstrukcji, których dobór uzależniony jest od stanu majątkowego właścicieli. Podstawowym typem jest dom jedno- lub parowewnętrzny powtarzający się w starszym i nowszym budownictwie. Autor podaje tu różne ich przykłady, a także elementy zdobnicze, jak wykończenia szczytów, listwy, kolumny, obudowy ganków. Wspomina też po krótko o budynkach gospodarczych, studniach, oparkaniach, bramach. Równolegle omawiane są szczegóły architektoniczne, tj. fundamenty, ściany, rzut poziomy, elewacja, dach oraz ich materiał konstrukcyjny.

Rozdział poświęcony wnętrzom mieszkalnym podaje przykłady rozplanowania w zależności od typu domu, a dalej sprzęty składające się na jego wyposażenie i ich formy. Sporo uwagi poświęcono tu ognisku i budowie pieca.

Kolejny proces od uprawy do obróbki jest tematem rozdziału o tekstyliach. Omówiono w nim technikę przygotowania przędzy i tkania oraz gatunki tkanin i ewolucję kompozycji ornamentacyjnej. Na własny użytek wyrabiano płótna lniane, lniano-bawełniane i tkaniny wełniane, które znalazły zastosowanie nie tylko w zdobnictwie wnętrza, ale głównie do szycia ubiorów tradycyjnych. Ubiory te, będące

tematem następnego rozdziału, użytkowane są po dzień dzisiejszy. Występują tu trzy jego formy, tj. uroczystościowa typu mołdawskiego, uroczystościowa typu transylwańskiego i robocza z tkanin samodziałowych lub fabrycznych. Garderoba szyta z płótna, zwłaszcza koszule, jest bogato zdobiona haftem. Dekoracyjności dodają również pasiaste tkaniny wełniane i krajki, a także wyszywane czy aplikowane kożuszki.

Uzupełnieniem ubioru są różne metalowe ozdoby, jak spinki, pierścionki, klamry. Omówieniem ich techniki wykonania oraz form, również i innych spotykanych w codziennym użytku, zajmuje się następny rozdział. Za pomocą odlewniczych form powstają też dzwonki, siekierki, wagi, natomiast kraty, zamki, świeczniki, ozdoby dachowe są przykładem kowalskiego kunsztu, a wyroby z rogu, jak prochownice, rożki — wynikiem działania twórców wyspecjalizowanych w tym właśnie zakresie.

Na skutek stałego jeszcze zapotrzebowania żyje nadal produkcja garncarska. Autor tego rozdziału osobno porusza techniczną stronę produkcji warsztatowej, a osobno formy naczyń i ich zdobnictwo.

Jak na opracowanie z zakresu sztuki ludowej, książka zawiera zbyt dużo opisów technicznych i konstrukcyjno formalnych. Mało natomiast poświęcono w niej uwagi analizie artystycznej i narastającym w tym względzie zmianom. Zawarta w niej treść, poszerzona o inne jeszcze dziedziny z zakresu kultury ludowej, a metodologicznie powiązana w zamkniętą całość, bardziej nadaje się na monografię. Niemniej opracowanie jest o tyle wartościowe, że przydatne do celów porównawczych i konfrontowania wyników z badań przeprowadzonych w innych regionach. Traktować je można materiałowo. Na końcu znajduje się spis twórców ludowych i skrót w języku francuskim.

Barbara Bazielić

Jacek Olędzki, *Sztuka Kurpiów*. Wyd. Ossolineum, Wrocław—Warszawa—Kra-ków 1970, ss. 77 + 3 nlb., ilustr. 150.

Duchowe przeżycia ludu i jego rozmiary określa najpewniej twórczość artystyczna. Album Jacka Olędzkiego jest poświęcony ludowej twórczości plastycznej Kurpiów. Autor najwięcej uwagi poświęcił nie artystom, którzy tworzyli prace o śmiałych kompozycjach i oryginalnych rozwiązaniach formalnych, lecz przede wszystkim ukazał tło historyczne, stosunki społeczno-polityczne i gospodarcze oraz religijne w okresie trzech stuleci istnienia Kurpiów. Zagadnienia te jednak nie zostały powiązane z tematem pracy.

We wstępie autor wiele uwagi poświęcił warunkom bytowym ludu i jego perspektywom, natomiast unikał zagadnień dotyczących twórczości artystycznej. Na s. 13 został podany zakres tematyczny albumu, a mianowicie: „W pracy tej chciałbym mówić o kulturze artystycznej Kurpiów, zbliżyć czytelnika do osiągnięć artystycznych tej grupy”.

Należałoby więc sądzić, że książka zawiera wszystkie przejawy życia artystycznego Kurpiów, tymczasem omówiono tu wyłącznie plastykę ludową. W rozdziale poświęconemu osobowości grupy znalazły się zagadnienia społeczno-polityczne i gospodarcze oraz religijne, ukazane w przekroju historycznym, a w podrozdziale dotyczącym cech estetycznych Kurpiów omówiono różnice w odczuciach estetycznych

ludzi starych i młodych, przeżycia duchowe i stosunek ludu do zjawisk przyrody, ukształtowania terenu, ptaków, owadów, budowy fizycznej człowieka. Natomiast nie ma tu informacji dotyczących zagadnień związanych z wartościowaniem i odczuciami emocjonalnymi ludu w stosunku do dzieł ludowych. W rozdziale poświęconemu umiejętnościom ludu autor powraca do omawianych wcześniej zagadnień gospodarczych i społeczno-politycznych oraz wiele uwagi poświęca osobowości Kurpiów, a więc tematowi, które powinny znaleźć się w poprzednim rozdziale. Tu zaś brak jest takich podstawowych zagadnień, jak np. surowiec, technika wykonania, znajomość właściwości tworzywa, umiejętności jego obróbki itp. Ustawienie w książce kolejności poszczególnych dyscyplin sztuki ludowej nie znajduje uzasadnienia tymbarziej, że jest to praca popularnonaukowa. Takie więc zmiany, jak włączenie pisankarstwa do działu malarstwa, czy pominięcie — w dziale dotyczącym architektury — budownictwa sakralnego, wykrzywiają i tak nie najlepiej ukazany czytelnikowi obraz plastycznej twórczości ludowej Kurpiów.

W zakończeniu pracy autor stwierdza, że „Powszechność w najszerszym tego słowa znaczeniu — to główna cecha tradycyjnej sztuki ludowej, w tym również sztuki Kurpiów” (s. 64). Po pierwsze — nie jest prawdą, że powszechność stanowi o sztuce ludowej tradycyjnej, a w żadnym razie nie jest jej główną cechą. Po drugie — autor nie wymienił innych jeszcze cech, które o wiele pewniej charakteryzują odrębność ludowej twórczości od sztuki elitarniej, co w konsekwencji musi nieuchronnie prowadzić w błąd czytelnika, nie posiadającego w tej problematyce bliższego rozeznania.

W wielu przypadkach mamy do czynienia z niedomówieniami i zaprzeczeniami, a mianowicie: „Wszystkie te cechy światopoglądu artystycznego utrwalone zostały w fenomenie sztuki, która w najbliższym otoczeniu osadnictwa szlacheckiego, folwarcznego, nie miała jakichkolwiek analogii. Sztuka Kurpiów nawiązuje jednak nie raz w sposób zaskakujący do rozmaitych doświadczeń artystycznych człowieka z innych układów społecznych, odrębnych zasadniczo doświadczeń stylistycznych” (s. 64).

Twierdzenie autora, że sztuka Kurpiów wyrażała głębokie treści ideowe i społeczne, nie ma powiązania z przedstawionym materiałem artystycznym. Jeśli chodzi o ilustracje, to cechuje je przypadkowy dobór tematyczny, w wielu fotografiach brak poprawnej kompozycji, fotografie 1 i 150 są symbolem bliżej nie zrozumiałym, a fotografie: 6, 7, 8, 9, 13, 46, 141, 145, 147 i 148 nie mają nic wspólnego z tematem pracy. Sieganie do sztuki włoskiej (fot. 68) nie miało sensu.

Sztuka Kurpiów z tekstem zawarłem i w dużej mierze nie dotyczącym tematu książki oraz z niewłaściwie dobranym zestawem fotografii nie tylko nie zbliży czytelnika do wartościowej sztuki ludowej Kurpiów, ale — co gorsze — da mu w wielu wypadkach obraz fałszywy. Szkoda, że Wydawnictwo Ossolineum nie zadbalo o lepsze przygotowanie do druku *Sztuki Kurpiów*. Tego ma prawo żądać czytelnik i należy się także wielu pokoleniom artystów ludowych Kurpiowszczyzny, którym prof. Anna Kutrzeba-Pojnarowa określiła miejsce wyjątkowe i jedno z najważniejszych w rozwoju polskiej sztuki ludowej.

Edward Ozgowicz

Barbara Bazielich, *Barwne wyszycia na płótnie u górali karpackich* (Ze zbiorów Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu). „Rocznik Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu. Etnografia”, zes. 4, Bytom 1970, ss. 145, tabl. 35.

Barbara Bazieli

ch od lat przeszło dwudziestu prowadzi badania nad haftami zdobiaczymi płóciennymi ubiory ludowe. Zainteresowania jej objęły region łowicki, opoczyński, kielecki, rzeszowski, białostocki, sądecki, nadto Podhale, Śląsk Cieszyński, Górny i Dolny. Poza granicami kraju autorka przeprowadziła badania na obszarze Jugosławii (Chorwacja, Słowenia, Bośnia-Hercegowina, Serbia i Macedonia) oraz zapoznała się ze zbiorami etnograficznymi w muzeach Kijowa, Pragi, Budapesztu, Sofii i Bukaresztu.

Zebrany materiał omówiła Barbara Bazieli

ch w kilku pracach, każdorazowo poświęcając wiele uwagi wnikliwej analizie technicznej opisywanych wyszyć. Technice wykonania poświęciła odrębną publikację („Polska Sztuka Ludowa” 1963 nr 2), w której podkreśliła, że dopiero dokładny opis i systematyka sposobów wykonania haftów pozwalają na pewne wnioski odnoszące się do chronologii i ewolucji określonego typu wyszyć, a także wpływają na lepsze poznanie ornamentyki oraz wpływów działających na badane ośrodki twórcze. Słuszność tego twierdzenia uzasadniła w odrębnej publikacji dotyczącej techniki wykonania śląskich haftów krzyżykowych.

Dalszym etapem badań była odpowiedź na pytanie, zawarte w omawianej tutaj pracy, czy i w jakim stopniu istnieją związki oraz podobieństwa barwnych haftów mieszkańców Karpat, Gór Dynarskich, Bałkańskich i Rodopów? Odpowiedź ta rzuciłaby nowe światło na powiązania kulturowe wymienionych regionów. Równocześnie, może znalazłoby rozwiązanie interesujący autorkę problem „czy tradycyjne hafty ludowe Słowian mają swoiste, sobie tylko właściwe cechy i czy pewne, uważane za najstarsze techniki wykonania haftów zostały przez Słowian przejęte dopiero w okresie ich wzajemnego różnicowania się od innych plemion, np. pasterskich?”. Zagadnieniami tymi w okresie międzywojennym zajmowali się Agnieszka i Tadeusz Dobrowolscy, którzy rozpatrując genezę krzyżykowego haftu śląskiego uwypuklili rolę wpływów migracji włoskich na ten haft¹.

Dla Bazieli

ch materiał wyjściowy do badań stała się kolekcja haftów zgromadzona w latach międzywojennych w katowickim Muzeum Śląskim i pochodząca z terenu Śląska oraz obszarów Podola, Pokucia, Huculszczyzny, Wołynia i Polesia, a ponadto zbiory haftów z Ukrainy Karpackiej, znajdujące się obecnie w Muzeum Górnośląskim w Bytomiu. Szczegółowemu opisowi tej drugiej grupy eksponatów oraz danym o miejscu i czasie ich pochodzenia, rodzaju tkaniny stanowiącej tło, niciach, typie techniki wykonania, charakterze ornamentów, układzie kompozycyjnym oraz kolorystyce poświęca autorka drugi rozdział swej pracy.

W rozdziale pierwszym pt. *Ludowe wyszycia na płótnie z terenu Karpat, Gór Dynarskich, Bałkańskich i Rodopów* daje ona przegląd haftów tych regionów, w zakończeniu formułując wnioski odnoszące się do wspomnianego na wstępie pytania.

Obszerny materiał opracowany jest bardzo wyczerpująco według trzech podstawowych kryteriów: surowca, rodzajów technik hafciarskich oraz budowy ornamentów. Posuwając się od zachodu na południowy wschód autorka rozpoczyna przegląd od najstarszych haftów Beskidu Śląskiego, omawia kolejno hafty z terenu rzeszowskiego i przemyskiego oraz zazębiające się z nimi wyszycia z południowej, górzystej części Ukrainy, dalej przedstawia wyszycia z Moraw oraz Słowacji i prze-

¹ T. Dobrowolski. *Tradycje włoskie w kulturze artystycznej górali śląskich*. „Zaranie Śląskie”. R. 7: 1931/32, zes. 2, s. 86—114; A. i T. Dobrowolscy, *Strój, haft i koronka w województwie śląskim*. Kraków 1936.

chodzi w rejony Węgier; poświęca wreszcie sporo miejsca haftom z terenu Rumunii, Jugosławii i Bułgarii.

Przegląd ten pozwala na sformułowanie pewnych twierdzeń, a mianowicie: 1) na całym zbadanym terenie hafty są podstawową formą zdobienia stroju regionalnego, znaną od czasów bardzo dawnych, tj. zapewne wcześniejszych niż to poświadczają zachowane okazy z XIV i XV wieku; 2) w całym łuku Karpat i Górach Dynarskich, Bałkańskich oraz Rodopach powtarza się występowanie dwóch technik typu liczonego: ściegów półkrzyżkowych i krzyżkowych oraz ściegów płaskich; 3) przeważający typ techniki liczonej narzuca geometryczny charakter motywów (romby, trójkąty, prostokąty, kwadraty, krzyże, gwiazdy), występujących w pasowych układach kompozycyjnych; 4) hafty starsze są jedno-, dwu- lub trzybarwne w kolorach: czarnym, brązowym, różowym, żółtym i granatowym, a wprowadzenie w wyszyciach nici złotych i błyskotek jest wynikiem wpływów tureckich; 5) materiałem, na którym haftowano, było płótno samodziałowe, przy czym zdobieniu podlegały przeważnie koszule, chusty nagłowne i rękawiki; nici używano własnoręcznie przędzonych.

Są oczywiście i pewne różnice. W Karpatach na zachód od linii Wisłoku i Sanu ornamenty hafciarskie rozmieszcza się wąskimi pasami, a na pozostałych obszarach Karpat, Gór Dynarskich, Bałkańskich i Rodopów szerokimi płaszczyznami. Wąskie pasy ornamentacyjne biegają przede wszystkim wzdłuż krawędzi i szwów odzieży, a szerokie płaszczyzny ornamentacyjne pokrywają np. cały przyrządek, rękawy, przody koszul. Odstępstwa są tylko nieliczne.

Ponieważ omawiane, barwne wyszycia na płótnie występują w zwartym zasięgu na wspomnianych wyżej obszarach górskich, odznaczających się niegdyś charakterystycznym rodzajem gospodarki, a nie spotyka się raczej takich wyszyć np. u Słowian zamieszkujących obszary nizinne, można stwierdzić, że wiążą się one z gospodarką pasterską i mają wspólną tradycję. Zaznaczyć jednak wypada, że haftów tego rodzaju nie notuje się na terenie Sudetów ani Gór Czeskich. Ostateczną granicę zachodnią ich zasięgu jest Brama Morawska.

Na zakończenie jeszcze parę słów o drugiej części pracy, zawierającej aneks oraz 35 tablic z fotografiami. W aneksie umieszczono opisy technik wykonania oraz sposoby zastosowania 32 ściegów hafciarskich, występujących w omawianych haftach. Jest to bardzo cenne. Jak wspomina autorka, „opisy dotyczą tylko tych ściegów, których nie można znaleźć w poręcznikach hafciarskich”. Takie stanowisko nie wydaje się słuszne. Skoro autorka decyduje się na wykaz ściegów użytych w badanych haftach, to należałoby opisać wszystkie ściegi jednakową metodą nie odsyłając czytelnika do informacji rozproszonych w podręcznikach hafciarskich, zwłaszcza, że jak sama wspomina, opisy ściegów zawarte w pracach popularnych są niezbyt precyzyjne lub nawet mylne.

Wyrazić też należy żal, że znane trudności wydawnicze w Polsce uniemożliwiły zamieszczenie barwnych fotografii, osłabiając wartość dokumentalną pracy i ograniczając możliwość pokazania piękna kolorowych wyszyć. Natomiast zawarte w pracy ujęcia fotograficzne wyszyć z prawej i lewej strony materiału ułatwiają analizę niektórych technik i są godne zalecenia w innych publikacjach o haftach.

W ocenie końcowej stwierdzić należy, że praca Barbary Bazieli, zawierająca wnikliwą analizę zebranego materiału porównawczego jest cenną pozycją w studiach nad haftami ludowymi, wzbogacając nader skąpą literaturę na ten temat.

Na szczególne uznanie zasługuje metoda autorki wszechstronnego przedstawienia całokształtu zagadnień związanych z określonym typem haftów.

Zofia Grodecka

Josef Vařeka, *Větrné mlýny na Moravě a ve Slezsku*. Kultura a tradice 8, Práce Slovákého Muzea — Uherské Hradiště 1967, ss. 85, fotografii 26.

Gwałtowny rozwój przemysłu w drugiej połowie XIX i w XX wieku spowodował m. in. upadek wielu gałęzi ludowego przemysłu oraz zanikanie związanych z nim rozmaitych mechanizmów i urządzeń technicznych. Wśród nich znalazły się również i młyny wietrzne — wiatraki służące do przerobu ziarna zbożowego na mąkę, kaszę i inne produkty spożywcze. Szybki zanik tych obiektów po pierwszej wojnie światowej na terenie Czechosłowacji spowodował, że zainteresowali się nim etnografowie. W latach 1922—1932 publikowali oni na łamach czasopisma „Česki lid” fotografie i krótkie opisy wiatraków z różnych regionów Czechosłowacji, zwracając uwagę na ich walory zabytkowe i krajobrazowe. Dokładniejsze badania etnograficzne nad wiatrakami podjęli po drugiej wojnie światowej V. Burian i J. Vařeka. W wielu artykułach, zamieszczonych w czeskich czasopismach regionalnych i etnograficznych autorzy ci, oprócz opisów nielicznych już zachowanych na terenie Czechosłowacji wiatraków, wskazywali również na szeroki wachlarz zagadnień historyczno-etnograficznych, które wiążąc się z tymi obiektami, wymagają szczególnego opracowania.

Omawianą tutaj książkę J. Vařeki poprzedziło wydanie pracy V. Buriana również pt. *Větrné mlýny na Moravě a ve Slezsku*, Olomouc 1965. Opracowanie to o charakterze źródłowo-materiałowym zawiera alfabetyczne zestawienie 666 miejscowości, w których stwierdzono występowanie wiatraków. Przy każdym wyszczególnionym obiekcie podano krótki opis, uwzględniający typ wiatraka, jego lokalizację, datę budowy i ewentualnie zniszczenia oraz dane źródłowe i bibliograficzne. Załączona do pracy mapa przedstawia lokalizację przestrzenną wiatraków, z której wynika, że największe ich skupiska występowały na Morawach i na Śląsku, zaś na pozostałych obszarach Czechosłowacji obiekty te należały do rzadkości.

Recenzowana praca J. Vařeki jest podsumowaniem dotychczasowych wyników badań historyczno-etnograficznych nad problematyką związaną z wiatrakami. Dotyczy ona głównie Moraw i Śląska, jednakże w szerokim zakresie uwzględnia materiały porównawcze nie tylko z pozostałymi terenami Czechosłowacji, lecz całej Europy. W pracy, składającej się z 5-ciu krótkich rozdziałów, autor przedstawia kolejno historię wiatraków, przeprowadza ich typologię, analizuje konstrukcję i urządzenia obiektów (z XVIII—XX wieku) zachowanych na Morawach i na Śląsku, zajmuje się budownictwem wiatraków oraz sytuacją ekonomiczno-społeczną młynarzy. Omawianie tych zagadnień poprzedza J. Vařeka skrupulatnym zestawieniem istniejących w dotychczasowej literaturze poglądów na temat genezy i typologii wiatraków oraz historii ich rozprzestrzenienia się w Europie. Analizując na tym tle historię wiatraków w Czechosłowacji stwierdza on, że przebiegała ona podobnie jak i na pozostałych obszarach Europy. Pierwsze z nich pojawiają się w Czechach w XIII wieku (1277 r.). W okresie średniowiecza budowali je feudalowie (klasztery, właściciele ziemscy, miasta) zaś w XVIII i XIX w. gminy wiejskie oraz młynarze. Największy pod względem ilościowym rozkwit wiatraków przypada na drugą połowę XVIII wieku oraz na wiek XIX. Zakładano je wszędzie tam, gdzie występowały nieodpowiednie warunki hydrograficzne dla napędu młynów wodnych. Wśród występujących na terenie Czechosłowacji wiatraków wyróżnia autor trzy ich typy: 1) wiatraki słupowe, powszechnie zwane *kozlakami*, których drewniany budynek wraz ze skrzydłami obraca się wokół nieruchomej osi w kierunku wiejącego wiatru; 2) wiatraki holenderskie, w których obraca się tylko dach wraz ze skrzydłami; 3) pomijane w dotychczasowej typologii przez badaczy

małe wiatraczki obracalne i nieobracalne. Najstarszym, datowanym od XIII w., a zarazem najczęściej spotykanym typem wiatraków na omawianych terenach są drewniane wiatraki słupowe. Znacznie później, bo dopiero w XVIII w. pojawiają się wiatraki holenderskie, które występują tutaj stosunkowo rzadko. Na szczególną uwagę etnografów, zdaniem autora, zasługuje trzeci wyróżniony przez niego typ małych wiatraczków obracalnych i nieobracalnych, budowanych przez domorosłych majstrów-chłopów dla potrzeb własnego gospodarstwa. Sporo miejsca poświęca autor szczegółowemu opisowi konstrukcji zachowanych i zinwentaryzowanych na terenie Moraw i Śląska wiatraków podając wymiary, nazwy gwarowe oraz funkcję poszczególnych elementów i urządzeń mechanicznych. Znacznie skromniej natomiast potraktował szczególnie ciekawe dla etnografa zagadnienia budowniczych wiatraków i sytuacji społecznej ich właścicieli. W bardzo zwięzły, prawie telegraficzny sposób podaje J. Vařeka wiadomości o majstrach ciesielskich, którzy pozostawili swoje nazwiska wyryte w wielu wybudowanych przez nich obiektach, o młynarzach wędrownych i ich roli w życiu wsi, o rodach młynarskich, w których posiadaniu pozostawały wiatraki przez kilka pokoleń, o formach kontaktów między młynarzami, o przebiegu procesu produkcyjnego i organizacji pracy w wiatraku. Pracę zamykają krótkie uwagi na temat przenoszenia wiatraków z miejsca na miejsce, stopniowego zaniku ich funkcji produkcyjnej oraz ochrony i konserwacji tych obiektów jako ważnych zabytków dawnej kultury technicznej.

Dużą wartość recenzowanej książki stanowi zamieszczona w niej, licząca blisko 300 pozycji, bibliografia, uwzględniająca literaturę odnoszącą się do wiatraków w skali całej Europy oraz starannie dobrane 26 ilustracji, przedstawiających różne typy wiatraków pochodzących nie tylko z omawianych w niej obszarów, lecz również z innych krajów europejskich oraz z źródeł ikonograficznych. Cennym uzupełnieniem są bardzo obszerne w stosunku do objętości całej pracy przypisy, wykaz objętych ochroną konserwatorską zabytkowych wiatraków w Czechosłowacji oraz spis informatorów.

Czytając pracę J. Vařeki, mimo bogactwa poruszanej w niej problematyki, odczuwa się jednak brak w niej chociażby krótkiego omówienia zwyczajów młynarskich oraz odbicia tematyki młynarskiej w literaturze ludowej (przysłowia, porzekadła, pieśni, podania, legendy), która np. na sąsiadującej z Morawami i Śląskiem Opolszczyźnie była dosyć bogata. Nie umniejsza to bynajmniej ogólnej dużej wartości naukowej omawianej pracy, stanowiącej swego rodzaju kompendium wiadomości o wiatrakach na terenie Czechosłowacji.

Henryka Wesołowska

Henryk Nowak, *Gwary chazackie w powiecie rawickim*. Poznań 1970, ss. 280 + 16 mapek. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Wydział Filologiczno-Filozoficzny, Prace Komisji Językoznawczej Tom III, zeszyt 3.

Dialektologia wzbogaciła się ostatnio o cenną pozycję, jaką jest niewątpliwie książka dra Henryka Nowaka. Praca stanowi kolejny, bardzo istotny wkład do dalszego poznania gwar wielkopolskich i przygotowywanego atlasu gwar. Interesującą pozycją jest ona również i dla etnografii, ponieważ dostarcza ciekawego materiału gwarowego i kulturowego, potrzebnego do określenia grupy etnograficznej Chazaków, społeczności nader interesującej, której przeszłość kulturowa nie została dotąd

jeszcze opracowana monograficznie. Praca rejestruje ponadto szereg nazw wytworów kulturowych, bardzo przydatnych dla rekonstrukcji rozwoju różnych dziedzin kultury, i to nie tylko tego regionu. W niniejszych uwagach recenzyjnych zwrócimy szczególną uwagę na tę pozycję właśnie od strony jej przydatności dla etnografii.

Tytuł pracy jest w zasadzie adekwatny do jej treści. Mimo to budzi pewne zastrzeżenia czytelnika zwłaszcza w odniesieniu do użytego w nim sformułowania „gwary” a nie „gwara”. Grupa etnograficzna Chazaków, obejmująca swym zasięgiem kilkanaście tylko wsi w powiecie rawickim, używała chyba jednej gwary, a nie kilku, jak chce autor. Dostrzeżone natomiast przez niego, bardzo słuszne zresztą, zróżnicowania gwarowe określiłbym raczej mianem lokalnych odmian właściwej gwary chazackiej, a nie nazbyt ogólnym określeniem „gwary”.

Celem, jaki postawił sobie autor, był „opis fonetyki i morfologii oraz omówienie szeregu ważnych właściwości semantyczno-leksykalnych zespołu gwar” tego terenu. Został on wprost drobiazgowo rozpracowany. Niektóre fragmenty opisów są nawet trudne dla czytającego.

Pod względem konstrukcyjnym praca składa się, poza wstępem i zakończeniem, z czterech części. W pierwszej została omówiona fonetyka z podziałem na rozdziały: samogłoski, spółgłoski, grupy spółgłoskowe i akcent. W następnej przedstawiono morfologię, wyróżniając w niej słowotwórstwo i fleksję. W trzeciej części ogólnej znalazło się omówienie zróżnicowania gwarowego południowo-wschodniej części powiatu rawickiego (według cech ogólnochazackich, zachodnich, centralnych, wschodnich i odrębności), stosunku gwar chazackich do dialektów śląskiego i wielkopolskiego, a także południoworawickiego zróżnicowania językowego na tle historycznym. Czwarta część obejmuje teksty gwarowe. Praca zaopatrzona jest ponadto w 16 mapek ilustrujących zasięgi występowania wybranych wyrażen gwarowych. Kolejność poszczególnych części oraz w nich zawartych rozdziałów jest bardzo poprawna.

Gwara chazacka była przedmiotem zainteresowania dialektologii już od początku bieżącego stulecia, a mimo to wiedzano o niej dotąd niewiele. Od 1906 roku częściowe badania przeprowadzali najpierw K. Nitsch, później A. Tomaszewski (1930—1931) i L. Moszyński (przed 1960 r.). Jednak systematyczne badania stacjonarne we wszystkich 17 wsiach chazackich oraz w 11 z nimi sąsiadujących przeprowadził dopiero dr H. Nowak w latach 1960—1962. Przeprowadzając wywiady zebrał bardzo obszerny materiał gwarowy w drodze odpytywania informatorów (186) przy pomocy kwestionariusza (1 100 pytań) oraz nagrania na taśmie magnetofonowej (10 000 mb) dłuższych ich opowiadań. Rzadko kiedy mamy więc do czynienia z tak bogato udokumentowaną podstawą źródłową. Znając ten teren z racji prowadzonych etnograficznych badań terenowych mogą stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, iż autor zebrał (od wielu informatorów, którzy już dzisiaj nie żyją) bardzo wartościowy i unikalny wprost materiał kulturowy.

W wyniku przeprowadzonej analizy autor ustalił — i to jest chyba jednym z najważniejszych osiągnięć tej pracy — granice zasięgu występowania gwary grupy etnograficznej Chazaków. Następnym, to określenie pojęcia „gwary chazackiej”. Autor rozumie przez nią (s. 231) zespół cech właściwych mowie ludności nazywanej Chazakami, które rejestrowane w niej zawierają „odmienne nieraz słownictwo, formy gramatyczne, niektóre zjawiska głosowe, jak mazurzenie, tj. uproszczenie gwarowego systemu spółgłoskowego o szeregu syczącym, właściwe dla dialektu śląskiego (ściślej: północnośląskiego)”. Zdaniem autora gwara chazacka jest istotnie resztką dialektu północnośląskiego. Wśród 60 cech gwarowych, które wyodrębniają Chazaków od mieszkańców okolicznych wsi, ponad połowa jest pochodzenia śląskiego. Za-

rejestrował je Nowak już tylko w formie szczątkowej u nielicznych starców-informatorów.

Ustalenia dra Nowaka mają istotne znaczenie dla dalszych badań etnograficznych. Posłużą bowiem do określenia granic kulturowych występowania grupy etnograficznej Chazaków. Być może, wyznaczone zasięgi gwarowe będą się pokrywały z zasięgami kulturowymi. Jak dotychczas, w literaturze etnograficznej wyróżniono nie więcej niż 10 wsi należących podobno do tej grupy etnograficznej. Nowak podwyższył ich liczbę do 17. Prowizoryczne wyniki prowadzonych aktualnie badań etnograficznych zdają się niewiele odbiegać od tych ustaleń. Analizowane od strony językowej wyrażenia gwarowe są, jak wiadomo, nazwami różnych wytworów kulturowych i jako takie stanowią dużą wartość dla etnografów. Są to często archaiczne nazwy przedmiotów i czynności współcześnie nie stosowanych lub stopniowo zanikających, przydatne do rekonstrukcji ich rozwoju historycznego. Inne nadal używane poświadczają dokonujące się przeobrażenia kulturowe. Przytoczone w ostatniej części tekstu gwarowe mogą być przydatne, chociaż brak im często chronologii, dla rekonstrukcji procesów produkcji, np. przerobu lnu i młocenia zboża na żarnach. Wyjaśniają niektóre stosowane zwyczaje: prawne — wiana, wycugu; weselne; współżycia sąsiedzkiego — darcia pierza itp. Mówią także o różnych pracach kobiecych. W zakończeniu autor przedstawił dotychczasowe wypowiedzi w literaturze na temat pochodzenia etnonimu „Chazacy”. Szkoda, że ograniczył się tylko do informacji, a nie pokusił się o jego wyjaśnienie w świetle zebranego przez siebie materiału gwarowego.

W sumie godna polecenia dla etnografów pozycja z dziedziny językoznawstwa.

Walerian Sobisiak

Ethnologia Slavica, t. I: 1969, Bratislava 1970, ss. 226.

Z prawdziwą radością należy powitać powstanie nowego periodyku etnograficznego jakim jest „*Ethnologia Slavica*”. Rocznik ten wypełnia lukę w literaturze słowiańskiej, gdyż ukazywać się będzie w językach zachodnioeuropejskich, czyli że nareszcie nauka nie-słowiańska będzie mogła korzystać z osiągnięć naszych słowiańskich uczonych. I tu leży największa zasługa Słowaków, inicjatorów i wydawców „*Ethnologia Slavica*”.

Stworzenie tego czasopisma jest jednym z ogniw rozwoju etnologii słowackiej. W ostatnich latach powstał bowiem w Bratysławie na Uniwersytecie im. Komenckiego: Instytut Etnologiczny, przy nim Centralne Archiwum Etnologiczne, a wreszcie międzynarodowe wydawnictwo. Ukazanie się jego pierwszego tomu zbiegło się z 50-leciem założenia uniwersytetu w Bratysławie, który od początków swego istnienia może poszczycić się kultywowaniem nauk etnologicznych i folklorystyki.

Już pierwszy tom „*Ethnologia Slavica*” daje zapowiedź profilu naukowego tego czasopisma. Zgodnie z założeniami redakcji reprezentowane są tu wszystkie narody słowiańskie: Słowacy, Czesi, Rosjanie, Bułgarzy, Łużyczanie, Jugosłowianie, Ukraińcy i Polacy (te dwa ostatnie narody w dziale recenzji). Prócz artykułów tom zawiera „*Recensio librorum*”, gdzie omówione zostały naukowe czasopisma etnograficzne: czeskie, polskie (nasz „*Lud*”), ukraińskie, bułgarskie i ZSRR. Większość artykułów poświęcona jest rekonstrukcji dawnej kultury prasłowiańskiej, jej całości

(M. Gavazzi), lub poszczególnych działów (S. A. Tokarev, J. V. Bromlej). Niektóre artykuły omawiają jedno zjawisko kulturowe w danym kraju, ale na tle historyczno-przestrzennym całego świata słowiańskiego (Ch. Vakarelski, S. Zečević). Cztery artykuły poświęcone są zagadnieniu przenoszenia elementów kulturowych i językowych z jednego narodu do drugiego i pograniczu kulturowemu (J. Podolák, O. Sirovátka, A. Habovštiak, Z. Ujváry). Mamy artykuły poświęcone omówieniu folkloru i stanu jego poznania u Łużyczan (I. Gardoš, S. Musiat) i wreszcie artykuł o wybitnym etnografie-słowianoznawcy P. J. Šafáriku (J. Michálek). Gdyby podział przeprowadzić wedle kryterium tematyki, a nie sposobu jej ujęcia, znaleźlibyśmy tu artykuły o całości kultury Prasłowian, o ich religii i organizacji społeczno-wojskowej (*sotnia*), o obrzędach słowiańskich, kulturze karpackiej i przysłowiaach ludowych. Są artykuły z zakresu etnografii, folklorystyki, historii, językoznawstwa — słowem szeroki zasięg problematyki, sposobu ujęcia, terenów, do jakich artykuły się odnoszą.

Ponieważ omówienie nasze jest równocześnie zaprezentowaniem polskim etnografom nowego periodyku, pragnęłabym omówić go nieco szerzej, poświęcić parę słów każdemu z zawartych tam artykułów.

Tom otwiera M. Gavazzi (Milovan Gavazzi, *Vue d'ensemble sur la culture paléoslave et ses caractères généraux*). Autor podjął tu próbę rekonstrukcji sposobu życia i kultury dawnych Słowian w epoce poprzedzającej ich rozejście się z pierwotnych siedzib. Poddaje on analizie niektóre działy i wytwory 'kultury' jak: budownictwo, rolnictwo, pszczelarstwo, obrzędy weselne, strukturę rodziny, religię i inne. Obok nowych materiałów, jakie dają dziś archeologia, etnografia i językoznawstwo, opiera się on głównie na dziele Lubora Niederlego, ale szeroko uwzględnia innych badaczy Słowiańszczyzny. Dla nas szczególnie jest miłe, że najczęściej powtarzają się tu nazwiska polskich badaczy jak: Brückner, Moszyński, Urbańczyk, Kostrzewski, Hensel. Autor dochodzi do wniosku, że kultura Słowian w czasie, o którym mowa, nie była ani „prymitywna”, ani „niższa” od otaczających ją innych kultur. Te elementy, prasłowiańskiej kultury materialnej, urządzeń społecznych, religii, obyczajów jakie jesteśmy w stanie zrekonstruować na podstawie istniejących źródeł, świadczą, że była to kultura już wówczas bogata i nie odbiegająca poziomem od kultur innych ludów Europy.

Jeden z problemów poruszonych przez Gavazziego, a mianowicie religia dawnych Słowian, jest przedmiotem wnikliwego artykułu S. A. Tokarewa (Sergei A. Tokarev, *Niederles views on the religious beliefs of the ancient Slavs in the light of the latest research*). Tokarew poddaje szczegółowej krytyce tę część dzieła Niederlego, która mówi o religii Słowian. Obok własnych naświetleń koncepcji Niederlego relacjonuje też polemikę, która rozgorzała wokół tej pracy (zwłaszcza poglądy Brücknera) i stwierdza, że dotyczyła ona spraw drugorzędnych, jak np. atrybuty i zakres działania bóstw słowiańskich, w niczym jednak nie podważała właściwej koncepcji Niederlego. Nowa ogólna koncepcja religii dawnych Słowian została ostatnio ogłoszona przez B. A. Rybakowa. Podczas gdy Niederle uważał, że bóstwa słowiańskie to personifikacja sił przyrody, które Słowianin-rolnik czcił z obawy przed skutkami ich gniewu dla swych pól, Rybakow wyprowadza religię Słowian od dualizmu zła i dobra, kultu groźnych demonów i dobrych duchów. Teoria ta, zdaniem Tokarewa, wymaga jeszcze udokumentowania i ma swoje słabe punkty, niemniej jest próbą nowego spojrzenia. Największy błąd jaki popełnia Rybakow, to zakładanie, że religia wszystkich Słowian musiała być taka sama. Od czasów Niederlego nie odkryto żadnego nowego źródła pisanego, natomiast wiele nowego materiału przyniosła archeologia i jej wyniki Tokarew porównuje z twierdzeniami

Niederlego. Ukazało się też wiele prac, które śladu dawnych kultów szukają w reliktach przetrwałych w kulturze ludowej czasów ostatnich (w rocznym cyklu, obrzędowym, wierze w demony, rusalki itd.). Autor kończy twierdzeniem, że najpewniejszym sprawdzianem wartości dzieła Niederlego jest to, że mimo licznych odkryć nie została podważona zasadnicza koncepcja religii Słowian, ani fakty przez niego podane.

Innej dziedziny życia dawnych Słowian, ich organizacji społecznej i wojskowej, poświęcony jest artykuł J. V. Bromleja (Julian V. Bromlej, *The "sotnja" as a social call among the Eastern and Southern Slaves in the middle ages*). Jest powszechnie znane — stwierdza Bromlej — że system decymalny zjawia się w organizacji wojskowej wielu ludów (Germanie, Słowianie, Mongołowie itd.) w pewnym stadium ich rozwoju. Wiemy, że u dawnych Germanów istniał ten system, ale że pojęcie *huntari* obejmowało nie tylko grupę wojskową, ale i terytorialną, była to organizacja wioski. U Słowian spotykamy się w średniowieczu z nazwą *sotnja*, *sotnik* i to na dwu krańcach Słowiańszczyzny, u Rosjan i Chorwatów. Autor zajmuje się osobą sotnika i na podstawie źródeł dochodzi do wniosku, że w obu krajach, gdzie występuje, miał on bardzo wysoką rangę społeczną, a co więcej, że tak w Rosji jak Chorwacji istniała jednostka przestrzenno-administracyjna, której sotnik przewodził. W okresie rozwoju feudalizmu, w obu tych krajach, podobnie jak u Germanów, dawna organizacja upada, ale feudalizm adoptuje do swych potrzeb dawne instytucje i sotnik przeradza się w niższego stopnia urzędnika administracyjnego księcia. Fakt, że system sotni przetrwał aż do wczesnego średniowiecza tylko w dwu peryferycznych słowiańskich krajach tłumaczy autor tym, że wojskowy charakter tych wędrujących i przemieszczających się grup sprzyjał zachowaniu się dawnych form organizacji społecznej.

W przeciwieństwie do poprzednich autorów Ch. Vakarelski (*Christo Vakarelski. Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares*) wychodzi od współczesnego materiału etnograficznego, choć i on sięga daleko w przeszłość. Opisuje on, a następnie analizuje niektóre obrzędy bułgarskie, które mają charakter widowiskowy, gdzie element dramatyczny gra szczególnie ważną rolę. Dochodzi do wniosku, że większość postaci bułgarskiego ludowego obrzędu została wzięta z obcych społeczeństw, głównie od Turków (*derwisz, hoźa, bey* i in.), ale obok tych, których proveniencja jest jasna, występują jeszcze inne, jak *kukier, gatalec, despot*, które mają znacznie starszy rodowód, podobnie jak towarzyszące im maski zwierzęce (koza, kogut). Szczególnie interesuje autora postać kukiera, który w tradycyjnych formach obrzędu występuje w masce ze skóry baraniej, z rogami, wśród płasów i igrów umiera, a następnie bywa wskrzeszany, a całej uroczystości towarzyszą bardzo wyraźne elementy seksualne. Po szczegółowej analizie autor dochodzi do wniosku, że jakkolwiek jest wiele analogii ze starożytną Grecją, to jednak obrzędy takie występowały w całym kręgu kultur europejskich, w czasie kiedy były one na podobnym poziomie, miały podobne sposoby myślenia i kojarzenia. Osobnym poruszonym tu problemem są przeobrażenia jakim uległ obrzęd kukiera w ostatnich dziesięcioleciach. Przed I wojną światową miał on jeszcze pełną treść magiczną; z czasem zaczął ją tracić i wtedy zaczęto niepomrotnie rozbudowywać elementy widowiskowe obrzędu. Maski kukiera zatraciła elementy seksualne, została zato fantastycznie rozbudowana, jego niesforne, pełne symbolizmu igrzy zamieniły się w rodzaj baletu. Podobnie symboliczne maski zwierzęce zamieniły się w naturalistyczne maski egzotycznych zwierząt (słoń, żyrafa, krokodyl) nie mających żadnego związku z dawnym obrzędem, który — pozbawiony pierwotnych funkcji — stał się widowiskiem o wartościach wyłącznie estetycznych.

Obrzęd i występująca w nim postać o nazwie *lesnik*, które opisuje S. Začević

(Slobodan Začević, „*Lesnik*” *The forest spirit of Leskovac in South Serbia*) mają silne nawiązania do obrzędu kukiera opisanego przez Vakarelskiego. Lesnik (najczęściej dwu lesników) ma taki sam kostium jak kukier (maska, odziany w skórę owczą, rogi) i podobnie wygląda sam obrzęd lesnika. Autor porównuje lesnika z greckimi bóstwami leśnymi i stwierdza daleko idące analogie, ale porównanie z innymi kulturami europejskimi, współczesnymi ludowymi i źródłami z minionych wieków doprowadza go do wniosku, podobnego jak u Vakarelskiego, że lesnik jest pozostałością dawnego kultu, i to nie tylko słowiańskiego, ale ogólnie-indoeuropejskiego.

Inną już zgoła problematykę reprezentuje artykuł J. Podolaka (Jan Podolák, *The pastoral culture of the Carpathians as a subject of an ethnological study*). Zagadnienia kultury karpackiej, które dotąd były przedmiotem głównie zainteresowania historyków i językoznawców, autor postanawia rozwiązać na podstawie źródeł etnograficznych. Interesują go takie problemy jak: sprawa przesuwania się żywiołu pasterskiego bałkańskiego wzdłuż Karpat na zachód, przetwarzanie się kultury pasterskiej w ramach normalnego procesu rozwojowego i jej zróżnicowanie pod wpływem zetknięcia się z innymi narodami itd. Szczególnie interesuje Podolaka przenikanie się kultur na pograniczu dwu grup etnicznych odległych sobie językowo, np. Rumunów i Ukraińców oraz bliskich językowo, np. Ukraińców i Słowaków. W fazie końcowej artykułu dochodzi do wniosku, że w studiach nad szalaśnictwem zachodnich Karpat należy rozgraniczyć samo szalaśnictwo, które na terenie całych Karpat jest do siebie podobne, od pasterzy, którzy jakkolwiek są nosicielami wspólnego całym Karpatom systemu szalaśniczego, sami jednak należą do różnych narodów i obciążeni są balastem różnych tradycji kulturowych.

Zagadnieniem pogranicza kulturowego zajmuje się również O. Sirovátka (Oldřich Sirovátka, *Die zwischenslawischen Beziehungen in der Volksdichtung und die Kontaktzonen*). Opierając się na materiale wziętym z literatury ludowej zwalcza twierdzenie niektórych uczonych, jakoby językową i etniczną granicę można uważać równocześnie za granicę kulturową; rzeczywistość kształtuje się zgoła inaczej. Język i etnikum nie stanowią nieprzebytej bariery, tym bardziej jeśli idzie o granice między narodami słowiańskimi, gdzie język jest zrozumiały dla obu stron, a wymianie wartości kulturowych, tak jak to jest w Karpatach, sprzyja podobny sposób życia. Autor udowadnia, że wzdłuż granicy językowo etnicznej tworzy się pas, dokąd dochodzą i gdzie są przejmowane, a równocześnie przetwarzane i niejako wkomponowywane we własną kulturę obce wartości kulturowe. Te stykowe, peryferyczne w stosunku do własnego narodu pasy są najbardziej aktywne w chłonięciu i tworzeniu nowych wartości kulturowych, w przeciwieństwie do centrum obszarów narodowych, których kultura jest bardziej zachowawcza.

Z zagadnieniem przejmowania elementów kulturowych od sąsiadów łączy się artykuł językoznawczy A. Habovštiaka (Anton Habovštiak, *La colonisation pastorale dans les Karpates et les patois slovaques*). Zajmuje się on obcymi naleciałościami w narzeczach słowackich i terminologią pasterską, gdzie również wiele znajduje słów pochodzenia rumuńskiego, a także niemieckiego i węgierskiego. Zastanawia się też, jaki wpływ na różnicowanie się języka słowackiego w narzecza odegrała kolonizacja wołoska.

Artykuł Ujváry'ego (Zoltán Ujváry, *Slovak itinerant artisans in Hungarian folk-plays*) przynależy z jednej strony do grupy artykułów o przenoszeniu elementów kulturowych, z drugiej zaś nawiązuje do studiów o obrzędach widowiskowych (gdzie część aktorów, to przyswojone przez lud postaci obcokrajowców, jak u Vakarelskiego). Ujváry pisze o obyczajach typu widowiskowego, gdzie występuje postać

Słowaka, najczęściej druciarza, niedźwiedznika lub ludowego lekarza. Postacie słowackich wędrowców pojawiają się w folklorze węgierskim z końcem XVIII w., a z początkiem XX w. zyskują szczególną popularność.

Bardzo interesujące są dwa artykuły badaczy łużyckich, które zapoznają nas z pracami folklorystycznymi tego narodu. I. Gardoš (Isolde Gardoš, *Studien zur sorbischen Sprichwortsammlung und -forschung*) poświęca swe studium przysłowiom łużyckim, dając równocześnie krótki rys historyczny zainteresowań językiem i literaturą ludową Łużyczan, a prócz tego kreśląc tło społeczne (Łużycanie byli chłopami, nie mieli własnej warstwy szlacheckiej), na którym lepiej zrozumiałe stają się same przysłowia. Dowiadujemy się, że folklorysty łużyccy przygotowują leksykon przysłów, przy czym największą trudnością sprawia im lokalizacja historyczna, gdyż prawie wszystkie przysłowia zebrane zostały w ostatnich czasach i brak materiału porównawczego z przeszłości. Na zakończenie autorka daje wybór przysłów o tematyce społeczno-historycznej.

S. Musiat (Siegmund Musiat, *Sorbisches Gemeinschaftsleben im 20. Jahrhundert*) zajmuje się historią badań nad kulturą Łużyczan. Historia badań wiąże się nierozzerwalnie z życiem społeczno-narodowym tego narodu. W związku z tym autor wyznacza kilka etapów rozwoju świadomości narodowej, organizacji społecznych i badań naukowych nad własną kulturą. Początek zainteresowań własną kulturą, to koniec XIX w. Po pierwszej wojnie światowej wśród łużyckiej inteligencji budzi się zainteresowanie własnym narodem i kulturą, powstaje szereg stowarzyszeń społeczno-kulturalnych, wtedy też rozwija się ludowy obrzęd *ptači kwas*, który ma duże znaczenie jako święto młodzieży i pole do manifestowania uczuć narodowych. Hitleryzm hamuje ten budzący się ruch narodowy, który odżywa dopiero po II wojnie, najpierw spontanicznie, potem w sposób już zorganizowany. W r. 1951 powstaje w Budziszynie Instytut do badań kultury ludowej Łużyczan, w tymże roku na uniwersytecie w Lipsku powstaje Instytut Łużycki, a od 1952 kieruje nim P. Nedo. W 1952 r. Instytut z Budziszyna zostaje podporządkowany Niemieckiej Akademii Nauk w Berlinie, a w 1953 r. zaczyna on wydawać łużycki „Lëtopis”. Słowem, lata pięćdziesiąte to początek nowej ery w poznaniu kultury Łużyc. Autor omawia badania etnograficzno-folklorystyczne jakie prowadziło się wśród społeczeństwa sorbskiego w latach 1945—67. Podkreśla też rolę społeczną obrzędu *ptači kwas*, który obecnie przerodził się w wielki festiwal sztuki, muzyki, tańca i pokazu obrzędów łużyckich.

J. Michálek (Ján Michálek, *Pavol Jozef Šafárik und die slavische Ethnographie*) daje obraz rozwoju naukowego Šafárika, ocenę jego dzieła na tle ówczesnej epoki i podnosi wielkie znaczenie jego działalności naukowej nie tylko dla nauki, ale i dla ugruntowania poczucia narodowego narodów słowiańskich.

Anna Kowalska-Lewicka

Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology. Pittsburgh 1968, t. 7, z. 1—4.

Na siódmy tom pensylwańskiego kwartalnika etnograficznego składa się już tradycyjnie luźny zbiór artykułów pozbawiony jakiegś tematycznej lub regionalnej spójności. Rozprawy umieszczone na łamach „*Ethnology*” stanowią na ogół rezultat wstępnego, acz wnikliwego opracowania materiałów, pochodzących z ostatnio prowadzonych badań terenowych. Jest to zresztą niezmienna — jak dotąd — cecha pre-

zentowanego tutaj pisma. Obok studiów łączących dotychczasowe koncepcje teoretyczne z najnowszymi wynikami eksploracji etnograficznej, w omawianym tomie znajdują się ponadto artykuły o charakterze studiów porównawczych, dokonywanych w oparciu o obszerną literaturę specjalistyczną. Celem tych rozpraw jest rozwiązanie szeregu skomplikowanych problemów, wiążących się ściśle z opracowywanym obecnie przez G. P. Murdocka etnograficznym atlasem świata.

Największym zainteresowaniem badaczy, publikujących rezultaty swoich studiów na łamach „Ethnology”, cieszą się rozmaite grupy etniczne obu Ameryk, Oceanii oraz Azji Południowo-Wschodniej. Na płaszczyźnie profilu problemowego zaznacza się zdecydowany prymat badań nad różnorodnymi aspektami struktury i stosunków społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem systemów pokrewieństwa, rozpatrywanych w naszej rodzimej literaturze tylko marginesowo.

Naukowe studia nad systemami pokrewieństwa mają już niemal stuletnią tradycję. Ich prekursorem był w XIX w. L. H. Morgan. W pierwszym ćwierćwieczu XX w. wielkie zasługi na tym polu położyli R. H. S. Rivers, F. Boas, L. Kroeber, R. H. Lowie i A. R. Radcliffe-Brown. W drugim ćwierćwieczu XX w. ten typ badań podjęli głównie uczeni brytyjscy — R. Firth i M. Fortes oraz amerykańscy — L. Spier i F. Eggan, zaś we Francji przede wszystkim — C. Lévi-Strauss. Prace powstałe w 2 poł. XX w. wykazują już poważne wpływy psychologii i językoznawstwa. Do wybitnych przedstawicieli tego ostatniego okresu badań nad systemami pokrewieństwa należą: W. H. Goodenough, F. G. Lounsbury, A. F. C. Wallace i J. Atkins, R. Burling, A. K. Romney i R. G. D'Andrade, I. R. Buchler, E. A. Hammel oraz J. A. Fritsch i N. W. Schutz. Intensywne badania, prowadzone w szeregu ośrodków etnograficznych nad tym właśnie wycinkiem rzeczywistości społeczno-kulturowej, doprowadziły do wypracowania skomplikowanej, specjalistycznej terminologii oraz bardzo precyzyjnych technik badawczych. Odbiciem tychże zainteresowań etnografów, etnologów i antropologów całego świata stała się m. in. zawartość omawianego rocznika „Ethnology”.

Tom ten otwiera artykuł G. P. Murdocka, pt. *Patterns of Sibling Terminology*, w którym autor przedstawił rezultaty swych wnikliwych studiów porównawczych, systematyzując materiał w sposób umożliwiający bezpośrednie wykorzystanie go w tablicach opracowywanego przezeń atlasu etnograficznego. Przedmiotem zainteresowań Murdocka stała się tym razem terminologia służąca różnym grupom etnicznym świata na określenie poszczególnych przedstawicieli rodzeństwa. Analizując odpowiednie dane, dotyczące aż 800 społeczności, badacz ten dochodzi do wniosku, że zespół terminów, którymi określa się zwykle rodzeństwo, wykazuje na ogół dużą stabilność. Należy on bowiem — jak twierdzi Murdock — do podstawowego zasobu słownictwa, które wszędzie skutecznie opiera się całkiem naturalnej skądinąd ewolucji języka. Ponadto typ danego zespołu terminologicznego jest na ogół charakterystyczny dla pewnej grupy języków pokrewnych, a zatem nierzadko dla całej podrodziny, czy nawet rodziny językowej. Zmiany w owym bagażu terminologicznym oczywiście także zachodzą, ale są one rezultatem kulturowych zapożyczeń w sytuacji bezpośredniego kontaktu, zwykle otoczenia przez obcy żywioł etniczny i językowy. Autor zwraca jednak uwagę, iż zjawisko to nie jest regułą. Stwierdzono bowiem, że szereg małych, izolowanych grup zachowało własny typ terminologiczny w odniesieniu do zespołu określeń na rodzeństwo, mimo ożywionej wymiany kulturowej z sąsiednimi etnosami. Murdock odkrył ponadto związki zależności, jakie zachodzą między owym typem zespołu określeń, a formami organizacji społecznej, konkretnie zaś — zasadami wyznaczania w ramach systemu pokrewieństwa grup pochodzeniowych.

Terminologii systemu pokrewieństwa poświęcone zostało również niewielkie studium V. Waterhouse i W. R. Merrifielda, *Coastal Chontal of Oaxaca Kinship*, omawiając wpływ języka hiszpańskiego na kompleks terminów określających poszczególne elementy składowe systemu pokrewieństwa Chontalów ze stanu Oaxaca w Meksyku. Skonstatowano przy tym, że fakt dwujęzyczności tej grupy Indian pociągnął za sobą poważne zmiany terminologiczne. Zapożyczone określenia hiszpańskie zastąpiły jednak w sposób wyłącznie mechaniczny dawne nazwy chontalskie, powodując tylko pewne przeobrażenia w tradycyjnym sposobie klasyfikowania krewnych; nie stały się one wszakże *spiritus movens* jakichś istotnych przekształceń w całokształcie tubylczego systemu pokrewieństwa.

Wśród rozpraw poświęconych problematyce struktury społecznej na uwagę zasługuje polemiczny artykuł R. M. Keesinga, *Step-kin, In-laws and Ethnoscience*. Autor podjął w nim dyskusję ze znanym badaczem systemów pokrewieństwa F. G. Lounsbury, który zastosował w swych studiach nową metodę formalnego opisu terminologii poszczególnych związków pokrewieństwa. Wprowadził on również do literatury przedmiotu dwa ukute przez siebie terminy: „step-kin” i „in-laws”, określając kategorię powinowatych, przy czym pierwszy termin służyć ma do oznaczenia powinowatych z generacji zstępnych i wstępnych względem Ego; drugi zaś — obejmuje powinowatych z generacji, do której należy Ego. Lounsbury, będąc sam typologiem, widzi w owych terminach uniwersalne wyróżniki niezbędne do skonstruowania spójnej klasyfikacji oraz nowej, semantycznej teorii badanych przez niego zjawisk. Poglądom tym przeciwstawia się zdecydowanie Keesing, popierając kwestionowane przez siebie ustalenia Lounsburego danymi, uzyskanymi w trakcie badań na Malacie w archipelagu Wysp Salomona.

W siódmym tomie „Ethnology” znalazły się także dwa interesujące studia poświęcone ekonomicznej roli japońskich grup krewniaczych. Jedno z nich: *The Content of Dozoku Relationships in Japan*, autorstwa K. Brown (z. 2, s. 113-138), prezentuje najróżnorodniejsze aspekty instytucji ekonomiczno-rodzinnej, zwanej „dozoku”, na którą składa się szereg odrębnych gospodarstw, powiązanych wszakże ze sobą więzami krwi. Celem takiej grupy jest zintensyfikowanie efektów działalności ekonomicznej oraz pełnienie pewnych funkcji politycznych i rytualnych. „Dozoku” występują jeszcze obecnie w różnych regionach Japonii, głównie jednak w wiejskich środowiskach północno-wschodniej części kraju.

Problem grupy krewniaczej jako pewnej, autonomicznej jednostki produkcyjnej stał się przedmiotem zainteresowań Harumi Befu, którym to dał on wyraz w artykule *Ecology, Residence, and Authority: The Corporate Household in Central Japan* (z. 1, s. 25-42). Tym razem na warsztacie etnologa znalazła się historyczna już grupa społeczna, funkcjonująca w oparciu o więzy krwi, grupa, którą charakteryzowała rzadka kombinacja cech duolokalnego zamieszkiwania małżonków wraz z patrylinealnym prawem dziedziczenia. Oznaczało to, że partnerzy przebywali i pracowali osobno na rzecz gospodarstwa własnej grupy krewnych, spotykając się jedynie do raźnie w celach prokreacyjnych. Na czele grupy krewnych stał mężczyzna, który, ciesząc się największym autorytetem, miał prawo dozorować pracujących oraz podejmować poważne decyzje natury głównie ekonomicznej. Urząd ten dziedziczono w linii męskiej, przy czym obejmował go zawsze najstarszy syn, który miał prawo sprowadzić do gospodarstwa żonę. Był to jedyny przypadek, w którym ród kobiety wyrażał zgodę na odejście swojego członka. Tylko związek małżeński z następcą naczelnika rodu umożliwiawał stałe połączenie się małżonków.

Ow typ gospodarstwa, charakterystycznego niegdyś dla środkowej Japonii, po-

czął zanikać pod koniec XIX w., ale w niektórych, dość izolowanych społecznościach lokalnych funkcjonował jeszcze w kilku pierwszych dziesięcioleciach XX w.

Celem artykułu E. Kane, *Man and Kin in Donegal: A Study of Kinship Functions in a Rural Irish and Irish-American Community* (z. 3, s. 245—258), było zaprezentowanie systemu pokrewieństwa izolowanej społeczności lokalnej w Irlandii oraz porównanie go z systemem podobnej grupy ze Stanów Zjednoczonych, składającej się z potomków irlandzkich emigrantów sprzed 75 lat.

Organizacji społecznej oraz systemowi pokrewieństwa ludności Selepet ze wschodnich obszarów Terytorium Nowej Gwinei poświęcony został typowo opisowy artykuł K. A. McElhanon, pt. *Selepet Social Organization and Kinship* (z. 3, s. 296—304), który powstał w oparciu o drobną część materiałów uzyskanych w trakcie badań terenowych, przeprowadzonych w latach 1964—67.

R. E. Elkins przedstawił w rozprawie *Three Models of Western Bukidnon Manobo Kinship* (z. 2, s. 171—189) trzy analityczne modele, służące do badania systemu pokrewieństwa ludności Manobo z wyspy Mindanao w archipelagu Filipin. We wstępnej części swych rozważań autor krótko scharakteryzował ostateczny cel konstruowania tych modeli, którym ma być wszechstronne zrozumienie struktury i zasad funkcjonowania filipińskiej organizacji krewniczej.

Artykuł A. C. Heinricha i R. Andersona, *Co-Affinal Siblingship as a Structural Feature among Some Northern North American Peoples* (z. 3, s. 290—295), traktuje o problemie braterstwa krwi. Zwyczaj ten funkcjonuje jeszcze wśród autochtonicznej ludności północnej części Ameryki Północnej, stwarzając tak samo silne więzy jak naturalne rodzeństwo. Ten typ stosunków międzyludzkich, obdarzony przez autora terminem „co-affinal siblingship”, obejmuje całokowicie niespokrewnione ze sobą osoby, uwikłane w system trwałych, wzajemnych zobowiązań moralnych. Ów surogat naturalnych związków rodzinnych poddał Heinrich obserwacji u czterech północno-amerykańskich grup etnicznych (dwie, nie mające ze sobą kontaktów grupy Athapasków, oraz dwie, równie izolowane grupy Eskimosów). Zebrany materiał pozwolił autorowi sformułować roboczo-hipotetyczne przypuszczenie, w myśl którego system braterstwa krwi stanowi ważny element struktury społecznej, uwarunkowany zespołem czynników ekologicznych i charakterem miejscowej, tubylczej kultury.

Współczesny udział społeczności „etnologicznych” w lokalnym i regionalnym życiu politycznym przedstawiony został w dwóch artykułach, z których jeden omawia ten problem u Zuniów, drugi zaś — u autochtonów Nowej Gwinei. Autor pierwszej rozprawy, zatytułowanej *Tribal Council Elections in a Southwestern Pueblo* (z. 1, w. 71—85) — T. N. Pandey zwraca uwagę na to, że obecne wybory do rady plemiennej stanowią wyraz poważnie zaawansowanych procesów przemian, które nie ominęły również politycznej sfery życia tej grupy Indian. Najpoważniejsza w swych skutkach innowacja polega na odsunięciu od systemu rządów autorytetów teokratycznych. Na to miejsce wprowadzono natomiast ludzi świeckich, którzy w trakcie kampanii wyborczej i pracy politycznej posługują się nierzadko nowoczesnymi, masowymi środkami przekazu. Akceptowany przez coraz szersze kręgi indiańskiego społeczeństwa system wyborów do lokalnych władz plemiennych przybiera stopniowo wszelkie znamiona modelu amerykańskiej demokracji parlamentarnej, zatracając całkowicie swój dawny, tradycyjny kształt.

Drugi artykuł z tej grupy tematycznej, pt. *Bigfellow Man belong Business in New Guinea* (z. 4, s. 394—410), pióra B. R. Finney'a, poświęcony został problemowi udziału autochtonicznej elity ekonomicznej w życiu politycznym Płaskowyzu Centralnego Nowej Gwinei. Autor słusznie zaznacza rangę i znaczenie tej grupy osób

w lokalnym tradycyjnym systemie społeczno-kulturowym, podkreślając że obecnie, po z górą 30 latach australijskiego panowania, owe więzy jeszcze bardziej się zacieśniły. Współczesna generacja przywódców, zanim zapewniła sobie wybór do lokalnych władz politycznych, osiągnęła uprzednio poważne sukcesy w nowej gospodarce towarowo-pieniężnej. Ludzie ci, stanowiąc najbardziej wykształconą grupę tubylczej ludności oraz wykorzystując zarówno swą wysoką pozycję ekonomiczną jak i odpowiednie stanowiska w administracji, dążą świadomie do stworzenia nowoczesnej autochtonicznej siły politycznej.

Z rozpraw poświęconych wierzeniom na uwagę zasługuje przede wszystkim artykuł J. J. Collinsa, *A Descriptive Introduction to the Taos Peyote Ceremony* (z. 4, s. 427—499). Znajdujemy w nim usystematyzowany opis obrzędowości peyotystycznej u Taosów. Warto przy tym zaznaczyć, że Indianie Pueblo, do których należą również Taosi, skutecznie opierali się wszelkim modernistycznym prądom religijnym, nie przyjmując także i peyotyzmu, który stał się najpopularniejszą religią Indian USA. Diametralnie różną postawę przybrali wyłącznie Taosi. Przyłączyli się oni do peyotystycznej wspólnoty religijnej jako jedyni reprezentanci swojego etosu kulturowego. Peyotyzmowi Taosów nie poświęcono do tej pory zbyt dużo uwagi. Dlatego też należy z uznaniem powitać artykuł Collinsa, który w pewnej mierze wypełnił ową lukę w literaturze przedmiotu. Uzyskane w trakcie badań terenowych informacje autor ujął w ramy wypracowanego przez siebie schematu, który zamierza również stosować w trakcie dalszych studiów nad indiańską obrzędowością religijną. W ten sposób uporządkowane i sklasyfikowane materiały staną się podstawą przyszłych analiz porównawczych.

Siódmy tom „Ethnology” zawiera także interesujący, acz objętościowo niewielki tematyczny blok artykułów, które reprezentują etnobotanikę, dyscyplinę naukową szczególnie pomocną we wszelkiego rodzaju studiach etnogenetycznych. Taką właśnie rolę wyznacza etnobotanice artykuł D. E. Yena i J. M. Wheelera: *Introduction of Taro into the Pacific: The Indications of the Chromosome Numbers* (z. 3, s. 159—167). Traktują oni bowiem cały kompleks problemów związanych z pojawieniem się i uprawą taro jako jedno ze źródeł dostarczających informacji na temat pochodzenia Polinezyjczyków i ich kultury. W związku z tym obaj badacze podjęli studia nad składem chromosomowym poszczególnych odmian tej rośliny, śledząc równocześnie drogi ich rozprzestrzeniania się. Taro, uprawiane na wielu wyspach Pacyfiku, pochodzi z Azji Południowo-Wschodniej. Szlaki migracyjne tej bulwiastej rośliny przebiegały w trzech różnych kierunkach: 1) na północ, poprzez Riukiu do Japonii; 2) na południe, poprzez Timor, Nową Kaledonię do Nowej Zelandii; 3) na wschód, poprzez północną Melanezję do Polinezji. Pierwszymi dwoma trasami wędrowały zarówno 28- jak i 42-chromosomowe odmiany taro, podczas gdy trzecią, prowadzącą do Polinezji, przenoszono wyłącznie formę 28-chromosomową. Warto przy tym zaznaczyć, że dyfuzja taro była nierozzerwalnie związana z migracjami człowieka. Należy bowiem pamiętać, że vegetacja tej rośliny wymaga ingerencji ludzkiej, bez której taro skazane jest na zagładę. Autorzy artykułu, biorąc pod uwagę wszystkie dotychczasowe ustalenia, dotyczące tej rośliny, oraz wyniki własnych badań w tym względzie, poddali je konfrontacji ze znanymi koncepcjami na temat pochodzenia ludności polinezyjskiej i jej kultury. Szczególną ich uwagę zwróciła Nowa Zelandia, na której występuje taro zarówno z linii 28- jak i 42-chromosomowej. Powszechnie akceptowaną jest już obecnie koncepcja głosząca, iż kultura Maorysów wywodzi się z centralnej i wschodniej Polinezji. 28-chromosomowe taro teorię tę może ewentualnie potwierdzać, ale równoczesna obecność 42-chromosomowych odmian tej rośliny wskazuje wg autorów artykułu w sposób niedwuznaczny

na powiązania kulturowe z Nową Kaledonią, dowodząc w ten sposób obecności na Nowej Zelandii wpływów melanezyjskich.

Autorzy zdają się jednak nie dostrzegać faktu, że taro mogli przynieść z Melanezji na Nową Zelandię również sami Polinezyjczycy. Tak więc udowodnienie „melanezyjskiego” pochodzenia pewnych odmian taro nie świadczy jeszcze wcale o melanezyjskich wpływach kulturowych, które już niejednokrotnie uwypuklano bez większego wszakże rezultatu. Stwierdzić zatem można, że również etnobotanika nie dostarcza ostatecznych argumentów na potwierdzenie tej tezy, choć autorzy przedstawionego powyżej artykułu pokładają w niej w tym właśnie względzie duże nadzieje.

W zwięzłym omówieniu nie sposób zaprezentować treści wszystkich artykułów recenzowanego czasopisma. Trudności te pogłębia fakt, że „Ethnology”, nie posiadając działu recenzyjnego lub informacyjnego, całe swe łamy oddaje licznym, wprawdzie niewielkim objętościowo, ale za to bogatym w treść artykułom. Wynika stąd konieczność wyboru tylko niektórych artykułów do szerszego ich omówienia.

W niniejszej prezentacji kierowałam się zasadniczo dwoma dyrektywami, a mianowicie naukową wartością umieszczonych na łamach „Ethnology” studiów oraz „deficytowością” polskich badań nad jakimś, mało u nas znanym wycinkiem rzeczywistości społeczno-kulturowej, analizowanym natomiast w recenzowanym piśmie. Biorąc pod uwagę szczupłość naszych sił przyznać należy, iż niewskazaniem byłoby rozpraszanie ich w celu „obsadzenia” większości problemów badawczych. Nic zatem dziwnego, że pewne specjalizacje w ramach naszej dyscypliny pozostają w Polsce jeszcze terenem nieomal dziewiczym. Sytuacja ta nie może jednak usprawiedliwiać ignorancji i totalnego braku zainteresowań obcymi osiągnięciami li tylko dlatego, że nie mieszczą się one w profilu naszych osobistych czy zespołowych studiów. Dlatego też uznałam za słuszne możliwie najpełniejsze przedstawienie w niniejszym omówieniu wszystkich tych artykułów, które są odzwierciedleniem najnowszych poczynąń zagranicznych ośrodków naukowych w sferze studiów nad rodziną, przede wszystkim zaś nad systemami pokrewieństwa. Inne bloki tematyczne potraktowałam znacznie skromniej, prezentując wyłącznie rozprawę najcelniejszą, względnie najbardziej reprezentatywną dla danej grupy problemowej. Jednakże ze względu na arbitralność i subiektywność moich ocen, pozwolę sobie na zakończenie przytoczyć tytuły nie wymienionych dotąd artykułów, aby dać Czytelnikowi możliwie pełną informację o zawartości siódmego tomu „Ethnology”: H. C. Brookfield (i) J. P. White, *Revolution or Evolution in the Prehistory of the New Guinea Highlands: A Seminar Report*; J. A. Woodward, *The Anniversary: An Contemporary Diegueño Complex*; C. W. O'Neill (i) H. A. Selby, *Sex Differences in the Incidence of Susto in Two Zapotec Pueblos: An Analysis of the Relationships between Sex Role Expectations and a Folk Illness*; R. G. Willis, *Changes in Mystical Concepts and Practices among the Fipa*; R. T. Antoun, *On the Significance of Names in an Arab Village*; S. Gunders (i) W. M. Whiting, *Mother-Infant Separation and Physical Growth*; H. Barry III, *Regional and Worldwide Variations in Culture*; T. M. Kiefer, *Institutionalized Friendship and Warfare among the Tausug of Jolo*; J. B. Watson, *Pueraria: Names and Traditions of a Lesser Crop of the Central Highlands, New Guinea*; W. H. Alkire, *Propoises and Taro*; G. P. Murdock, *World Sampling Provinces*; J. A. Hostetler (i) G. S. Huntington, *Communal Socialization Patterns in Hutterite Society*; M. E. Opler, *Remuneration to Supernationals and Man in Apachean Ceremonialism*; P. Hockings, *On Giving Salt to Buffaloes: Ritual as Communication*; J. F. Martin, *A Reconsideration of Havasupai and Land Tenure*; N. C. Raymond, *Land Reform and the Structure of Production in Yucatan*.

Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology. Pittsburgh 1969, t. 8, z. 1—4.

Ósmy tom amerykańskiego czasopisma „Ethnology”, tak jak i poprzednie jego roczniki, stanowi forum, na którym zaprezentowano rezultaty prowadzonych ostatnio badań terenowych. Wydaje się, że w doborze artykułów nie odgrywała większej roli ani problematyka naukowa ekspedycji, ani też ich geograficzna lokalizacja. Omawiany tutaj tom zdaje się natomiast spełniać w większym niż poprzednio stopniu wstępne założenia komitetu redakcyjnego, który postulował międzynarodową wymianę myśli na łamach wydawanego przez siebie pisma. Poprzednie woluminy były jednak dalekie od realizacji tych dyrektyw, natomiast niniejszy rocznik wskazuje już na fakt, że redakcji udało się wreszcie wprowadzić na łamy „Ethnology” artykuły pisane przez badaczy spoza północno-amerykańskiego środowiska naukowego. Ich udział nie jest jeszcze zbyt duży, ale stanowi wyraz zdobywania przez to młode pismo popularności oraz zasłużonego uznania w coraz szerszych kręgach etnologów całego świata.

W 8 t. „Ethnology” najwięcej miejsca zajmują studia nad różnymi aspektami stosunków społecznych. Prym w tym zakresie wiodą już tradycyjnie rozprawy poświęcone systemom pokrewieństwa. Wachlarz poruszanych w tym względzie problemów jest duży, o czym niech świadczy krótka charakterystyka treści poszczególnych artykułów:

E. Hunt, *The Meaning of Kinship in San Juan: Genealogical and Social Models*, s. 37—53; przedmiotem rozważań są trzy odmienne aspekty systemów pokrewieństwa: genealogiczny, społeczny, terminologiczny. W dotychczasowych studiach uważano, że owe logiczne rozróżnienia służą wyłącznie celom analitycznym. Natomiast autorka, w oparciu o dane z miasta San Juan w meksykańskim stanie Oaxaca, dyskredytuje te poglądy, twierdząc, że wyróżnione dla celów roboczych aspekty systemów pokrewieństwa mają swoje empiryczne odpowiedniki, w związku z czym winny być śledzone jako trzy niezależne modele, gdyż jako takie funkcjonują one np. w badanej przez nią społeczności. Wynika stąd, że dotychczasowe stwierdzenia antropologów nie zawsze znajdują potwierdzenie w rzeczywistości kulturowej, a nowe badania terenowe mogą niejednokrotnie przyczynić się do korekty tradycyjnie niekiedy podtrzymywanych sądów.

N. A. Hopkins, *A Formal Account of Chalchihuitán Tzotzil Kinship Terminology*, s. 85—102; dokonano tu formalnego wyjaśnienia terminologii systemu pokrewieństwa u Indian Tzotzil, zamieszkujących górystą część stanu Chiapas w Meksyku. W końcowej partii artykułu autor daje lingwistyczną analizę terminów pokrewieństwa oraz ustala socjologiczne korelaty pewnych zasad, obowiązujących w miejscowym systemie pokrewieństwa.

J. A. Law, *Nahua Affinal Kinship: A Comparative Study*, s. 103—121; autorka, mając na względzie pokolumbijskie przeobrażenia lingwistyczne i społeczne u Indian Nahuatl, starała się uchwycić szereg różnic i podobieństw pomiędzy współczesnymi dialektami tej grupy etnicznej a jej klasycznym językiem z okresu konkwisty. W oparciu o poczynione w tym względzie ustalenia starała się ona odkryć wzory leżące u podstaw zarówno samego systemu pokrewieństwa, jak i jego terminologii u poszczególnych, badanych grup dialektycznych, co wg niej ma stanowić wstęp do rekonstrukcji protonahuatlńskiego systemu pokrewieństwa.

M. C. Cohen, *Agnatic Kinship in South Taiwan*, s. 167—182; rozprawa dotyczy sposobów organizowania krewnych w linii męskiej na obszarze płd. Taiwanu. Autor zajmuje się różnymi ugrupowaniami tej kategorii osób oraz łączącymi je związkami

zależności. Ugrupowania te są wg Cohena bardzo podobne do analogicznych organizacji w innych częściach Taiwanu oraz w Chinach. Zostały bowiem wszędzie tam określone przez sprzężenie kultu przodków z zespołowym prowadzeniem gospodarstwa rolnego.

J. C. Faris, *Some Cultural Considerations of Duolineal Descent Organization*, s. 243—254; w artykule przeprowadzono analizę kulturowych konsekwencji, jakie w społeczeństwie południowych Nubijczyków z Sudanu wynikają z funkcjonowania tam systemu duolinearnego pochodzenia. Autor uwypuklił opozycyjną wartość linii macierzystej i odojcowskiej, wraz ze wszystkimi skupionymi wokół nich organizacjami społecznymi.

S. Vatulo, *Reference, Address, and Fictive Kinship in Urban North India*, s. 255—272; rozprawa stanowi cenny wkład do studiów nad problemem tzw. fikcyjnego pokrewieństwa, występującego powszechnie w północnych Indiach. Ów surrogat systemu pokrewieństwa, operujący jego terminologią, obejmuje obce względem siebie osoby, które łączy tylko przynależność do tej samej kasty. Dotychczasowe badania w tym zakresie dotyczyły wyłącznie rustykalnej części kraju. Przedstawiony tu artykuł sygnalizuje istnienie tego zjawiska również na obszarach zurbanizowanych, wypełniając w ten sposób lukę w literaturze przedmiotu.

K. A. McElhanon, *Komba Kinship Terminology*, s. 273—277; autor przedstawił skorygowaną listę terminów, służących Kombom z Nowej Gwinei do określenia różnych kategorii krewnych i powinowatych. Zadaniem owego artykułu było dostarczenie odpowiednio sprawdzonych i ustalonych materiałów dla celów porównawczych.

J. S. Yadava, *Kinship Groups in a Haryana Village*, s. 494—502; w rozprawie tej starano się uchwycić charakterystyczne dla północnych Indii cechy struktury społecznej, o których istnieniu zdecydował obowiązujący na tych obszarach system pokrewieństwa.

Dość duży blok tematyczny w 8 t. „Ethnology” stanowi grupa artykułów, poświęcona strukturom politycznym. Jeden z nich, pióra B. Spooner, *Politics, Kinship, and Ecology in Southeast Persia*, s. 139—152, ustala pewne korelacje zachodzące między systemem polityczno-ekonomicznym a systemem pokrewieństwa u grupy etnicznej — Baluch, w skład której wchodzi zarówno rolnicza jak i nomadyczno-pasterska ludność pld.-wsch. Persji. Pierwsza część rozprawy obejmuje syntetyczny opis najistotniejszych aspektów organizacji politycznych i społecznych, uwypukla różnice w systemach pokrewieństwa oraz w warunkach środowiskowych, w jakich żyje badana populacja. Wskazuje również na związki zależności, łączące społeczności lokalne o dwóch różnych typach gospodarki. W oparciu o te informacje autor ustala, że w grupach rolniczych występuje zróżnicowanie klasowe oraz matrylinearyzm, natomiast tam, gdzie bez reszty panuje nomadyczne pasterstwo, tam system pokrewieństwa charakteryzuje się patrylinearyzmem, społeczność zaś jest bezklasowa. W drugiej części artykułu przedstawione są dwa przykłady, które ilustrują stopniowe przechodzenie od jednego ww. modelu do drugiego. W końcowej partii rozprawy autor wyjaśnia dynamiczne związki zachodzące pomiędzy poszczególnymi różnicami, sięgając w tym celu do rekonstrukcji historycznej.

A oto inne artykuły o problematyce „politycznej”:

H. E. Goldberg, *Egalitarianism in an Autocratic Village in Israel*, s. 54—75; autor zwraca tu uwagę na komplementarność autokratycznych i egalitarnych cech struktury społecznej, podkreślając zachodzące między nimi korelacje.

W. E. H. Stanner, *The Kitui Kamba Market, 1938—1939*, s. 125—138; artykuł ten jest fragmentem niepublikowanego dotąd raportu, który powstał na przełomie lat

1939/40, po ukończeniu zespołowych badań terenowych w Kenii. Ich celem było poznanie politycznych, administracyjnych i ekonomicznych problemów tej ówczesnej brytyjskiej kolonii. Manuskrypt, dotyczący politycznych, prawnych i ekonomicznych przeobrażeń u plemienia Kamba w latach 1898—1939, poprzez wniknięcie w istotę szeregu tubylczych instytucji, miał za zadanie służyć usprawnieniu polityki kolonialnej. Opublikowanie jednego z fragmentów owego raportu udostępniło badaczom nader interesujący dla studiów porównawczych materiał źródłowy.

D. T. Hughes, *Reciprocal Influence of Traditional and Democratic Leadership Roles on Ponape*, s. 278–291; autor publikacji stawia hipotezę, że po wprowadzeniu na danym terenie nowego systemu politycznego modyfikacji będą podlegały dwie grupy ról przywódczych: 1) nowe role, posiadające swoje odpowiedniki w tradycyjnym systemie politycznym; 2) stare role, posiadające swoje odpowiedniki w nowowprowadzonym systemie politycznym. W pierwszym przypadku będą one znajdowały się pod silnym wpływem tradycji, która zadecyduje o ich ostatecznym kształcie; w drugim — stymulatorem zmian będzie nowy system i do niego będą się dostosowywać dawne role. Autor sprawdza tę doniosłą, w sensie teoretycznym i praktycznym, hipotezę na materiale z wyspy Ponape (Karoliny).

Poza tymi dwoma, przedstawionymi wyżej blokami tematycznymi, które tworzy każdorazowo kilka artykułów, nie można wyodrębnić w 8 t. „Ethnology” innych całości problemowych. Pozostałe rozprawy świadczą wyłącznie o różnokierunkowych zainteresowaniach badaczy i bogactwie opracowywanych zagadnień. Szczupłe ramy niniejszego omówienia nie pozwalają na pełną prezentację zawartości pisma. Z konieczności więc ograniczę się do przedstawienia treści tylko jednego artykułu, zasługującego — w moim przekonaniu — na szczególną uwagę:

N. Perchonock, O. Werner, *Navaho System of Classification: Some Implications for Ethnoscience*, s. 229—242; publikacja ta jest cennym wkładem do modnej i uprawianej coraz chętniej tzw. „ethnoscience”, specjalizacji koncentrującej swą uwagę na tych systemach klasyfikacji, które stanowią podstawę „ludowych” taksonomii. W związku z tym badacze zainteresowani są wyłącznie samowiedzą informatora o rozmaitych dziedzinach jego kultury. Inaczej mówiąc — na ich naukowym warsztacie znajduje się wiedza ludowa, której studiowanie zalecał już w połowie ubiegłego wieku nasz znakomity uczony Wincenty Pol. Omawiany tu artykuł powstał w oparciu o badania przeprowadzone wśród Nawahów. Eksploratorzy zajęli się analizą indiańskiego pożywienia pod kątem teoretycznych założeń i technik badawczych „ethnoscience”. Podjęcie tego tematu służyło jedynie jako pretekst do sprawdzenia przydatności owych metodycznych i metodologicznych dyrektyw w badaniu ludowego widzenia świata kultury. Autorzy, w oparciu o swe terenowe doświadczenia, stwierdzili, że zarówno założenia metodyczne jak i teoretyczne „ethnoscience” winny być zrewidowane. Uważają oni, że cel tej specjalizacji (całościowy opis wiedzy ludowej o kulturze) dopóty nie zostanie osiągnięty, dopóki „ethnoscience” będzie się ograniczać wyłącznie do badań nad systemami taksonomicznymi. Autorzy proponują, aby rozszerzyła ona pole swych zainteresowań na totalny system związków leksykalno-semantycznych, co zagwarantuje jej osiągnięcie wyznaczonego uprzednio celu.

Mirosława Posern-Zielińska

Glasnik na Etnoloskiot Muzej, I, Skopje 1960, ss. 373.

Kultura ludowa, materialna i duchowa Macedonii nie jest dostatecznie zbadana. Nie była ona przedmiotem badań naukowych, nie ma bowiem dotąd żadnej monografii ani pracy syntetycznej obejmującej całość zagadnień dotyczących etnografii Macedonii.

Niewiele materiałów poruszających wąskie zagadnienia ogłoszono w drugiej połowie minionego stulecia na łamach czasopism bułgarskich. Warto wspomnieć tu prace Antona Stoilowa: *Wierzenia o krokusie*¹, *Zamurowanie żywych ludzi na nowych zabudowaniach*², *Strzyżenie*³, *Pieniądze na przewóz*⁴ oraz *Broda na polu*⁵.

Prace Marko Cepenkowa, Kuzmana Szapkarewa, Efrema Sprostranowa, Dymitra Matowa, Christo Stoilowa i in., rozsiane w różnych periodykach bułgarskich, są w wielu wypadkach dla badaczy niedostępne.

Drobne informacje o etnografii macedońskiej znajdujemy także w niektórych czasopismach rosyjskich i serbskich końca w. XIX.

Jedyna obszerniejsza praca jaka ukazała się na początku naszego wieku, to monografia o zwyczajach i obyczajach Skopskiej Czarnej Góry Atanasija Petrovicia⁶.

Dość ciekawe są prace niektórych etnografów serbskich okresu międzywojennego, np. Jeremija Pavlovicia o Maleszewie⁷, o mieście Dojran i jego jeziorze⁸, o przeszłości Macedonii⁹, Vojislava S. Radovanovicia o okręgu Tikvesz i miejscowości Rajec¹⁰ oraz o folklorze górskiego Mariowa¹¹. O kulturze Macedonii pisał Dragiša Lapčević¹². Wymienić tu należy także entuzjastę materialnej i duchowej kultury ludowej Macedończyków, znanego etnografa, muzykologa i malarza czeskiego, Ludvika Kubę. W roku 1932 ukazała się jego praca *Čtení o Makedonii. Cesty a studie z rokú 1925—1927*¹³. Jest to przegląd etnograficzny terenów Macedonii należących do Jugosławii, które Kuba badał podczas jego podróży w tym kraju w latach 1925—1927.

Szczególnie sporo materiałów o drobnych zagadnieniach etnograficznych Macedonii zawierają tomy I—XXXVI bułgarskiego czasopisma „Sbornik za narodni umotvorenija”, wychodzącego w Sofii oraz organu Macedońskiego Instytutu Naukowego „Makedonski Pregled”, a także tomy I—XXI czasopisma Skopskiego Towarzystwa Naukowego „Glasnik”, wychodzącego w Skopje w okresie międzywojennym.

¹ „B'lgarska Sbirka”, VI, s. 814—817.

² „Periodičesko spisanie”, LXIII, s. 179—213.

³ „B'lgarski Pregled”, VI, kn. 5, s. 73—76.

⁴ „B'lgarska Sbirka”, VII, s. 452—455.

⁵ „B'lgarska Sbirka”, X, s. 155—163.

⁶ Pop Atanasije Petrović, *Narodni život i običaji u Skopskoj C'рноj Gori*. S'rpska Kraljevska Akademija, S'rpska Etnografska Zbirka, knjiga VII. *Običaji naroda s'rpskoga*, knjiga I, Beograd 1907, s. III + 527.

⁷ Jeremija Pavlović, *Maleševo i Maleševci. Etnološka ispitivanja*, Beograd 1929, s. 466.

⁸ Jeremija Pavlović, *Stari Dojran i Dojransko jezero. Iz zabeležaka Jeremija M. Pavlovicia*, Beograd 1930, s. 58.

⁹ Jeremija M. Pavlović, *Iz prošlosti Južne Srbije. Prva knjiga po narodnim pesmama i drugim podacima*, Beograd 1924, s. III + 74.

¹⁰ Vojislav S. Radovanović, *Tikveš i Rajec*. „Srpski etnografski zbornik”. Izdaje Srpska Kraljevska Akademija, knjiga XXXIX, prvo oddelenje, *Naselja i poreklo stanovništva*, knjiga 17, Beograd 1924.

¹¹ Mariovici u pesmi, priči i šali. *Nekoliko pregrsti iz riznice duhovnog blaga južnosrbijanaca*. Skupio dr Vojislav S. Radovanović. „Zbornik za etnografiju i folklor Južne Srbije i susednih oblasti”, knjiga I, Skoplje 1931, s. 65—231.

¹² Dragiša Lapčević, *O kulturama u Južnoj Srbiji*, Štamparija „Marotočivi”, 1923, s. III + 35.

¹³ Ludvik Kuba, *Čtení o Makedonii. Cesty a studie z rokú 1925—1927*, Praha 1932, s. 226.

Wszystkie jednak prace jakie ukazały się do wyzwolenia Macedonii nie są ani pełne, ani ścisłe, a co jest najistotniejsze, przeważały w nich poglądy subiektywnej oceny dorobku kulturowego ludu macedońskiego.

O podwalinach macedońskiej nauki etnograficznej można mówić dopiero po II wojnie światowej, jakkolwiek dorobek badaczy macedońskich w tym powojennym okresie jest skromny.

Pierwsza poważniejsza edycja, jaka ukazała się w okresie powojennym, to „Glasnik” Muzeum Etnograficznego w Macedonii¹⁴. Prace zawarte w nim, aczkolwiek odnoszą się do poszczególnych dziedzin życia kulturowego Macedonii i poruszają jedynie zagadnienia lokalne a nie całego obszaru kraju, stanowią jednak poważny wkład do badań naukowych, gdyż przedstawiają obiektywny stan dorobku kulturowego.

Macedonia, dzięki jej położeniu geograficznemu, jest bodajże jednym z nielicznych krajów słowiańskich, gdzie tak plastycznie odbiło się piętno kultury Prasłowian. Po wieku VII obserwować można tu różne nawarstwienie wpływów kulturalnych licznych najeźdźców i jej sąsiadów, a także wiele wspólnych cech z kulturą pozostałych Słowian. Z tego powodu kultura ludowa Macedończyków budzi duże zainteresowania wśród etnografów współczesnych krajów europejskich.

Niestety w SR Macedonii nie ma Instytutu Etnograficznego, ani też katedry etnografii na Uniwersytecie Skopijskim. To utrudnia zorganizowanie prac badawczych i taki stan rzeczy nie sprzyja rozwojowi kadry.

Macedonia jest krajem, który na przestrzeni długich wieków nie posiadała swej państwowości. Szczególnie ciężki był jej los w okresie długowiekowej niewoli Turków.

Jeśli chodzi o kulturę duchową, to są pewne osiągnięcia naukowe w jej badaniu. Zebrano dotąd olbrzymi materiał tekstów literatury ludowej. Założony w roku 1950 Instytut Folklorystyczny rozwija bogatą działalność. Wydano kilka zbiorów macedońskich pieśni ludowych, zebrano w ostatnich 20 latach ponad 30 000 tekstów pieśniowych — lirycznych i epickich. Zaczęto wydawać półrocznik „Macedonski Folklor”.

Kultura materialna natomiast, jak wspomniano, znalazła się na warsztacie badaczy dopiero po ukazaniu się I tomu „Glasnika”.

Z najciekawszych prac tego tomu wymienić należy artykuł Anicy Petruszewej o fartuchach jako podstawowej części ubioru męskiego w niektórych regionach Macedonii (s. 33—56). Dotyczy to szczególnie terenów centralnych oraz południowo-zachodniej części kraju, gdzie fartuch jest nierozłączną częścią ubioru męskiego i obejmuje prawie 2/3 obszaru. Fartuch noszą starzy i młodzi w domu i na święta, na polu i wtedy, gdy jadą na targi albo w goście. Autorka podaje, iż w regionie Owce Pole noszenie fartucha przez mężczyzn jest tradycją starą, sięgającą okresu przed najazdem Turków. Noszenie fartucha przez mężczyzn ma charakter praktyczny, chroni ubranie przed brudzeniem się, a w mieście Prilep, jak zaznacza autorka, noszą go, aby było im ciepło na kolanach¹⁵. Petruszewa dodaje, że i dziś, kiedy kultura miejska wkracza do wsi i dawne męskie stroje powoli zanikają, chłop macedoński ubrany w nowoczesny garnitur nie rozstaje się z fartuchem¹⁶.

Nieżyjąca już Radmila Polenaković zajęła się grzebieniarnictwem w Macedonii¹⁷.

14 „Glasnik na Etnološkiot Muzej”, t. I, Skopje 1960, s. 372.

15 Anica Petruševa, *Skutinata kako sostaven del od maškata nosija vo Makedonija*, „Glasnik na Etnološkiot Muzej”, I, Skopje 1960, s. 50—51.

16 Ibid., s. 54.

17 Radmila Polenaković, *Češlarskiot zanaet vo Makedonija*, *ibid.*, s. 57—78.

Rzemiosło to powstało najpierw we wsi Smilewo okręgu Bitola, skąd rozprzestrzeniło się w miastach macedońskich. Pierwszym mistrzem był niejaki K'rste Siljan, który zawód ten „wykradł” od pewnego grzebieniarza, Żyda z Salonik.

Autorka podaje wyczerpujące informacje o narzędziach oraz opisuje szczegółowo cały proces pracy. Poza tym rozprawa jej jest bogato ilustrowana. Według Polenaković, grzebień w Macedonii robiono z kopyt końskich oraz rogów wołowych i bawolowych.

Inna rozprawa zawarta w „Glasniku”, pióra Zoe Liczenowskiej, omawia rzeźby w cerkwiach Macedonii w XVIII i XIX wieku¹⁸. Kraj ten, jak wiadomo, jest jedynym krajem słowiańskiego południa, gdzie zachowały się piękne drzeworyty w niektórych cerkwiach i klasztorach (słynne ikonostasy z rzeźbionego drzewa orzechowego cerkwi św. Spasa w Skopje oraz Sw. Joana Bigorskiego w rejonie Mawrowa) przyciągają wielu specjalistów i entuzjastów sztuki ludowej z całego świata.

Ciekawe są informacje o istniejących szkołach rzeźbiarskich w Macedonii. Autorka podkreśla dużą rolę, jaką odegrała szkoła na Atosie.

Liczenowska omawia działalność rzeźbiarzy macedońskich w kraju oraz w sąsiednich krajach, a także ich ulubioną ornamentykę. Drzeworyty macedońskie posiadają swoje specyficzne cechy. Pierwotnie bazowały one na stylu bizantyńskim, później obserwuje się wpływy włoskie.

O obyczajach świątecznych oraz związanych z pracami polowymi pisze Zorka Delinikolowa¹⁹. Opisuje ona obrzędy podczas świąt zimowych, wiosennych, wielkanocnych, letnich i jesiennych przytaczając i okolicznościowe pieśni ludowe, jakie są śpiewane.

Milica Georgijewa pisze o pisankach w Skopje i w jego okręgu²⁰. Tradycje te autorka odnosi do okresu pogańskiego. Najczęściej stosowane są przy pisankach liście roślin, które odbija się na skorupce jajka przy pomocy wosku, kwasu azotowego itp.

Wera Kliczkowa z kolei poświęciła swoją rozprawę zwyczajom i obyczajom ludowym, związanym ze świętem Bożego Narodzenia²¹. Zwyczaje i obyczaje te niewiele się różnią od istniejących w innych regionach Macedonii.

Rolnictwem oraz obyczajami związanymi z pracami chłopów w okręgu Kumanowo zajął się Welimir Nikołow²². Praca jego była wynikiem badań terenowych jakie przeprowadził w latach 1952—1953. Nikołow podaje krótki zarys historyczny tego regionu, a później przechodzi do omówienia uprawy ziemi, podaje kategorię pól uprawnych, nazwy i gatunki zbóż. Opisuje żniwa, ustawianie kopic oraz przytacza pieśni ludowe, śpiewane podczas prac polowych, szczególnie w czasie żniw. Do niedawna w regionie tym ścinano zboże sierpem, a przy tak powolnej pracy śpiewano dużo ludowych pieśni lirycznych. Następnie autor zajmuje się procesem młócenia zboża, zbieraniem maku, konopi, lnu i wytwarzaniem włókna lłnianego. Z kolei omawia sadownictwo i ogrodnictwo zatrzymując się szczególnie na uprawie jarzyn i winorośli. Podaje także bogate obyczaje ludowe związane z zażegnaniem suszy, z odpędzaniem gradobicia, a na końcu wymienia zwyczaje i obyczaje

18 Zoe Ličenoska, *Makedonskata crkovna rezba vo XVIII i XIX vek*, ibid., 79—134.

19 Zorka Delinikolova, *Običai svržani so poedini praznici i nedelni dni vo Radoviš*, ibid., s. 135—178.

20 Milica Georgieva, *Bojadisuvanje i šarenje na veligdenski jajca vo Skopje i okolijata*, ibid., s. 179—192.

21 Vera Kličkova, *Božični običai vo Skopska Kotlina*, ibid., s. 193—266.

22 Velimir Nikolov, *Zemjodelstvoto i običaite svržani so zemjodelskata rabota vo Kumanovo*, ibid., s. 267—368.

związane z obchodami poszczególnych świąt* przypadających w okresie prac polowych.

Tom ten zamyka informacja Zorki Delinikolowej o wystawie w Muzeum Etnograficznym w Skopje²³.

Rozprawy zawarte w I tomie „Glasnika” są niewątpliwie poważnym sukcesem młodej nauki macedońskiej i mogą stać się podstawą do dalszych badań oraz opracowań syntetycznych.

Kole Simicizjew

Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XXVI. Zum hundert-jährigen Bestehen 1869—1969, Akademie—Verlag, Berlin 1969, ss. 410, tabl. 116, mapy.

Autorami tomu, wydanego z okazji setnej rocznicy Muzeum Etnologicznego w Lipsku, są wyjątkowo tylko pracownicy tej zasłużonej placówki kulturalno-badawczej. Z ogólnej liczby 14 prac, dwie mają charakter historyczny i traktują o powstaniu muzeum lipskiego, dwie poświęcone są zbiorom etnograficznym z Oceanii, pięć tematycznie związanych jest z Azją, dwie z Afryką oraz dwie z Ameryką. Przegląd bibliograficzny publikowanych przez muzeum lipskie prac zamyka część materiałową.

Ernst Germer przedstawia w przyczynku pt. *Die Vorgeschichte der Gründung des Museums für Völkerkunde zu Leipzig 1868—1869* okoliczności nabycia zbiorów Gustawa Friedricha Klemma, stanowiących załóżek obecnego muzeum etnologicznego.

Dietrich Drost w doniesieniu wstępnym pt. *Gustaw Klemms kulturhistorisches Museum* natomiast próbuje, w oparciu o eksponaty G. F. Klemma, przedstawić pełniejszy obraz o objętości i merytorycznej zawartości zbiorów, czasokresie ich powstania, zbieraczach i sposobach nabywania eksponatów, ich katalogowaniu, liczbie (15 000), przynależności czasowej i pochodzeniu geograficznym, zilustrowanym kartogramem.

Hans Damm, emerytowany, długoletni dyrektor stuletniego muzeum, w oparciu o materiały faktograficzne prezentuje artykuł pt. *Bemerkungen zu den Schädelmasken aus Neubritanien (Südsee)*, omawia nowe, poszerzone wnioski o zasięgu, stosowaniu i funkcji nowobrytyjskich masek. Damm wyodrębnia dwa zasadnicze, różniące się typy masek: I. o modelowanej twarzy, otwartych oczodołach i mięsistym nosie, o wyglądzie budzącym zaufanie. Maski tego typu posiadały od wewnątrz kołek, za pomocą którego tancerz przytrzymywał maskę zębami, co umożliwiało mu śpiewanie, zezwalało jednakże na gestykulację rękami. Śpiew kobiet i dudnienie bębnów stanowiły muzyczny akompaniament ekstatycznych tańców, wykonywanych w tych maskach. Typ II miał modelowaną dolną partię twarzy, oczodoły zasmarowane, nos o wyglądzie trupiej czaszki, przez co maska miała odrażający wygląd. Ten typ maski przytrzymywano przed twarzą wzgl. też przywiązywano do głowy, rzekomo, „by tancerz mógł głośno śpiewać”. Prawdopodobnie w tych maskach nie tańczono. Autor artykułu wyraża przypuszczenie, iż maski typu II pełniły funkcję amuletów wojennych.

²³ Zorka Delinikolova, *Prikaz na izložbata „Umetnička obrabotka na metalot niz vekovi” vo Etnološkiot muzej*, ibid., s. 369—372.

Maski obydwu typów wykonywano z czaszek umarłych przewodniczących tajnego związku, którym przypisywano szczególne siły magiczne, nie będące w posiadaniu wodzów. Liczebnie przeważają maski typu I. Wszystkie maski, zarówno typu I i II, przechowywano w „świętych domach”, gdzie składano również czaszki innych członków tajnego związku. Krajowcy wierzyli, że zarówno maski jak i czaszki promieniowały magicznymi siłami, zapewniającymi zdrowie, potomstwo, bogactwo, dobre zbiory i powodzenie wojenne. Siły te z chwilą założenia maski przez nosiciela przechodziły na niego i członków jego społeczności.

Barbara Treide tym razem zajmuje się zbiorami Bainingów w muzeach w Lipsku i Dreźnie. Wybór nie jest przypadkowy, gdyż Bainingowie są wśród mówiących językiem melanezyjskim ludem najstarszym, mówiącym, jako jedyny, językiem praustralijskim, z której to przyczyny zaliczany jest do bardzo „prymitywnych” mieszkańców półwyspu gazelskiego. W części pierwszej B. Treide (*Die Baining—Sammlungen in den Museen für Völkerkunde zu Leipzig und Dresden*) omawia wyłącznie eksponaty nie związane z kultami (tym poświęcona będzie część druga w jednym z kolejnych tomów) a to: 1. narzędzia kamienne; 2. broń; 3. wyrób łyka z kory; 4. plecionkarstwo i wyplatanie; 5. sprzęt domowy. Na podstawie badań porównawczych B. Treide dochodzi do wniosków, że 1. kultura materialna Bainingów od czasów wczesnokolonialnych po lata pięćdziesiąte naszego stulecia nie uległa zasadniczym zmianom; 2. kultura materialna wykazuje bardzo powolny rozwój (wskutek stosunkowo małej gęstości zaludnienia i niechęci kontaktowania się); 3. Bainingowie wykazują skromne wpływy obce; 4. przejście elementów kultury materialnej od Bainingów przez sąsiadów, używających języków melanezyjskich, dobitnie świadczy, iż praaustronezyjczycy nie tylko przyjmowali elementy kulturowe od austronezyjczyków, lecz że w pewnych uwarunkowaniach geograficznych i historycznych praaustronezyjczycy przekazywali ważne elementy kultury materialnej na rzecz austronezyjczyków. Ustalono nad wszelką wątpliwość, że niektóre dobra kulturowe stały się przedmiotem wymiany; 5. Bainingowie są reprezentantami etnicznego substratu wcześniejszej grupy osadniczej.

W końcu B. Treide konstatuje, że dla zbadania etnogenezy poszczególnych ludów i rozprzestrzeniania się elementów kulturowych należy zwrócić uwagę na wszystkie detale wytworu (i te nie warunkowane funkcją, np. techniki plecionkarskie), gdyż prowadzą do ciekawych wniosków.

Heinz Stingl w opisie mieczów z Borneo (*Schwerter aus Zentral-Kalimantan*) dochodzi do wniosków, że broń ta z punktu widzenia sztuki i technicznych umiejętności wytwórców świadczy o wysokim poziomie tamtejszego rzemiosła: kowali, odlewników, sznycerzy w drewnie i rogu jak i plecionkarstwa oraz hafciarstwa. Opisane przez Stingla miecze pełniły funkcję broni, narzędzi pracy, ozdoby stroju, reprezentacyjnego daru, środka płatniczego w handlu wymiennym, honorarium za usługi lecznicze itp. Używano ich nadto jako insygniów obrzędowych w tańcach, ofiarach zwierzęcych, leczeniu chorych, pochówkach itd.

Walter Böttger w pracy pt. *Ein Setzschirm in Koromandellacktechnik mit Gestalten aus dem Shui-hu-chuan* zajmuje się zarówno technicznymi problemami wytwórczymi, jak i formalnym opisem parawanu ściennego produkcji chińskiej, datowanego na przełom XVIII i XIX w., ilustrowanego na podstawie chińskiej literatury ludowej.

Kristine Lange w artykule pt. *Über die Präexistenzen der Dalai-Lamas* poddaje krytycznej analizie tybetańsko-buddyjskie źródła pisane i przedstawiane przy pomocy malowideł.

Peter Göbel omawia kolekcję wytworów ze szkła w lipskim muzeum i ich

prymitywną produkcję u Murzynów Nupe w centralnej Nigerii. W rozprawie pt. *Nupeglas im Museum für Völkerkunde zu Leipzig* Göbel koncentruje uwagę kolejno na opisie eksponatów lipskich, wytwórcach, technikach wytwórczych oraz ekonomii, ze szczególnym uwzględnieniem organizacji pracy i zastosowaniu wytworów szklanych.

Lothar Stein publikuje wyniki wstępne z badań współczesnych w ZRA nad adaptacją przesiedlonych z doliny Nilu fellachów, osiedlonych beduinów i autochtonicznych mieszkańców oaz (opracowanie pt. *Ethnographische Untersuchungen im Wadi al-gadid (VAR) 1968, Vorbericht*). Z niecierpliwością można oczekiwać ostatecznych wyników tych badań terenowych, gdyż już wedle wstępnej oceny zapowiadają się ciekawie. Stworzone przez GDDO (General Desert Development Organization) warunki bytowe, w wielkiej mierze finansowane przez państwo, podnoszą stopę życiową najbardziej upośledzonych klas, lecz równocześnie prowadzą do wystepowania (wskutek wyobcowania z poprzedniego środowiska) różnych problemów społecznych, z których najważniejszymi są: 1. brak więzi z grobami umarłych przodków (przy silnie rozwiniętym kulcie przodków); 2. ograniczone możliwości wyboru żony (przy tradycji ożenku z córką brata ojca); 3. lepsze warunki bytowe wyzwalają w fellachach chęć posiadania liczного potomstwa a nawet dalszych żon, co oczywiście jest sprzeczne z zamierzeniami rządu, zdążającymi do likwidacji niedostatku, wielodzietności i poligamii.

Lothar Dräger w artykule *Ausstellung „Indianer Amerikas” im Museum für Völkerkunde zu Leipzig* omawia otwartą w 1967 r. wystawę.

Wolfgang König, pełniący obowiązki dyrektora muzeum lipskiego, znany specjalista problemów turkmeńskich, dochodzi w artykule pt. *Einige Aspekte der gesellschaftlichen Dynamik in der turkmenischen Bodenbauergemeinde* do konkluzji, że źródeł społecznej dynamiki turkmeńskich rolników należy szukać w procesie przejścia Turkmeńczyków od hodowli zwierząt do uprawy roli. Proces ten, zdaniem Königa, nie jest mechaniczną transformacją stosunków społecznych do nowych warunków produkcyjnych, nie jest także zwykłym terytorialnym przemieszczeniem hodowców z obszarów pustynno-stepowych w oazy, jest natomiast przejściem od konserwatywnego, jednostronnie ukierunkowanego i w obrębie sił wytwórczych mało rozwiniętego sposobu produkcyjnego do nowego, wyższego etapu produkcyjnego i wynikających z niego materialnych i społeczno-ekonomicznych zmian.

Przedmiotem kolejnej rozprawy są próby kilku wschodnich szczepów indiańskich, które usiłują ująć przed anglo-amerykańskim zawładnięciem ziemi przez wkroczenie na hiszpańskie terytoria, położone na zachód od rzeki Mississippi. Odbývający się u progu XIX w. proces odtwarza na podstawie bogatej literatury Rolf Kusche w przyczynku pt. *Die Abwanderung östlicher Indianer nach Spanisch-Louisiana*.

Werner Hartwig w pracy pt. *Nagaland — „Linguistic State” oder nationalstaatliche Konsolidierung einer ethnischen Minderheit Indiens?* przedstawia drogę rozwojową najmniejszego stanu Indii od chwili powstania pierwszych ruchów niepodległościowych do proklamowania niezależnego stanu.

Przegląd bibliograficzny stułetniego dorobku wydawniczego pracowników i współpracowników muzeum w opracowaniu Petera Göbela zamyka tom, bogato ilustrowany fotografiami kolorowymi i czarnobiałymi w wykonaniu Wieckhorst, Rabich i Stein.

Konrad Wypych

Lětopis. Jahresschrift des Instituts für sorbische Volksforschung. Seria C. Volkskunde. Nr 13. Bautzen 1970.

Kolejny rocznik lużyckiej kultury ludowej zawiera dalszy ciąg (por. recenzję tego czasopisma w t. 53 „Ludu”) różnych jakościowo drobnych artykułów, przyczynków i komunikatów nadesłanych redakcji „Lětopisu” w związku z jubileuszem prof. dr Pawła Nedo. Cztery z nich, tj. J. Horáka, J. Krzyżanowskiego, H. Sperschneidera i H. Strobacha wiążą się tematycznie z zainteresowaniami Jubilata. Pozostałe, z wyjątkiem R. Kukiera, dotyczą różnych problemów lużyckiej kultury ludowej, która jest kulturą rodzimą profesora Nedo.

Wybitny znawca słowiańskiego folkloru, J. Horák, przedstawił w *Sorbische Lieder in Ludvik Kubas Sammlung „Slovanstvo ve svých zpěvech”* lużycki materiał pieśniowy (ballady), opublikowany przez czeskiego badacza L. Kubę. Pieśni ludowe zbierał Kuba na Łużycach w II połowie XIX wieku i wydrukował je następnie w jednym z tomów „Słowiańszczyzny w swoich pieśniach”. Horák porównał je ponadto ze zbiorem J. E. Schmalera. Z kolei J. Krzyżanowski w krótkim przyczynku pt. *Lohn und Strafe für dieselbe Tat* omówił kilka przykładów polskich anegdot (wg międzynarodowego układu A. Aarne i S. Thompson — ATh 1641 B), których myślą przewodnią jest równoczesne otrzymywanie za ten sam czyn (np. za uratowanie życia) zapłaty i kary, porównując je z podobnymi z terenu Łużyc. W następnym H. Sperschneider komentuje w *Der mürrische Bauer von 1848. Ein oppositionelles Mundartgedicht aus Südthüringen* bardzo interesujący 20-zwrotkowy wiersz wiejskiego fryzjera odzwierciedlający panujący w XIX wieku wyzysk feudalny. I wreszcie H. Strobach w *Entstehung und Quellen des frühen deutschen Arbeiterliedes* stara się wykazać, w oparciu o dziewiętnastowieczne śpiewniki robotniczych pieśni rewolucyjnych, źródła i przyczyny ich powstania oraz rolę, jaką w owym czasie odgrywały.

Problematykę zwyczajową znajdujemy w trzech następnych publikacjach. S. Kuba. *Świąty Jan-Poculum Joannis. Zu volkskundlicher Thematik bei Jacob Thomasius* zajął się, wykorzystując dysertację maderską z 1675 roku, nie praktykowanym u nas zwyczajem na św. Jana Ewangelistę (27 XII). W tym dniu święcono na terenie Łużyc wino, które po wypiciu chronić miało pijącego przed zatruciem. O innym świętojańskim zwyczaju występującym w północnych Czechach i na sąsiadującym z nimi terenie Łużyc pisze M. J. Pulec w *Svatojánska postýlka — „Johannesbucht”. Ein nordböhmischer Johannisbrauch und seine Beziehungen zur Oberlausitz*. W wyniku przeprowadzonych badań terenowych Pulec ustalił, iż zarówno na jednym jak i drugim terenie dzieci przygotowywały w wigilię św. Jana (24 VI), podobnie jak u nas na „zajęca” (otrzymuje się także i tutaj jajka) odpowiednio wykonane koła z polnych kwiatów. W nie wkładają starsi następnego ranka słodczyce albo inne wiktuały. Przygotowywano również tzw. „janowe wianki”, które następnie zawieszano u pułapu, by chroniły przed niebezpieczeństwem. W tym samym celu wyścielano mieszkania kwiatami. A. S. Musiat w *Briefe eines Hochzeitsbitters, und ihr Widerhall in der sorbischen Volkskunde* (1931/33) przedstawił, na podstawie przebadanych listów po nieżyjącym staroście weselnym (po lużycku braška), rolę „spraszacza na wesele” w dawnej kulturze ludowej. Do niego należało zapraszanie gości na wesele, wygłaszanie mowy przed błogosławieństwem oraz aranżowanie różnych obrzędów i rozrywek zwyczajowych w czasie trwania uczty. W latach trzydziestych zaprzestano stopniowo korzystania z usług starosty weselnego pod naporem zwyczajów niemieckich.

W kolejnych czterech artykułach przypominano kilka bardzo zasłużonych dla kultury tego regionu postaci. A. Andert w *Die handschriftlichen Sammlungen*

von Dr. Georg Pilk aus dem Besitz des ehemaligen Vereins für Sächsische Volkskunde scharakteryzował Łużyczanina Jerzego Pilka i jego spuściznę rękopiśmienną odstąpioną w roku 1910 Saksońskiemu Towarzystwu Ludoznawczemu. Autor ustalił na podstawie dostępnej mu literatury, w której wykorzystano źródła Pilka, jakiego rodzaju materiały on zbierał. Były to dane dotyczące budownictwa ludowego, wyposażenia wnętrza mieszkalnego, medycyny ludowej i folkloru. Materiały te przepadły podczas drugiej wojny światowej. A. Bachmann w *Der Holzschnitzer Erich Müller — ein Künstler aus dem Volke* omówił postać działającego do dziś profesjonalnego rzeźbiarza Müllera, który bardzo często w swoich rzeźbach w drzewie wykorzystuje motywy ludowe. Tym to motywom ludowym jest poświęcone omówienie Bachmanna. B. Nawka wydobywa z zapomnienia postać wybitnego osiemnastowiecznego badacza pszczelarskiego w pracy pt. *Adam Gottlob Schirach der Begründer der Oberlausitzischen Bienengesellschaft von 1766*. Schirach założył m. in. pierwsze na obszarze Niemiec Towarzystwo Pszczelarskie, którego struktura organizacyjna niewiele różniła się od współczesnych tego rodzaju organizacji. Ten wybitny Łużyczanin prowadził bardzo interesujące badania nad hodowlą pszczół: jego osiągnięcia zjednały mu sławę ówczesnej Europy. Z kolei B. Schöne scharakteryzował działalność naukową i naukowo-organizacyjną niemieckiego pastora ze Zgorzelca w tamtejszym Górnołużyckim Towarzystwie Naukowym. Zob. *Joachim Leopold Haupts volkskundliche Bestrebungen in der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Görlitz*. Haupt zainicjował, w latach 1833—1852, zakrojone na szeroką skalę zbieranie wszelkich materiałów (rękopiśmiennych, drukowanych i ikonograficznych) dotyczących Serbów Łużyckich. Będąc sekretarzem Towarzystwa opublikował sporo z nich, w szczególności pieśni ludowe, wierzenia i zwyczaje.

Komunikat R. Kukiera, *Ethnographische Untersuchungen über die Büttower Kaschuben* bazuje na prowadzonych przez niego badaniach nad kulturą ludową Kaszubów bytowskich. Napisany został w oparciu o wydaną w roku 1967 bardzo interesującą monografię pt. *Kaszubi bytowscy*. Kukier krótko scharakteryzował kulturę tego regionu uwypuklając najciekawsze jej elementy i pokrewieństwo z kulturą łużycką. Swoje wywody poparł kilkoma ilustracjami.

Ostatnią, najciekawszą spośród opublikowanych prac, jest chyba przyczynek R. Mäsera, *Vom wandernden Marionettenbühne des Deutsch-Sorbischen Volkstheaters in Bautzen. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutsch-Sorbischen Marionettentheaters in Bautzen*. Autor zajmujący się przeszłością ludowych artystów — lalkarzy Saksonii, problemem u nas niebadanym, przedstawia próbkę swoich dociekań w postaci krótkiego zarysu historycznego teatryku lalkowego prowadzonego w jednej rodzinie aktorskiej. Był to przez długie lata prywatny teatrzyk objazdowy, obecnie stały, państwowy teatr kierowany przez Berta Ritschera. Mäser omówił historię aktorskiej rodziny, grywany przez nią repertuar, warsztat pracy, zespół aktorski oraz marszrutę objazdową. Kierownik obecnego teatru wywodzi się ze znanej rodziny aktorów — lalkarzy, która od II połowy XIX wieku aż do lat pięćdziesiątych naszego stulecia objeżdżała ze swoim prymitywnym teatrykiem niemal wszystkie wsie łużyckie dając przedstawienia w językach serbo-łużyckim i niemieckim. Repertuar tej trupy aktorskiej obejmował 136 sztuk, od klasycznych (np. *Genowefa*, *Griselda*, *Hrabina Cosel*, *Zbójnicy*) po współczesne (np. *Kapitał i praca*, *Parobek*). Ludność wiejska bardzo gorąco przyjmowała zwykle występy tego zespołu lalkarzy.

W sumie otrzymujemy nie mniej interesujący niż w poprzednim roczniku godny przeczytania zestaw prac.

Walerian Sobisiak

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Nowa Seria t. 24, ogólnego zbioru tom 73. Wiedeń 1970, z. 1—4. Wydawnictwo: Verein für Volkskunde.

W austriackiej etnografii obserwuje się bardzo ciekawe, godne podkreślenia, poszukiwania metodologiczne zmierzające do zmiany dotychczasowego ujmowania profilu kultury. Daje się to zauważyć na przykładzie recenzowanego czasopisma. Poszukiwania idą — jak się wydaje — w dwóch kierunkach. Z jednej strony chodzi o zastąpienie tradycyjnego podziału kultury (na kulturę materialną, społeczną i duchową) nowym podziałem, bardziej adekwatnym. Z drugiej — o poszerzenie dotychczasowej problematyki o nowe, niebadane dotąd problemy. Wynikiem pierwszej tendencji jest próba całościowego ujmowania określonych działów kultury zarówno od strony materialnej, jak społecznej i duchowej, widoczna w takich pracach, jak np. kultura pożywienia (*Nahrungsvolkskunde*), kultura strojów ludowych (*Volks-trachtenkunde*); o drugim natomiast nurcie świadczą takie nowe działy, jak kultura odpustowa (*Wallfahrtskunde*) czy ostatnio tzw. kultura samochodowa (*Volkskunde des Autos*). Czy tego rodzaju słuszne tendencje zdobędą sobie prawo bytu, pokaże najbliższy czas. Lektura nowych ujęć poszczególnych problemów świadczy o tym, iż do tej pory nie dopracowano się jeszcze właściwego rozwiązania.

Wspomniane tendencje nowatorskie przewijają się również w pracach zamieszczonych w ostatnich zeszytach z 1970 roku, obok ujęć tradycyjnych. Na uwagę zasługują również zamieszczone tam prace z etnografii historycznej, które opierają się na nie wykorzystywanych i nieznanych dotąd źródłach.

W odniesieniu do kultury samochodowej znalazły się ostatnio dwa wystąpienia (artykuł i komunikat). W pierwszym (z. 2) Linde Schuller, *Zur „Volkskunde des Autos“ (mit 5 Bildseiten)* przedstawiła wyniki swoich dotychczasowych kilkuletnich obserwacji i wywiadów zebranych w czasie objazdu niektórych krajów europejskich. Autorka uzyskała bardzo ciekawy materiał faktograficzny. Nie potrafiła jednak wypracować sobie odpowiedniego schematu podziału rzeczowego, według którego należałoby następnie przedstawić treść. O nieporadności autorki świadczą m. in. przyjęte przez nią podziały poszczególnych paragrafów, w dodatku nie zawsze adekwatnych do zawartej w nich treści: 1. *Hic Rhodus, hic salta!* 2. *In jedem dritten Auto hängt ein Talisman*, 3. *Auf Reisen*, 4. *Die Mahnung, das Märchen*, 5. *Humor und Persiflage*, 6. *Devotionalien*, 7. *Autofahrerwallfahrten und Unfallsmartern*, 8. *Das Auto von aussen und „das ganze Auto“*, 9. *Wort und Lied*, 10. *Spiele und Zahlen*, 11. *Individualnamen und Lokalformen*, 12. *Berufe um das Auto und der Trend an die Strasse*. Wymienione tytuły wymagałyby ponownego przemyślenia.

W wymienionej pracy autorka omówiła wystrój aut maskotkami, talizmanami, amuletami i innymi zawieszanymi lub malowanymi na karoseriach ozdobami. Przedstawiła ich typy, rodzaje i miejsce pochodzenia, załączając do tego 44 ryciny. Ponadto podała przyczyny, dla których umieszcza się je w samochodzie: np. w celu zabezpieczenia się przed wypadkiem — podobizna świętego; dla zapewnienia sobie szczęścia — podkowa, świnka, koniczynka, kominiarz, swastyka; dla humoru — „girl”. krasnale, figurki Disney’a; ze względów religijnych — święte obrazki, rymografy, diabełki, wersety z Koranu, Biblii, zaś na różne inne nadarzające się okazje, jak np. w okresie Bożego Narodzenia — świecąca choinka, korona adwentowa, dzwonek; Wielkanocy — zajaczek, wydmuszki; na uroczystości rodzinne — kwiaty z zielenią; na wycieczki — herby miast i hoteli. W dalszej kolejności autorka przedstawiła zwyczaje samochodowe: święcenia nowo zakupionego wozu (zapoczątkowane w r. 1928), udziału w pielgrzymkach, nabożeństwach i odpustach w dniu patronów automobilistów (św. Krzysztofa i św. Ulryka), wreszcie przysłówia, dow-

cipy, piosenki (hymn kierowców — „Jesteśmy uliczni koledzy”), wiersze (np. oda do samochodu), imiona własne aut (np. Kajetan, Sebastian, Schnuffi, Doppelpony) oraz wykonywane zawody związane z wozem (np. szofer-kierowca, przewoźnik-taksówkarz, motelarz, tankarz, automechanik) i różne wierzenia związane z samochodem (żegnanie odjeżdżających, życzenie im „dobrej drogi”). Schuller wymieniła również te zagadnienia, które wymagałyby uwzględnienia, lecz zostały przez nią pominięte: np. opis samochodu, rodzaje i typy moteli, stacji benzynowych, garaży.

Drugie wystąpienie z zakresu kultury samochodowej to krótki komunikat (z. 3) Marii Kundegraber, *Zu einer „Volkskunde des Autos”*, w którym autorka opisuje dwóch dalszych patronów automobilistów, czczonych we Włoszech. Są nimi Franciszka Rzymska i prorok Elias.

Etnografii historycznej dotyczą komunikaty Margaretę Bucek, *Die Wallfahrten der Wiener Seidenfabrikanten* (z. 3) i Hiltraud Ast, *Das Marktbuch des Tutensteiner Wachsziehers Johann Wiedorn* (z. 1) oraz praca Hansa Niedermeiera, *Wiener Volksleben im 15. Jahrhundert nach den Predigten von Johann Geus* (z. 3). Margareta Bucek opisuje (na podstawie znalezionej źródła) rozwój i dzieje pielgrzymek urządzanych w XVIII i XIX w. przez tkaczy jedwabiu do kilku miejsc pątniczych, podając zarazem krótką charakterystykę tych miejsc.

Hiltraud Ast przedstawia treść zapisków handlowych prowadzonych przez wytwórcę świec. W zachowanej księdze autorka znalazła i opisała bardzo interesujące dane dotyczące ludowej kultury religijnej, a zwłaszcza odpustowej. Wspomniany rzemieślnik odnotowywał w swoim notatniku odwiedzane przez siebie miejsca pątnicze, poczynione tam obserwacje oraz oczywiście wielkość sprzedanych przy tej okazji różnego rodzaju świec.

Niedermeier przebadł zachowane do dziś piętnastowieczne kazania znanego w owych czasach kaznodziei, pod kątem ich przydatności dla zrekonstruowania życia codziennego ludu wiedeńskiego. Na ich podstawie autor odtworzył w interesujący sposób niektóre dziedziny ówczesnej kultury ludu, a zwłaszcza modę, zwyczaje rodzinne i doroczne oraz życie religijne: m. in. udział w pielgrzymkach do miejsc świętych i wierzenia zabobonne.

Do etnografii historycznej można także zaliczyć komunikat Hansa Hochenegga, *Zu den „Zerkratzten Marientalern” und dem „heiligen Staub”* (z. 2), dotyczący spostrzeżeń autora w odniesieniu do występowania nacięć na XVIII-wiecznych talarach. Hochenegga zaintrygowało to, że owe cięcia i w ich wyniku powstałe rowki znajdowały się na odwrotnej stronie talarów, na których były wizerunki Matki Boskiej, patronki Bawarii. Po przeprowadzeniu odpowiednich poszukiwań w literaturze autor doszedł do konkluzji, że ich posiadacze celowo nacinali owe rowki po tej stronie talarów domniemując, iż zgromadzone opilki srebrne oraz powstały w nacięciach pył pochodzą od Matki Boskiej, a zatem są „święte”. Traktowano je jako cudowne lekarstwa na różne rany, zaś trzymane w ręce pomagać miały przy rodzeniu, powstrzymywać paraliż, padaczkę i chorobę psychiczną.

W kolejnych dwóch komunikatach przedmiotem dociekań z punktu widzenia etnograficznego są dwie sprawy: pierwsza — jakie znaczenie kultowe miały podobizny dzikich zwierząt umieszczane na przedhistorycznych wyrobach garncarskich (Wolfgang Haid, *Zwei Wilddarstellungen auf Gefässböden aus dem Liesingtal, Steiermark* — z. 1), druga — jaką rolę spełniały kamienne siedzenia znajdujące się na odkopanym wielowarstwowym cmentarzysku (Leopold Schmidt, *Die Sitzsteine auf dem Judenbichl bei Villach* — z. 2).

Omówienie Klaus Beitzl, *Ober-Laa, eine dörfliche Stadtrandgemeinde von Wien. Versuch einer volkskundlichen Bestandsaufnahme* (z. 3) dotyczy dawnych zabytków

z przedmieść Wiednia. Autor stara się wykazać, jak dalece można na ich podstawie mówić o kulturze ludowej tego miasta. Natomiast Franz i Gerhard Maresch w: *Die Pichl-Mühle, Loich, Nieder-Österreich* (z. 1) przedstawiają opisy techniczne młyna-skansenu i zgromadzonych w nim narzędzi, używanych w procesie produkcji, poczynwszy od siewu zboża, a skończywszy na upieczeniu chleba.

Z dalszych artykułów na uwagę czytelnika zasługuje praca Helgi Thiel, *Brauchtum aus Erlaufboden in Niederösterreich* (z. 2). Autorka przedstawia tutaj wyniki przeprowadzonych przez siebie w latach 1966—1969 badań terenowych rejestrując tylko występowanie określonych zwyczajów. Helga Thiel przeprowadza inną od ogólnie przyjętej klasyfikację, mianowicie: pierwszą grupę zwyczajów dorocznych stanowią u niej zwyczaje wiosenne (w tym: niedziela gromniczna i palmowa), następnie — Wielkiego Tygodnia (Wielki Piątek — grzechotanie, Wielka Sobota i Wielkanoc), dalej — zwyczaj majowego drzewka (Maibaum), lata (ogień sobótkowe 23/24 czerwca, dzień kobiet 15 sierpnia, polowania — do 15 października oraz Wszystkich Świętych), zimy (m. in. Marcina, Barbary, Mikołaja, adwentu, Bożego Narodzenia, w tym dymne noce, Stefana, Sylwestra i Nowego Roku — zmiany posad, karnawał, Perchten-noc i Środy Popielcowej).

Interesującym jest również krótki zarys austriackiego pożywienia ludowego, dokonany na podstawie dostępnej literatury przez Wilhelma Hidentza, w: *Vom österreichischen Bauernessen einst und jetzt. Versuch einer Überschau* (z. 1). Autor mówi najpierw o wzajemnym oddziaływaniu wsi i miasta w zakresie przejmowania różnych rodzajów pożywienia, następnie o wpływie zagranicy, dalej — daje przekrój historyczny rozwoju pożywienia, uwypuklający cechy charakterystyczne poszczególnych regionów, w końcu przedstawia pożywienie obrzędowe. W sumie godne polecenia ujęcie tematu kultury pożywienia.

Pozostałe artykuły to drobne przyczynki etnograficzne: Fritz Fähringera, *Tiere und Tiersymbole auf Waagen* (z. 2) — symbole zwierząt na wagach, Helgi Gerndt, *Über den Quellenwert älterer Märchen und Sagensammlungen, am Beispiel des seemännischen Erzählungen* (z. 2) — o znaczeniu źródłowym bajek i opowiadań marynarskich oraz Lindy Schuller, *Ein Glücksbrief anno 1970 in der Grossstadt* — o łańcuszkowym systemie przesyłania listów przynoszących szczęście. Podobny charakter mają także prace zamieszczone w ostatnim 4 zeszytach. Komunikat Hansa Pienn pt. *Papierkrippen aus der Werkstatt der Familie Fendler (mit 6 Abbildungen)* dotyczy wyrobu papierowych szopek bożonarodzeniowych, jakie powstawały w znanym z wiekowej tradycji warsztacie stolarskim rodziny Fendler. Etnografa interesują szczególnie figurki przedstawicieli wsi malowane w strojach ludowych. Natomiast Peter Kesting w *Der geistliche Maien. Eine allegorische Predigt des 15. Jahrhunderts* publikuje wyjątek odkrytego przez siebie kazania z połowy XV wieku na temat praktykowanego wówczas zwyczaju drzewka majowego. Przytoczony tekst wypełnia lukę między znanymi dotąd w literaturze przekazami z 1334 i 1508 r. Wynika z niego, iż przyozdobione drzewka zatykali chłopcy przed domami swoich wybranek. W kolejnym wystąpieniu Walter Berger, *Malkreuz — Grabkreuze in Mittel-Slawonien (mit 10 Abbildungen)* analizuje krótko napotkane podczas badań w Jugosławii nagrobne krzyże na kilku wiejskich cmentarzach (Sławonii). Cechą charakterystyczną owych drewnianych, z trójkątnym daszkiem, krzyży jest archaiczność i prymitywność formy oraz wycinanych w nich ozdób, mimo stosunkowo młodego ich „wieku”. Najstarsze pochodzą bowiem z 1950 r. Dalej Klaus Beitzl opisuje w *Ein Pfarrhofzeichen aus Thüringerberg, Voralberg (mit 2 Abbildungen)* uzyskany dla muzeum etnograficznego w Wiedniu dziewiętnastowieczny szyld proboszczowski (rodzaj wywieszanych dawniej szyldów, znaków rzemieślni-

czych). Wreszcie August Sutter, w *Sagen von Trofaiach, Obersteiermark, und Umgebung* przedstawił zebrane przez siebie w okresie gimnazjalnym (1909 r.) podania i legendy (o smoku w zamku Mell, o grającym kamieniu, o duchu gór, o dzikich kobietach, o kamiennym księdzu, o skarbach itp.). W dziale kroniki znajdujemy interesujący komunikat o prowadzeniu powtórnych badań w kilku wsiach, które analizowano już od strony etnograficznej pięćdziesiąt lat temu.

Ogólnie można stwierdzić, iż wartość omawianego rocznika polega w zasadzie na udostępnieniu materiałów, mniej lub bardziej wyczerpująco opracowanych, z dokonywanych obecnie badań (m. in. także w Jugosławii i Francji), które dotyczą również problemów nie podejmowanych dotąd w polskiej etnografii.

Walerian Sobisiak

Schweizerisches Archiv für Volkskunde, t. 64, z. 3/4 i t. 65, z. 3/4, Basel 1968 i 1969.

Drugi, podwójny zeszyt „Archiwum” z 1968 r. (z. 1/2 omówiono w „Ludzie”, t. 54) zawiera wyniki kilku aktualnie prowadzonych badań etnograficznych w Szwajcarii.

P. Walter Heim przedstawił w: *Das Erntedankfest bei den Katholiken der deutschen Schweiz* rozwój historyczny i współcześnie dokonujące się przeobrażenia w zakresie obchodu święta plonów u katolików niemieckiej Szwajcarii. Autor znalazł potwierdzenia źródłowe z początku XVIII w. (świętowano wówczas w trzynastą niedzielę po Zielonych Świątkach) na urządzenie obchodu. Żywiolowy rozwój tych obrzędów przypadł dopiero na czasy I wojny światowej i utrzymał się do lat pięćdziesiątych. Z przeprowadzonych w 1966 r. badań terenowych wynika, iż święto plonów obchodzone jest nadal w regionach typowo rolniczych, sadowniczych oraz w prowincjach tzw. alpejskiej hodowli. W obchodach tych spostrzega autor sporo elementów pochodzenia niemieckiego. Stwierdza jednak, iż Erntedankfest pozostał w Szwajcarii świętem rolników, a nie — jak w Niemczech — ogólną uroczystością dziękczynną całego narodu. Obchody święta plonów są zbliżone w swej formie do urządzanych przez indywidualnie gospodarujących chłopów u nas tzw. „żniwowo”. Różnią się natomiast od naszych dożynek, stanowią bowiem uroczystość wybitnie kościelną. W wyznaczony dzień (np. niedziela po św. Michale czy trzecia niedziela września) ludność miejscowa przystraja bogato kościół parafialny tegorocznymi plonami (np. chór ubierają snopkami zbóż, ołtarz ziarnem i innymi plonami), następnie dzieci wnoszą w procesji chleby z tegorocznego zboża i różne płody rolne. Po uroczystym nabożeństwie i po poświęceniu plonów część ich składa się przy ołtarzu jako dar dla biednych lub potrzebujących (klasztory, misje), a część zabiera się do domu. Po południu urządza się w niektórych okolicach tańce, a nie zabawę ludową, która jest zwyczajem u Niemców. Mimo trwania tego zwyczaju Heim dostrzega jednak pewien kryzys w jego urządzeniu, spowodowany industrializacją rolnictwa i laicyzacją; obserwuje to zarówno w Szwajcarii, jak i w NRF.

Teodor Bühler przebadł pod kątem przydatności jako źródła etnograficznego, zachowane do dziś w archiwum duchownym w Bazylei zarządzenia zwane mandamentami (około 1000 sztuk) tamtejszych biskupów. Uzyskane dane zamieścił w pracy

pt. *Die Mandate der Basler Fürstbischöfe als volkskundliche Quelle*. Podziwiać należy pracowitość autora, który podjął się przebadania tak znacznej liczby źródeł drukowanych, pochodzących z lat 1425—1794 i wydobywania z nich tych danych, które interesują etnografa. Autor ograniczył się tylko do wyliczenia poszczególnych zjawisk kulturowych, występujących we wspomnianych zarządzeniach. Nie podjął się ich analizy rozwojowej i bardziej wyczerpującej interpretacji. W zarządzeniach biskupich znajdują się dane dotyczące życia codziennego miejscowej ludności, zwyczajów rodzinnych i dorocznych. Źródła wspominają również o sposobie bycia określonych grup młodzieżowych. Mandaty określały np., jakie stroje i odzież powinny nosić poszczególne warstwy społeczne. Ustalały listy artykułów pierwszej potrzeby, ilość jarmarków i targów. Mówiły też o funkcjonowaniu karczem. W odniesieniu do zwyczajów rodzinnych ustalały np. rodzaje potraw, liczbę osób, które należało zaprosić, jakość prezentów itp. — jeśli chodzi o chrzciny. Podobne normy wprowadzały mandaty dla uczt weselnych. Określały również liczbę posiłków (u bogatych chłopów cztery, u biedniejszych trzy, każdy po sześć potraw) i osób (do 60 — w równej liczbie z każdej ze stron) oraz wielkość i jakość podarunków. Dla urozmaicenia wesela modnym wówczas strzelaniem, trzeba było uzyskać odpowiednią zgodę księcia-biskupa. Zarządzenia ustalały liczbę świąt obchodzonych w ciągu roku i przy okazji podawały, jak należało je spędzać, oraz czego nie wolno było robić. Podczas świąt i niedziel zabronione były frywolne tańce, obowiązywał zakaz wyszynku napojów alkoholowych, gry w karty oraz uprawiania gier hazardowych. Wolno było natomiast na Boże Narodzenie i na Nowy Rok składać sobie życzenia. Niewiasty mogły się wówczas nawzajem odwiedzać. Na „ostatki” wolno było puszczać sztuczne ognie i zezwalało na chodzenie przebierańców po osadach. W niektórych okolicach istniał zwyczaj palenia kukły (zimy) w niedzielę po popielcu. Na pierwszego maja, jak wynika z zarządzeń, ustawiano drzewko majowe (Maibaum). Miejscowi kawalerowie stawiali przy domach swoich narzeczonych zielone drzewka. Inne mandaty dotyczą trybu życia młodzieży. Występowały wówczas grupy wagabundów urządzające sobie hulanki. Szczególnie potępiano tzw. „gangi spódniczkowców”, tj. uganiających się za spódniczkami (Kiltgang, Liehstubeten, lovres), tj. tej młodzieży, której spotkania kończyły się każdorazowo — jak mówi źródło — łóżkiem.

Przytoczone wyżej przykłady potwierdzają celowość wykorzystywania źródeł archiwalnych dla rekonstrukcji rozwoju kultury określonych grup społecznych.

Kolejny komunikat dotyczy tzw. magii zabezpieczającej. Johanna Jaenecka-Nickel w: *Schutzzauber im Jahre 1967* zwraca uwagę czytelnika na przesadność współczesnego człowieka. Swoją hipotezę popiera bardzo interesującym, aczkolwiek dość odosobnionym przykładem: Oto pewien automobilista udał się w 1967 r. na wycieczkę zagraniczną ze swoją siostrą. Kontrola paszportowa zatrzymała go, ponieważ w paszporcie znaleziono u niego zapisaną kartkę jakimś niezrozumiałym kodem, i drugą taką samą, w bagażniku. Padło podejrzenie o szpiegostwo. Okazało się później, iż kartki te włożyła na drogę jego zabobonna siostra. Ich treść podał jej „mądry” we wsi. Sprawa została sprawdzona i wyjaśniona. Nie obyło się nawet bez ekspertyz specjalistów. Autorka zadała sobie trud odszyfrowania ich treści, gdyż ani wróżbita, ani wspomniana siostra nie potrafili nic bliższego na ten temat powiedzieć. Było to jakieś pobożne zaklęcie, którego oryginalny tekst brzmi tak: „Magia a fabi ai ia le famil loj leja ite da nuca ursano irle janl marl la tebi siam abil fano”.

W drugim, podwójnym zeszycie z 1969 r. (pierwszy omówiono już w „Ludzie” t. 54), Alois Senti w: *Die Sagen der Gemeinde Flums* przedstawia krążące obecnie

wśród ludu podania. Autor podjął się uzupełnienia pracy J. Kuoni, *Sagen des Kantons St. Gallen* (St. Gallen 1903). W tym celu przeprowadził w 1968 i 1969 r. badania terenowe. Posługując się odpowiednim kwestionariuszem, Senti zapisywał lub nagrywał na taśmę wszelkie dane. W sumie zebrał od 50 informatorów w 24 wsiach gminy Flums kantonu St. Gallen (Szwajcaria) 255 aktualnie tam opowiadanych podań i legend, które w całości w gwarze miejscowej zamieścił w tej publikacji.

Następny artykuł jest to studium porównawcze dotyczące zwyczajów pogrzebowych i kultu zmarłych. Paul Hugger w: *Die Darstellung soeben Verstorbener durch Lebende. Eine vergleichende volkskundliche Studie* przeprowadził ciekawy, chociaż zbyt drobiazgowy wywód na temat zwyczajów oraz wierzeń ludu w odniesieniu do „obecności” niedawno lub co dopiero zmarłych, wśród żywych. Punktem wyjścia dla rozważań autora był obchodzony przez Czeremisów (Maryjczyków) zwyczaj utrzymywania kontaktu ze zmarłym poprzez jego ponowne uroczyste pożegnanie (stypa, pochody) przy rzekomej obecności nieboszczyka, przeprowadzany w 40 dni po jego śmierci. W dalszej kolejności, na przykładach ze starożytnej Grecji i Rzymu, nowożytnej Francji i kultur ludów pierwotnych, autor analizuje zwyczaje pogrzebowe odbywające się przy udziale zmarłych, których różne sobie wyobrażano. Hugger podaje także przykłady utrzymywania kontaktów ze zmarłym poprzez nadawanie ich imion noworodkom, noszenie odzieży, masek, zastępowanie statystami i ustawianie w mieszkaniach podobizn zmarłego czy zmarłej. Uzasadnia także genezę powstawania tych zwyczajów i wierzeń oraz sposoby ich rozprzestrzeniania.

Swoistą ciekawostkę z dziedziny kultu religijnego stanowi artykuł Waltera Heima pod niewiele mówiącym tytułem: *Garabandal und die Schweiz*. Autor zajął się w nim sprawą rozprzestrzeniania się w ostatnim czasie w Szwajcarii kultu domniemanego „ukazania się” czyli „objawienia się” Michała Archaniola i Matki Boskiej, w miejscowości Garabandal, prowincja Santander w Hiszpanii. To „objawienie się” miało podobno mieć kilkakrotnie miejsce w latach 1961—1965. Nadanie tej sprawie rozgłosu w Szwajcarii przez żadne sensacji dewotki i spryciarzy oraz przez upatrujące w tym interes instytucje wydawnicze a także biura podróży (mimo sprzeciwu władzy duchownej: ordynariusza, proboszcza i Watykanu), zdopingowało W. Heima do przebadania tego zjawiska. Autor przygotował ankietę, pozyskał do pomocy 60 studentów i wraz z nimi przepenetrował dość znaczny obszar Szwajcarii. W pracy przedstawił dwie mapy, obrazujące rozprzestrzenianie się kultu, ustalił ponadto w których okolicach szeroko kolportowano różnego rodzaju ulotki, czasopisma i książeczki, gdzie urządzano manifestacje, spotkania, zebrania, modlitwy, i kto w nich uczestniczył. Godnym podkreślenia jest w tym przypadku fakt podjęcia badań w odniesieniu do aktualnie występujących zjawisk kulturowych, uchwycenia, niejako na gorąco, przyczyn ich powstawania i rozprzestrzeniania. Jest to jedna z pozytywnych cech współczesnych badań etnografii szwajcarskiej. W odniesieniu zaś do wyżej omawianych publikacji podkreślić należy uwzględnianie i korzystanie w sposób bardzo wyczerpujący, a nieraz i drobiazgowy, z wszelkich dostępnych źródeł archiwalnych.

Walerian Sobisiak

Zeitschrift für Volkskunde. Halbjahrschrift der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, tom 66, Stuttgart 1970, z. 1—2.

Redagowany przez profesorów: H. Bausingera (dział artykułów) i M. Zendera (dział recenzji) naczelny organ Niemieckiego Towarzystwa Etnograficznego w NRF wart jest uwagi z kilku względów. Daje on dobry i wyczerpujący pogląd zarówno na stan organizacyjny etnografii zachodnioniemieckiej, jak zwłaszcza na współczesne tendencje w tej nauce. Okazuje się, że redakcja nie ogranicza się tylko do dawania obiektywnych możliwości wyrażania się licznemu kręgowi etnografów, ale — w ścisłej współpracy z zarządem Towarzystwa i z kierownictwami ośrodków naukowych — celowo ukierunkowuje dyskusję na żywotne problemy współczesnej etnografii. Poprzedni rocznik np. zogniskował się na zagadnieniach folkloryzmu w Europie. Wiodącym zagadnieniem rocznika 1970 stał się natomiast problem współczesnej sytuacji etnografii, ściśle, owego jej odłamu, który w obu państwach niemieckich określany jest jako *Volkskunde*, a dotyczy etnografii społeczeństw cywilizowanych.

Ten wiodący problem otrzymał naczelny tytuł stanowiący treść działu I rocznika, a mianowicie: „O korzyściach i niedomaganiach etnografii” (*Vom Nutzen und Nachteil der Volkskunde*). Złożył się na ten dział zaadoptowany do druku referat Dietera Kramera wygłoszony na kongresie etnograficznym w Detmold w r. 1969 pod znamienym tytułem „Komu służy etnografia” (*Wem nützt Volkskunde*). Tekst referatu został rozesłany celem ustosunkowania się, a opublikowanych tutaj 13 głosów dyskusyjnych składa się na zwartą całość problematyki.

Dieter Kramer, adherent głośniejszej już, oryginalnej szkoły etnograficznej w NRF, mającej swój ośrodek w Instytucie Ludwika Uhlanda w Tübingen pod kierunkiem H. Bausingera, przedstawił współczesną sytuację etnografii w NRF w dość ostrych rysach. Nawiązał z jednej strony do dawnych ideologicznych jej obciążeń, do jej niesławnej roli w narodowym socjalizmie i zarysował postać etnografii tradycyjnej. Zajmowała się ona przede wszystkim społecznymi formami życia, manifestacjami kulturowymi i treściami świadomości „ludu”, a więc części ludności kraju nie należącej do warstw uprzywilejowanych. Z drugiej strony przedstawił dzisiejszy niepokój, jaki budzi sytuacja etnografii w społeczeństwie i na tym krytycznym tle zarysował program reformistyczny. Autor jest zdania, że istnienie określonego przedmiotu badań nie usprawiedliwia jeszcze bytu odpowiedniej dyscypliny uniwersyteckiej, a współczesna sytuacja społeczeństwa nie zezwala na uprawianie „czystej nauki”. Wychodząc z założenia, że nie ma nauki społecznej niepolitycznej, żąda odejścia od stanowiska tradycyjnego, i w istocie konserwatywnego, afirmującego istniejący porządek, a włączenia się etnografii — właśnie jako nauki społecznej — w praktyczne sprawy współczesnego życia, stosownie do zasadniczych zmian ogólnych. To, co dawniej określano jako „lud” i „kulturę ludową”, mieści się dzisiaj w twórczych formach subkultur grup społeczno-zawodowych ludności lub grup wieku. Etnografia ma być wg autora nauką społeczną służącą bezpośrednio człowiekowi i społeczeństwu w rozwiązywaniu problemów wynikających ze społecznej mobilności i zderzeń kulturowych, w przewyżnianiu nieporozumień i konfliktów wewnątrz samych grup etnicznych, w usuwaniu struktur hamujących wolność i rozwój, ma zawierać krytyczną refleksję i dawać wytyczne do racjonalnego ukształtowania całego życia społecznego. Pociąga to za sobą konieczność: krytycznego przejrzenia i ocenienia dotychczasowych teorii, utworzenia adekwatnej terminologii oraz wytyczenia odpowiedniego wyboru problemów jako integralnych składników pracy naukowej. Wychodzić należy z krytyki istniejącego, a po stronie pozytywnej prze-

kazywać informacje ułatwiające wyjaśnianie i świadome praktyczne kształtowanie bieżących procesów społecznych.

Dyskusja ujawniła szeroką gamę stanowisk zarówno potwierdzających, jak i oceniających krytycznie inne tezy referatu. Godzono się więc z koniecznością nowego ustawienia etnografii (G. Wiegelmann, G. Heilfurth), wzięcia pod uwagę także problemów socjologicznych, od których tradycyjna etnografia raczej stroniła (A. Niederer), zastanawiano się nad realnymi możliwościami włączenia się etnografii w praktyczne strony życia i nad efektywnością ewentualnego doradztwa etnograficznego (H. Trümper, K. V. Riedel), podkreślano też konsekwencje braku jednolitej terminologii i podstawy filozoficznej etnografii (W. Brückner). Przestrzegano zarazem przed przesadą w nastawieniu praktycznym, co grozi zawężeniem problematyki i jednostronnością i co może znów wprzągnąć etnografię w bezpośrednią służbę polityki (W. Hävernick, R. Wolfram). Podkreślono silnie, że etnografia nie może być tylko nauką społeczną, ale musi być zarazem i nauką historyczną, nie może więc ani być sługą socjologii, ani się z nią pokrywać, gdyż ta ostatnia ze swoją aparaturą pojęciową nie jest adekwatna do analizy zjawisk, jakimi zajmuje się etnografia. Dobrą stroną etnografii jest fascynująca wielostronność spojrzenia i kombinacja metod (Riedel).

Zarówno referat jak i dyskusja są jakimś szczególnym znamię czasu, wyrazem swego kryzysu w etnografii zachodnio-niemieckiej czy w ogóle zachodnio-europejskiej na drodze jej teoretyczno-metodologicznej i problemowej reorientacji.

Zasadniczo na tej też linii leży dalsza treść omawianego rocznika. Tak więc dział II zatytułowany: „Etnografia a muzeum” jest znów swoistą prowokacją do dyskusji, tym razem na odcinku etnografii muzealnej. Rozpoczyna go artykuł (uprzednio wygłoszony referat) Ernsta Schlego pod znamionym tytułem *Muzeum etnograficzne jako wyzwanie (als Herausforderung)*. Problematykę tego artykułu można oddać pytaniem: „Komu służy etnografia na przykładzie muzeum?” Bo i tutaj zawarte są podobne jak poprzednio zagadnienia: uzasadnienie istnienia muzeum etnograficznego, braki w jego teorii, kłopoty z nazewnictwem, sprawa autentyku, zasad wystawiennictwa izolowanych i wyrwanych z kontekstu przedmiotów i ich łączenia w zespoły, kwestia wydzielonych muzeów sztuki ludowej — itp. Jednym słowem mamy tu szeroki zakres problematyki współczesnego muzealnictwa etnograficznego. Podobne zagadnienia poruszane są w dyskusji nad tym referatem, w której wzięli udział: M. Scharfe, H. U. Roller i H. Siuts.

Trzeci, obszerny dział rocznika zawiera szereg artykułów i informacji na temat przeprowadzonych w Instytucie Ludwika Uhlanda nowatorskich badań nad współczesnymi ozdobami na ścianach wewnątrz mieszkalnych w różnych środowiskach, także wielkomiejskich.

O wielostronności odkrytej problematyki i o metodach badawczych świadczą już same tytuły referatów. Tak więc np. M. Scharfe pisze o problemach socjologii ozdoby ściiennej, R. Schenda na temat „popularnej” ozdoby ściiennej i procesu komunikacji, ciż dwaj następnie o postawach, obiektywizacjach i funkcjach związanych z tymi elementami kulturowymi itp. Druga połowa tego działu zawiera artykuły dotyczące zarówno trudności występujących w tego typu badaniach, jak też problematyki i wyników szczegółowych badań zespołowych przeprowadzonych w miejscowości Reutlingen. Wpierw, jako wstępne rozeznanie, uzyskano 800 wypracowań szkolnych z dwóch miast w Szwabii, następnie przebadano dokładnie 622 mieszkań. Wyniki przedstawiono w wielu szczegółowych tabelach i w kilku artykułach, omawiających m.in.: ozdoby ściienne jako środek reprezentacji, jako czynnik socjalizacji, zanalizowano ozdoby religijne, przeprowadzono szczegółową analizę pokoju sypial-

nego czy dziecięcego itp. W sumie — interesująca próba przedstawienia tematycznego i metodycznego badań etnograficznych na współczesne życie cywilizacyjne.

W dziale prac drobnych znajdujemy artykuł H. Schillinga, *Kunstopopularisierung als volkskundliches Dokumentationsproblem*, leżący również na omawianej poprzednio linii. Chodzi dzisiaj nie o badanie sztuki ludowej w sensie tradycyjnym (sztuka z ludu dla ludu), gdyż taka już nie istnieje, ale powszechnie występującego zjawiska zaopatrywania się ludzi w wytwarzane masowo przedmioty sztuki (oryginały, reprodukcje). Badania, jakie przeprowadzono w 5 różnych osiedlach, dotyczyły nie samych przedmiotów i ich wytwórczości — ale sposobu zaopatrywania się i samego procesu ich recepcji i funkcji.

Ostatni artykuł dotyczy etnografii archeologicznej i zawiera informacje o naczyniach znajdowanych w wykopaliskach pochówkowych.

W sumie biorąc, omawiany rocznik „Zeitschrift für Volkskunde” jest znamienym przykładem w serii usiłowań wyprowadzenia zachodnioniemieckiej Volkskunde z ideologicznych obciążeń przeszłości i ze ślepego zaułka, w jakim się ona w konsekwencji znalazła, na tory współczesności, przy wyraźnej jednak tendencji utrzymania nadal swoistego oblicza owej niemieckiej Volkskunde.

Józef Burszta

Kultura. Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku, Beograd 1970, nr 8—11.

Periodyki specjalistyczne wydawane w ośrodkach naukowych bratnich krajów słowiańskich nie cieszą się u nas, niestety, należyтым zainteresowaniem. Świadczy o tym choćby niewielki procentowy udział omówień i recenzji zawartości czasopism pochodzących z tych krajów, jakie sporadycznie ukazują się na łamach naszych etnograficznych i socjologicznych organów. Stosunkowo najlepiej reprezentowane są jeszcze wydawnictwa radzieckie, czeskie i słowackie, natomiast periodyki z krajów bałkańskich są często całkowicie niedostrzegane, co powoduje, iż suma informacji o prowadzonych w tamtych ośrodkach pracach naukowo-badawczych jest u nas niepełna i fragmentaryczna. Charakterystykę tę odnieść można również z powodzeniem do oceny recepcji naukowego piśmiennictwa jugosłowiańskiego.

Mając nadzieję, iż ta niezadawalająca sytuacja ulegnie poprawie, pragnę po krótko zaprezentować polskiemu czytelnikowi interesujący periodyk jugosłowiański: „Kultura”, którego podtytuł „Časopismo posvećeno teoriji i sociologiji kulture i politike kulturalne” określa nam z grubsza profil tematyczny tego kwartalnika. Pismo to, będące w istocie rzeczy odpowiednikiem naszej „Kultury i Społeczeństwa”, przeznaczają również swe łamy na publikację artykułów, rozpraw i materiałów z zakresu szeroko rozumianej antropologii kulturowej i z tej właśnie racji wydaje się także godne uwagi etnografów, i to nie tylko tych, którzy interesują się ludową kulturą narodów Półwyspu Bałkańskiego.

„Kultura” wydawana w Belgradzie przez „Zawod za proučavanje kulturnog razvitka” ukazuje się dopiero od r. 1968 w ilości 3—4 zeszytów rocznie. Każdy z nich, oprócz bloku większych studiów, zawiera również dział opinii, dyskusji, recenzji i przedruków z dawnych i współczesnych publikacji dostarczając w sumie

czytelnikowi poważną porcję informacji na temat różnorodnych aspektów życia kulturalnego w Jugosławii i poza jej granicami. Widoczna preferencja dla artykułów o charakterze teoretyzującym świadczy wyraźnie o ambicjach zespołu redakcyjnego, który świadomie dąży do uczynienia z „Kultury” międzynarodowego forum wymiany myśli na podstawowe problemy współczesnej kulturologii.

Większość artykułów zamieszczanych w ostatnich kilku numerach dotyczyła kluczowych zagadnień przeobrażeń kulturowych współczesnego społeczeństwa przemysłowego, rozpatrywanych zarówno w odniesieniu do środowiska wiejskiego, jak i miejskiego. Rozważania teoretyczne, oprócz swych walorów ściśle naukowo-poznawczych, prowadzić także mają — zgodnie z zamierzeniem zespołu redakcyjnego — do wzbogacenia ogólnej wiedzy na temat możliwości rozszerzenia świadomego i planowego współuczestnictwa w formowaniu nowych wzorców kultury masowej, kształtowanych w oparciu o przetworzone i wyselekcjonowane elementy ludowej i narodowej tradycji.

Przeświadczenie, iż taki właśnie winien być kierunek rozwoju życia kulturalnego kraju szybko nadrabiającego wiekowe zaległości i zaniedbania, zaznacza się z różnym nasileniem w wielu artykułach. Zresztą bogactwo tematyki szczegółowej belgradzkiej „Kultury” jest ogromne. Poszczególne rozprawy, polemiki, omówienia dotyczą bowiem takich zagadnień, jak: socjologii sztuki i socjologii środowisk twórczych, antropologii kulturowej, polityki kulturalnej i kultury masowej, krytyki filmowo-teatralnej, telewizyjnej i literackiej, a także historii, filozofii i psychologii kultury. Zwrócono również uwagę na takie problemy, jak np. rola edukacji i rewolucji społecznej w procesie upowszechniania kultury, poświęcając przy tym sporo miejsca analizie znaczenia marksistowskiej teorii rozwoju społecznego do badań nad przeobrażeniami kultury zachodzącymi w społeczeństwie socjalistycznym.

Obok publikacji pióra autorów jugosłowiańskich znaleźć możemy także szereg artykułów specjalistów cudzoziemskich, którzy zaproszeni do współpracy dostarczyli poczytnemu organowi belgradzkich humanistów specjalnie w tym celu napisane własne rozprawy. Sądząc po ilości artykułów dostarczonych z poza granic kraju, najciaśniejsze kontakty łączą widać „Kulturę” ze środowiskiem francuskich naukowców, którzy wypowiadali się na takie tematy, jak np. dehumanizacja literatury (1968, nr 2—3), wybrane problemy socjologii marksistowskiej (1969, nr 5—6), czy trudności w pracy teatralnej w środowisku wiejskim (1970, nr 8). Do belgradzkiego organu teoretyków i socjologów kultury pisywali także naukowcy z Włoch, Wielkiej Brytanii, a z krajów socjalistycznych — badacze z Czechosłowacji.

Wśród tych studiów na szczególną uwagę zasługuje artykuł Vaclava Lamzera z Pragi zatytułowany *Kultura w przemianach społecznych*, zamieszczony w numerze 8 rocznika 1970 (s. 72—87). Otóż rozprawa ta dotyczy kluczowych problemów wzajemnych stosunków zachodzących między sferą kultury, a społeczną egzystencją jej nosicieli. Autor traktując kulturę jako dynamiczny system zintegrowanych wewnętrznie elementów, ukazuje jego funkcjonowanie w płaszczyźnie indywidualnej oraz mikro — i makrospołecznej. Zwraca przy tym uwagę na istotne zjawiska zachodzące w analizowanym systemie kulturowym w toku procesu spontanicznych zmian społecznych oraz w trakcie przeobrażeń planowych, świadomie kierowanych. Wreszcie poruszając zagadnienie antynomii między tendencjami zmierzającymi do unifikacji społeczno-kulturowych systemów a procesami ich deferencjacji, zwraca uwagę na związek historycznie zdeterminowanej kultury z określonym terytorium. Tą drogą w swych rozważaniach teoretycznych dochodzi Lamzer do kwestii tzw. obszarów kulturowych zastanawiając się nad ich etniczną specyfiką i znaczeniem tej specyfiki we współczesnych procesach zmian tradycyjnych struktur kulturowych.



Stosunkowo dużo miejsca przeznaczono w poszczególnych numerach „Kultury” na tłumaczenia fragmentów głośniejszych prac wybitnych i szeroko znanych w świecie uczonych: filozofów, socjologów, antropologów, krytyków literackich itp. W ten sposób czytelnik jugosłowiański uzyskuje możliwość bezpośredniego poznania poglądów przedstawicieli różnych współczesnych i historycznych szkół, kierunków, prądów, tendencji i stanowisk. Dlatego też dziwić nas nie może zamieszczenie obszernych esejów „modnego” na Zachodzie filozofa Herberta Marcuse’go, uchodzącego obecnie za duchowego przywódcę anarchizującej młodzieży studenckiej odwołującej się do sformułowanej przez niego krytyki społeczeństwa przemysłowego. W numerze 1970/8 (s. 25—56) znajdujemy obszerny szkic pióra tego myśliciela z San Diego poświęcony analizie „afirmatywnego charakteru kultury”, który stanowi przekład fragmentu większej pracy tego ideologa zatytułowanej *Kultur und Gesellschaft*, a wydanej we Frankfurcie w r. 1965. Nie ma potrzeby sygnalizowania tu treści tej wysoce kontrowersyjnej rozprawy, gdyż czytelnik polski zainteresowany poglądami H. Marcuse’go sięgnąć może z łatwością do pracy E. i F. Ryszków *Między utopią a zwątpieniem* (Warszawa 1970), w której znajdzie właśnie krytyczne omówienie podstawowych teoretycznych ustaleń i ideologicznych haseł tego społecznego „utopisty”.

Obok tego typu tłumaczeń poczesne miejsce zajmują przedruki z książek i prasy krajowej. Dokonuje się ich zwykle w ten sposób, by udostępnić czytelnikowi przede wszystkim te fragmenty publikacji, które dotyczą najbardziej istotnych, a związanych z kulturą problemów teoretycznych i praktycznych. W ten sposób rozproszone często stwierdzenia i wartościowe wypowiedzi zostają na powrót skomasygowane i zestawione razem w jednym miejscu, zmuszając raz jeszcze do głębszej refleksji i pobudzając do dyskusji.

Wśród przedruków zamieszczonych w roczniku 1970 zasługują na uwagę: artykuł Władimira Petrića o roli telewizji w społeczeństwie i jej wpływie na kształt kultury masowej, będący fragmentem większej pracy tegoż autora pt. *Telewizja jako środek komunikacji i ekspresji* (nr 8, s. 8—24), oraz studium Milana Rankovića poświęcone podstawowym sprzężeniom zachodzącym między działalnością artystyczną i naukową we współczesnym świecie ogarniętym rewolucją naukowo-techniczną, zaczerpnięte z kolei z dzieła pt. *Sztuka i nauka* (nr 8, s. 57—71).

Równocześnie w bogatym dziale informacyjnym „Kultury” zamieszcza się obszerne fragmenty artykułów i różnorodnych wypowiedzi wyjętych z prasy centralnej i regionalnej, które publikuje się w ten sposób, by dotyczyły one jednego wybranego problemu, np. kultury i rewolucji, czasu wolnego, czy niektórych aspektów polityki kulturalnej. Tą drogą „Kultura” akcentuje swe uprawnienia do prezentacji na jugosłowiańskim rynku wydawniczym aktualności kulturoznawczych dostarczając zarazem czytelnikowi maksimum skondensowanej i wyselekcjonowanej informacji na ten temat.

Wreszcie wspomnieć należy o interesującej inicjatywie polegającej na publikacji stenogramów z dyskusji zespołu specjalistów umyślnie w tym celu aranżowanych czy to przez samą redakcję „Kultury”, czy też przez inne instytucje związane ze środkami masowego przekazu. Ta stara w gruncie rzeczy forma wypowiedzi, ukazująca się w nowym kształcie, posiada ogromne zalety. Nie tylko umożliwia interdyscyplinarną wymianę informacji, sprzyjając ścieraniu się kontrowersyjnych poglądów, ale za jednym zamachem wprowadza czytelnika w pełny, bogato zróżnicowany wachlarz problemów, zmuszając go do znacznie aktywniejszego odbioru treści, niżli ma to miejsce w trakcie lektury zwartych i jednorodnych publikacji. Życzyć by sobie należało, by taka forma wypowiedzi mogła wzbogacić i nasze

piśmiennictwo etnograficzne — w którym inicjatywy tego rodzaju nie były dotychczas szerzej podejmowane.

Dla etnografa i folklorysty najbardziej interesujący materiał zawiera stenogram z dyskusji na temat „nowej muzyki ludowej” w Jugosławii, która odbyła się przy końcu 1969 r. przed głośnikami w Belgradzie (1970, nr 8, s. 90—130). Wzięli w niej udział obok publicystów również socjolog, etnomuzykolog, filozof i psycholog, co wzbogaciło i znacznie ożywiło polemikę, która przesuwiała się wciąż z jednej płaszczyzny na drugą. Wachlarz poruszanych problemów był niezmiernie duży, dlatego też wymienię tu tylko zagadnienia najważniejsze. A więc zastanawiano się nad miejscem współczesnego folkloru muzycznego w kulturze masowej i narodowej, podjęto sporne zagadnienie tzw. „ludowości” w muzyce, rozpatrywano udział tradycyjnych i nowych elementów w nowopowstałych i akceptowanych społecznie formach muzycznych, dyskutowano nad walorami estetycznymi i ludycznymi tych utworów. W podsumowaniu dyskusji stwierdzono natomiast, iż nowa „muzyka ludowa” nie wnosi żadnych oryginalnych treści, stanowi ona bowiem zazwyczaj rezultat kompilacji tradycyjnych wątków, stylów i rytmów pochodzących z różnych regionów kraju sprzęgniętych dodatkowo z muzyką popularną i rozrywkową. Utwory te reprezentują pod względem artystycznym stosunkowo niski poziom i cechują się szablonowością, oscylując często na pograniczu tzw. kiczu. Dlatego też ustalono — rzecz ciekawa — iż muzykę tego rodzaju w pierwszym rzędzie należy rozpatrywać jako zjawisko społeczne i badać ją właśnie od strony socjologicznej, świadomie rezygnując z głębszej analizy muzykologicznej, która odkrywając wprawdzie eklektyczną strukturę tych utworów, nie ukaże nam przecież ram ich społecznej akceptacji.

Dyskusje i polemiki, oryginalne studia i przedruki prac obcych stanowią o rzeczywistej wartości kwartalnika „Kultura”, który polecamy uwadze polskiego czytelnika. Interdyscyplinarny charakter tego pisma ogranicza wprawdzie ilość materiałów z interesującej nas szczególnie dziedziny, ale jednocześnie stwarza okazję do wszechstronnego oglądu problemów kultury, zarówno tej rozpatrywanej w aspekcie globalnym, jak i tej osadzonej w konkretnych realiach jugosłowiańskich.

Na zakończenie warto dodać, iż lekturze niezwykle interesujących rozpraw sprzyja oryginalny format pisma i jego układ graficzny. Jednoszpaltowe, wąskie stronicze tekstu przerywane są od czasu do czasu szokującymi grafikami nawiązującymi do najlepszych tradycji surrealizmu i groteskowej makabry.

Aleksander Posern-Zieliński