

III. RECENZJE, PRZEGLĄDY WYDAWNICTW I CZASOPISM

Lud, t. 63, 1979

Annual Review of Anthropology, vol. 1 - 7, 1972 - 1978. Palo Alto, California, USA, Annual Reviews Inc. Redaktorzy: Bernard J. Siegel, Alan R. Beals i Stephen A. Tyler.

Jest to nowy periodyk o charakterze rocznika mający zasięg światowy, o którego profilu i treści warto polskiego czytelnika poinformować.

Cechą naszych czasów jest m. in. zwiększająca się stale produkcja naukowa we wszystkich dziedzinach. Podstawową stąd potrzebą każdego naukowca jest orientacja w rozwoju, osiągnięciach i stanie danej gałęzi wiedzy. Już od 1932 r. ukazuje się w Kalifornii „Annual Review of Biochemistry”, za którym poszły ostatnio przeglądy roczne wszystkich prawie innych gałęzi nauk przyrodniczych i niektórych humanistycznych (psychologii, socjologii i antropologii). Wydaje je działające od wielu lat w Palo Alto (Kalifornia) konsorcjum Annual Reviews. Każdy z przeglądów ma swoich redaktorów głównych oraz komitet redakcyjny złożony z wybitnych specjalistów.

Omawiany tu „Annual Review of Anthropology”, którego profil był długo w kręgach specjalistów dyskutowany, jest organem przeznaczonym dla antropologów fizycznych, archeologów oraz antropologów społecznych i kulturowych. Ma on informować w sposób syntetyczny i w nawiązaniu każdorazowo do wyboru najbardziej znaczących pozycji odnośnej literatury światowej o najnowszych tendencjach, teoriach, metodach i osiągnięciach w zakresie antropologii. Artykuły zamawiane są u wybitnych specjalistów, którym redaktorzy stawiają określone wymagania formalne i profile treściowe. Stąd każdy z tomów ma jednolite oblicze, a merytorycznie w postaci zwartej daje maksimum informacji. W tym zdaje się leżeć duże wzięcie tego wydawnictwa. Warto też zbliżyć czytelnika polskiego do jego treści w sytuacji, gdy nielatwy jest szerszy dostęp do literatury światowej. Pominiemy tu opracowania z archeologii i antropologii fizycznej, a zwrócimy uwagę tylko na pozycje etnologiczne. I w takim zawężeniu musimy ograniczyć się, z racji szczupłości miejsca, w większości tylko do tytułów opracowań, które — jako przeznaczone dla specjalistów — podajemy bez tłumaczenia, w brzmieniu oryginalnym. Tylko przy tytułach niejasnych lub wieloznacznych podajemy bliższą treść.

Jeszcze jedna wstępna uwaga. Każdy z artykułów ma swój bibliograficzny numer, pod którym można u wydawcy zamawiać kserograficzne odbitki. Z tego też względu będziemy czytelnikom numery te podawać. Adres wydawnictwa zamieszczamy na końcu.

Tom 1, 1972

9500. Conrad M. Arensberg (Columbia University, NY), *Culture as behavior: Structure and emergence*.

9505. Paul T. Baker i William T. Sanders (Pennsylvania), *Demographic studies in anthropology*. (Dotyczy badań fizyczno-antropologicznych i społeczno-kulturowych społeczeństw dawnych i współczesnych).

9507. Karl G. Heider (Berkeley, California), *Environment, subsistence, and society*. (O współzależnościach między środowiskiem fizycznym a społeczeństwem i kulturą, metody badań).

9508. Robert M. Carmack (New York, Albany), *Ethnohistory: A review of its development, definitions, methods, and aims*.

9509. Norman E. Whitten i Dorothea S. Whitten (Illinois), *Social strategies and social relationships*. (Wyjaśnianie zróżnicowania etniczno-kulturowego procesami adaptacji i strategią zbiorowych zachowań).

9510. Oswald Werner (Evanston, Ill.), *Ethnoscience 1972*. (Problemy współczesnej semantyki generatywnej i socjolingwistyki).

9511. Harold W. Scheffer (New Haven), *Kinship semantics*. (Systematyka terminów pokrewieństwa i ich modele).

9512. Pierre Maranda (Vancouver), *Structuralism in cultural anthropology*.

9513. Michael Silverstein (Cambridge, Mass.), *Linguistic theory: syntax, semantics, pragmatics*.

9514. Mridula A. Durbin (St. Louis, Miss.), *Linguistic models in anthropology*.

9515. Karl V. Teeter (Cambridge, Mass.), *American Indian linguistics*.

Tom 2, 1973

9516. Margaret Mead (N. York), *Changing styles of anthropological work*.

9517. Sympozjum trzech autorów: Edward Montgomery, John W. Bennett i Thayer Scudder, *The impact of human activities on the physical and social environments: New directions in anthropological ecology*.

1. *Ecological aspects of health and disease in local populations*; 2. *Ecosystemic effects of extensive agriculture*; 3. *The human ecology of big projects: River basin development and resettlement*.

9518. Ralph W. Nicholas (Chicago), *Social and political movements*. (Artykuł teoretyczny o wyznacznikach i charakterze ruchów).

9519. Richard F. Salisbury (Montreal), *Economic anthropology*.

9520. Frederick O. Gearing and B. Allan Tindall (New York, Buffalo), *Anthropological studies of the educational process*.

9521. Richard M. Dorson (Bloomington), *Mythology and folklore*.

9522. Thomas Roeper and Dawid McNeill (Chicago), *Review of child language*.

9523. C. F. Voegelin and F. M. Voegelin (Bloomington), *Recent classifications of genetic relationships*. (Dotyczy rodzin językowych wszystkich części świata).

9525. Gillian Sankoff (Montreal), *Dialectology*. (Geografia dialektów i dialektologia strukturalna. Lingwistyka diachroniczna. Gramatyka generatywna. Socjolingwistyka).

9526. Timothy Asch, John Marshall, and Peter Spier (Waltham, Mass.), *Ethnographic film: Structure and function*.

9527. Michael L. Burton (Irvine, Calif.), *Mathematical anthropology*.

9529. Keith H. Basso (Tucson, Arizona), *Southwestern ethnology: A critical review*. (Dotyczy pd.-wsch. stanów USA).

9530. Stanley H. Udy (New Hampshire), *Cross-cultural analysis: Methods and scope*.

9531. Kent V. Flannery (Ann Arbor, Mich.), *The origins of agriculture*. (Azja, Mezoameryka).

Tom 3, 1974

9533. Fred Eggan (Chicago), *Among the anthropologists*. (Antropologia i eksplozja informacji a współczesny jej stan. Refleksje osobiste. Nieco o przyszłości).
9534. Robert McC. Netting (Tucson, Arizona), *Agrarian ecology*.
9535. Chie Nakane (Tokio), *Cultural anthropology in Japan*.
9536. Roger M. Keesing (Canberra, Australia), *Theories of culture*. (Kultury jako systemy: adaptywne, społeczno-kulturowe i ideacyjne).
9537. Norma McLeod (Austin, Texas), *Ethnomusicological research and anthropology*.
9538. Nancy B. Graves and Theodore D. Graves (Auckland, New Zealand), *Adaptive strategies in urban migration*. (Procesy adaptacji imigrantów do życia w mieście).
9539. Aidan Southall (Madison, Wisconsin), *State formation in Africa*. (W czasach pre- i postkolonialnych).
9540. Carol A. Smith (New Mexico), *Economics of marketing systems: Models from economic geography*.
9543. Anthony C. Colson and Karen E. Selby (Kentucky), *Medical anthropology*.
9544. Patricia Draper (New Mexico), *Comparative studies of socialization*. (Antropologia wychowania, kultura i socjalizacja).
9545. J. Clyde Mitchell (Oxford, Anglia), *Social networks*. (Analiza sieci stosunków społecznych).
9546. Benji Wald (Los Angeles), *Bilingualism*. (Jako struktura lingwistyczna, aspekty socjologiczne i psychologiczne.).

Tom 4, 1975

9550. Raymond Firth (London), *An appraisal of modern social anthropology*.
9552. Alexander Alland, Jr. (New York), *Adaptation*.
9553. Joseph H. Greenberg (Stanford, Calif.), *Research on language universals*.
9554. Richard Bauman and Joel Sherzer (Austin, Texas), *The ethnography of speaking*.
9555. Jane F. Collier (Stanford, Calif.), *Legal processes*. (Metodologia badań zjawisk prawnych jako procesów społecznych).
9556. Victor Turner (Chicago), *Symbolic studies*.
9558. Robert A. Fernea, and James M. Malarkey (Austin, Texas), *Anthropology of the Middle East and North Africa: A critical assessment*.
9560. June Nash (New York), *Nationalism and fieldwork*. (Antropologia kulturowa w badaniach współczesnych procesów etniczno-politycznych).
9561. Michael Kearney (Riverside, Calif.), *World view theory and study*. (Badania postaw i poglądów na świat).
9562. Harold K. Schneider (Bloomington, Indiana), *Economic development and anthropology*.
9563. Andrew P. Vayda, and Bonnie J. McCay (New Brunswick, New Jersey), *New directions in ecology and ecological anthropology*.
9564. Jean Jackson (Cambridge, Mass.), *Recent ethnography of indigenous Northern Lowland South America*.
9565. Bridget O'Laughlin (Stanford, Calif.), *Marxist approaches in anthropology*.
9566. John Kultgen (Columbia, Missouri), *Phenomenology and strukturalism*.

Tom 5, 1976

9568. Margaret Currier (Cambridge, Mass.), *Problems in anthropological bibliography*.

9569. Joyce Marcus (Ann Arbor, Mich.), *The origins of Mesoamerican writing*.

9572. Ladislav Holy (Belfast), *Kin groups: Struktural analysis and the study of behavior*. (Dotyczy Nowej Gwinei i Melanezji).

9576. B. Allan Tindall (Berkeley, Calif.), *Theory in the study of cultural transmission*. (Teoria transmisji kultury od strony procesów intra- i interpsychicznych).

9577. Copāla Śarana (Karnataka, India), *Status of social-cultural anthropology in India*.

9578. Frank Cancian (Irvine, Calif.), *Social stratification*. (Rozważania teoretyczno-metodologiczne).

9579. Richard E. Blanton (West Lafayette, Indiana), *Anthropological studies of cities*.

9580. Robin Fox (New Brunswick, New Jersey), *Human ethnology*. (Wyjaśnienie początków i ewolucji ludzkiego zachowania od strony biospołecznej).

9581. Helen B. Schwartzman (Chicago), *The anthropological study of children's play*.

Tom 6, 1977

9589. Christie W. Kiefer (San Francisco, Calif.), *Psychological anthropology*.

9590. D. Jean Umiker-Sebeok (Bloomington, Indiana), *Semiotics of culture: Great Britain and North America*.

9593. Naomi Quinn (Durham, North Carolina), *Anthropological studies on women's status*. (Rozważania teoretyczne).

9594. Abdul Hamid el-Zein (Philadelphia, Penn.), *Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam*.

9595. Harumi Befu (Stanford, Calif.), *Social exchange*. (Badania wymiany dóbr i usług od strony semantycznej).

9597. Eric Cohen (Jerusalem, Israel), *Recent anthropological studies of Middle Eastern communities and ethnic groups*.

9598. John W. Cole (Massachusetts), *Anthropology comes part-way home: Community studies in Europe*.

9599. Henry T. Wright (Ann Arbor, Mich.), *Recent research on the origin of the state*.

9600. Regna Darnell (Alberta, Canada), *History of anthropology in historical perspective*.

9601. Horacio Fabrega, Jr. (Pittsburg, Penn.), *Culture, behavior, and the nervous system*.

9602. Jeremy Swift (Brighton, England), *Sahelian pastoralists: Underdevelopment, desertification, and famine*.

Tom 7, 1978

9605. Meyer Fortes (Cambridge, England), *An anthropologist's apprenticeship*. (Zarys autobiograficzny ucznia B. Malinowskiego i badacza terenowego).

9606. Adrienne L. Kaeppler (Honolulu), *Dance in anthropological perspective*.

9607. Laboratory of Comparative Human Cognition, *Cognition as a residual category in anthropology*.

9610. William P. Murphy (Albuquerque, New Mexico), *Oral literature*. (Przegląd teorii i metod).

9611. Alan C. Swedlund (Massachusetts), *Historical demography as population ecology*.

9612. Joan Vincent (New York), *Political anthropology: Manipulative strategies*.

9613. James W. Fernandez (Princeton, New Jersey), *African religious movements*.

9614. Norman B. Schwartz (Newark, Delaware), *Community development and cultural change in Latin America*.

9615. Paula Brown (New York), *New Guinea: Ecology, society, and culture*.

9617. R. P. McDermott, and Dawid R. Roth (New York), *The social organization of behavior: Interactional approaches*.

9619. Ronald Cohen (Evanston, Illinois), *Ethnicity: Problem and focus in anthropology*.

9620. David MacDougall (Canberra, Australia), *Ethnographic film: Failure and promise*.

9623. William Y. Adams, Dennis P. Van Gerven, and Richard S. Levy (Kentucky), *The retreat from migrationism*. (Krytyka teorii kulturowych migracji, dyfuzji).

Każdy tom „Review”, formatu normalnej książki, objętości 400-500 stron, zaopatrzony jest w indeksy: osobowy i rzeczowy. Co więcej, roczniki nowsze zawierają jeszcze zwięzłe indeksy zbiorowe autorów odnoszące się do wszystkich poprzednich tomów (*cumulative indexes*), a także sumaryczne spisy tytułów opracowań we wszystkich tomach. Spisy te uporządkowane są przedmiotowo według dziedzin wiedzy: archeologia, antropologia biologiczna, etnologia, antropologia społeczna i kulturowa. Działem najobszerniejszym jest antropologia społeczno-kulturowa, w obrębie której wyszczególniono następujące działy (w tomie 7, bo w innych układy nieco się zmieniają): historia, teoria, metody, technologia i ekologia ekonomiczna, stosunki społeczne i polityczne, pogląd na świat i psychologia, literatura ustna oraz studia regionalne.

Wszystko to ułatwia znakomicie korzystanie i stwarza z całości zbioru stałe zwartą, bardzo operatywną całość. Jest to więc wydawnictwo rzeczywiście niezmiernie pożyteczne dla orientacji w lawinowym wręcz narastaniu współczesnej wiedzy antropologicznej. Adres instytucji: Annual Review Inc., 4139 EL CAMINO WAY, PALO ALTO. CALIFORNIA 94306, USA.

Józef Burszta

Günter Wiegmann, Matthias Zender, Gerhard Heilfurth, *Volkskunde. Eine Einführung*. Grundlagen der Germanistik, tom 12, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1977, ss. 265.

Seria „Grundlagen der Germanistik” znana jest z publikowania podręczników i wprowadzeń do różnych dziedzin wiedzy z zakresu języka niemieckiego, literatury i etnografii (*Volkskunde*). Zawierają one podstawowe problemy danej dziedziny,

osiągnięcia, kierunki i metody. Omawiane wprowadzenie opracowali trzej wybitni etnografowie zachodnioniemieccy z ośrodków w Münster, Bonn i Marburgu.

Książka jest rzeczywiście doskonałym wprowadzeniem w problematykę zachodnioniemieckiej etnografii (w jej odgałęzieniu jako *Volkskunde*), informuje w ujęciu synoptycznym o jej profilu, ukierunkowaniach badawczych, podstawach metodologicznych i osiągnięciach w rozwiązywaniu szeregu problemów. Na tym tle jest ona zarazem propozycją zmierzającą do stworzenia „etnografii europejskiej”. Przypomnieć tu należy wydane w tymże celu tłumaczenie książki S. Svenssona, *Einführung in die europäische Ethnologie*, 1973 (zob. „Lud” t. 61, 1977, s. 254). Warto też przyglądać się nieco treści książki.

Niejako z obowiązku, jako w pewnym sensie w podręczniku, Wiegmann i Zender przedstawiają wprawdzie zarys historii etnografii niemieckiej z punktu widzenia wiodących ukierunkowań badawczych — sprawy znane bardziej dokładnie z publikacji I. Weber-Kellermann, *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften* (1969). Zwraca jednak uwagę obiektywne przedstawienie odmiennych dróg etnografii po 1945 r. w Republice Federalnej i w NRD. Określenie przedmiotowe etnografii (*Volkskunde*) jest podobne jak w antropologii kulturowej. Są tym „kultury w zasięgu europejskim, głównie warstw średnich i niższych” (s. 9), badane historycznie we współpracy z naukami pokrewnymi — historią sztuki, muzykologią, literaturoznawstwem, architekturą itd. To — niewątpliwie tradycyjne — określenie przedmiotu i związku z naukami pokrewnymi zawiera, jak piszą autorzy, niebezpieczeństwo dezintegracyjnych specjalizacji. Stąd ważność ustalenia celów nadrzędnych i wiodących koncepcji teoretycznych.

Tym sprawom poświęcono drugą partię książki *Theorie i metody*. Nowością w porównaniu do dawniejszych „wprowadzeń” jest tu — przejęte zapewne z antropologii kulturowej — systemowe ujmowanie rzeczywistości z podkreśleniem, że każdy element kultury wchodzi czy może wchodzić w systemy różnego porządku. Instruktywny jest w tym zakresie diagram (s. 41) przedstawiający „model systemów kulturowych i ich środowiska”. Bardzo trafnie umieszcza on „kompleks systemów kulturowych” jako obiekt badań etnograficznych w ich złożonych związkach i wyznacznikach, takich, jak: kultura wyższych warstw społeczeństwa, obszarów sąsiednich oraz „dominant egzogennych”, jak państwo, kościół, struktury osadnicze, komunikacyjne, społeczne i gospodarcze itd. Diagram ilustruje doskonale skomplikowaną złożoność zjawisk etnograficznych, typowych dla zróżnicowanych kultur europejskich.

Z wielości mogących wchodzić w grę naczelnych koncepcji teoretycznych autorzy wybierają najczęściej stosowane i badane, takie, jak: centralna dyspozycyjność i jej wpływ na zjawiska kulturowe, zmiany endogenne wynikające z napięć w systemach kulturowych, zagadnienie tradycji, procesy i warunki intraspolecznych dyfuzji (dobra opadające i przenikające do góry), zjawisko petryfikacji (fiksacji) oraz uwarunkowania (zwłaszcza koniunkturalne) procesów innowacji. Autorzy (tu Wiegmann) usiłują doszukać się w tych procesach — szeroko zresztą w etnografii zachodnioniemieckiej (i skandynawskiej) omawianych — ogólnych prawidłowości. Omówiono następnie stosowane w etnografii metody: filologiczno-historyczną, psychologiczną, socjologiczną i geograficzną oraz metody specjalne, jak przestrzenno-kartograficzną i ilościową, dalej ogólne zasady postępowania badawczego: wyboru tematycznego z uwzględnieniem „wagi” kulturowej (znaczenia elementu w systemie), próby reprezentatywnej oraz — szeroko — aspekty badań porównawczych.

Następne partie książki zawierają syntetyczne przeglądy badań etnograficznych niemieckiego obszaru kulturowego wybranych zjawisk kulturowych. Pierwsza dotyczy kultury „rzeczowej” (*Sachkultur*). Ta dziedzina kultury nie pokrywa się z wy-

dzielaną u nas kulturą materialną, omawia się tu bowiem nie tylko wytwory materialne, ale także kompleksy działań z nimi związanych oraz ich rolę i miejsce w życiu grup ludzkich. Jest to stanowisko metodologicznie zupełnie poprawne. Zsumowano w ten sposób osiągnięcia etnografii niemieckiej w badaniu takich wytworów, jak: dom, odzież, pożywienie, narzędzia pracy i sztuka ludowa. Wszystkim tym przeglądom — tu, jak i wszędzie, z obfitym odesłaniem do literatury — towarzyszą próby ustaleń faz ich rozwoju czy zmian i ich związku z ogólną sytuacją społeczno-ekonomiczną społeczeństwa, głównie z koniunkturą. Są to spostrzeżenia pewnych prawidłowości, dające się w znacznej mierze odnieść także do innych społeczeństw europejskich. Podobnie z analizą „przedmiotów jako cech grupowych” oraz ich związku ze statusem i prestiżem społecznym jednostek i grup.

Również z punktu widzenia trwałości, ciągłości zmian oraz zasięgów przestrzennych zostały omówione zwyczaje: rodzinne, doroczne, zawodowe, szczególnie zaś obszernie rzemieślnicze i robotnicze, tak typowe dla niemieckiego obszaru kulturowego.

Do specyfiki dawniejszej etnografii niemieckiej, kontynuowanej też w RFN po ostatniej wojnie, należą badania kulturowo-przestrzenne (*Kulturreaumforschung*). Znalazły one szczególne odbicie w opracowaniu Niemieckiego Atlasu Etnograficznego (ADV). Temu zagadnieniu Zender i Heilfurth poświęcają całą piątą część książki. Na przykładzie tego typu badań ukazują wkład etnografii zarówno dla poznania dziejów kultury, jak i znaczenie dla wiedzy regionalnej. Końcowa część tej partii zawiera interesujące rozważania leżące na linii współczesnych problemów badawczych. Są to — mówiąc ogólnie — problemy relacji: człowiek, kultura, społeczeństwo. Szczegółowo poruszono tu: pluralizm kulturowy, subkultury, grupy pierwotne i celowe, instytucje społeczne, systemy norm i wartości, gminę jako środowisko społeczno-kulturowe, społeczności religijne, grupy mniejszościowe w relacji do kultury globalnej, procesy adaptacji i integracji w ramach współczesnych przemieszczeń ludności, tendencje ujednolicania się kulturowego pod wpływem nowoczesnej technizacji, znaczenie czasu wolnego i rozrywki itd. Jest tu widoczne, jak wiele wspólnego ma współczesna etnografia z antropologią społeczno-kulturową i socjologią.

Na zakończenie autorzy formułują szereg postulatów i zaleceń odnośnie do przyszłych badań i profilu nowoczesnej etnografii (etnologii). Należy tu m.in. potrzeba międzynarodowej współpracy dla rozwiązania wspólnych problemów i dla stworzenia „etnologii europejskiej”.

Omawiana książka nie zawiera wszystkiego tego, czego należy oczekiwać od takiego syntetycznego zarysu. Jest wyborem zagadnień z pominięciem wielu, jak np. zagadnień folkloru, językowych, etnicznych, etnogenetycznych, etniczności, strukturalizmu itd. Jest widoczne, że autorzy chcą wyprowadzić etnografię niemiecką z impasu, w jakiej się znajdowała, ale równocześnie pragną dotychczasowy jej dorobek włączyć w nową, nie wszędzie wewnętrznie spójną postać nauki. W całości jest to próba i propozycja godna uwagi i z wielu względów nader pożyteczna.

Józef Burszta

J. Dżabbarow, *Obščestvennyj progress, byt i religija*, Taszkient 1973, ss. 218.

Na podstawie własnych badań i danych statystycznych oraz w oparciu o ogromną wiedzę z zakresu teorii rozwoju społecznego i etnografii, I. Dżabbarow, znany etnograf uzbecki, pokazał na jakich zasadach i w jakiej formie egzystuje islam

w warunkach radzieckiej republiki środkowoazjatyckiej. Autor przedstawił zależności między bytem a religią, historyczne doświadczenia islamu, zderzenia owej religii z nową formacją społeczno-ekonomiczną jaką jest socjalizm. Pokazuje sprzeczności między tymi elementami kultury narodu uzbeckiego, które ukształtowały islam, a narastającymi faktami życia ekonomicznego organizowanego według nowych wzorów, zapoznaje czytelnika z dualizmem idei, o odrębnych rodowodach i przesłankach światopoglądowych.

Praca I. Dżabbarowa jest próbą marksistowskiego spojrzenia na przemiany społeczno-kulturalne dokonujące się na terenie Uzbekistanu. Życie społeczne i kultura Uzbeków są rezultatem długiego procesu przeobrażeń, który zintensyfikował się w XIX wieku. Wówczas to, w II połowie XIX wieku, kiedy to na tereny Azji Środkowej wkracza Rosja, nastąpiło unicestwienie chanatu kokandzkiego oraz zwasali-zowanie emiratu bucharskiego i chanatu chiwijskiego.

Należy wspomnieć, że przed Rewolucją Październikową ludy Azji Środkowej pozostawały na poziomie rozwiniętego feudalizmu i początków kapitalizmu z systemem pracy najemnej w rolnictwie. Wśród półkoczowniczych grup etnicznych panowały feudalnopatriarchalne stosunki z przeżytkami systemu rodowego. Całe życie społeczne, rodzinne i osobiste regulowane było postanowieniami szariatu.

Od momentu wkroczenia Rosji na tereny Azji Środkowej zaznacza się stopniowe ograniczenie znaczenia religii. Działo się tak w wyniku wpływu kultury europejskiej i wywołanych nim przeobrażeń wewnętrznych.

Rozwój społeczno-gospodarczy Uzbeków jest związany szczególnie mocno z drugim etapem przeobrażeń, które dokonały się po Rewolucji Październikowej, w ramach ustroju socjalistycznego. Identyfikacja władzy politycznej z religijną straciła swe podstawy. Państwo stawało się symbolem ruchu i postępu. Zmiany, które się dokonywały, miały charakter planowy, zorganizowany. Przemiana społeczno-kulturowa stała się programowym założeniem organizacji społecznych i władzy państwowej.

Duże znaczenie w osłabieniu funkcji islamu miało prawo radzieckie, deklarujące usunięcie z życia rodzinnego poligamii i patriarchy. Postęp społeczno-gospodarczy doprowadził do aktywizacji zawodowej i społecznej kobiety. Oddziaływanie religii stopniowo słabnie, duchowieństwo traci swój autorytet.

Reakcje społeczeństwa na zmianę roli religii, współczesne miejsce religii w życiu społecznym, to treść recenzowanej książki. Książka, nie licząc wstępu i zakończenia, składa się z czterech rozdziałów.

Przechodząc do szczegółowego omówienia problematyki zawartej w pracy odnotować należy, że we wstępie przedstawiony został od strony teoretycznej problem walki dwóch systemów ideologicznych, który swym zasięgiem wykracza poza granice ZSRR. Dalej autor przedstawia historię ludów Azji Środkowej pisząc, jak duży wpływ na życie społeczne i indywidualne wywierał islam i duchowieństwo muzułmańskie. W szeregu rejonów jeszcze w latach 20-tych, razem z prawem radzieckim, uznawane były normy szariatu. O specyfice społeczno-kulturowej ludów środkowo-azjatyckich mówiło wiele dokumentów partyjnych i państwowych, programujących proces przemian. Autor zwraca uwagę, że w sytuacji zaawansowanego budownictwa socjalistycznego islam dąży do wystąpienia w roli obrońcy tradycji i obyczajów uznawanych jako narodowe, związane z przeszłością. Mimo modernistycznych tendencji i przystosowania duchowieństwa do warunków socjalizmu, przejawia się wyraźnie reakcyjna istota ideologii religijnej. Islam, a również wierzenia przedislamskie, które zachowały się w formie reliktovej, przede wszystkim w sferze rodzinno-bytowej, wywierają negatywny wpływ na kształtowanie się zmian spo-

leczno-kulturowych. Islam, pisze autor, kształtuje w wierzących społeczną pasywność, ma wpływ na zachowanie w życiu codziennym starych, szkodliwych norm i obyczajów. Zadaniem niniejszej pracy, co stwierdza I. Dżabbarow, jest wskazanie przyczyn historycznych, społecznych i psychicznych zachowania i funkcjonowania relikwów islamskich w życiu codziennym. Autor zauważa, że owocne badania w tym zakresie możliwe są przy wspólnym wysiłku historyków, etnografów, psychologów, socjologów, filozofów i praktyków w dziedzinie społeczno-kulturalnej. Kończąc rozważania wstępne autor prezentuje wyniki ankiet, które przeprowadzone zostały w latach 1966, 1967 i 1970 w Taszkientcie, Samarkandzie, Bucharze i Kaszi-Jangier. Celem tych ankiet było określenie stopnia religijności ankietowanych. Poza wynikami ankiet autor przedstawia inne wykorzystane w pracy materiały: źródła historyczne, dane statystyczne i materiały z wywiadów etnografii.

Interesujący dla etnografa jest rozdział pierwszy: „Postęp społeczny, byt i religia w przedrewolucyjnym Turkiestanie”, który autor poświęca charakterystyce warunków społecznych i życia duchowego ludu w okresie panowania ideologii islamu. Autor rozpoczyna rozdział zaprezentowaniem społecznego składu ludności żyjącej na terenie Uzbekistanu i jej warunków społecznych oraz życia duchowego przed Rewolucją Październikową. W przeddzień rewolucji ważna była w życiu społecznym dominacja stosunków patriarchalnych, które były cechą panującego systemu społecznego. Patriarchalne wspólnoty wielkorodzinne zachowały się jednak przede wszystkim na peryferiach rozwiniętych regionów gospodarczych.

W zetknięciu z gospodarką towarowo-pieniężną owe patriarchalne wspólnoty rozpadały się na indywidualne rodziny. Szeroko przedstawiono cechy kultury i życia społecznego, związane szczególnie ze sposobem gospodarowania, takie jak: znajomość sztucznego nawadniania, naturalny charakter gospodarki z niewielką wymianą towarową, pożywienie, elementy kooperacji międzynarodowej, rola więzów krwi. Tradycje konserwatywne, które służyły jako hamulec postępu społecznego, zwiększały głębokie zacofanie.

Następnie omówiono konsekwencje pojawienia się elementów kapitalistycznych rozwijających się wraz z kolonizacją rosyjską. Nastąpiło rozwarstwienie społeczne, ziemia i kapitały zostały skoncentrowane w rękach rodzącej się burżuazji wiejskiej i miejskiej.

Rozwarstwienie i ciężka sytuacja prowadziły do ubożenia materialnego i duchowego. Cechą społeczności lokalnych wśród ludności osiadłej, zarówno w mieście, jak i na wsi, była ścisła izolacja. Działalność i emocje regulowane były i podporządkowane interesom grupy lokalnej i genealogicznej. Gościnność, wzajemna pomoc w ramach grupy, szacunek dla starszych, były wartościami wysoko cenionymi i propagowanymi w ideologii islamu, który głosił równość wszystkich wobec Allacha. W stosunkach z Bogiem — według islamu — człowiek wychodzi poza ramy ziemskiej hierarchii społecznej. A więc ten, kto nie zgadzał się ze swoim specjalnym położeniem, nie zgadzał się z ideologią religii, występował przeciwko jej zasadom. Polityka i religia były silnie ze sobą związane, szariat — prawo religijne — uważano za zasady uniwersalne, nie podlegające zmianom. Zgodnie z ideologią islamu wystąpienie przeciw państwu było wystąpieniem przeciw religii. Należy zwrócić uwagę, że na opisywanym przez autora obszarze wyznawano sufizm, kierunek mistyczny w islamie, który charakteryzował się ogromnym fanatyzmem. Autor przypomina poglądy badaczy twierdzących, że sufizm ma niewiele wspólnego z ortodoksyjnym islamem.

Źródłem do badań nad świadomością społeczną sprzed Rewolucji Październikowej jest folklor, który odzwierciedla psychologię ludu, w którym przejawia się myśl o wartościach i istocie życia. Niektóre utwory folklorystyczne z tego okresu,

przeciwstawiając się religijnym dogmatom, pokazywały życie, którego siłą jest praca, optymizm i aktywność.

Rozdział pierwszy autor kończy rozważaniami dotyczącymi zmian, jakim podlegała ludność miejscowa wskutek kontaktów z ludnością rosyjską. Zmiany w życiu rodzinnym i stosunkach społecznych autor uważa za mniej zaawansowane w porównaniu ze zmianami w kulturze materialnej. Działo się tak wskutek trwałości dawnych obyczajów i religii mahometańskiej.

Wiele materiału poznawczego dla rozpatrywanej w książce problematyki wnosi rozdział drugi: „Zmiany struktury społecznej, byt i religia w okresie budowy socjalizmu”. W rozdziale tym przedstawiono proces przeobrażeń w okresie budownictwa socjalizmu. Reforma agrarna i kolektywizacja doprowadziły do zmiany stosunków społecznych i w konsekwencji do poprawy warunków życia. W dalszej części rozdziału, poświęconego głównie tradycyjnej kulturze materialnej i jej zmianom, omówiono budownictwo, odzież i pożywienie.

Tradycyjne pożywienie mieszkańców Uzbekistanu składało się głównie z produktów mlecznych i mącznych. W trakcie rozwoju społecznego i gospodarczego w okresie po rewolucji, kuchnia uzbecka — przełamując ograniczenia religijne — wzbogaciła się o potrawy zapożyczone od Rosjan, ponadto o produkty pochodzenia fabrycznego.

Do lat dwudziestych powszechnie noszono tradycyjną odzież. Nieodłącznym elementem ubioru dziecięcego były amulety, które strzegły dziecko przed urokami. Tradycyjny ubiór stopniowo zanikał, coraz częściej noszono odzież pochodzenia fabrycznego, którą sztyło według wzorów europejskich.

Tradycyjną zagrodę stanowił kompleks budynków odgródzonych od ulicy i sąsiadów głuchymi ścianami. W architekturze i planowaniu mieszkań widoczne były patriarchalne stosunki panujące w rodzinie. Wszystkie izby oknami i drzwiami zwrócone były na dziedziniec. Dom dzielił się na część żeńską, gdzie gromadziła się cała rodzina — i męską, która przeznaczona była również do podejmowania gości. Podział ten i funkcja poszczególnych pomieszczeń stopniowo ulegała zatareniu. Zgodnie z islamem nie można było ozdabiać mieszkań rzeźbami figuralnymi czy obrazami. Obecnie nie przestrzega się tych zakazów. Zmieniało się życie kulturalne i gospodarcze, zmieniały się instytucje społeczne. Rozwój przemysłu dostarczył nowych sprzętów i urządzeń domowych.

Po rewolucji, kiedy wprowadzono bezpłatne leczenie, śmiertelność wśród osób dorosłych zmalała pięciokrotnie, wśród dzieci dziesięciokrotnie. Długość życia wzrosła dwukrotnie. Na sto dziesięć osób ankietowanych w roku 1966 tylko 8 korzystało z porad babibów leczących przy meczetach.

Kolejny rozdział: „Rola kultury socjalistycznej w uwolnieniu bytu od pozostałości ideologii religijnej” rozpoczyna autor cytowaniem podstawowych dekretnów władzy państwowej, które skierowane były na przekształcenie i poprawę warunków życia oraz podniesienie poziomu oświaty. Przed włączeniem Azji Środkowej do Rosji istniała tutaj rozbudowana sieć religijnych szkół podstawowych — *maktab* i wyższych — *medres*. Ten rozbudowany system nie mógł być zlikwidowany i zastąpiony radzieckim szkolnictwem w jednej chwili. Ważnym etapem rozwoju szkolnictwa było wprowadzenie w roku 1930/31 powszechnego nauczania, co przyczyniło się do stopniowej likwidacji analfabetyzmu. W likwidacji analfabetyzmu duże znaczenie miała zwiększająca się liczba środków masowego przekazu oraz rozwój działalności wydawniczej. W nowotworzonym folklorze uzbeckim zanikły wyobrażenia bogów, nieba i piekła. W miejsce atrybutów religijnych pojawiły się motywy ateistyczne. Poezja i folklor nabrały politycznego charakteru, pozwoliły na zbliżenie

Uzbeków do innych narodów socjalistycznych. Uzbekistan utrzymuje kontakty z 96 krajami świata. Na terenie Uzbekistanu żyją ludzie różnych narodowości, co sprzyja zacieraniu się różnic między wyznawcami różnych religii.

Ostatni rozdział, zatytułowany „Zbliżenie narodów socjalistycznych i jego znaczenie w sekularyzacji bytu”, poświęcono przemianom życia społecznego Uzbeków. Zmieniła się struktura rodziny, pojawiły się nowe nieznane dotychczas zawody.

Wyształca się nowa obrzędowość. Obyczaje związane z narodzinami dziecka uwalniane są od religijnych rytuałów. Zmienia się forma nadawania imion. Narodziny dziecka obecnie to już nie tylko uroczystość rodzinna, ale również szerszych grup społecznych. Miejsce dawnej kołyski, w której dziecko skrzypowane nie miało warunków rozwoju, zastąpiło łóżeczko i wózek.

Praca I. Dżabbarowa wnosi wiele cennego materiału do pogłębiania naszej wiedzy o procesach zmiany miejsca islamu w społeczeństwie socjalistycznym, ponadto przynosi rozbudowane teoretyczne wyjaśnienia tych procesów i ich dokumentację, opartą na materiałach historycznych oraz danych z empirycznych badań terenowych. Godna jest uwagi również jako książka napisana w rozwijającym się ośrodku studiów etnograficznych, jakim jest Taszkient.

Halina Bojan Pierun

M. A. Cienov, *Naselenije Molukkskich ostrovov*. Izd. „Nauka”, Moskva 1976, ss. 284.

Prezentowana książka składa się z czterech zasadniczych, obszernie rozbudowanych rozdziałów. W pierwszym zawarte są ogólne wiadomości na temat środowiska naturalnego Wysp Moluki. Znajdujemy tam m.in. geograficzny opis najważniejszych wysp archipelagu i otaczających go mórz, łącznie z uwypukleniem wpływu warunków życia na rozwój kultury jego mieszkańców, a ponadto możemy zapoznać się ze specyfiką klimatyczną, florą i fauną, pięknem krajobrazów oraz z warunkami komunikacyjnymi.

Rozdział drugi poświęcono w całości zagadnieniom gospodarczym. Autor słusznie zwrócił uwagę na fakt, że Moluki są jedyną prowincją Indonezji, gdzie uprawy roślin bulwiastych i korzeniowych przeważają zdecydowanie nad jadalnymi trawami, przede wszystkim zaś nad ryżem i kukurydzą. Szczegółowo i bardzo ciekawie nakreślił sposoby uzyskiwania sago z kłozin palmy rodzaju *Metroxylon*, przytaczając jednocześnie bogaty zestaw otrzymywanych z wymienionego surowca potraw. Zebrał również problem ekonomicznej i kulturowej wspólnoty Indonezji wschodniej. Poza tym zapoznał czytelników z myślistwem i zbieractwem, ze sposobami uprawy roli przez ludność miejscową, z kultywacją ryżu, batatów, manioku, taro, jamsu, bananów, ananasów i innych roślin użytkowych.

Treść rozdziału trzeciego dotyczy historii Wysp Moluki poczynając od czasów zamierzchłych do teraźniejszych. M. Czenow przypominał, jak wielką rolę w dziejach badanego obszaru odegrały poszukiwane przez Europejczyków przyprawy korzenne, zwłaszcza goździki i gałka muszkatołowa. Następnie przeznaczył wiele miejsca na omówienie poszczególnych okresów nawarstwiania się najbardziej istotnych elementów składowych współczesnej kultury Moluków. Scharakteryzował m.in. etapy powstawania etnicznych skupień kupieckich, zwrócił uwagę na „malaizację” wysp u schyłku średniowiecza, wspominał o dominacji jawańskiej, o północnomoluckich sultanatach i państwie Chitu, o zwyczajnym pochodzie islamu, hinduizmu i chrześcijaństwa, o epoce 400-letniego panowania portugalskiego i holenderskiego,

jak też o kształtowaniu się dominującego etnosu ambońskiego. Poza tym wyekspozował wydarzenia drugiej wojny światowej w tym rejonie i opisał zwięźle ciężką walkę Moluków o niepodległość. Zajął się również badaniem zagadnienia świadomości etnicznej i zobrazował obecne rozprzestrzenienie panujących religii na najważniejszych wyspach.

W rozdziale czwartym przedstawione zostały problemy ludnościowe. Bardzo pouczające są informacje o rdzennych mieszkańcach archipelagu oraz o elemencie napływowym złożonym głównie z Chińczyków i Arabów z Hadramautu. Przedstawiciele obu wymienionych społeczności zamieszkują przeważnie miasta i dzięki swym umiejętnościom odgrywają poważną rolę w handlu i usługach. Oprócz tego pewna ilość kulisów chińskich znalazła zatrudnienie w gospodarce leśnej. Ciekawa jest też analiza dotychczasowych prób właściwego umiejscowienia języków moluckich w rodzinie austronezyjskiej, łącznie z ich klasyfikacją, przytoczeniem źródeł badań lingwistycznych i metodyką analizy leksykostatycznej.

Recenzowana książka stanowi pierwszą tego rodzaju publikację w języku rosyjskim. Zredagowana została starannie i fachowo. Na marginesie należy zaznaczyć, że piśmiennictwo dotyczące Moluków jest bardzo ubogie i opiera się przeważnie na relacjach przestarzałych. W ciągu okresu powojennego aż do roku 1962 nie wydano prawie żadnych poważniejszych prac o kulturze, historii lub językach ludności archipelagu. Znikoma ilość artykułów, ukazujących się najczęściej w czasopismach holenderskich, nosi charakter ogólny i sumuje wyniki sprzed 30 lub 40 lat. Współcześnie największe znaczenie mają jedynie zaprezentowane osiągnięcia naukowe amerykańskiego teologa i etnografa F. Cooley'a¹ oraz M. A. Czlenowa². Oprócz własnego materiału, zebranego w czasie dwuletniego pobytu na tych odległych połaciach globu ziemskiego, radziecki autor przestudiował wszystkie dostępne relacje odnośnie do składu etnicznego mieszkańców archipelagu i porównał je z rezultatami swych badań przeprowadzonych na wyspie Ambon, Charuku, Seram i Buru. Nie mogąc oprzeć się na istniejących i w wielkim stopniu zdezaktualizowanych już pracach dotyczących klasyfikacji języków moluckich, opracował ich nowy podział, wykorzystując kumulatywne efekty czynników gospodarczych, ekologicznych, historycznych i religijnych o pewnych podobieństwach części składowych, na styku których wyodrębniają się oddzielne wspólnoty etniczne.

W konkluzji doszedł do wniosku, że pierwsza osobliwość losów etnicznych Wysp Moluki polega na stopniowym nakładaniu się indonezyjskiego modelu procesów etnicznych na melanezyjski substrat. Drugą zaś cechą ich rozwoju jest swoistość podstawowych elementów, z których powstał obecny skład etniczny. Największą rolę odegrały komponenty oceaniczne, indonezyjskie i europejskie. Dwie wymienione właściwości pozwalają wydzielić Wyspy Moluki jako odrębny obszar historyczno-etnograficzny na terytorium świata wyspiarskiego południowo-wschodniej Azji i Oceanii.

¹ *Ambonese Adat, a General Description*, New Haven 1962; *Ambonese Kin Terms*, „Ethnology” 1962, vol. 1, nr 1; *Altar and Throne in Central Moluccan Societies*, „Indonesia” 1966, vol. 2; *Allang: a Village on Ambon Island*, [w:] *Villages in Indonesia*, ed. by Koentjaraningrat, Ithaca, N. Y. 1967.

² *K etničeskoj charakteristike naselenija Molukkskich ostrovov*, „Sovetskaja Etnografija” 1968, nr 6; *Očerki po etničeskoj istorii narodov Centralnych Molukk (Indonezija)*, Kand. diss. Rukopis. Archiv Instituta Etnografii AN SSSR, Moskva 1969; *O niekotorych indonezijskich etnonimach (k voprosu ob etnonimičeskoj klassifikacii)*, [w:] *Etnonimy*, Moskva 1970; *Otraženije processa malaizacii v vostočnoindonezijskoj toponimii*, „Actes du XIe Congres International des Sciences Onomastiques” (Sofia) 1974, t. 1.

Ładny styl i właściwy dobór skondensowanych wiadomości sprawiają, że książkę czyta się lekko i przyjemnie. Cennym uzupełnieniem zamykającym omawianą pozycję jest tabela przedstawiająca klasyfikację języków mieszkańców Wysp Moluki, wykaz narodowości zamieszkujących poszczególne wyspy, zestaw glos oraz załączony podział administracyjny wraz z liczbą ludności. Wartościowe są również materiały kartograficzne, a zwłaszcza mapa obrazująca najważniejsze ośrodki historyczne, handlowe i kulturowe archipelagu.

Spis literatury obejmuje 231 pozycji w większości obcojęzycznych wybranych racjonalnie i z wycuciem.

W następnym wydaniu tej interesującej pracy byłoby pożądane wzbogacenie tekstu zdjęciami i rysunkami (których brak daje się odczuwać) oraz mapami bardziej szczegółowymi, czyli o większych podziałkach. Ponadto należałoby skorygować drobne usterki natury merytorycznej. Epifity nie pasożytują na drzewach, jak o tym wspomina autor (s. 33); to nie są pasożyty, lecz zupełnie nieszkodliwe porośla. Piszcie się nie *Metroxilon* (s. 40), lecz *Metroxylon*. Zniekształcono nazwę palmy *Areca catechu* (s. 42), gdyż napisano „cathecu”.

Roman Karczmarszuk

A. N. Siedlovskaja, *Malyje narody Bihara. Istoriko-etnografičeskij očerk*, Moskwa 1976, ss. 126.

Zwięzła monografia ludów Biharu, opracowana przez A. N. Siedłowską, została wydana przez Instytut Etnografii im. N. N. Mikłuchko-Makłaja AN ZSRR. Praca przynosi wiele cennych informacji.

Bihar należy do największych północno-wschodnich prowincji Indii. Położony w rozległej dolinie Hindustanu, dorzecza dolnego Gangesu, graniczy od północy z Nepalem i od wschodu z Bengalem. Obszar 174 tys. km² (pokaźny areal zajmujący lasy), liczba ludności — 56,3 mil. (gęste zaludnienie). Klimat ciepły, w okresie nasilenia letniego (marzec—maj) temperatura wzrasta powyżej 40°, w porze chłodów (listopad—luty) rzadko wynosi poniżej 0°C. Świat zwierzęcy i roślinny bardzo bogaty, kraj obfituje w minerały i węgiel kamienny. Bihar jest zaliczany do najlepiej rozwiniętych gospodarczo prowincji Indii.

Ludność dzieli się na kilkadziesiąt grup plemiennych o dużym zróżnicowaniu dialektów dwu zasadniczych języków pochodzenia przednioeuropejskiego — „munda” i „drawidyjskiego”. Oto główne plemiona: Asura, Bajga, Bandżar, Bahudi, Bedija, Bhumidżi, Bindżhija, Birdża, Birhor, Čero, Čik-baraik, Gonda, Gorajt, Ho, Karmali, Kharija, Kharvar, Khonda, Kisan, Kora, Łohra, Mahali, Mał-paharija, Munda, Oraon, Paharija, Santal, Saurija-paharija, Savara i in.

Stare przedaryjskie języki północno-wschodnich Indii oraz cechy antropologiczne zdradzające wcześniejszą warstwę etniczną weddo-australijską i mongolską i późniejszą warstwę aryjską, przyczyniają się do silnego zróżnicowania kulturowego ludności. Obserwowane jeszcze współcześnie takie instytucje, jak domy młodzieży obojga płci, spełniające jakby rolę uniwersytetów życia, domy kawalerów, dalej — ślady inicjacji, tatuaż, nie stosowanie mleka jako pokarmu itp. zjawiska wiążą tę część Indii z kulturą ludów Indochin, Filipin, Indonezji i wysp Oceanii.

Okolo XII - XI w. pne. datuje się przybycie na tereny Biharu szczepów aryjskich od południa i zachodu. Stare eposy *Mahabharata* i *Ramajana* oraz *Rigweda* zawierają wiele motywów walk tubylców z przybyszami. W księgach przewijają się często wersje o ludach zwanych „Asura” i „Sawara”, walczących z Ariami. Znamienne jest, że pod powyższymi nazwami bytują do dziś liczne plemiona północno-wschodniego Hindustanu.

Praca A. N. Siedłowskiej zawiera cztery rozdziały poświęcone: 1) głównym etapom rozwoju historycznego Biharu, 2) gospodarce i kulturze materialnej, 3) więzi społecznej i zagadnieniom socjalnym oraz agrarnym i 4) kulturze duchowej. Interesująca jest problematyka gospodarcza i kulturalna, w tych dziedzinach bowiem najbardziej widoczne ślady pozostawiła eksploatacyjna brytyjska gospodarka kolonialna.

Rolnictwo Biharu jest dziś jeszcze oparte w dużym stopniu na motykowej uprawie niewielkich poletków lub na obróbce ziemi za pomocą drewnianego pługa, a raczej radła rylcowego z żelaznym okuciem rylca. (Statystycznie jeden pług żelazny przypada na 300 pługów drewnianych). W okrugach leśnych stosuje się 6-letni przemieniczny cykl uprawy poprzedzający trzebież i wypalanie zarośli w celu pozyskania nowego pola; odłóg pozostawia się do ponownego zarastania. W terenach górskich stosuje się uprawę na tarasach sztucznie nawadnianych. Siłę pociągową stanowi trakcja bawołów zaprzęgniętych w jarzmo. Słabe nawożenie powoduje niską wydajność plonów. Sprzęt zbóż (3 razy w roku) odbywa się za pomocą sierpów, młocka na toku za pomocą wydeptywania ziarna przez bydło. Do obróbki kasz i tłoczenia oleju służą stępy typu kielichowatego.

Różnorodność upraw jest stosunkowo duża, najważniejszą rolę odgrywa plantacja ryżu, zupełnie drugoplanową rośliną jest pszenica. Uzupełnieniem zasobów pożywienia są plody leśne zbierane przez kobiety i dzieci. Autorka opisuje sposoby przyrządzania potraw z runa leśnego. Myśliwstwo odgrywa niewielką rolę w zdobywaniu pożywienia.

Kultura materialna Biharu — narzędzia pracy, sprzęty domowe, broń myśliwska używana współcześnie, a nawet domostwa, przypominają ludzaco w wielu względach dawną, nie istniejącą już, a zachowaną jedynie w muzeach kulturę Słowian rubieży wschodniej.

Jeszcze bardziej przybliżyła nam obraz kultury tych ludów opis życia społecznego i duchowego biharyczyków, a zwłaszcza stosunków rodowo-patriarchalnych i obrzędów rodzinnych, wspólnoty rodowo-wioskowej, instytucji rady starców, kultu przodków itp. Jako ludy rolnicze, biharyczycy rozwinęli bogatą obrzędowość związaną z wegetacją, wzrostem i zbiorem roślin, szczególnie ryżu. Życie biharyczyka jest niemalże nieustannym świętowaniem, jest ono przepełnione obrzędowością spełnianą z niezwykłą ceremonialnością i rytuałem. Bardzo ważną rolę w życiu ludów Biharu odgrywa bowiem religia i składanie ofiar bóstwom, niekiedy krwawych, złożonych zwykle z ptactwa. Religia i założenia etyczne Biharu, odmienne od hinduizmu, oparte są o żywe jeszcze pojęcia totemizmu i animizmu. Naczelnym bóstwem jest personifikowany bóg słońca, istnieje cały świat demonów i duchów, które nawiedzają każde miejsce i towarzyszą człowiekowi we wszystkich czynnościach.

Cywilizacja europejska nie wtargnęła tu jeszcze tak wyraziście, dzięki czemu można obserwować kultury te w stosunkowo pierwotnym stanie. Książka A. N. Siedłowskiej wnosi wiele do poznania kultur wschodu.

Nygman Aširov, *Islam i narody*, Izd. „Nauka”, Moskva 1975, ss. 250.

Autor jest znanym radzieckim specjalistą religioznawstwa, szczególnie zaś problemów islamu. W swej pracy pragnął przedstawić zjawisko wzajemnego odniesienia religia — naród. Wychodząc *implicite* z przyjętej koncepcji marksistowsko-leninowskiej próbuje w sposób naukowy wyjaśnić powyższy związek i rzeczywistą rolę islamu w krajach muzułmańskich oraz, przede wszystkim, w obecnych republikach radzieckich Azji Środkowej.

Rozdział pierwszy zatytułowany „Stosunki narodowe i islam” wydaje się być zasadniczy jeśli chodzi o metodologiczną stronę pracy. Autor charakteryzuje bowiem naczelne pojęcia używane w swej pracy i wprowadza w problematykę pojęcia narodu i jego istoty. Uważa, że narodziny narodu nastąpiły u schyłku epoki feudalizmu i w początkowych etapach rozwoju formacji kapitalistycznej. Definicja narodu przedstawiona przez Aszirowa zdaje się być charakterystyczna dla radzieckiej nauki o społeczeństwie i jego kulturze. Naród jest więc według autora swoistą formą historycznej wspólnoty, rodzącą takie formy, jak: ród, plemię i narodowość. Podstawowymi cechami narodu są: wspólny język, terytorium zamieszkania, wspólne warunki ekonomiczne i niektóre cechy kulturowe. Autor podkreślił dobitnie, że tylko narody socjalistyczne są prawdziwie sprawiedliwe i systematycznie dążą do zlania się w jedną komunistyczną ludzkość. Jak więc widać, naród jest tylko formą przejściową w rozwoju społeczeństwa globalnego, tak samo jak formą przejściową było np. plemię.

Aszirow zajmuje się następnie problemem rozumienia narodu przez islam — ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami historycznymi, szczególnie o charakterze polityczno-ekonomicznym.

Teoretycy islamu pojmowali naród jako jedność religii i szariatu. W XIX wieku ukuto bardzo ważną doktrynę, która wyraźnie określała, że „wszyscy wyznawcy islamu, bez względu na język, miejsce życia, więzi ekonomiczne, stanowią jeden naród”. Stąd narodziny dwóch znanych koncepcji — panislamizmu i panturkizmu, które później zaważyły na postawie muzułmanów rosyjskich wobec rewolucji 1905 - 1907 r.

Autor potrafi przekonywająco argumentować jakim celom służyły owe koncepcje (wyraźne osłabienie świadomości narodowej pociągające za sobą osłabienie ruchów narodowowyzwoleńczych) i jacy ludzie korzystali z programowej „bierności” mas wiernych. W czasie wspomnianej już rewolucji 1905 roku jeden z teoretyków islamu miał się wyrazić, że islam nie zna klas i walki klasowej — dla wszystkich wyznawców rezerwuje jednakowe prawa. Stąd stanowisko przeciwne walce zbrojnej, w której mieli przecież bić się jedni muzułmanie przeciwko drugim.

Drugi rozdział książki Aszirowa zatytułowany jest: „Ateizacja narodów ZSRR i nowa interpretacja stosunków narodowych przez duchowieństwo muzułmańskie”. Autor rozważa tutaj zagadnienie zmian porewolucyjnych w Związku Radzieckim i reakcję na owe obiektywne zmiany teoretyków islamu. Najpierw jednak uargumentował sam proces ateizacji, przytaczając dane liczbowe z nowo powstałych republik, gdzie religią panującą jest właśnie islam. Na tym gruncie Aszirow rysuje poglądy tracącego swe wpływy islamu, próbującego przystosować swoje dogmaty do nowej rzeczywistości społecznej. Następuje próba charakterystyki zarzutów, jakie stawiają muzułmanie w kwestii rozbitcia jednej wielkiej wspólnoty religijno-narodowej przez ZSRR, rozbitcia konsolidacji narodów Środkowej Azji. Autor

przeciwstawia się tym zarzutom przytaczając obficie deklaracje klasyków marksizmu oraz kolejne tezy zjazdów Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, gdzie szeroko dyskutowano problem tzw. Wschodu (chodzi tu o republiki radzieckiej Azji Środkowej). Okazuje się, dowodzi Aszirow, że przemiany porewolucyjne wzmogły jedynie konsolidację poszczególnych narodów ZSRR, pozwoliły niejednokrotnie na ich właściwe samookreślenie. Dowodem ma być chociażby analizowana w książce teizacja. W tak ustawionej płaszczyźnie religia islamu (także religia jako taka) rysuje się nam jako siła wsteczna, hamująca ciąg rozwojowy na linii człowiek — społeczeństwo. Aszirow dochodzi więc do wniosku, że tylko zupełna sekularyzacja może pomóc w pełnym rozwoju narodowej kultury i języka; ograniczenia natury religijnej są też powodem zahamowań w dziedzinie internacjonalizmu.

Nieco miejsca w książce *Islam i narody* zajmuje także problem podwójnego samookreślenia narodów muzułmańskich w obrębie Związku Radzieckiego. Pierwsze określenie własnej pozycji dotyczy uczestnictwa w życiu swojego narodu (a więc przykładowo Uzbeków), drugie widzi integrację i poczucie wspólnoty w obrębie państwa (a więc ZSRR). Jest to wyraźny przejaw, nie nazwanego jeszcze w książce po imieniu, pluralizmu kulturowego.

Ostatni rozdział książki poświęcony jest polemice autora z poglądami i interpretacjami problemów islamu w Związku Radzieckim przez autorów zachodnich — naukowców i polityków. Wspierając się literaturą partyjną (szczególnie aktualnymi deklaracjami L. Breżniewa) Aszirow stara się ukazać prawdziwy stosunek państwa socjalistycznego do problemów religijnych, rysuje także rolę partii komunistycznej w kształtowaniu nowej świadomości, opartej na wzorach prawdziwie naukowego poglądu na świat.

Pozycja *Islam i narody* jest w sumie cennym i ciekawym studium zagadnień „religia a naród”, dla etnologów chyba jednak zbyt ubogim w podejście o charakterze społeczno-kulturowym. Kwestia islamu została bowiem podniesiona przede wszystkim w kontekście ideologicznym, bez próby obiektywnej oceny niezaprzecznego wkładu religii w kulturę danych narodów. Ta jednopłaszczyznowość pozostawia pewien niedosyt, zmuszając jednocześnie, i to jest cenne, do zastanowienia się nad wieloma kwestiami. Uważnego czytelnika może więc doprowadzić do płodnej poznawczo refleksji z pozycji obiektywnego obserwatora. Praca Aszirowa domaga się dalszych badań, które pozwolą objąć szerszy krąg problemów, niżli zawarty w omawianej pozycji.

Wojciech Burszta

Witold Armon, *Polscy białacze kultury Jakutów*. Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, tom CXII, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, ss. 177.

W roku 1976 Siemion Pietrowicz Daniłow, uważany za najwybitniejszego liryka współczesnej Jakucji, udzielając wywiadu przedstawicielowi polskiego pisma „Kultura”¹ wspominał, iż na jednym z plenów Związku Pisarzy Rosyjskiej Socjalistycznej Republiki Federacyjnej podczas dyskusji na temat literatury rosyjskiej

¹ Czasem tłumacząc Mickiewicza (wywiad Andrzeja Bonarskiego z S. P. Daniłowem), „Kultura” 1976, nr , s. 3.

oddano także hold „[...] tym zsylnym Polakom, którzy tyle dobrego dla nas zrobili. Oni z nami żyli, oni stawali się naszymi braćmi w naszym dziedzictwie kultury. Przecież Sieroszewski napisał najgłębsze dotąd dzieło etnograficzne o Jakutach. Za caratu ukazał się tom pierwszy, a teraz w leningradzkich archiwach odnaleziono maszynopis tomu drugiego². Tłumaczymy Sieroszewskiego. Pragnąłbym, i myślę, że pragnęliby tego wszyscy moi koledzy, by dzieła Sieroszewskiego ukazywały się po jakucku. Piekarski całe życie poświęcił naszemu językowi. Jego słownik dotąd uchodzi za najlepszy nie tylko spośród słowników grupy tureckiej, ale w ogóle jest najlepszym spośród słowników jakuckich. Związki naszej kultury z Polakami — to nie tylko ci dwaj ludzie. To dziesiątki innych, którzy opisywali naszą ziemię, zwyczaje, pieśni, którzy spisywali naszą gramatykę, którzy zenił się z naszymi kobietami i często nie zawsze zostawali z nimi”.

Istotnie tak było, a w historii kontaktów polsko-rosyjskich znany jest problem pobytu Polaków za Uralem, z którym łączą się ich zasługi dla poznania kultury ludów Syberii. Oczywiście nasza wiedza z tego zakresu jest nadal bardzo ograniczona, bowiem publikacji z tej dziedziny jest niewiele, a badania archiwalne mogące wyjaśnić różne aspekty tego zagadnienia są znacznie utrudnione. Dotyczy to przede wszystkim archiwów syberyjskich, często jeszcze obecnie nie w pełni zinwentaryzowanych. Dobrze więc się stało, że Zakład Historii Nauki, Oświaty i Techniki Polskiej Akademii Nauk w ramach cyklu „Monografii z Dziejów Nauki i Techniki” wydał pracę Witolda Armona, zatytułowaną *Polscy badacze kultury Jakutów*, będącą kontynuacją problematyki rozpatrywanej podczas konferencji na temat *Historii kontaktów polsko-rosyjskich w dziedziny etnografii*, zorganizowanej w 1973 roku przez ten Zakład wspólnie z Wrocławskim Oddziałem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Zarządem Wojewódzkim Towarzystwa Przyjaźni Polsko Radzieckiej we Wrocławiu³. Recenzowany tom jest więc konsekwentną realizacją ustaleń tej konferencji, która uznała m. in. za konieczne prowadzenie dalszych studiów nad historią badań etnograficznych na Syberii pod kątem wkładu Polaków. Ponadto warto tutaj zaznaczyć, że wokół Zakładu Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN w Warszawie zgrupowali się autorzy przejawiający zainteresowanie tulaczym okresem nauki polskiej, w tym zaś Zakładzie z inspiracji prof. dra Józefa Babicza zgromadzono interesujący materiał dokumentacyjny dotyczący działalności uczonych polskich poza granicami kraju, obejmujący również bogaty zespół związany tematycznie z wkładem Polaków w poznanie i rozwój azjatyckich obszarów dawnej Rosji⁴.

Recenzowana książka stanowi rezultat długoletnich studiów autora nad wkładem Polaków w poznanie kultury Jakutów i obejmuje okres od połowy XVII wieku do początków XX. Wprawdzie o faktach stanowiących przedmiot rozważań autora pisali inni specjaliści nieco wcześniej, bezsprzeczną jednak zasługą W. Armona jest fakt uporządkowania stanu badań i przedstawienie niektórych postaci w pełniejszym świetle. Oczywiście, nie ze wszystkimi stwierdzeniami autora można się zgodzić i to nawet w tych partiach tekstu, w których polemizuje on z autorami

² A. Kuczyński, *Rzekome odkrycie nieznanego rękopisu Wacława Sieroszewskiego*, „Etnografia Polska” 1974, t. 18, z. 1. Autor prostuje informację, że rękopis tej pracy znajduje się nie w Archiwum Akademii Nauk ZSRR, a w Archiwum Towarzystwa Geograficznego.

³ Materiały z konferencji ukazały się jako 103 tom Monografii z Dziejów Nauki i Techniki pt. *Historia kontaktów polsko-rosyjskich w dziedziny etnografii*, pod red. J. Babicza i A. Kuczyńskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.

⁴ W Zakładzie Historii, Nauki, Oświaty i Techniki PAN przygotowywana jest m. in. bibliografia dotycząca polskich badań etnograficznych i przyrodniczych na terenie Syberii.

wczesniejszych opracowań, względnie tam, gdzie na podstawie nie zawsze słusznych przesłanek stara się przesądzać o jakiejś sprawie. Jest nią np. kwestia polskiego pochodzenia Józefa Matuszewicza-Matuszewskiego. Z nikle sączących się wiadomości dotyczących tej postaci wiemy, że istotnie mógł on być Polakiem, a podane przez W. Armona zniekształcenia jego imienia i nazwiska są jednym z dowodów na to. Nie jest nim jednak podkreślony w pracy fakt mówiący o tym, „że Matuszewicz-Matuszewski znał nawet łacinę” (s. 25), bowiem znajomość łaciny, jakkolwiek nie powszechna, występowała w owym czasie w Rosji. A w ogóle to za śmiało formułuje autor jednoznaczne opinie i wnioski. Przyznać jednak należy, że zawarte w pracy korygowanie dat z biografii poszczególnych badaczy uznać należy w większości za słuszne i w tym względzie recenzowana książka odznacza się dużą ścisłością. Generalizując, podkreślić należy za J. Babiczem, autorem przedmowy, że książka ta stanowi „[...] rezultat scalania szeregu studiów przyczynkarskich i źródłowych, jest etapem do ogólniejszych syntez na temat udziału Polaków w badaniach obcych kultur” (s. 6).

Zaznaczoną wyraźnie w tytule problematykę książki rozpoczyna autor *Wstępem* (s. 7-16), noszącym charakter omówienia stanu badań w dziedzinie poznawania ziemi jakuckiej oraz udziału Polaków w tym dziele. Mamy więc tutaj bogaty zestaw literatury przedmiotu i przyznać trzeba, że jest on raczej kompletny, chociaż widać, że dokonał tutaj autor pewnej selekcji wynikającej z celu pracy. Ponadto w części tej sformułowane zostały również założenia badawcze polegające na nie nowej wprawdzie w sensie poznawczym metodzie łączenia różnorodnych faktów według schematu: życiorys badacza, jego udział w życiu politycznym, pobyt na zesłaniu ze szczególnym wyeksponowaniem pobytu w Jakucji, działalność badawcza z uwzględnieniem kontaktów z instytucjami i środowiskami naukowymi, założenia metodologiczne względnie choćby rudymenty tych założeń. Podkreślenia wymaga fakt wydobycia przez W. Armona wielu interesujących wątków przyjaźni, jakie zrodziły się na dalekiej Syberii między polskimi badaczami-zesłańcami, a różnymi przedstawicielami społeczeństwa rosyjskiego, co czyni niektóre szkice biograficzne bardziej interesującymi.

Rozdział pierwszy książki zatytułowany *Najdawniejsze relacje z pobytu Polaków w Jakucji* (s. 17-29) wprowadza czytelnika w zamierzchle dzieje podboju i kolonizacji Syberii przez Rosję. Autor pomija tutaj omówienie mechanizmu tego podboju, jego etapy i rezultaty, stąd dla nieobeznanego z tym problemem czytelnika trudno jest osądzić, jaka jest faktyczna rola Polaków w procesie przyswajania rozległych obszarów Syberii na tle rzeczywistego wkładu Rosji do tego dzieła. Ponadto w świetle najnowszych źródeł przesunąć należy już na początek XVII stulecia bardzo wyraźnie zaznaczony w rosyjskiej historiografii udział Polaków w poznawaniu Syberii i przyłączaniu jej do państwa moskiewskiego. Sprawy te pominął W. Armon w swej książce koncentrując się wyłącznie na tych relacjach i wyprawach, które łączą się z ziemią jakucką. Mamy więc tutaj wyrwane z szerszego kontekstu informacje o tych Polakach, którzy znaleźli się w Jakucji już w początkach XVII stulecia i byli uczestnikami rosyjskich wypraw — A. Dobryński, S. Nawacki, M. Sosnowski, chociaż nie pozostały po nich żadne relacje. Do drugiej grupy Polaków piszących o Jakucji z autopsji zaliczył autor znanego już nam A. Kamińskiego-Dłużyka, L. Sienickiego, J. Matuszewicza-Matuszewskiego, J. Kopcia, T. Hreczynę i innych, powołując się przy tym na bogatą literaturę przedmiotu. Uzupełniając te interesujące wiadomości, związane z początkami Polaków w Jakucji, do grona wymienionych przez W. Armona postaci dorzucić można jeszcze parę osób. Przykładowo wspomnieć należy o głośnej w historii Syberii ro-

dzinie Kozyriewskich, która według odnalezionych ostatnio w archiwach rosyjskich źródeł wywodziła się z Polski. Pominięta też została w omawianej książce postać niezmiernie ciekawa, związana poprzez słynnego Mazepę z naszą historią, a później z Jakucją — A. Wojnarowski, o którym znany dekabrysta, Kondratij Rytlejew, napisał poemat zatytułowany *Wojnarowski* (1825), w którym z pozycji szlacheckiej rozpatrywana jest kwestia walki przeciwko carskiemu despotyzmowi. Bohater poematu był siostrzeńcem Jana Kołodyńskiego „Mazepy”, dworzanina Jana Kazimierza, który to „często w życiu zmieniał poglądy i panów”. Będąc bezdzietnym uczynił Mazepa siostrzeńcą swym następcą i kształcił go w Niemczech. W roku 1705 wstąpił A. Wojnarowski na służbę Piotra I, zaś w dwa lata później (1707) zostaje atamanem jednego z oddziałów Mazepy i jest wtajemniczony w jego plany stworzenia udzielnego księstwa kosztem oddania Zadnieprza pod zwierzchnictwo Rzeczypospolitej. Od Stanisława Leszczyńskiego, z którym przez długi czas prowadził Mazepa tajne układy, otrzymał A. Wojnarowski tytuł wojewody koronnego, natomiast Karol XII, król szwedzki, mianował go pułkownikiem wojsk szwedzkich, a po śmierci Mazepy hetmanem Ukrainy. Jednakże A. Wojnarowski zrezygnował z tytułu hetmana bez ziemi, wyjechał z Turcji do Europy i osiadł w Niemczech. Tutaj w roku 1716 aresztowano go w Hamburgu i wydano Rosji, skąd zesłany został wraz z rodziną do Jakucka, gdzie zmarł.

Omówienie najdawniejszych relacji z pobytu Polaków w Jakucji kończy autor krótką charakterystyką oceniającą te materiały, zestawiając je ze współcześnie im powstałymi dziełami o Syberii, traktującymi m. in. o kulturze Jakutów. Przy okazji warto jednak wspomnieć, że w rozdziale tym, jak również i we wstępie, zniekształcił autor pisownię nazwiska L. Sienickiego, powtarzając również ten błąd w zapisie bibliograficznym dotyczącym jego *Dokumentu* oraz dwu monograficznych artykułów poświęconych Sienickiemu⁵. Pisząc o J. Kobyleckim wspominał również W. Armon, jakobym podał „zbyt entuzjastyczną charakterystykę” (s. 27, przypis 33) *Wiadomości o Syberii*, powołując się przy tym na mój artykuł poświęcony wkładowi Polaków w badania nad ludami Syberii i ich kulturą⁶. Idąc za zawartymi w *Wiadomościach o Syberii* faktami, stwierdzam raz jeszcze, że książka ta jest pierwszą polską monografią tego obszaru, zawierającą wiele interesujących wiadomości, chociaż jest w niej również nieco śmiesznych i баламутных opisów. Przy okazji pragnę oddalić zarzut wynikający z informacji umieszczonej na stronie 13 recenzowanej książki, odnoszący się do mojego artykułu o J. Kopciu⁷, gdzie W. Armon podkreśla, iż „autor (tj. A.K. — podkreślenie moje) zarzucając innym bezkrytyczną kompilację sam w przedstawieniu życiorysu uległ jednostronnej sugestii rodziny” (s. 13). Ustosunkowując się do powyższego wyjaśniam, że znany mi jest życiorys J. Kopcia zamieszczony w *Polskim słowniku biograficznym*, pióra W. Armona⁸, i nie widzę większych różnic zachodzących między podanymi tam faktami a danymi zawartymi w moim artykule. Co się zaś tyczy

⁵ A. Kuczyński, *Etnograficzny obraz Syberii w świetle osiemnastowiecznej relacji Ludwika Sienickiego*, „Etnografia Polska” 1970, t. 14; tenże, *Opisanie Sibirii XVIII w. (Materiały L. Sienickiego o sibirskich aborygenach i ich kulturze)*, „Sowieckaja Etnografija”, 1972, t. 1.

⁶ A. Kuczyński, *Wkład Polaków w badania nad ludami Syberii i ich kulturą*, „Lud” 1968, t. 51, cz. 2. Na marginesie warto podkreślić, że cytując tę pracę W. Armon zniekształcił jej tytuł.

⁷ A. Kuczyński, *Wkład polskich podróżników do historii etnografii. Relacje Józefa Kopcia o ludach Syberii*, „Etnografia Polska” 1969, t. 13. W. Armon zniekształcił tytuł i tego artykułu.

⁸ Zob. co pisze W. Armon o Kopciu w: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, Kraków 1967, s. 630 — 631.

wartości przekazanych przez J. Kopcia relacji etnograficznych, to ocena ich w zestawieniu z innymi źródłami z tego zakresu jest bardzo korzystna, o czym pisano już w naszej literaturze.

Pokrewny omówionemu powyżej rozdziałowi jest rozdział drugi zatytułowany *Polskie relacje o Jakutach z drugiej połowy XIX w.* (s. 30-53). Prezentację poszczególnych autorów relacji poprzedza wstępne omówienie, w którym z dużym znawstwem zagadnienia kreśli autor warunki życia zesłańców w Jakucji i ich rolę w jej społeczno-gospodarczym rozwoju. Powołując się tutaj na znanego historyka zesań do Jakucji, M. A. Krotowa, wydobyl W. Armon z zapomnienia szeregi postaci, które nad Leną zajmowały się rolnictwem, działalnością pedagogiczną, rzemiosłem. Na marginesie tych z konieczności bardzo skrótowych wiadomości warto zaznaczyć, że ten cywilizowany wkład polskiego żywiołu w humanizację Syberii czeka na pióro historyka. Temat jest niezwykle interesujący, materiały rozproszone — mimo to z okruszków źródeł stworzyć można interesującą monografię problemu, o którym zaledwie w zarysie poinformowano czytelnika na kartach recenzowanej książki. Po zarysowaniu wspomnianej problematyki przedstawia W. Armon dziesięciu Polaków, którzy na marginesie zesłańczego życia, bądź badań geograficznych czy działalności lekarskiej, zgromadzili interesujący materiał dotyczący kultury Jakutów i stanowiący wartościowe dopełnienie badań prowadzonych w szerszym wymiarze. Przez strony tego rozdziału przewija się więc nazwisko A. J. Kohna, M. Gruszeckiego, L. Niemojowskiego, J. Kotona, T. Augustynowicza, A. Czekanowskiego, J. Czerskiego, Z. Węglowskiego. Część z tych postaci znana jest w specjalistycznej literaturze traktującej o wkładzie Polaków w poznanie Syberii, są jednak tutaj i tacy, którzy dopiero dzięki W. Armonowi utwierdzili swoją pozycję w dziejach badań etnograficznych za Uralem. Do biografii wielu z tych postaci dorzucił autor recenzowanej książki nowe fakty, w świetle których pełniej rysują się ich zasługi w dziedzinie etnografii. Uzupełniając nieco i tak interesujące wiadomości zestawione przez W. Armona w krótkich prezentacjach poszczególnych postaci dodać należy, że A. Kohn pisał nie tylko o Jakutach, Buriatach, Ewenkach i ludach nadamurskich, bowiem znane są również inne jego materiały, o których wspomniał ostatnio J. Reyhman⁹. Odnosnie zaś do książki L. Niemojowskiego, zatytułowanej *Obrazki Syberii*, podać należy, że przetłumaczona ona została na język angielski i ukazała się w dwu tomach w Londynie (1883) jako *Siberian Pictures*.

Niezmiernie interesujące rozważania zawarte są w trzecim rozdziale pracy, zatytułowanym *Uwarunkowania działalności naukowej zesłańców z lat osiemnastych i dziewięćdziesiątych XIX w.* (s. 54-69). Rozpoczynają je informacje dotyczące udziału Polaków w ruchu rewolucyjnym w Polsce i Rosji, przy czym ukie-
runkowane są one na zjawisko kontaktów polsko-rosyjskich w tej dziedzinie. Zasygnalizowana w wielkim skrócie ta obszerna problematyka jest tłem do przedstawionych w rozdziale złożonych spraw działalności naukowej na zesłaniu, kontaktów zesłańców z instytucjami naukowymi i ludem Jakucji. Z konieczności ograniczył się tutaj autor do wybrania rzeczy najważniejszych, przy okazji warto jednak zasygnalizować ten problem, bowiem — jak wskazują źródła — właśnie dzięki postępowym kręgom społeczeństwa rosyjskiego możliwe było wówczas na Syberii

⁹ J. Reyhman, *Albina Kohna rękopiśmienny słownik wyrazów czuwaskich z lat sześćdziesiątych XIX wieku*, „Rocznik Orientalistyczny” 1973, t. 35, z. 2; tenże, *A. Kohna rękopiśmienny słownik polsko-udmurecko-marijski z połowy XIX w.*, „Acta Philologica”, 1973, t. 5.

niesienie pomocy zesłańcom, przy czym pomoc ta objawiła się nie tylko w formie możliwości współpracy naukowej z Towarzystwem Geograficznym i placówkami muzealnymi, lecz obejmowała ona również działania administracyjno-prawne, w konsekwencji których część zesłańców otrzymywała zezwolenia na powrót do kraju lub zajmowała się handlem, rzemiosłem, działalnością lekarską i pedagogiczną. Odnośnie do działalności naukowej tej kategorii badaczy, co W. Sieroszewski, E. Piekarski, czy M. Witaszewski, której początki wiążą się z okresem ich pobytu w Jakucji, należy podkreślić, że działalność ta przypada na lata kształtowania się w zachodniej Europie teoretycznych podstaw etnografii przepełnionych duchem ewolucjonizmu. Polska i rosyjska recepcja klasyków tego ewolucjonizmu przedstawiona została w recenzowanej pracy niezwykle interesująco. Dla większości z wymienionych przez W. Armona badaczy kultury jakuckiej prace z tego zakresu tłumaczone na język polski i rosyjski względnie czytane w oryginale umożliwiły stworzenie interesujących metodologicznie założeń ich działalności naukowej. Sprawy te znalazły swoje odbicie w książce W. Armona, zwłaszcza w rozdziałach stanowiących monograficzne opracowanie życia i pracy A. Szymańskiego, W. Sieroszewskiego, E. Piekarskiego, M. Witaszewskiego i S. Jastrzębskiego (rozdział IV - VIII, s. 70 - 140). Badacze ci, wywodzący się z kręgu rewolucyjnych ruchów społecznych Polski i Rosji, po zetknięciu się z ewolucjonistyczną i marksistowską literaturą jako jedni z pierwszych w Rosji dali temu wyraz w swych dziełach zwartych i artykułach charakteryzujących się nowymi założeniami metodologicznymi. Myślę jednak, że w porównaniu z bardzo rozbudowanymi w tej partii książki szczegółami edycyjnymi, dotyczącymi poszczególnych artykułów i dzieł autorstwa tych najbardziej zasłużonych badaczy, za mało poszedł W. Armon w kierunku krytycznego omówienia ich dorobku. Wprawdzie czyni on nieraz uwagi z tego zakresu, nie zawsze jednak są one pełne i oddają ogrom zasług badawczych tych postaci. Na marginesie wspomnianych powyżej szczegółów edycyjnych uważam, iż pominął autor niezmiernie istotną wiadomość dotyczącą drugiego wydania książki o Jakutach autorstwa W. Sieroszewskiego. Otóż, jak podaje St. Poniatowski, w roku 1914 udając się na ekspedycję etnograficzną do kraju Goldów i Oroczonów na Dalekim Wschodzie spotkał się on w Petersburgu z E. Piekarskim, z którym rozmawiał o zamiarze nowego wydania monografii W. Sieroszewskiego. „Powzięliśmy zatem myśl — pisze St. Poniatowski — drugiego wydania książki pod redakcją i z dodatkami Piekarskiego, o ile zgodzi się na to Sieroszewski”¹⁰. Jest to ważne dopełnienie ujawnionych przez W. Armona szczegółów związanych z oceną tego dzieła rozpatrywaną drobiazgowo w książce (s. 95 - 97).

Ostatni rozdział książki zatytułowany *Inne relacje z przełomu XIX i XX w.* (s. 141 - 161) traktuje o tych Polakach, którzy przebywając w Jakucji nie prowadzili programowych badań, lecz zainteresowani kulturą Jakutów poświęcili jej nieco miejsca na kartach swych wspomnień. Jakkolwiek jest to materiał bardzo zróżnicowany ilościowo i jakościowo, uzupełnia on jednak wiadomości podane przez S. Jastrzębskiego, E. Piekarskiego, W. Sieroszewskiego czy M. Witaszewskiego. Ponadto powiększa on w historii naszej etnografii krąg tych Polaków, którzy pracując na zesłaniu przyczynili się znacznie do wzbogacenia ogólnej wiedzy o ludach Syberii.

Polscy badacze kultury Jakutów W. Armona są — jak dotąd — najobszerniejszą monografią problemu. Oprócz pełnej rejestracji osób piszących o kulturze

¹⁰ S. Poniatowski, *Dziennik wyprawy. Do kraju Goldów i Oroczonów w 1914 r.* Wstępem zaopatrzyła i do druku przygotowała B. Heidenreich, „Lud” 1966, t. 50, s. 78 - 79.

tego narodu, znalazło się w niej — obok prezentacji dorobku wybitnych badaczy — uwypuklenie podstawowych cech ich pracy naukowej, stawianych celów i przyjmowanych założeń. Dorobek ten pozostaje we wdzięcznej pamięci Jakutów. Przy każdej nadarzającej się po temu okazji wspominają oni Polaków, którzy tu, na kresach carskiego imperium, zesłani za uczestnictwo w patriotycznych stowarzyszeniach i rewolucyjnej działalności, znaleźli jeszcze dość siły, aby w tym „więzieniu bez krat” — jak podówczas nazywano Jakucję — wykorzystać swą wiedzę i zachować godność ludzką.

Do tej ze wszech miar interesującej publikacji, zawierającej szereg odkrywczych wiadomości, można wysunąć kilka zastrzeżeń, które jednak nie umniejszają jej wartości. Część z nich przedstawiono powyżej, tutaj natomiast idzie o ich sumaryczną wymowę. Otóż nie zawsze można zgodzić się z tzw. bibliograficzną dokumentacją tekstu, a poczynione powyżej uwagi potwierdzają ten rażący brak w pracy naukowej i budzą uzasadnione obawy o ścisłość całości. Przy okazji wspomnieć należy np. o tym, że w cokolwiek kontrowersyjnie brzmiącej w sensie merytorycznym opinii wyrażonej w przypisie 10 na stronie 122, dotyczącej informacji o pracy M. Witaszewskiego poświęconej szamanizmowi, znajdują się aż dwa błędy w paru wierszach tekstu, zrobione przy okazji cytowania prac, na które W. Armon powołuje się w swej krytycznej notce. Autor nie zawsze konsekwentnie prezentuje nam dokumentację wiadomości, stąd też nie wiemy skąd zaczerpnięta została konkretna informacja; dotyczy to przykładowo uwagi o dr W. Krajewskim, który przeglądał rękopis J. Kotona (s. 38). Ponadto w tekście książki stosuje autor bez wyjaśnienia nowe i stare nazwy etniczne. Ta forma zapisu dezorientuje czytelnika, zwłaszcza że stosując nawet stare nazewnictwo popełnia W. Armon rażące błędy. Przykładowo Ewenów, zwanych dawniej Lamutami, określa w innych partiach książki Lamutami. Gdzie indziej zaś mamy wiadomości o Zyrianach, Wogułach, Ostiakach, Tunguzach czy Giliakach, co przy braku zestawienia starych i współcześnie używanych nazw etnicznych nie pozwala czytelnikowi na szybkie zorientowanie się, że tacy np. Giliacy, to lud znany dzisiaj pod nazwą Niwchów, a Tunguzi to Ewenkowie. Problemów zawartych w omawianej książce, a wymagających nie tylko recenzyjnych uwag, lecz badań empirycznych pogłębionych zwłaszcza w oparciu o źródła rosyjskie, jest wiele.

Szkoda, że autor nie zaopatrzył książki w mapę obrazującą szlaki podróży poszczególnych badaczy oraz charakteryzującą układ etniczny tego rozległego obszaru.

W sumie, jak wspomniałem, zastrzeżenia te nie umniejszają wartości rozprawy W. Armona, będącej monografią wybranego problemu z historii wkładu Polaków w poznanie kultur ludów pozaeuropejskich.

Antoni Kuczyński

Uwagi na temat recenzji A. Kuczyńskiego

Niestety AK nie stosuje sformułowanych przez Stanisława Ossowskiego postulatów, jak należy prowadzić polemikę, które to postulaty odnoszą się także do pisania recenzji: „1) Przystępując do dyskusji czytać uważnie tekst, który ma się zamiar krytykować. 2) Dyskutując z człowiekiem nie sprowadzać do pomocy duchów i nie pozwalać sobie na licencje poetyckie w stosunku do krytykowanych ustępów. 3) Brać odpowiedzialność za zarzuty, które się stawia, cytując odpo-

wiednie momenty w krytykowanym tekście albo przynajmniej wskazując dokładnie miejsce, którego uwagi polemiczne dotyczą. Tylko w ten sposób umożliwia się kontrolę czytelnikowi". (Cyt. wg Ossowski, *Dzieła*, t. 6, Warszawa 1970, s. 226 - 227).

Nie zamierzam polemizować z A. Kuczyńskim, niemniej chciałbym wyjaśnić Redakcji „Ludu” niektóre sprawy:

1) Dotyczy pominięcia omówienia mechanizmu podboju Syberii, jego etapów i rezultatów. Moja monografia miała konkretne założenia sformułowane we wstępie i do moich zadań nie należało rozpatrywanie tego obszernego zagadnienia. Podając wybraną literaturę historyczną dotyczącą Jakucji. Stąd też musi upaść sformułowanie AK, że „mamy więc tutaj wyrwane z szerszego kontekstu informacje o tych Polakach, którzy znaleźli się w Jakucji [...]”, bo przecież oni tkwią właśnie w kontekście jakuckim.

2) W sprawie uzupełnień: rodzina Kozyriewskich i Wojnarowski. Szkoda, że AK nie zauważył, co napisałem na s. 17 i w przypisie 6 tamże. Otóż w przypisie powołałem się na pracę Safronowa, a przecież z tej publikacji można czerpać garściami polskie nazwiska, m. in. Kozyriewskich. W swej pracy celowo ograniczyłem się do podania kilku najbardziej reprezentatywnych nazwisk. A co do Wojnarowskiego, to obawiam się, że nawet świadectwo szlachetnego dekabrysty Rylejewa nie pomoże mu trafić do historii polskich badań etnograficznych.

3) Dotyczy jakoby zniekształcenia nazwiska: Sienicki czy Siennicki? Do dzisiaj pisze się je obocznie — por. *Polska Encyklopedia Szlachecka*, Warszawa 1938, t. 11, s. 48: Sienicki v. Siennicki h[erbu] Bończa, tamże Sieniccy innych herbów, a na s. 50 - 51 — Sienniccy. Natomiast rację ma AK o tyle, że powinienem na s. 13 i 22, tzn. kiedy cytuję Kuczyńskiego, uszanować formę przez niego podaną.

4) Dotyczy Kobyleckiego i Kopcia: jak z tego wynika, każdy z nas pozostał przy swoim zdaniu.

5) Dotyczy Kohna. Czy naprawdę historyk badań etnograficznych w Jakucji miał obowiązek pisanie o tym, że Kohn pozostawił także rękopiśmienny słowniczek wyrazów czuwaskich, tj. ludu mieszkającego w Europie?

6) W sprawie cytatu z Poniatowskiego. Czyżby AK nie zauważył, że cytuję relację Poniatowskiego o spotkaniu z Piekarskim na s. 105 przyp. 7 w rozdziale dotyczącym Piekarskiego? Celowo nie skorzystałem z tej informacji pisząc o Sieroszewskim, albowiem zmuszony byłem podkreślić dwulicowość Piekarskiego, który mówił Poniatowskiemu coś innego, a przygotowywał napaść na Sieroszewskiego, o czym pisałem na s. 95 - 96.

7) Dotyczy zarzutu Krajewski — Koton. Chyba dla każdego rozgarniętego czytelnika nie ulega wątpliwości, że zarówno na s. 37, jak i s. 38 cytuję jedną i tę samą pozycję — broszurkę Jakuba Kotona, *Ucieczka z Syberyi*, Kraków 1891, w której Krajewski pisał o Kotonie.

8) Dotyczy używania starych i nowych etnonimów. Nie robiłem z tego specjalnego problemu, albowiem Jakuci zachowali swoją dawną nazwę, a dla innych (nie było ich zresztą wiele) podawałem nazwy stare, tak jak występowały w dawniejszej literaturze. Przecież nikt nie miał o to pretensji do AK, który postępował tak samo w swoim artykule w „Ludzie”, t. 51 (boję się cytować tytuł, bo mógłbym znów coś zniekształcić). Zarzut, że piszę Łamuci zamiast Lamuci jest bezpodstawny, albowiem AK dobrze wie, iż w naszej literaturze syberyjskiej używano określeń Łamuci a nawet Łamutkowie. Dzisiejsza forma polska jest jedynie kwestią umowną, albowiem rosyjska: Łamuty mówi sama za siebie. A może należałoby mówić Ładoga zamiast Ładoga?

9) Dotyczy mapy. Postulat słuszny, albowiem w książce za radą jej Redaktora prof. J. Babiczka opuściłem zdanie, które było w maszynopisie: „Próby wykonania mapy, na której zostałyby naniesione zbadane przez polskich zesłańców obszary Jakucji, spełzły na niczym, gdyż nie dysponowałem odpowiednią ilością map, które zawierałyby zarówno stare, jak i nowe nazwy miejscowości oraz oznaczenia podziału administracyjnego (W. Armon, *Dzieje polskich badań nad Jakutami*, Toruń 1972, mszp., s. 17).

W swej recenzji AK kilkakrotnie zarzuca mi rażące błędy w zapisach bibliograficznych, na ogół jednak są to stwierdzenia ogólnikowe. AK ani nie podaje na czym one polegają, ani ich — chociażby z obowiązku recenzenckiego — nie koryguje. Po sprawdzeniu okazało się, że są to albo niedopatrzienia korektorskie (ostatecznie jako autor otrzymałem tylko pierwszą korektę, a po wydrukowaniu książki nie miałem możliwości dodania erraty), jak np. wytknięte zniekształcenie tytułu artykułu AK, albo efekty konsekwentnie stosowanej przez Ossolineum transkrypcji alfabetu rosyjskiego, która w odróżnieniu od transliteracji dopuszcza dużą dowolność i może powodować pewne zniekształcenia zapisu. Ale są też przypadki, w których AK wyimaginował sobie błędy, jak np. w notce o Witaszewskim (s. 11), w której postawiłem A. Kuczyńskiemu konkretne pytanie, mianowicie skąd wzięł twierdzenia, których przecież nie ma w cytowanej przez nas obydwóch pracy Witaszewskiego (s. 122 mojej książki). Zamiast odpowiedzi AK zarzucił mi zrobienie „aż dwóch błędów w paru wierszach tekstu”. Szkoda, że AK nie napisał na czym one polegają,

Swoją obsesję na punkcie popełnianych przeze mnie błędów bibliograficznych AK tak podsumował: „Otóż nie zawsze można się zgodzić z tzw. bibliograficzną dokumentacją tekstu, a poczynione powyżej uwagi potwierdzają ten rażący brak w pracy naukowej i budzą uzasadnione uwagi o ścisłość całości” (s. 11). Nie bardzo jednak to zdanie zgadza się z poprzedzającym zdaniem, które brzmi: „W stosunku do tej ze wszech miar interesującej pracy, zawierającej szereg odkrywczych wiadomości, można wysunąć jednak kilka zastrzeżeń, które jednak nie umniejszają jej wartości”.

Witold Armon

Odpowiedź dr. Witoldowi Armonowi

Z zainteresowaniem przeczytałem uwagi dotyczące mojej recenzji z książki pt. *Polscy badacze kultury Jakutów*. Pomijam tutaj „tonację” tej odpowiedzi, w której przywołuje Autor naukowy autorytet S. Ossowskiego, przypominając mi, jak należy pisać recenzję. Czytając te uwagi doznałem pewnego zdziwienia, bowiem podane przeze mnie niedociągnięcia tej pracy potraktował Autor jako przysłowiowe „szukanie dziury w całym”. Skądinąd trzeba tu zaznaczyć, że każdy autor recenzji oprócz podkreślenia wartościowych składników danej pracy powinien także oddawać się najgorliwiej prostowaniu mylnych opinii, uzupełnianiu pewnych faktów o nowe szczegóły, korygowaniu zapisów bibliograficznych itp. Tak też potraktowałem swoją rolę jako autor przedmiotowej recenzji. Problematyka recenzowanej książki jest mi na tyle bliska, że z radością przyjąłem jej ukazanie się, bowiem wypełniła ona znaczną lukę w dziejach wkładu badaczy polskich w poznanie kultur ludowych i pierwotnych świata. Przyznaję, że pisząc tę recenzję starałem się — jako że tematyka nie jest mi obca — oprócz podkreślenia dużej wartości tej książki zwrócić uwagę na pewne jej niedociągnięcia, uzupełnić

niektóre szczegóły o nowe fakty czyniące całość bardziej bogatą. Zdaję sobie sprawę, że uniknięcie wskazanych przeze mnie niektórych braków tej książki było niezmiernie trudne, a nieraz nawet i niemożliwe wobec faktu żmudnych poszukiwań archiwalnych i scalania szeregu studiów przyczynkarskich.

Przyznaję tutaj, że określone przez W. Armona intencje polemiczne starałem się zrozumieć ze względu na emocjonalny stosunek autora do tego, co napisał. Z drugiej natomiast strony dziwi mnie bardzo arbitralność niektórych stwierdzeń. Sam bowiem nieraz pod wpływem recenzyjnych uwag korygowałem niektóre stwierdzenia z wcześniejszych opracowań i zawsze czyniłem to z uczuciem wdzięczności dla recenzenta.

Tak więc analizując raz jeszcze treść przedmiotowej recenzji potwierdzam zawarte w niej „za i przeciw”, natomiast biorąc pełną odpowiedzialność „za zarzuty, które się stawia”, wyjaśniam, co następuje:

Ad. 1 i 2. Oczywiście można się sprzeczać czy autor pracy traktującej o Jakucji miał obowiązek przedstawienia mechanizmu podboju Syberii przez Rosję i ukazanie na tle tego dzieła roli Polaków, która — jak się okazuje w świetle najnowszych źródeł rosyjskich — była wcale niebagatelna. Myślę, że choćby pobieżne zamarkowanie tego problemu uczyniłoby przedmiotową pracę bardziej interesującą, zwłaszcza że współczesna historiografia radziecka odnotowuje tę problematykę. Odnośnie zaś Wojnarowskiego nie chodziło mi o wprowadzenie go do „historii polskich badań etnograficznych”, jak sugeruje mi W. Armon, natomiast chciałem zwrócić uwagę na fakt ciekawych stosunków polsko-rosyjskich w owym czasie, w rezultacie których siostrzeniec mocno tkwiącego w naszej historii „Mazepy” znalazł się w Jakucji. Myślę, że szczegół to ciekawy i godny odnotowania, zwłaszcza że wcześniej o tym u nas nie pisano. Podobnie ma się sprawa z rodziną Kozyniewskich, przede wszystkim zaś z Janem Kozyrjewskim, który utrwalił się w dziejach rosyjskiego podboju Syberii.

Ad. 3. Co do zniekształcenia nazwiska: Sienicki czy Siennicki. Znane mi są błędy z oboczną pisownią tego nazwiska występujące w cytowanej przez W. Armona literaturze. Sięgając jednak do źródła wyjaśniam, że autor wspomnień podpisywał się „Ludwik z Bończe Sienicki”. Tak też pisali to nazwisko autorzy zajmujący się współcześnie wkładem Sienickiego do wiedzy o kulturze Jakutów. Gwoli ścisłości i z obowiązku recenzenckiego wyjaśnić należy przy okazji jeszcze jeden błąd w zapisie bibliograficznym. Otóż w przyp. 20 na s. 22 podał autor jedną z prac o Sienickim w następującym brzmieniu: K. Bartoszewicz, *Kazimierz Krzysztof Siennicki* [w:] *Księga Świata* 1857, ks. 2, s. 128 - 130. Powinno natomiast być: J. Bartoszewicz, *Kaźmirz Krzysztof Sienicki* [w:] *Księga Świata*, 1857, ks. 2, s. 125 - 130!

Ad. 4 i 5. To co w recenzji napisałem o Kopciu i Kobyleckim wynika z faktu szczegółowego przeanalizowania ich biografii i wkładu do wiedzy o kulturze ludów Syberii. Dałem temu wyraz w swoich opracowaniach na ten temat i nie rzecz w tym, aby „każdy z nas pozostał przy swoim zdaniu”, lecz chodzi o pokazanie właściwego obrazu ich zasług poznawczych w dziedzinie etnografii Syberii. Odnośnie zaś dodatkowych zainteresowań A. Kohna językiem czuwaskim i udmursko-marijskim myślę, że warto było odnotować w recenzji i ten szczegół wzbogacający sylwetkę tego zesańca i jego zasługi badawcze.

Ad. 6 i 7. Uważam, że fakt osobistych animozji między Sieroszewskim a Piekarskim, o czym wspomina Armon, nie powinien przysłaniać tak istotnego szczegółu w historii naszej etnografii, jakim były zamiary S. Poniatowskiego w sprawie ponownego wydania *Dwunastu lat w kraju Jakutów*, zwłaszcza że istotnie pisownia wy-

razów jakuckich przytaczanych przez Sieroszewskiego była pełna błędów. Ze wspomnianego zaś powyżej przez Armona przypisu nr 7 na stronie 105 Jego książki wcale nie wynika, że Poniatowski rozmawiał w tej sprawie z Piekarskim. Przypis ten odnosi się natomiast do faktu, że „Piekarski mówił czystą polszczyzną i abonował gazetę polską”. Podobnie niejasno sformułowana jest dokumentacja relacji W. Krajewskiego o rękopisie J. Kotona. Nie wynika z niej jednoznacznie, że to właśnie tak, jak sugeruje powyżej Armon, na łamach *Ucieczki z Syberyi*, Kraków 1891, pisał J. Kotona, pisał Krajewski swą krótką, zdawkową ocenę tej pracy! Jeśli natomiast idzie o błędy w zapisie bibliograficznym na stronie 122, przypis 10, to wyjaśniam, że cytowany przez Armona tekst znajduje się nie na stronie 357 mojego artykułu na łamach „Ludu” (t. 51, 1968, cz. II), a na stronie 557, natomiast w książce A. Kuczyński, *Syberyjskie szlaki*, Wrocław 1972 ta sama wiadomość znajduje się nie na stronie 359, a na stronie 354. Zniekształcenia te rzeczywiście mogą być winą korekty.

Ustosunkowując się do innych sformułowań zawartych w uwagach Armona, pragnę podkreślić raz jeszcze, że oczywistym błędem jest mieszanie na łamach książki nazw poszczególnych ludów syberyjskich, stosując starą i nową nomenklaturę względnie oboczne pisanie nazwy „Lamuci” lub „Łamuci”. We współczesnej literaturze etnograficznej kwestia ta jest jednoznacznie wyjaśniona, a pisownia nazw poszczególnych ludów konsekwentnie przestrzegana; zob. np. *Istoriko-etnograficzeskij atlas Sibiri*, pod red. M. G. Lewina i Ł. P. Potapowa, Moskwa-Leningrad 1961; *Atlas narodow mira*, pod red. S. I. Bruka, Moskwa 1964, w odniesieniu zaś do nazwy „Lamuci” czy „Łamuci” praca G. M. Wasilewicz, *Ewenki. Istoriko-etnograficzeskie oczerki XVIII — naczato XX w.*, Leningrad 1969 i *Etnonimy*, red. B. A. Nikonow, Moskwa 1970, s. 204 - 217.

Wyjaśniając powyższe, czynię to z obowiązku recenzenta i raz jeszcze podkreślam dużą wartość książki *Polscy badacze kultury Jakutów*. Jej lekturę oprócz wąskiego grona etnografów i historyków nauki poleciłbym tym wszystkim, którzy w biografiach szukają nie tylko mechanizmów kierujących losami ludzi, ale i klimatu danej epoki oraz specyfiki historii, która te postacie zrodziła.

Antoni Kuczyński

Kalendarnyje obyčaj i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy, konec XIX — načalo XX v. Vesennije prazdniki, Izdatel'stvo „Nauka”, Moskva 1977, ss. 358, il.

Praca stanowi drugą część zrecenzowanej w t. 60 „Ludu” monografii Instytutu Etnografii im. N. N. Mikłucho-Makłaja w Moskwie, poświęconej rocznym zwyczajom i obrzędom wszystkich narodów Europy (poza ZSRR). Jej głównym redaktorem jest S. A. Tokariev, a autorami 18 etnografów, przede wszystkim radzieckich.

W poszczególnych rozdziałach tomu *Vesennije prazdniki* zostały przedstawione zwyczaje i obrzędy okresu wiosennego u Włochów, Francuzów, narodów Półwyspu Pirenejskiego, Belgii i Holandii, Wysp Brytyjskich, Skandynawii, Finów, Lapończyków, Niemców, Austriaków, narodów Szwajcarii, Węgrów, Polaków, Czechów i Słowaków, Łużyczan, narodów Jugosławii, Bułgarów, Rumunów, Albańczyków oraz Greków. Jedyną zmianę w układzie pracy, w porównaniu z częścią pierwszą, stanowi więc rozdzielenie opracowania dotyczącego Słowian Zachodnich na trzy

działy szczegółowe. Podobny również pozostał w zasadzie zespół autorów. Zarówno te formalne względy, jak i analogiczny sposób prezentacji materiału oraz identyczne założenia teoretyczno-metodologiczne powodują, iż *Vesennije prazdniki* stanowią konsekwentną i w pełni logiczną kontynuację części *Zimnije prazdniki*. Są równocześnie doskonałą monografią dorocznych zwyczajów i obrzędów cyklu wiosennego w Europie.

Praca posiada przede wszystkim charakter faktograficzny i opiera się głównie na opublikowanej literaturze przedmiotu, w mniejszym stopniu na danych archiwalnych i badaniach terenowych. Zgromadzony materiał daje statyczny obraz obrzędowości na przełomie XIX i XX w.

Opisowy charakter monografii wynika bezpośrednio z jej założeń, przedstawionych w pierwszym tomie. Charakter teoretyczny i syntetyzujący posiadają, podobnie jak poprzednio, „Wprowadzenie” i „Podsumowanie”, ale analizę w nich ograniczono jedynie do obrzędowości rozpatrywanego okresu roku. Uwidacznia się jednak, w każdym z rozdziałów, dążenie do ukazania nawet poszczególnych faktów w perspektywie historycznej i ujęciu genetycznym. Rozważania tego rodzaju są nie tylko interesujące, ale wręcz konieczne. Zwyczaje i obrzędy doroczne tworzą system niezwykle złożony, a wyróżnienie w nim poszczególnych nawarstwień i ich interpretacja wymagają szczegółowej analizy, tym bardziej, iż zwyczaje ujmowane są w pracy jako forma świadomości społecznej w kontekście całego zespołu uwarunkowań i w rozwoju historycznym. Takie podejście pozwala na określenie elementów w ich źródłach, a więc jako przedchrześcijańskich, antycznych, chrześcijańskich czy wyraźnie etnicznych.

Podstawą wyróżnienia wiosennego cyklu obrzędowości dorocznej w Europie jest w recenzowanej pracy kalendarz chłopski, związany z obserwowanymi w przyrodzie zmianami i następstwem prac gospodarskich. Cykl wiosenny jest naturalnym przedłużeniem cyklu zimowego, w którego obrzędowości zaznaczają się m. in. przygotowania do wiosennego początku nowego roku chłopskiego.

Zwyczaje i obrzędy wiosenne tworzą chyba najbardziej złożony kompleks. Przyczynia się do tego m. in. fakt, iż początek i koniec wiosny, ze względów klimatycznych, przypada na różnych obszarach Europy na różne miesiące oraz to, że oparcie chrześcijańskiej obrzędowości religijnej na kalendarzu księżycowym powoduje występowanie, obok świąt stałych, świąt ruchomych.

W wiosennej obrzędowości można wydzielić dwa etapy. Pierwszy stanowią święta karnawałowe przypadające na okres budzenia się przyrody do życia i witania wiosny. Drugi wiąże się z rozkwitem przyrody i rozwojem polowych prac gospodarskich, a jego punktami kulminacyjnymi są 1 maja i Zielone Świątki. Zwyczaje i obrzędy wielkanocne łączą niejako oba etapy.

Podobnie jak w cyklu zimowym, tak i w cyklu wiosennym zaznaczają się wyraźnie ślady kultu ognia, wody, zmarłych, magii płodności itd. Związek między elementami chrześcijańskimi a ludowymi różnicuje się znacznie w zależności od konkretnego święta; i tak np. Wniebowstąpienie jest głównie świętem religijnym, natomiast karnawał w zasadzie czysto ludowym.

Obok szeregu wspólnych wątków w zwyczajach i obrzędach wiosennych w Europie pojawiają się na niektórych obszarach elementy specyficzne, uzależnione od środowiska geograficznego, różnic w podstawach gospodarczych, różnic religijnych oraz warunków historycznego rozwoju. Przykładem może być karnawał w swojej klasycznej postaci, charakterystycznej dla krajów romańskich. Świętowanie przełomowego momentu wiosny w dniu 1 marca na południowym-wschodzie, a 1 maja na pozostałych obszarach można tłumaczyć odmiennymi warunkami klimatycznymi;

ważność dnia św. Jerzego w południowej i południowo-wschodniej Europie znaczeniem hodowli i pasterstwa na tych terenach; a np. występowanie elementów kultu słońca w obrzędowości majowej na Szetlandach pozostałościami tradycji celtyckich.

Poszczególne rozdziały drugiej części serii *Kalendarzyje obyčaj i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy* są ilustrowane oraz uzupełnione materiałami bibliograficznymi.

Główną wartością pracy *Vesennije prazdniki*, podobnie jak części poprzedniej, jest jej faktograficzny charakter. Z tego punktu widzenia jest to opracowanie w zasadzie pionierskie i dlatego niezwykle potrzebne. Dziwić jednak może fakt, że nie spróbowano w nim dać szerszej analizy porównawczej i syntetyzującej, na którą zawarty w tekście materiał opisowy w pełni pozwala.

Jacek Bednarski

R. J. Denisova, *Etnogenez Łatyšej. Po dannym kraniologii*, Riga 1977, ss. 360.

Praca R. J. Denisowej jest rezultatem wieloletnich zespołowych badań archeologicznych i antropologicznych Instytutu Historii Łotewskiej Akademii Nauk, przeprowadzonych w obrębie Łotwy. Autorka buduje teorię pochodzenia Łotyszów kierując się bogatym materiałem kostnym i częściowo kulturowym (wyposażenie grobów). Materiał archeologiczny jest tu raczej późny i pochodzi głównie z XIII - XVIII ww. ne. Dane z neolitu i brązu, co stwierdza także sama autorka, są znacznie uboższe i mniej zbadane. Skromny jest również materiał porównawczy z Litwy, wobec bardzo licznych opracowań z Estonii i sąsiednich terenów fińskich.

Pomijając szczegółową analizę metryczną czaszek i przeprowadzoną systematykę regionalną, pragnę tu zwrócić uwagę przede wszystkim na interesująco poruszone zagadnienia etniczne.

Typ wybitnie bałtycki pod względem antropologicznym charakteryzuje się jako szerokolicy, z okazałymi rozmiarami części mózgowej czaszki, umiarkowanie długogłowy, ze średnio wydatnym profilem twarzy i kąta nosa. Nie jest on jednak jednolity na terenie całej Łotwy, a wynika to z różnego substratu fizycznego, na jakim kształtował się typ łotewski.

Obszar Bałtów pod względem wpływów antropologicznych i kulturowych podzielić można na dwa zasadnicze arealy: 1) północno-zachodni i 2) południowo-wschodni, miejscowy mongoloidalny typ ludności kultur ceramiki dołkowo-grzykowej.

Począwszy od wczesnego neolitu widoczne są wpływy kultur europeidałnych, kultury Ertëbølle z terenu Danii i przybrzeżnej Szwecji. Ludność ta wyróżniała się skrajnie masywną budową czaszki, silną długogłowością i bardzo szerokim licem, ok. 150 mm. Powyższy typ fizyczny ludności wystąpił w kulturze tzw. narwo-niemeńskiej nadbałtyku okresu neolitu i zajmował obszary późniejszych Prusów, Jaćwieży, zachodnią Litwę i Łotwę. Areal ten stykał się z dnipro-doniecką strefą kulturową na obszarze między Niemnem, Prypecią i Dnieprem. Wzajemną oś wpływów „zachodu” i „wschodu” stanowiła zapewne linia rzek Jasioldy—Szczary—Niemna, co miało też dalsze konsekwencje w kulturze Bałtów.

Zasadnicze zmiany w kształtowaniu się substratu przedbałtyckiego wywarła przede wszystkim ekspansja plemion indoeuropejskich III i II tysiąclecia pne., kultury toporów bojowych i ceramiki sznurowej. Obydwie te kultury, uważane za

rodzime, o jednolitym typie ceramiki, w strefie Bałtyku objęły całe wybrzeże wschodnie, posuwając się także daleko na północ. W kulturze toporów bojowych wschodnich wybrzeży Bałtyku wielu autorów widzi Protobałtów. Antropologicznie ten typ rasowy przedstawiał się jako typ masywny, długogłowy, z szerokim i wysokim licem oraz wyrazistym profilem twarzy.

Termin „Protobałtowie” w odniesieniu do jednności rasy, kultury i języka oraz wspólnoty terytorialnej, a więc tego, co ogólnie nazwiemy etnosem, w obrębie sznurowców budzi pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim mówić o Bałtach w ich historycznych siedzibach we wczesnej fazie neolitu wschodnio-europejskiego jest jeszcze za wcześnie, a raczej można uważać, że kultura sznurowa wniosła ważne i zasadnicze podłoże fizyczne na obszary przedbałtyckie.

Mimo stałego, integrującego wpływu kultur indoeuropejskich na mieszkańców wschodniego wybrzeża Bałtyku, nowożytna Łotwa aż po wiek XX przedstawiała dwa zasadnicze typy antropologiczne: szerokolicy bałtyjski i wąskolicy fińskich Liwów i Estończyków oraz wysp ludności wąskolicej wczesnego i późniejszego średniowiecza, osiadłej w związku z migracjami normańskimi i podbojem Łotwy przez Zakon Kawalerów Mieczowych.

Zastanawiające, że plemiona łotewskie mają więcej cech laponoidalnych niż Liwowie i Estończycy, a także sąsiednie plemiona słowiańskie. Jeśli odmienność parametrów czaszki i twarzy u Słowian, na korzyść umiarkowanej szerokości twarzy i wydatniejszego profilu, jest zrozumiała, to podobne parametry Finów nadbałtyckich, w odróżnieniu od Bałtów, świadczą o znacznym przemieszaniu antropologicznym Finów, znaczniejszym niż u bardziej zachowawczych Bałtów.

Już w I tysiącleciu pne. dorzeczem Oki i Wołgi, w leśnej strefie Ugrofinów, przebiegał ożywiony szlak skandynawski wymiany miedzi i wytworów brązowych z Kubaniem i stepami nadczarnomorskimi. W kierunku północnym szlak ten podążał do Skandynawii głównie przez wybrzeża fińskie i wyspę Gotland, a w mniejszym stopniu w dół Dźwiny i Niemna. W tym okresie archeologia stwierdza też pewne analogie w sposobie pochówka między Skandynawią i południowo-wschodnimi wybrzeżami Bałtyku.

Na szlaku wołańskim jeszcze w XIII - XVIII ww. stwierdza autorka typ wąskolicy o kształtnej budowie czaszki orientacji południowej. Podobne cechy rasowe wystąpiły w dolinie Dźwiny, a również dopatruje się ich autorka na Litwie. Jednakże te cechy antropologiczne mogą być śladem późniejszych penetracji normańskich szlaku dniewrowego ludów południa, których ten szlak pociągał ku północy.

Ludy prabałtyckie w głównej swej masie, co dobrze dokumentuje archeologia i językoznawstwo, przemieszczały w dorzeczu środkowego Dniepru i Berezyny, skąd rozpoczęły powolne wielowiekowe przesuwanie się, pod naporem głównie słowiańskim, ku wybrzeżom Bałtyku.

Bałtowie I i II tysiąclecia ne. jako typ antropologiczny charakteryzują się szerokim diametrem twarzy i wydłużoną formą czaszki. Około połowy I tys. ne. poświadczani są już przez archeologię w swoim wewnętrznym zróżnicowaniu etniczno-językowym, w swoich historycznych siedzibach, z wyjątkiem plemion łotewskich, które sięgały dopiero południowych granic współczesnej Łotwy. Z najnowszych badań nad Bałtami wynika, że Łotysze najpóźniej spośród Bałtów zajęli swe nadbałtyckie siedziby, a proces zasiedlania zakończył się dopiero w VIII w. ne. Najwcześniej osiągnęli wybrzeże Bałtyku Prusowie i Kurowie, o czym świadczą stare bałtyckie antropologiczne cechy Kurów. Prusowie zaś nie przedstawiają stanu pierwotnego wskutek silnego podłoża europejskiego i oddziaływania kultur zachodu w okresie brązu i we wczesnej epoce żelaza.

Plemiona łotewskie osiedlające się w swych ziemiach zetknęły się z ludami fińskimi, które jeszcze do XV w. ne. zajmowały wybrzeże Zatoki Ryskiej. Występują w źródłach historycznych jako „Liwowie”. Język ich był żywotny jeszcze w XIX w. Antropologiczne cechy liwońskie — wąskolicłość i wyraźny profil twarzy — „przebiły” się w niektórych okolicach Łotwy bardzo wyraźnie i występują u Łotyszów współcześnie.

Zaznaczyć należy, iż we wczesnym średniowieczu okresu plemiennego Bałtów i Słowian zarysowuje się wyraźnie etniczno-językowa rubież między tymi etnosami, oparta generalnie na dolnej Wiśle, zachodnim Bugu i Prypeci.

Różny od bałtyckiego materiał kostny reprezentują Dregowicze i Wołynianie X-XII ww. ne. Diametr twarzy jest u nich węższy i wynosi średnio 135 mm. Natomiast typ bardzo bliski typowi bałtyckiemu przedstawiali Krywicze, nawarstwieni na substrat bałtycki.

W kwestii rozstrzygania trudnych i złożonych zagadnień etnogenezy, gdzie powinna nastąpić wzajemna korelacja między rasą, kulturą i językiem, materiał antropologiczny naświetla tylko jeden aspekt. Pewne wątpliwości budzić może przeprowadzona przez autorkę zbyt odległa retrospekcja, dokonana na późnym materiale kraniologicznym, pochodzącym dopiero z XIII-XVIII ww.

Praca wnosi jednak wiele do dyskusji nad etnogenezą Bałtów i jest cennym wkładem materiałowym do tej problematyki. Zauważyć przy tym należy, iż na Łotwie i Litwie napisano wiele prac o pochodzeniu i kulturze Bałtów, co odzwierciedla podana w książce bibliografia.

Alicja Bednarczuk

VII Mezinárodní sjezd slavistů, Warszawa 1973 (21-27 VIII). Bibliografie. Sestavila Eva Velinská. Státní knihovna ČSR — Slovanská knihovna, Praha 1976, ss. 346.

Slovanská knihovna w Pradze, slawistyczna biblioteka naukowa, już z okazji przygotowań do VI Międzynarodowego Kongresu Sławistów, który odbył się w Pradze w 1968 r., wzięła na siebie obowiązek opracowania bibliografii wszystkich dotychczasowych i przyszłych kongresów slawistycznych, rozumiejąc sporządzanie takich zestawów bibliograficznych jako swój wkład do historii slawistyki. W 1968 r. wydała bibliografię I Zjazdu Sławistów w Pradze (1929), w 1972 bibliografię II Zjazdu w Warszawie (1934), w 1969 VI Zjazdu w Pradze (1968). Wydane zestawy uzupełnia omawiany tom bibliografii VII Międzynarodowego Kongresu Sławistów w Warszawie (1973). Bibliografia pozostałych zjazdów slawistycznych jest już opracowana i będzie sukcesywnie wydawana. Do tego czasu można korzystać z kartoteki Slovanskéj knihovny, w której zgromadzono już wszystkie materiały bibliograficzne dotyczące zjazdów.

Bibliografia VII Międzynarodowego Kongresu Sławistów w Warszawie została podzielona na 3 rozdziały. W pierwszym odnotowano zjazdowe referaty, w kolejności podstawowych sekcji: I językoznawstwa, II literaturoznawstwa, III problemów lingwistyczno-literaturoznawczych, IV folklorystyki, V ogólnoslawistycznych problemów historycznych. Adnotacje te w ramach sekcji zostały ułożone alfabetycznie według autorów. W drugim rozdziale podane są samodzielne wydawnictwa i cza-

sopisma poświęcone Kongresowi, w alfabetycznym układzie według państw. Cenne jest zamieszczenie przy tych publikacjach sygnatur, które figurują w kartotece i księgozbiorze Slovanskej knihovny. W rozdziale trzecim wymieniono artykuły odnoszące się do problematyki zjazdowej; ułożono je w porządku alfabetycznym według autorów. Końcowy aneks zawiera spis wykorzystanych wydawnictw zbiorowych i czasopism oraz ich skrótów, jak również indeks nazwisk (skorowidz alfabetyczny).

Bibliografia VII Kongresu Słowistów przynosi w sumie 1782 kilkuwierszowe adnotacje, ułożone w poszczególnych sekcjach w podgrupy tematyczne, jak były omawiane w podsekcjach. Ułatwia to znakomicie orientację i daje od razu wgląd w poruszaną problematykę. Praktyczną przydatność takiego układu można zademonstrować na przykładzie sekcji IV — folklorystyki. Bibliografia odnotowuje najpierw cztery podstawowe referaty, w tym referat prof. J. Burszty *Paralele i specyfika w rozwoju etnografii i folklorystyki w krajach słowiańskich w okresie romantyzmu*. Następuje wyliczenie referatów w podsekcjach, a mianowicie: w IV—1 *Rola romantyzmu w folklorze słowiańskim*; IV—2 *Prawidłowości rozwoju współczesnego folkloru i kultury ludowej Słowian; rola innowacji i tradycyjnej kultury słowiańskiej w życiu współczesnych narodów słowiańskich; folklor miejski i jego wpływ na literaturę piękną*; IV—3 *Związki folkloru słowiańskiego i niesłowiańskiego*. Ogółem w dziale folklorystyki zgrupowano 55 not bibliograficznych w układach obligatoryjnych dla tego rodzaju publikacji.

Kiedy ma się przed sobą tę starannie przygotowaną i wydaną bibliografię, z portretem Juliusza Słowackiego na karcie tytułowej okładki, można należycie zrozumieć wagę sławistyki i ogrom dokonań w badaniach sławistycznych. Na pierwszym zjeździe w Pradze w 1929 r. zebrało się ponad 200 uczestników. Na siódmym kongresie w Warszawie w 1973 r. — ponad 2000 naukowców z 28 krajów świata. Wygłosili oni 900 referatów, w dyskusji zabrało głos ponad 2500 uczestników. Świadczy to najwymowniej o prestiżu i znaczeniu VII Kongresu oraz idei odbywania kongresów sławistycznych, o jego roli we wzmacnianiu międzynarodowej solidarności naukowców, o światowym zainteresowaniu słowiańską kulturą, językiem, historią i dniem dzisiejszym.

Jiří Damborský

Premeny ľudových tradícií v súčasnosti. 2. Socialistické krajiny, red. Adam Pranda. Veda, Bratislava 1978. Slovenská akadémia vied. Spisy Medzinárodného komitetu pre etnografické štúdium súčasnosti, t. 2. Bratislava 1978, ss. 320.

Taki sam tytuł nosiła międzynarodowa konferencja etnografów z krajów socjalistycznych zorganizowana w 1972 r. w Smolenicach na Słowacji przez Instytut Etnografii Słowackiej Akademii Nauk i Słowackie Towarzystwo Etnograficzne. Płomem tej konferencji był już tom I *Przemian* omówiony poprzednio (zob. „Lud” t. 62). Zawierał on 24 referaty etnografów czechosłowackich i dotyczył przemian tradycji ludowych tylko w tym kraju. W omawianym tu drugim tomie pomieszczono 20 referatów etnografów z innych krajów socjalistycznych. Tak jak poprzednie, dotyczą one różnych aspektów przeobrażeń ludowej tradycji kulturowej w tychże krajach.

O założeniach, celach i profilu konferencji, mającej dać m. in. pogląd na teorię,

metody i osiągnięcia badań nad współczesnością, mówi w przedmowie Adam Pranda. Zestaw otwiera referat prof. K. Czistowa z Leningradu dotyczący funkcjonowania w życiu współczesnym zarówno ludowych form tradycyjnych, jak i pochodnych, „quasi podobnych”, regenerowanych, jak i wszelkich postaci folkloryzmu. Z kolei J. Burszta porusza teoretyczne zagadnienia współistnienia tradycji i nowoczesności, uzasadniając konieczność selektywnego zachowania autentycznych czy przetworzonych kulturowych tradycji ludowych w życiu współczesnym. Referat R. Peszewy z Sofii dotyczy analizy podstawowego pojęcia tzw. „sposobu życia” oraz metod jego badania. E. Pietraszek (Wrocław) porusza problemy tradycji, spory o jej pojmowanie oraz analizuje jej postacie.

T. Hofer (Budapeszt) zajmuje się drogami przemian kultury chłopskiej na Węgrzech od okresu feudalizmu po współczesną „kulturę rolniczą” cechującą się rozpadem dawnych tradycji. B. Kopczyńska-Jaworska (Łódź) referuje wyniki badań kilku wsi kujawskich z punktu widzenia przemian kulturowej hierarchii wartości na przykładzie stosunku do ziemi. D. Todorow (Sofia) informuje o problemach, metodach i rezultatach kompleksowych badań przemian współczesnych w uprzemysłowionym regionie Burgas. A znów R. D. Rakić (Belgrad) porusza problem zmian w życiu domowym mieszkańców wsi serbskiej. T. Zdanko (Moskwa) mówi o wynikach szeroko zakrojonych w ZSRR badaniach tradycyjnego i współczesnego życia narodów, kładąc nacisk na charakter etniczny procesów przemian i roli w nich tradycji narodowych. Z. Musiat (Budiszyn) zajmuje się szeroko łążycką rodziną wiejską na przykładzie przebadania 1500 jednostek, ale tylko od okresu zawierania małżeństwa do 1 roku życia dzieci. M. Dobrowolska (Kraków) przedstawia wyniki szerokich badań w regionie Górnego Śląska, Karpat i w Kotlinie Sandomierskiej nad dynamiką przemian kulturowych pod wpływem industrializacji. Podobnej tematyki dotyczy referat V. Stojancević-Nikolić (Belgrad) o przemianach wsi w rejonie Titowa-Użice, gdzie powstały wielkie zakłady przemysłowe. A znów W. Paprocka (Warszawa) przedstawia zagadnienia wpływu industrializacji na przykładzie pn.-wsch. Mazowsza. L. Dukov (Sofia) informuje o wynikach podobnych badań we wsiach okręgu przemysłowego Burgas. Tegoż okręgu dotyczy także referat M. Todorowej-Wasilewej (Sofia) omawiający zmiany w pozycji i roli społecznej kobiety w toku industrializacji i budowania ustroju socjalistycznego.

Trzy następne polskie referaty zawierają: M. Gładyszowej (Kraków) tendencje przemian współczesnych w kulturze ludności góralskiej; A. Zambrzyckiej-Kunachowicz (Kraków) zmian w prestiżu społecznym rzemieślnika na wsi podhalańskiej; A. Szyfer (Olsztyn) specyfikę przemian tradycyjnej kultury wsi na ziemiach zachodnich, głównie na Mazurach i Warmii. A znów M. Sárkány (Budapeszt) nawiązuje do referatu T. Hofera i przedstawia kilka teoretycznych kwestii dotyczących badań antropologiczno-społecznych zanikania kultury ludowej na Węgrzech. Wreszcie M. Jovanović (Belgrad) informuje o wieloletnich i systematycznych badaniach podobnych jak wyżej problemów prowadzonych przez Instytut Etnografii SAN.

Tom reprezentuje bardzo interesujący i porównawczy wachlarz problemów badań współczesności podejmowanych przez etnografów w krajach socjalistycznych. Referaty publikowane są w różnych językach, zawsze jednak towarzyszy im streszczenie zarówno w języku słowackim, jak rosyjskim i niemieckim.

Trzeba jeszcze raz podkreślić duże naukowe i organizacyjne osiągnięcia etnografii słowackiej, a zwłaszcza bratysławskiego Instytutu Etnograficznego SAN.

Józef Burszta

Ján Komorovský, *Tradičná svadba u Slovanov*. Univerzita Komenského, Bratislava 1976, ss. 310, ilustr. 79, res. ang. i ros.

I

Jan Komorowski poszukuje metody łącznego badania kultur słowiańskich. Jest nią metoda porównawcza, ale zastosowana tylko do elementów *swadźby*, wspólnych czy rozdzielnych, u różnych Słowian, bez dochodzeń etnogenetycznych. Praktycznie nie jest możliwe opracowanie całości materiałów dotyczących wesel. Literatura od czasów choćby Niederlego rozrosła się w tym przedmiocie do olbrzymich rozmiarów. Dlatego potrzeba w obrębie metody porównawczej wyznaczyć sobie konkretny cel.

Określenie znaczenia zawartości i miejsca poszczególnych elementów w strukturach tradycyjnej *swadźby* Słowian za pomocą semantycznych jednostek było podbudką tej pracy. Pod pojęciem słowiańskiego wesela autor rozumie zespół regionalnych wariantów jego części składowych. Interesują go te warianty i ich znaczenie, musiał więc rozłożyć strukturę wesela na owe dające się porównywać składniki, oczywiście nie tracąc z oczu całej weselnej struktury.

Większość materiałów użytych w opracowaniu pochodzi z publikacji dotyczących wesel słowiańskich, wydanych przez różnych autorów w długim okresie, co najmniej od początku wieku XIX aż do naszych czasów. Materiał terenowy wzięty jest przez autora głównie ze Słowacji. I tutaj metoda porównawcza trochę autora zawodzi. Mieszanie informacji pośrednich z aktualnie zbieranymi od ludzi na wsi budzi zastrzeżenia. Musimy jednak zgodzić się na uznawanie za źródła etnograficzne zapisów dawnych badaczy. Dziewiętnastowieczne przekazy już tak się „uleżały”, że zyskały wysoką cenę. Zresztą znając ahistoryczność myślenia chłopskiego (czy też ludowego), prawdopodobnie można je traktować jako synchroniczne z używanymi w terenie, przy założeniu dawnego istnienia obrzędów w systemie zgodnym wewnątrznie. To samo można powiedzieć o materiale pozyskanym z większych obszarów. W konkretnym wypadku zakłada się podobieństwa, przynajmniej formalne, zwyczajów u Słowian. Właśnie z tego niejednorodnego materiału autor stara się ustalić, poprzez metodę porównawczą, pierwotne lub podstawowe raczej znaczenie obrzędów i zwyczajów, na zasadzie ich funkcjonalno-semantycznego pokrewieństwa, poprzez określenie zespołów o możliwie jasnym podobieństwie znaczeniowym.

Strukturę *swadźby* autor dzieli na cztery części: przedmażeńskie życie młodzieży, formy zawierania małżeństw, przygotowania do wesela i samo wesele. W częściach wydziela zespoły zwyczajów. W pierwszej będą to: sama organizacja życia młodzieży od urodzenia do zawarcia małżeństwa, motywy weselne w grach dzieci i młodzieży, zaloty, miłosne czary, wróżby przedmażeńskie w czasie dorocznych obrzędów oraz dolna granica wieku małżonków. Formy zawarcia małżeństwa, rozumiane jako fakty zbliżenia członków obcych sobie rodów, wymienia autor następujące: porwanie, porwanie za zgodą stron, ucieczka dziewczyny z domu rodzinnego, poliginia i poliandria, matrylokarność, jarmarki i przeglądy niewiast, kupno kobiety i ustalenie wiana oraz wyprawy. Tu także omawia los dziewczyny z dzieckiem i zakazy zawarcia małżeństwa.

Za zalotami i porozumieniem się między młodymi lub ich rodzicami szły oficjalne przygotowania do wesela. Jeśli nie nastąpiło porwanie lub ucieczka, wszystko odbywało się normalnie począwszy od oświadczyń. Zespoły zachowań związane z czasem zaawansowania przygotowań autor omawia po kolei: oświadczyń, wstępne

formuły przy nich, wywiad majątkowy, zaręczyny, okres narzeczeński, wybór momentu ślubu i wesela, weselna drużyna i funkcje jej członków, prośzenie na wesele, płacz niewiasty, chorągiew weselna, kąpiel obrzędowa, dziewczęcy i kawalerski wiecór przed ślubem.

Ślub oraz rozbiór zwyczajów dziejących się przy zmianie stanu na małżeński zajmuje autorowi ponad pół dzieła. Przedstawia znaczeniowe skupienia zwyczajów: ubiór niewiasty, magia ochronna na weselu, obrzędowy obchód „po słońcu”, porwanie jako obrzęd, fałszywa niewiasta, obrzędy związania małżonków ze sobą, ślub kościelny a ludowy akt oddania, przejście do kościoła (cerkwi), obrzędy płodności i dostatku, stół weselny, poezja obrzędowa, tańce związane ze swadźbą, przewożenie wyprawy, obrzędy kultu rodowo-rodzinnego, dary, różga weselna i jej zanik, zdejmowanie wianka i nakładanie czepca, pokładziny, świadectwo niewinności młodej, obrzędy oczyszczające, rytualne gry na końcu wesela oraz zmiany w tradycyjnej swadźbie.

Analiza lokalnych form wesel i całości zwyczajów związanych z zawarciem małżeństwa u narodów słowiańskich wykazała, że nie istnieje jedna wspólna struktura, lecz rząd struktur w ich regionalnych przejawach, zwłaszcza na pograniczach etnicznych. Autor starał się udowodnić myślową jedność miejscowych odmian słowiańskiego wesela, która wyrosła z wiejskiego życia i umysłowego świata rolnika. Właśnie w światopoglądzie zachowało się dążenie do podtrzymywania starych obrzędów i wierzeń religijnych, jeszcze przedchrześcijańskich. Po przyjęciu chrztu przez Słowian kultury mieszały się, podobnie jak dzieje się to dzisiaj na obszarach misyjnych. Z tego punktu widzenia można całość weselnych ceremoniałów podzielić na warianty myślowe. Przede wszystkim są to symboliczne czynności obyczajowego prawa, głównie dążące do połączenia dwóch rodów i wymiany darów. Dalej, magiczne obrzędy mające za podstawę myślenie pierwotne, a dążące do zachowania życia i zabezpieczenia dostatku, ściśle związane ze zwyczajami zapustnymi. Apotropעיony służyły najwięcej do ochrony młodej pary przed czarami i urokiem. Część obrzędów i czynności jest pozostałością rodowego kultu przodków przy akcentowaniu przejścia niewiasty do rodu małżonka. Całość swadźby spajały przepisy wiejskiej etykiety i folklor słowny. Folklor został opracowany jako objaśnienie obrzędów z zaznaczeniem sztuki improwizacyjnej, zresztą bez muzyki, ponieważ jest tak bogaty, że wymagałby osobnej monografii. Autor kładzie nacisk na rolę czystości pannieńskiej i trudne życie nieostrożnej dziewczyny. Być może kwestia czystości została wyolbrzymiona przez opisy; na terenach górskich była na pewno mniej ważna.

W omawianej książce autor nie dochodzi początkowych stadiów wesel słowiańskich, czasami snuje przypuszczenia co do pierwotnego kształtu danego elementu swadźby. Zastosowana metoda jest pozornie diachroniczna, niejako zrytualizowana przez tradycje nauki zwanej etnografią. Założenie, że obrzędy i zwyczaje ludowe dotarły do naszych czasów w formie szczątkowej, utwierdza nas w wierze o istnieniu pierwowzorów słowiańskich wesel i całej ich kulturowej oprawy. Ale przecież uczestnicząc w obrzędach nie dbają, czy są one stare lub nowe. Zwyczaje są częścią ich życia i zmieniają się wraz ze zmianą warunków tego życia. Młodych lub weselników mało interesuje znaczenie ogólne poszczególnych części i całego zwyczaju. Również jedność myślowa lokalnych przejawów wydaje się problematyczna przy znanej alogiczności myślenia chłopskiego. Może dopiero całkowite przejęcie rolniczego sposobu myślenia pozwoliłoby na poznanie przypuszczalnego wspólnego słowiańskiego widzenia świata. Zacytujemy ostatnie zdanie z interesującej słowackiej pozycji wydawniczej: „Ceremoniál tradičnej slovanskej svadby v mnohosti foriem

predstavuje významovú a ideovú jednotu vyvierajúcu z rovnakého psychologického založenia roľníckeho ľudu, jeho svetonáhľadu a spôsobu jeho myslenia”.

Wojciech Dudziak

II

Autor dał się poznać już wcześniej jako twórca prac poświęconych ruchom ludowym na Słowacji (głównie powstaniom Mateja Korvína) i ich odbiciom w folklorze wiejskim. W tych pracach, jak i w szeregu innych artykułów, podstawową stała się metoda historyczno-porównawcza, konsekwentnie stosowana także w omawianej pracy.

Tradycyjne wesele Słowian już swoim tytułem sugeruje ogromne przedsięwzięcie badawcze i wiążące się z nim trudności w jego realizacji. Autor wprowadzie z góry zaznacza, iż stworzenie syntezy obyczajów i obrzędów weselnych całej Słowiańszczyzny jest niemożliwe, ale dalej, w wykładzie teoretycznym, rysuje swoją koncepcję ujęcia, przynajmniej systematycznego, tej tak barwnej mozaiki, jaką stanowi tradycyjne wesele słowiańskie.

Przyjrzyjmy się na wstępie, jakie są generalne założenia autora. Wesele tradycyjne przedstawia dla niego „[...] kompleks religijno-mitologicznych wyobrażeń i norm prawnych, norm etykiety i etyki, obyczajów i obrzędów, zabaw i gier prześiąkniętych przejawami folkloru” (s. 14). Taka definicja od razu sugeruje nierealność istnienia obrzędu weselnego, który byłby wspólny całej Słowiańszczyźnie. Zauważa to oczywiście sam autor pisząc o jego licznych zróżnicowaniach regionalnych, będących wynikiem procesów historycznych i etnicznych z wszystkimi ich konsekwencjami. Na jakiej więc płaszczyźnie możliwa jest synteza materiału i przeprowadzenie jakiegokolwiek studium porównawczego?

Komorovský założył, że osiągnięcie tego celu możliwe jest tylko poprzez rozłożenie całości ceremoniału weselnego na poszczególne znaczące elementy z uwzględnieniem ich relacji do całości struktury obrzędu, a dalej do struktury społecznej i gospodarczej. W ten sposób rozłożone struktury poszczególnych weseł trzeba badać w regionalnych przejawach, odwołując się jednak do ich tożsamyh składników. Nadrzednym celem tego zabiegu jest ukazanie miejsca i znaczenia każdego pojedynczego składnika w systemie wesela. W tym momencie nie sposób oprzeć się pewnym skojarzeniom. Rozkład na czynniki elementarne wyraźnie przypomina wydzielanie fonemów w językoznawstwie strukturalnym i ich analogonów kulturowych w antropologii strukturalnej C. Lévi-Straussa. Autor wprowadzie ani raz nie powołuje się na publikacje francuskiego badacza, jednakże możemy w jego ujęciu dostrzec wpływ tego rodzaju podejścia badawczego. Jest to przypuszczalnie efekt bezpośredniego oddziaływania prac P. Bogatyriewa, współtowarzysza R. Jakobsona.

Tak więc najprostsze przejawy kultury, w tym wypadku związane z weselem, te, jakbyśmy mogli je nazwać, „czynniki proste”, stają się przedmiotem konkretnej analizy i porównania. Na wskazane paralele ze strukturalizmem wskazuje także traktowanie tych podstawowych składników jako elementów mających zawsze określone znaczenie, coś symbolizujących, mogących być odczytanymi dzięki znajomości kodu przez uczestników kultury; dokonuje się tego przy takim samym założeniu jak przy analizie języka. Jednocześnie Komorovský pragnie traktować zjawiska kultury jako proces dynamiczny, zmienny w czasie, zależny od warunków historycznych etc.

Przeprowadzona przez nas swego rodzaju reinterpretacja stanowiska autora

książki wykazuje, iż nie reprezentuje on żadnego określonego stanowiska badawczego; rzeczona metoda, którą można określić strukturalno-genetyczną, nie sprawdza się w trakcie realizacji zagadnienia. Bo cóż przynosi właściwy tekst *Tradycyjnego wesela Słowian*?

Autor posłużył się tutaj podziałem materiału na 4 części. Są to kolejno: *Życie przedmałżeńskie młodzieży*, *Formy zawierania małżeństwa*, *Przygotowania do wesela* oraz *Wesele*. Na kolejnych stronach towarzyszymy członkowi tradycyjnej społeczności wiejskiej od czasu inicjacyjnych postrzyżyn, poprzez wszelkie możliwe formy obrzędów, zwyczajów i obyczajów związanych z weselem, aż do aktu jego zamknięcia.

Niemożliwe wręcz wydaje się być zrelacjonowanie treści poszczególnych rozdziałów tej pracy, posiada ona bowiem charakter wybitnie erudycyjny i przepelniona jest wielością faktów. Autor zgromadził dużo materiału faktograficznego z terenów całej Słowiańszczyzny (i nie tylko) i starał się go usystematyzować według wspomnianego podziału. Materiał źródłowy jest trojakiego pochodzenia: źródła archiwalne, dotychczasowe opracowania, własne badania terenowe. Komorovský krytycznie omawia możliwości i ograniczenia każdego z tych rodzajów źródeł przy ich wykorzystywaniu.

Wspomniane nagromadzenie materiału uniemożliwiło jednak ujęcie problemu w postulowane ramy teoretyczne. Raz jeszcze okazało się, że przyjęta metoda pozwoliła jedynie na uporządkowany opis. Wobec tego możemy mówić tylko o tej stronie książki. Tu zaś stwierdzić musimy jej obszerność przy zachowaniu dużej precyzji i dokładności świadczącej o wielkim nakładzie pracy i znajomości tematu. Przypomina to nieco dzieło K. Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian*, ale jeszcze bardziej szczegółowe i rozbudowane odnośnie konkretnego tematu. Mając na uwadze fakt, że polski badacz nie zdążył napisać trzeciego tomu swej pracy, dotyczącego kultury społecznej, recenzowaną książkę można chyba potraktować jako częściowe dopełnienie brakującego ogniwa. A to już chyba dobra rekomendacja. Przedstawiony materiał posiada dobrze ustaloną górną i dolną chronologię, zjawiska traktowane są historycznie, tzn. od momentu pierwszych o nich wzmianek, do zaniku lub ewentualnych przemian i to w zróżnicowaniu terytorialnym. Dla jasności niektóre problemy rozpatrywane są na szerszym tle niż sama Słowiańszczyzna (np. w rozdziale I). Całość analizy jednocy idea, iż wszystkie zachowania kulturowe wyrastają ze specyfiki wiejskiej gospodarki naturalnej i ludowego światopoglądu, co nadało im charakterystyczny wyraz, który, mimo różnorodności form, daje się odczytać dzięki tożsamości myślenia. Owa jedność przejawia się w sposób najbardziej dobitny w sferze kultury symbolicznej, a ściślej w wierzeniach mitologiczno-magicznych, które nie w pełni zdołała przekształcić warstwa późniejsza — chrześcijaństwo.

Dla badaczy, którzy szczególnie zainteresowani są zagadnieniem obrzędowości weselnej, na uwagę zasługuje obszerna (licząca 660 pozycji) bibliografia. Na marginesie możemy powiedzieć, że w odniesieniu do *ethnium* polskiego wykorzystano przede wszystkim materiały z Mazowsza i Podlasia.

Powyższe uwagi miały nam naocznici, że książka Komorovskiego może być oceniana z dwóch punktów widzenia. Oto otrzymaliśmy kolejną faktograficzną pracę, w której nie w pełni zdołano zrealizować przyjęte założenia teoretyczne. Dlatego też można książkę śmiało umieścić w nurcie pozytywistycznej refleksji nad rzeczywistością kulturową, sprowadzającej się *de facto* do jej rejestracji. Obecnie zaś chyba istnieje już zapotrzebowanie na prace wyjaśniające w sposób naukowo dojrzały poszczególne sfery kultury. Tak więc książka Komorovskiego, mimo że na owo zapotrzebowanie nie może odpowiedzieć (jest to wynikiem sytuacji panującej

w całej etnografii), jest na gruncie dominującego ciągle nurtu rozważań pracą wyjątkowo rzetelną. Jest dowodem, że pomimo postępującej specjalizacji w obrębie nauk, możliwe jest podejmowanie tematów przekrojowych.

Michał Buchowski
Wojciech Burszta

Matthias Zender, *Gestalt und Wandel. Aufsätze zur rheinischwestfälischen Volkskunde und Kulturraumforschung*, Bonn 1977, ss. 471, mapy, ilustracje, fotografie.

Praca M. Zendera, wydana z okazji jego 70-lecia, przynosi przegląd dorobku autora. Zamieszczone w wydaniu jubileuszowym studia szczegółowe (z których część była już wcześniej publikowana) koncentrują się wokół koncepcji regionu kulturowego (*Kulturraumforschung*), podstaw jego określenia i metod badania. Autor zmierza bowiem do poznania odrębności i specyfiki kulturowej regionu Westfalii (i jej subregionów) na tle przyległych do niej regionów sąsiednich. Zadania te realizuje M. Zender poprzez opracowania cząstkowe oparte głównie na empirycznych badaniach, które zostały w pracy zawarte w 3 częściach obejmujących następujące zagadnienia: I. Aspekty badań kulturowo-przestrzennych; II. Wierzenia i zwyczaje; III. Opowiadania i gwara.

W pierwszej części pracy, na którą złożyło się 6 opracowań, region w ujęciu M. Zendera zarysowuje się jako określony obszar, na którym na podstawie określonych kryteriów zarejestrowane zostały fakty i zjawiska kulturowe zlokalizowane przestrzennie. Punkt wyjścia dla określenia regionu w aspekcie przestrzennym zjawisk kulturowych stanowiły dane zgromadzone głównie dla celów *Atlas der deutschen Volkskunde*.

W drugiej (12 studiów szczegółowych) i trzeciej (4 studia) części pracy M. Zender koncentruje się na analizie zarejestrowanych faktów i zjawisk kulturowych, zlokalizowanych nie tylko przestrzennie, ale i czasowo, z uwzględnieniem perspektywy historycznej. Dobrą podstawę dla tego typu rozważań stworzyły dane z zakresu wierzeń, zwyczajów i zjawisk językowych (gwara), przy pomocy których autor próbuje we współczesnej kulturze ludowej Westfalii wykazać warstwy i sytuacje kulturowe sięgające w odległą przeszłość. Na marginesie można zaznaczyć, że według M. Zendera zjawiska językowe mogą szybciej się zmieniać i przekształcać od desygnatów, które oznaczają. Toteż dużą uwagę przywiązuje autor do wnikliwej analizy zjawisk kulturowych (wierzeń, zwyczajów) rozumianych jako najbardziej spetryfikowany aspekt badanych elementów.

Przyjęte przez M. Zendera założenia i metody badawcze regionu kulturowego wymagają pewnych wyjaśnień, które mogą być tu podjęte: 1) ze względu na przyjętą koncepcję regionu, jako pewnej kategorii społeczno-kulturowej, 2) z punktu widzenia rozwoju i specyfiki badań etnograficznych.

W nawiązaniu do pierwszego zagadnienia wypada zauważyć, że każdy region w przeszłości był jednostką geograficzną, kulturową, świadomościową lub administracyjną (w rozumieniu terytorium plemiennego). Rozwój i zróżnicowanie przyniosły 3 koncepcje regionu: 1) jako jednostki określanej aposteriorycznie na podstawie cech kulturowo-historycznych (*Kulturraum*, jak u M. Zendera); 2) jako jednostki określanej *a priori*, zwłaszcza w związku z granicami administracyjnymi (H. Odum,

to co K. Young określił jako selekcjonizm); 3) oraz pozornie kompromisową koncepcję regionu jako rzeczywistości intersubiektywnej (np. J. Obrębski).

Koncepcje te powstawały i narastały w związku z konkretnymi potrzebami i ideologiami. I tak, pierwsza z nich nawiązywała do ideologii natywizmu, a więc pojawiła się w Niemczech w dobie renesansu narodowego, druga pojawiła się w społeczeństwach stanowiących heterogeniczne amalgamaty (np. USA), trzecia miała stanowić szukanie oparcia dla tendencji politycznych w pozytywnym stanie świadomości, wynikającej czasem z indoktrynacji.

Największym mankamentem tych wszystkich podziałów jest ich sztuczna jednostronność. Nikt nie uważa odrębności kulturowej za nie podlegającą zmianom i niekształtowaną w nawarstwieniach historycznych, ale nie przestaje ona być odrębnością. Tak samo podziały dokonane *a priori* były i są ważnym czynnikiem współkształtującym (obok innych zdarzeń historycznych) region, ale nie były i nie są czynnikiem decydującym, i winny być brane pod uwagę o tyle, o ile naprawdę znalazły odbicie w kulturze. Także świadomość mieszkańców jest przede wszystkim wyrazem ich społecznego i kulturowego bytu, a raz ukształtowana oddziałuje na ten byt wtórnie, na pewnych etapach nawet w sposób decydujący, ale znów jest tylko czynnikiem branym pod uwagę o tyle, o ile znajduje odbicie w kulturze i interakcjach społecznych.

W tym kontekście wydaje się słuszne przyjęcie raczej zmodyfikowanej tendencji badania obszaru kulturowego, bardziej jako odrębności ustrukturywania elementów kultury niż odrębności poszczególnych elementów, nie tylko genetycznie, ale i w narastającej historycznie zmienności, oraz nie tylko ze względu na pozytywną odrębność faktów, ale i ze względu na świadomość, i to o tyle, o ile powstaje na ich gruncie i współkształtuje je. Jednakże nie w tym kierunku potoczyły się badania obszarów kulturowych w ujęciu M. Zendera i etnografii niemieckiej.

W tym miejscu należy jeszcze zaznaczyć, że samo pojęcie regionu nie jest dotąd określane jednoznacznie. W tradycyjnej etnografii region utożsamiany był z terytorium etnograficznym, rozumianym bądź jako odpowiednik grupy etnicznej, bądź wężej, jako część podstawowego, macierzystego terytorium. *Kulturreaum* w nauce zachodniej i w ujęciu M. Zendera to pojęcie odnoszące się do obu znaczeń, w oparciu o: a) przesłanki historyczno-społeczne, b) dane językowe i gwarowe, c) warunki fizjograficzne, d) cechy kulturowe w pewnej mierze zewnętrzne, zazwyczaj łatwo uchwytne i charakterystyczne dla danej grupy, e) czasem także dane o samookreśleniu grupy. Jednakże regiony historyczno-kulturowe stają się z biegiem lat coraz mniej zwarte, coraz trudniejsze do wyodrębnienia na podstawie wymienionych kryteriów. W związku z trudnościami w określaniu tradycyjnych regionów, ze względu na ich zmienność w procesie historycznym i w zmieniającym się układzie stosunków społeczno-ekonomicznych, nastąpiła zmiana dyrektyw i problematyki badawczej w pracach etnograficznych ośrodków polskich. Można w tym zakresie wskazać na prace ośrodka łódzkiego (K. Zawistowicz-Adamska), warszawskiego (A. Kutrzeba-Pojnarowa), poznańskiego (J. Burszta).

Powracając do tendencji badania regionu kulturowego w nauce niemieckiej, należy podkreślić związki z metodą geograficzną stosowaną przez językoznawców i utrzymującą się skłonność niemieckich etnografów do nawiązywania do ich wyników i utrwalania tez o niezmienniej ciągłości chłopstwa i kultury chłopskiej wywodzonej wprost z germańskiego ustroju plemiennego (aż do ekstremów w rodzaju *Blut und Boden*). Dlatego problematyka łączyła się dla tych autorów z problematyką charakteru narodowego rozumianego jako *Volksseele* (np. H. Riehl, a ostatnio

i M. Zender). Krytyczne uwagi zresztą o tych tendencjach przedstawił w nauce niemieckiej H. Bausinger w 1971 r.

W zmienionym układzie stosunków społeczno-gospodarczych coraz trudniej jest w ogóle umiejscowić w czasie i przestrzeni zabytkowe formy kultury tradycyjnej, celem wiązania ich z odległą przeszłością i dawnymi oraz obecnymi terytoriami etnicznymi. W skomplikowanym bowiem procesie historycznym rozmyły się i gubią dawne podziały terytorialne (plemienne). Niezależnie od nich ukształtowała się bowiem nowa rzeczywistość regionalna uwarunkowana w znacznym stopniu terenowymi środkami produkcji. Wymaga ona już sformułowania odrębnych postulatów badawczych. Tymczasem M. Zender, mimo podjętych w tym zakresie usiłowań, utrzymał w swej pracy skompromitowany model *Kulturraum*, bez względu na jego zawsze możliwe nawiązania do *Kulturlandschaft*, a nawet *Lebensraum*, zmieniając tylko jego składniki. Mianowicie zamiast uwzględniać odrębność kulturową, ale w zmienności kontekstu historycznego i świadomościowego, dodaje tylko mechanicznie osobne opracowania dotyczące czynników historycznych do pojmowanego po dawnemu *Kulturraum*. Dlatego w koncepcji regionu kulturowego M. Zendera, gdyby nawiązać do tytułu jego pracy, nadal dominuje *Gestalt* nad *Wandel*.

Zofia Staszczak

Leopold Schmidt, *Hochzeitsbrauch im Wandel der Gegenwart*. (Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde nr 4). Wien 1976, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ss. 60, il.

Na ulicach naszych miast w niektóre dni, zwłaszcza w soboty, zauważyć można samochody osobowe „lepszyc” marek przystrojone kwiatami, z pękami kolorowych wstążek przy antenie, nierzadko z siedzącą na masce wozu okazałą lalą w białym, efektownym stroju. Widok ten nie budzi niczyjego zdziwienia, przeciwnie — pełne zrozumienia i życzliwości uśmiechy, wszystkim bowiem wiadomo, że to młoda para jedzie do ślubu. Przed urzędami stanu cywilnego zwracają uwagę szpalery formowane dla nowożeńców przez kolegów, przyjaciół, zbiorowe śpiewy, toasty, czasem tańce i wiele innych podobnych manifestacji.

Nawet już nie pamiętamy, od kiedy te praktyki wpisały się w krajobraz naszych miast, pewne jest wszakże, iż są one w nim obecne na stałe od szeregu lat, równie plebejskie, jak dawne chłopskie kawalkady weselne czy rytualne powitania pary młodej wracającej od ślubu — tyle że nowe, współczesne; już nie w kategorii tradycyjnego folkloru, lecz w makroskali kultury masowej. Nie zainteresowała się nimi dotąd bliżej polska etnografia, choć problem z pewnością wart jest uwagi¹. Współczesna obrzędowość weselna obrosła bowiem niepostrzeżenie w cały kompleks wierzeń, przesądów, ceremonii i rytuałów, gestów i zachowań, rekwizytów i form folkloru słownego czekających na udokumentowanie i naukowe zainterpretowanie.

Prawdę tę uzmysławia nam lektura pracy austriackiego etnologa, L. Schmidta,

¹ Wzmiankę o współczesnych praktykach towarzyszących obrządkowi weselnemu znaleźć można w wydanej niedawno pracy na temat świętowania w Polsce. Zob.: T. M. Ciołek, J. Oledzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko*. Białystok 1976, s. 225 - 228.

mającej za temat współczesne przemiany zwyczajów weselnych. Niewielka ta praca zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na niezwykle popularny, wiecznie aktualny temat, lecz także z powodu niecodziennej metody, jaką posłużył się jej autor. Opracował on mianowicie cały temat wyłącznie na podstawie doniesień prasowych zawierających rozmaite informacje o wydarzeniach towarzyszących zawieraniu współcześnie ślubom. Połowę pracy wykonali więc wścibscy dziennikarze, do autora należała synteza oderwanych faktów i ich naukowa interpretacja. Gromadząc skrętnie przez wiele lat interesujące go wycinki prasowe, zdołał on zebrać korpus dowodów wystarczający do wyciągnięcia uogólniających wniosków na temat natury zjawiska. Metoda ta wymaga oczywiście określonego gatunku prasy nastawionej na sensacyjne ploteczki z życia towarzyskiego, jakiej nie brak zresztą w krajach kapitalistycznych, natomiast od stosującego ją badacza wymaga wyjątkowej ostrożności i krytycyzmu w ocenie materiału oraz dobrej znajomości badanej problematyki.

Wiedeński etnolog wykazał w omawianej pracy, jak należy się ową metodą posługiwać. Z oderwanych faktów jak z mozaiki ułożył przejrzysty obraz współczesnych zwyczajów, zachowań, manifestowanych postaw oraz tendencji objawiających się w związku z zawarciem małżeństwa na terenie Austrii i Niemiec Zachodnich, a po części także w kilku innych krajach. Rozprawa nie ogranicza się wszakże do suchej faktografii, lecz jest wzbogacona refleksją teoretyczną autora, który komentuje współczesność przez pryzmat tradycji, niejednokrotnie odtwarzając genzę niektórych historycznych już form kulturowych, objaśniając ich dawną i nową symbolikę, a w uzasadnionych przypadkach rozprawiając się z zakorzenionymi stereotypami lub pseudonaukowymi poglądami pokutującymi w świadomości publicznej, rozpowszechnianymi także na łamach popularnych czasopism.

Całość rozprawy składa się z dwunastu rozdziałów, w których kolejno omówione zostały niektóre tylko zagadnienia tej wielce przecież złożonej problematyki — zapewne te, które autor uznał za najbardziej reprezentatywne dla dokonującego się procesu przemian. Już same tytuły rozdziałów określają kierunek jego dociekań, a zarazem wskazują, które ogniwa tradycji weselnych szczególnie są podatne na wpływy mody i zmianę treści — warto je więc przytoczyć. Poszczególne rozdziały zatytułowane zostały następującymi hasłami:

1. Nadal żywotne zwyczaje tradycyjne; 2. Wianek ślubny; 3. Welon ślubny; 4. Obrączka ślubna; 5. Zaślubiny zbiorowe; 6. Rozrost uroczystości weselnych; 7. Zaślubiny pątnicze; 8. Zaślubiny w strojach ludowych; 9. Kanonady weselne; 10. Gody jubileuszowe; 11. Szpalery szpadowe; 12. Zawieranie małżeństw wśród przebierańców zapustnych.

Nie wszystkie rozdziały mają jednakową wartość — ostatni np. wydaje się zbyt naciągany przez pochopne uogólnienie jednostkowych faktów, większość jednak zawiera naprawdę interesujące informacje. Ciekawie zwłaszcza wypada porównanie opisywanych faktów ze współczesną polską rzeczywistością; okazuje się, że niektóre formy znajdują bliskie analogie w naszych praktykach współczesnych, inne znów są specyficzne dla Austrii lub krajów niemieckojęzycznych, jeszcze inne nabrały szerokiego, uniwersalnego wymiaru w ramach ogólnej cywilizacji światowej. Jedne wyrosły na podłożu tradycji ludowych, inne wywodzą się z subkultur różnych ugrupowań społecznych, niektóre zaś wynikają po prostu ze zwyczajnego snobizmu, pozostawstwa, a nierzadko z pobudek czystego romantyzmu.

O tych ostatnich traktują zwłaszcza rozdziały 5 i 7, z których dowiadujemy się m. in. o niektórych osobliwych zwyczajach zaślubinowych panujących w świecie, a nie mających odpowiednika w polskich tradycjach. Z pewnością obca polskiemu

„indywidualizmowi” jest idea ślubów zespołowych czy zbiorowych (trafia się czasem ślub dwu, może trzech par naraz, np. w przypadku rodzeństwa, przyjaciół), tymczasem w niektórych krajach europejskich, w USA, a zwłaszcza w Japonii upowszechniła się moda na śluby już nie zbiorowe, a wręcz masowe, kiedy to przed ołtarzem staje kilkadziesiąt, a nawet trzysta par (!) równocześnie (s. 29). Co dziwniejsze, śluby te zawierane są w wielkich katolickich katedrach Tokio, Singapuru, Hongkongu w przeważającej większości przez niechrześcijan. Jak widać, liczą się tu nie względy ideologiczne, lecz owo *decorum*, jakie stanowi katolicki rytuał ślubny z nieodzownym *Ave Maria* Gounoda i *Marszem weselnym* — tam nie Mendelssohna lecz Wagnera, przy czym obowiązującym strojem ślubnym stała się biała suknia z welonem i czarny garnitur. Dla zawarcia ślubu według takiego, „europejskiego” standardu, Japończycy podróżują nawet specjalnie do Europy.

Innym znamennym rysem jest moda na zawieranie ślubu w wybranych kościołach poza miejscem zamieszkania, np. w znanych miejscach odpustowych; wtedy ślub jest zwykle połączony z pielgrzymką i o wyborze decydują względy czysto religijne (odpowiednikiem tej sytuacji w Polsce jest wysoko ceniony w pewnych kręgach społeczeństwa „ślub na Jasnej Górze”). Często też wybiera się kościoły zabytkowe, o wysokich walorach artystycznych, lub romantycznie położone (np. na wyspie, nad jeziorem), bądź wreszcie wyszukuje się małe, intymne kaplice, najchętniej zamkowe, dla odbycia ślubu cichego, lecz ekskluzywnego. W krajach kapitalistycznych właściciele odpowiednich obiektów udostępniają je za odpowiednią opłatą, często wraz z pokojami gościnnymi, czyniąc z tego stałe źródło dochodu, gdyż chętnych nie brak, nawet z zagranicy (Amerykanie, Japończycy). Wybór takich miejsc podyktowany jest przeważnie chęcią odróżnienia się od tłumu, albo zwyczajnym snobizmem, zaś odpowiednie wzory czerpie się z filmu, telewizji lub też z prasy. Przykładem podobnych motywacji w Polsce mogą być „ekskluzywne” śluby w kaplicach tatrzańskich na Hali Chochołowskiej lub na Rusinowej Polanie, gdzie nawet nie można dojechać, tylko trzeba dojść pieszo.

Równolegle zaznaczają się podobne tendencje przy zawieraniu ślubów cywilnych poza urzędem stanu cywilnego. Wybiera się w tym celu często miejsca zgoła niezwykle, niejednokrotnie związane z zawodem lub specjalnością nowożeńców: np. pletwonurkowie — pod wodą, grotolazi — w jaskiniach; może to być również łódź na środku jeziora czy na morzu, most, dach itp. W pogoni za oryginalnością wykazują ludzie nieraz dużą pomysłowość, a przecież owych ekstrawagancji nie można skwitować po prostu wzruszeniem ramion, gdyż mają one swoje psychologiczne i społeczne uzasadnienia i są kulturowo uwarunkowane, a więc zasługują na uwagę zorientowanej na współczesność etnografii.

Zarazem jednak o wydarzeniach podobnych do wyżej opisanych dowiedzieć się można najczęściej zupełnie przypadkowo lub właśnie z prasy, trudno je bowiem badać planowo wobec mnogości i wręcz aleatorycznego rozproszenia poszczególnych przypadków. I w tym punkcie znajduje uzasadnienie metoda zastosowana przez autora omawianej pracy, metoda która nie zastąpi normalnych badań etnograficznych, ale może je znakomicie pilotować. Tak też należy traktować rozprawkę Leopolda Schmidta, która nie jest i nie mogła być wyczerpującym studium przedmiotu, jest natomiast treściowym wykazem problematyki, o dużym stopniu uogólnienia, mogącym stanowić dogodny punkt wyjścia do badań szczegółowych nad zagadnieniem współczesnej obyczajowości zaślubinowej (tradycyjny termin „obrzędowość weselna” byłby tu zupełnie nieadekwatny).

Arti popullor në Shqipëri, Tirana 1976, ss. VI, il. kol. 156, res. ang., franc.

Ethnographie albanaise. Edition spéciale à l'occasion de la Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques en Albanie (Juin 1976), Tirana 1976, ss. 281.

Sygnalizowane tu prace ukazały się jednocześnie nakładem Instytutu Historii Albańskiej Akademii Nauk. Przedstawiam je razem, aczkolwiek różnią się zasadniczo formą i zakresem zawartych w nich treści. Pierwsza z wymienionych książek to barwny album sztuki ludowej Albanii. Na ponad 150 fotografiach prezentuje się wielobarwna, ogromnie zróżnicowana w detalach sztuka górali albańskich. Autorzy dają przegląd artystycznej twórczości swego kraju poprzez prezentację budownictwa, wnętrza, tkaniny, sprzętów, naczyń, broni, ozdób, strojów, instrumentów i tańców. Przy sporej ilości ilustracji pamiętać należy, że np. kilkanaście kompletów pokazanego w albumie stroju, to zaledwie część z około 140 odmian stroju ludowego tego niewielkiego przecież kraju. Podobnie zresztą rzecz ma się z budownictwem. Teren Albanii, choć trudno dostępny, stał się miejscem wpływów i krzyżowań kultur: muzułmańskiej, słowiańskiej — prawosławnej i klasycznej — śródziemnomorskiej, co dało w efekcie tak bogatą mozaikę typów w każdej dziedzinie twórczości.

Druga omawiana praca to zbiór dawniej publikowanych artykułów, ogłoszonych w poprzednim dziesięcioleciu w wydawnictwach naukowych etnograficznych i historycznych. W formie zbiorowej prace te wydano z okazji konferencji poświęconej pracom etnograficznym. Opracowanie zawiera w sumie 17 artykułów, przeważnie o tematyce etnograficznej. W artykule wstępnym Rrok Zojzi przedstawia dawny podział regionalny Albanii, na którego bazie wykształciło się obecne zróżnicowanie regionalne kraju i który był podstawą do uformowania się w XIX w. narodu albańskiego. W tym okresie upowszechniły się zwroty *shqiptar* na określenie mieszkańców tych ziem i *Shqiperi* na określenie kraju. Wyparły one z użycia dawniejsze liczne określenia, wskazujące na regionalną przynależność mieszkańców. Do dziś jednak świadomość różnic regionalnych jest mocna, aczkolwiek w kulturze ludowej wyznacza się zasadniczo dwa większe regiony etnograficzne, wykazujące wyraźne różnice w języku oraz całych zespołach cech etnograficznych. Regiony te, to na północy Gegënie, a na południu Toskërie, uformowane w XVII - XVIII w. ze zjednoczonych dawniejszych księstw.

Pozostałe artykuły reprezentują bardzo różnorodną tematykę, m. in.: proces urbanizacji kraju, prawo zwyczajowe, przeżytki w wierzeniach, rozkład wielkiej rodziny, pozycję kobiety w rodzinie, rozwody, zwyczaje weselne, budownictwo, strój, wyrób prochu, rzemiosło artystyczne i zastosowanie ludowych wzorów artystycznych we wzornictwie przemysłowym. Redakcja zbioru zapowiada wydanie w najbliższym czasie osobnych 6 opracowań albumowych poświęconych poszczególnym aspektom sztuki ludowej, m. in. wytwarzaniu kobierców, haftom, strojowi itp.

Obydwa opracowania w znaczny sposób wzbogacają naszą wiedzę o ludowej kulturze tego tak mało u nas znanego kraju.

Adam Bartosz

Annette Pourrat, *Traditions d'Auvergne*, Marabout, Verviers 1976, ss. 192, il.

Belgijskie wydawnictwo Marabout specjalizuje się m. in. w publikowaniu przewodników. *Traditions d'Auvergne* stanowią 21 pozycję serii „Guide Marabout”, składającej się również z opracowań o ściśle etnograficznym charakterze. Książka stanowi bardzo inspirujący przykład etnograficznego przewodnika. Wobec wyraź-

nie odczuwanego braku tego typu prac w Polsce jest ona z pewnością warta przybliżenia, tym bardziej, iż posiada równocześnie duży walor poznawczy, jakkolwiek zaliczyć ją raczej należy do publikacji o charakterze popularnonaukowym. Autorką przewodnika jest córka H. Pourrat, znanego francuskiego etnografa-regionalisty.

Traditions d'Auvergne dają barwny opis środowiska naturalnego i kultury ludowej Owernii. Są ciekawym dokumentem trwającego w pamięci, jak i jeszcze żywego folkloru tego regionu. Zachowana w książce perspektywa historyczna umiejscawia współczesność na tle zdarzeń i uwarunkowań przeszłości.

Przewodnik składa się z dwóch głównych części. Pierwsza stanowi kompendium etnograficznej wiedzy o regionie. Omówiono w niej więc m.in. typy krajobrazu, tradycyjne budownictwo, wyposażenie wnętrz mieszkalnych, język, zwyczaje i wierzenia, lokalne święta, muzykę, stroje, sztukę ludową i rzemiosło, zajęcia produkcyjne, wytwórczość oraz pożywienie. W części drugiej zamieszczono najważniejsze informacje o 85 wsiach i miastach Owernii (w kolejności alfabetycznej), przede wszystkim tych, które zachowały swój tradycyjny charakter.

Jest bardzo trudno, zarówno ze względu na ilość nagromadzonych w przewodniku faktów, jak i złożoność kulturowej rzeczywistości, nawet pokrótce scharakteryzować region. Owernia należy na pewno do najbardziej interesujących obszarów Francji, tak z punktu widzenia badań etnograficznych, jak i atrakcji turystycznych. Położona w środkowo-północnej części Masywu Centralnego obejmuje tereny 4 departamentów — Allier, Haute-Loire, Puy-de-Dôme oraz Cantal. Tylko dwa ostatnie stanowią tzw. historyczną Owernię.

Na oblicze kulturowe Owernii wywarły wyraźny wpływ uwarunkowania geograficzne. Środowisko naturalne tworzą granitowe wzgórza, góry wulkaniczne oraz równiny i doliny. Na każdym z tych obszarów dominuje zarówno inny typ gospodarki, jak i specyficzne cechy kultury ludowej. Trudne na wielu terenach warunki życia wpłynęły na to, że region zachował do dziś wiele dawnych tradycji, podtrzymywanych i kultywowanych przez mieszkańców. Odnosi się to szczególnie do bogatego folkloru i sztuki ludowej. Nadal żywa tradycja organizowania targów, jarmarków, pielgrzymek, uroczystego obchodzenia świąt lokalnych patronów, a także mało zmieniona zabudowa wsi i miasteczek, często sięgająca swą genezą średniowiecza powodują, iż Owernia pozostaje jednym wielkim skansenem i ogromną turystyczną atrakcją.

Traditions d'Auvergne zostały napisane językiem barwnym, ale zarazem z dużym znawstwem realiów. W wielu miejscach uwidacznia się dążenie autorki do ukazania regionu poprzez pryzmat osobowości jego mieszkańców i osobliwości jego kultury ludowej. Przewodnik stanowi zwartą całość i starano się w nim omówić możliwie wszystkie działy i aspekty tradycyjnej kultury, zwracając uwagę przede wszystkim na to, co wyróżnia Owernię od innych regionów.

Nie zabrakło w tekście również wskazówek praktycznych. Umieszczono je głównie w części drugiej. Charakteryzując poszczególne miejscowości wskazano m.in. na to, co warto w nich zobaczyć, w jakich świątach i uroczystościach warto wziąć udział, jakie należy odwiedzić muzea itd. Podano również adresy cenionych w regionie twórców ludowych, muzeów, sklepów antykwarycznych, targów, jarmarków i zajazdów. Zwrócono także uwagę np. na lokalne specjalności kulinarne.

Przewodnik zamykają: skrócony kalendarz najważniejszych targów i świąt religijnych organizowanych i obchodzonych na terenie Owernii, bibliografia wykorzystana w pracy i uzupełniająca wiedzę o regionie oraz indeks. Całość jest ilustrowana m.in. starymi kartkami pocztowymi o dużej wartości dokumentacyjnej.

Jacek Bednarski

Janusz Stefanowicz, *Bunt mniejszości*, „Biblioteka Wiedzy Współczesnej — Omega”, nr 317, Warszawa 1977.

Napisana przez znanego dziennikarza pozycja przedstawia zjawisko przebudzania się grup etnicznych stanowiących mniejszości narodowe w obrębie zachodnich państw europejskich i Kanady. Autor przyjmuje socjologiczne rozumienie narodu i zastanawia się nad czynnikami, które przyczyniają się do wykształcenia poczucia tożsamości narodowej.

Cele jakie sobie stwarzają ruchy narodowościowe są według autora trojaki: kulturowo-językowe, ekonomiczne i polityczne. Pierwszy z nich stara się utrzymać odrębność duchową, następny oznacza walkę o awans ekonomiczny, zaś ostatni dąży do uzyskania autonomii administracyjno-prawnej. Współwystępowanie tych elementów daje w sumie omawiane zjawisko.

Kolejne rozdziały mówią o problemie budzenia się świadomości w Hiszpanii (Baskonia, Katalonia), we Francji (Bretania, Alzacja, Okcytania, Korsyka), w Wielkiej Brytanii (Szkocja, Walia). Ponadto dowiadujemy się o kwestiach separatystycznych Adygi i Tyrolu, Cypru, Irlandii Północnej, Flamandów, Quebecu i Szwajcarii. Różne są podłoża i przebieg tych separatyzmów.

Pozycję tę, mimo publicystycznego charakteru należy uznać za bardzo interesującą, zwłaszcza ze względu na przeprowadzoną analizę przesłanek kulturowych walki grup o autonomię.

M.B.

Zygfryd Prószyński, *Ziemia Pucka w opowiadaniu, baśni i anegdocie ludowej*. Wyd. 2, Wojewódzki Ośrodek Kultury, Gdańsk 1977, ss. 98.

68 utworów folkloru kaszubskiego — podań historycznych, legend, baśni cudownych, anegdot, porzekadeł, dowcipów i innych form opowiadań ludowych, które zebrał autor (52) oraz F. Fenikowski (1), A. Necel (3), A. Pawełczyk (1), A. Pieper (2), L. Roppel (1), S. Rychłowska (2), B. Sychta i L. Roppel (3), W. Torliński (1) i A. Wysocki (1) w Pucku (9), na wybrzeżu rybackim (15) i w gburskich wioskach (44).

Publikacja jest poszerzonym o 4 teksty drugim wydaniem zbioru z 1972 r., ukazanym dzięki inicjatywie i staraniom Wojewódzkiego Ośrodka Kultury w Gdańsku.

Większość tekstów — to przekazy tradycyjnych form i treści, znanych i poza Kaszubszczyzną, zaledwie kilka nawiązuje do współczesnego życia regionu (np. *Skąd się wzięli kaszubscy rybacy*, s. 16, *Czy woda morska leczy?* s. 20-21). Odczuwa się tu brak literatury ludowej z tematyką okupacyjną, dotyczącej walki o Polskę Ludową, wielkich przemian społeczno-ekonomicznych na wsi puckiej i wybrzeżu. Taką literaturą warto wzbogacić następny zbiór folkloru kaszubskiego, bardzo żywo interesującego nas wszystkich oraz licznych obcokrajowców.

Medard Tarko

Katolicyzm średniowieczny. Praca zbiorowa pod red. Józefa Kellera, PWN, Warszawa 1977, ss. 520.

Po pracach dotyczących katolicyzmu starożytnego i wczesnośredniowiecznego ukazała się kolejna pozycja z tej tematyki, przedstawiająca doktrynę katolicyzmu

w jej formach ukształtowanych w okresie pełnego i późnego średniowiecza. Książka wydana jest pod redakcją znanego specjalisty z dziedziny religioznawstwa — Józefa Kellera, który napisał rozdział o soborach powszechnych. Ponadto autorami książki są: E. Potkowski, piszący o stosunkach papieństwa z państwami europejskimi; M. Kosman, zajmujący się ekspansją katolicyzmu do Europy północno-wschodniej; J. Wierusz-Kowalski, omawiający w trzech rozdziałach problematykę monastycyzmu i mistyki, teologii katolickiej oraz historii kultu katolickiego; R. Palacz, przedstawiający powstanie i rozwój uniwersytetów; J. Sulowski, który zajął się metodologią filozofii średniowiecznej; L. Grochowski, mówiący o dziejach ustawodawstwa kościelnego i wreszcie Z. Kruszelnicki — rozdział o ikonografii sztuk plastycznych.

Już samo przedstawienie problematyki prezentowanej pozycji wskazuje na jej szeroki zakres i rzetelność przygotowania. Uwzględniając rolę, jaką odegrał katolicyzm w historii kultury światowej, wzbudzi ona z pewnością zainteresowanie przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, w tym także etnografów, szczególnie specjalistów zagadnień religijnych.

M.B.

Eugeniusz Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII - XX wieku*, Warszawa 1977, ss. 295.

Wydane w „Pracach Białostockiego Towarzystwa Naukowego” studium E. Iwańca zawiera wielostronną charakterystykę dziejów i kultury polskich staroobrzędowców.

Zadania badawcze zostały zakreślone szeroko. Geograficznie objęły one obydwa regiony osiedli staroobrzędowców w Polsce (Suwalszczyzna i Mazury), chronologicznie włączyły całą historię polskich staroobrzędowców od ich pojawienia się do czasów najnowszych. Dodatkowo, w dwóch rozdziałach wstępnych, omówiony został rozłam po reformie cerkwi rosyjskiej w połowie XVII w. i pojawienie się w XVII i XVIII w. podstawowych kierunków w obrębie grupy staroobrzędowców. Poszukiwania historyczne spletają się w pracy ze szczegółową i ścisłą analizą etnograficzną kultury zarówno materialnej, jak i duchowej, badaniami nad sztuką staroobrzędowców i działalnością wydawniczą. Z przedmowy wynika, że zainteresowanie polskich uczonych staroobrzędowcami objęło także systematyczne badania językoznawcze, które jednak w recenzowanej książce nie znalazły odbicia.

Odnotowane szerokie podejście E. Iwańca do podjętego przezeń tematu uznać należy za uzasadnione i cenne. Historiografia radziecka lat 20-tych XX w. zna wspaniały przykład podobnego szerokiego sformułowania problemu i wzorcowego opracowania¹; w okresie późniejszym jednakże tradycja ta została zapomniana i zwyciężyła tendencja do wąskiej specjalizacji. Dopiero w ostatnim dziesięcioleciu praktyka prac archeograficznych w osadach staroobrzędowców stworzyła potrzebę powrotu do badań kompleksowych, o szerokim programie. Wyniki metodyczne i praktyczne tych kompleksowych studiów nad staroobrzędowcami podsumowane zostały na I Wszechzwiązkowej Konferencji Archeografii Terenowej (grudzień 1976, Moskwa). Przyjemnie mi podkreślić, że choć wyniki owych badań niezbrane były naszemu polskiemu koledze (materiały z konferencji nie zostały jeszcze opubliko-

¹ I. Blomkvist, H. Grinkova, *Buchtarminskie staroobrzjadcy*, Leningrad 1930.

wane), jego udane kompleksowe studia przeprowadzono przy przyjęciu takich samych podstawowych zasad.

W zgodzie z szerokim rozumieniem przedmiotu badań, E. Iwaniec wykorzystuje w monografii obszerny zespół różnorodnych źródeł: drukowanych, rękopiśmienne, materialnych. Należy szczególnie podkreślić, że obszerna, szczegółowo opracowana część etnograficzna książki, została oparta na bezpośredniej znajomości elementów tradycyjnej kultury materialnej i duchowej staroobrzędowców, osiągniętej w czasie badań terenowych. Blisko 30 wyjazdów E. Iwańca na tereny zamieszkałe przez staroobrzędowców stworzyły silną podstawę dla badań i zagwarantowały ich niewątpliwy sukces. Wyniki badań terenowych zresztą wykorzystane zostały nie tylko w rozdziałach etnograficznych, lecz i historycznych. E. Iwaniec niejednokrotnie korzysta z zapisanych przezeń podań i wspomnień, umiejętnie łącząc je z danymi źródeł pisanych. Wśród ostatnich należy przede wszystkim wymienić po raz pierwszy wprowadzone do obrotu naukowego materiały Głównego Archiwum Akt Dawnych w Warszawie, Biblioteki im. Czartoryskich w Krakowie, Archiwów Państwowych w Olsztynie i Suwałkach, a także archiwów w NRD. Wykorzystany został również prywatny zbiór znanego kolekcjonera z Rygi, I. N. Zawołoko, przekazany przezeń niedawno do zbiorów Domu-Muzeum Puszkina.

W pracy starannie wykorzystano rosyjskie przedrewolucyjne i radzieckie wydawnictwa źródeł; bibliografia tych wydawnictw, jak również wykaz opracowań historycznych dotyczących staroobrzędowców, posiada oddzielną wartość. Tym większa zatem szkoda, że autor nie dotarł do niektórych przedrewolucyjnych studiów i wydawnictw źródeł (np. P. S. Smirnowa, D. N. Bielikowa), a także szeregu ostatnich prac moskiewskich i nowosybirskich etnografów i archeografów. Warto o tym powiedzieć tym bardziej, że współcześnie prowadzone w ZSRR badania dwukrotnie podejmowały zagadnienie bliskie zainteresowaniom E. Iwańca. Archeografowie z Uniwersytetu Moskiewskiego pod kierownictwem I. W. Pozdiejewej od kilku lat prowadzą intensywne, kompleksowe badania nad staroobrzędowcami starodubskimi i wietkowskimi, którym poświęcony został rozdział III recenzowanej książki; archeografowie i etnografowie Nowosybirsk już 12 lat pracują wśród altajskich *Poljaków* i zabajkalskich *Siemiejskich* — staroobrzędowców, którzy przesiedlili się w XVIII wieku z Polski.

Staranne, przygotowane z wielką dbałością o szczegóły, studium E. Iwańca będzie wielce pożyteczne dla badaczy radzieckich szczególnie dlatego, że pozwoli dokonać pouczającego porównania materiałów będących w ich dyspozycji z materiałami badaczy polskich. Sprzyja temu stałe dążenie E. Iwańca do przesiedlenia tak lokalnych, jak i chronologicznych różnic w materialnej i duchowej kulturze staroobrzędowców. Wskazuje on m.in. na to, że staroobrzędowcy, którzy osiedlili się na Mazurach, dłużej i pełniej zachowali wiele tradycji, w tym tradycje związane z tabu pożywieniowym. Autor szczegółowo zbadał, jak staroobrzędowcy, którzy osiedlili się na Suwalszczyźnie, gdzie wśród chłopów polskich szeroko rozwinięta była uprawa ziemniaka, szybko zapomnieli tradycyjne zakazy używania ziemniaka i prawie zapomnieli, jak owe zakazy były argumentowane przez ich przodków. Warto wspomnieć, że te argumenty były dobrze znane altajskim „Polakom” jeszcze na początku XX wieku, zakazy były gorąco dyskutowane ustnie i na piśmie. Zakaz użytkowania tytoniu, jak wynika z obserwacji E. Iwańca, dość konsekwentnie zachowany był wśród staroobrzędowców powiatu augustowskiego. Charakterystyczne, że w ostatnim dziesięcioleciu zakaz ten współistniał z rozszerzoną przez staroobrzędowców uprawą tytoniu dla fabryki w Augustowie, w której zresztą pracowało wielu staroobrzędowców. Staroobrzędowcy, przesiedleni z Polski na Altaj i Zabajkale, bardziej

konsekwentnie utrzymywali ten zakaz, a jego uzasadnienie było tam szerzone i bardziej tradycyjne w porównaniu z przytoczonym przez E. Iwańca. Warto odnotować w tym miejscu niemało wypadków pełnej zgodności zwyczajów, obrzędów, nawyków pracy i w zakresie terminologii u staroobrzędowców w Polsce i przesiedlonych stamtąd na Syberię. Wskazują na to szczególnie interesujące dane E. Iwańca o domostwie, odzieży i pożywieniu staroobrzędowców.

Wyjątkowo szczegółowa i cenna jest analiza kultury duchowej rosyjskich mieszkańców obu regionów Polski, ich obrzędów i obyczajów. Dla specjalistów z zakresu mało zbadanej historii rosyjskiego malarstwa religijnego XVII - XVIII w. interesujące będą informacje zebrane przez E. Iwańca o rosyjskich ikonach w Polsce, a także o szkołach malarstwa religijnego staroobrzędowców (Wietka, Wojnowo). Dowiadujemy się, że „[...] obecnie wszyscy staroobrzędowcy i niedawni jednowiercy w Polsce posiadają przypuszczalnie około 2000 - 2500 ikon [...], drewnianych i odlewanych.

Poświęcony wszystkim tym problemom, bardzo interesujący VI rozdział monografii E. Iwańca, może uzyskać logiczne i korzystne uzupełnienie w materiałach z obserwacji misjonarzy konsystorza tobolskiego z roku 1783, posłanych do niedawno osiedlonych na Altaju „Polaków”².

Dla archeografii szczególnie interesujący jest rozdział monografii poświęcony kulturze książki polskich staroobrzędowców. Tutaj poddano analizie repertuar skryptorium w Wojnowie, przedstawiono jego narzędzia i metody pracy, słusznie odnotowując, że podobny obraz napotyka się i u rosyjskich staroobrzędowców³. Ważne są również wiadomości o rozpowszechnieniu wśród polskich staroobrzędowców książek, m.in. Franciszka Skoriny i Iwana Fiedorowa, a także produkcji typografii staroobrzędowców z XVIII - XIX w.

Dla każdego archeografa-terenowca zrozumiałe jest pełne smutku stwierdzenie E. Iwańca: „Dokładny ogląd i zbadanie zbiorów książek nie jest możliwe dlatego, że staroobrzędowcy w ogóle nie wyrażają na to zgody”. Jednakże ośmielę się zauważyć, że tutaj mogłyby się okazać pożyteczne te metody pracy w bardziej zamkniętych osiedlach staroobrzędowców, które z takim trudem tworzone w czasie prac terenowych archeografów radzieckich. Całokształt przedstawionych w studium E. Iwańca ważnych danych o kulturze książki w osiedlach polskich staroobrzędowców pozwala nam z przekonaniem sądzić, że ich archeograficzne „odkrycie” nie jest trudniejsze niż w okolicach Wietki, w Starodubie, Permie, Syberii. Wykorzystanie tych doświadczeń mogłoby zatem przynieść pewne korzyści.

Wiele uwagi w recenzowanej książce poświęca się historii osiedlenia się staroobrzędowców w Polsce. Według danych zebranych przez E. Iwańca w Polsce, w przeddzień pierwszego rozbioru żyło około 100 000 staroobrzędowców, a przed drugą wojną światową — około 50 000. Wzruszające stronicie książki poświęcone zostały pomocy, którą okazывali rosyjscy mieszkańcy tych miejscowości w walce z faszyzmem: ich udziałowi w Armii Czerwonej, Wojsku Polskim i oddziałach partyzanckich. Tylko w dwóch wsiach augustowskich — Grabowych Grądach i Borze, w których mieszka obecnie mniej niż 500 ludzi, około 100 mieszkańców walczyło z bronią w rękę przeciwko niemieckim faszystom, a trzecia ich część zginęła na polu walki.

² N. N. Pokrovskij, *Antifeodalnyj protest uralo-sibirskich krestijan-starobrzjadcev v XVIII veke*, Novosibirsk 1974, s. 321 - 323.

³ Można odnotować bliskie podobieństwo do jednego skryptorium zasajańskiego, genetycznie związanego z Altajem. Por. N. N. Pokrovskij, *O drevnerusskoj rukopisnoj tradicii u staroverov Sibiri*. „Trudy Otdiela Drevnerusskoj Literatury” 1969, t. 24, s. 394 - 403.

Obszerne studium E. Iwańca nie jest pozbawione pewnych niedostatków. Nieudana jest, jak sądzę, klasyfikacja źródeł pisanych na rękopiśmienne i druki oraz podział tych ostatnich na 4 grupy w zależności od tego, kto był wydawcą. Klasyfikacja typologiczna byłaby bardziej pożyteczna. Przeciwwstawienie społeczne i polityczne bezpopowców i popowców zarysowano zbyt kategorycznie, zgodnie zresztą z ukształtowaną tradycją historiograficzną. W rzeczywistości obraz był bardziej złożony, wewnątrz prawie każdej wspólnoty występowały grupy umiarkowanych i radykałów. Autor nie wykorzystał dwóch rękopisów tzw. Kolekcji Jegorowskiej Oddziału Rękopisów Państwowej Biblioteki im. Lenina, mających bezpośredni związek z tematem. Trzeba jednakże stwierdzić, że w sumie książka E. Iwańca jest dobrym przykładem udanych, szeroko zaprogramowanych badań nad polskimi staroobrzędowcami.

Tłum. Zbigniew Jasiewicz

N. N. Pokrowski

Władysław Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach uprzemysławiania*, Biblioteka „Więzi” t. 41, Warszawa 1977, s. 367.

Kolejne socjologiczne studium Władysława Piwowarskiego dotyczy zjawiska katolicyzmu wśród ludności zamieszkującej w miejskim rejonie uprzemysławianym. Tematyka oraz teren badań (rejon Puław) wskazują, że praca jest kontynuacją poprzedniej, wydanej w 1971 r. i odnoszącej się do środowiska wiejskiego tego obszaru. Związek i komplementarność obydwu tomów podkreśla także niemal identyczny ich układ i zakres zainteresowań objęty poszczególnymi rozdziałami.

Niezwykle interesujące jest wprowadzenie do całości książki, będące polemiką z różnymi podejściami do badań nad religijnością. Autor krytykuje w pierwszym rzędzie stanowisko tzw. socjografii katolicyzmu, badające zjawisko „kościelności”, czyli religijności instytucjonalnej. Sprowadza się ono bowiem do badania stopnia wierności wobec norm Kościoła, akcentując jedynie spełnianie praktyk względem instytucji religijnej. W opozycji do tej szkoły wytworzyła się grupa funkcjonalistów religii, zajmujących się zagadnieniem roli i znaczenia (funkcji) religii. Ich wysiłki zmierzające do jak najszerszej definicji religii i religijności, obejmującej całą transcendentną naturę człowieka, spowodowały niemożność oddzielenia systemów religijnych i świeckich, pełniących częstokroć podobne lub identyczne funkcje, najczęściej o charakterze integracyjnym. Nie mogąc przyjąć żadnego z tych dwu stanowisk do swych konkretnych badań nad zjawiskiem religijnym, autor opowiada się za definicjami treściowymi (rzeczowymi, „substancjalnymi”). Ujmują one omawiane zagadnienie jako funkcjonujące w rzeczywistości społecznej, ukształtowane w procesie akulturacji, jako kategorię społeczno-kulturową. Przyjmując takie podejście należy pamiętać, iż religijność może być badana w postaci zinstytucjonalizowanej, jest ograniczona kontekstem kulturowym i społecznym i musi być rozumiana przez odniesienie do świata pozaempirycznego. Mając to na uwadze W. Piwowarski podaje definicję religijności, mówiącą, że „[...] jest to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej” (s. 22). Korzyści

takiego podejścia to głównie możliwość rozróżnienia świeckiego i religijnego oraz łatwość operacjonalizacji pojęcia dla badań empirycznych.

Precyzując dalej swój przedmiot badań, autor zastanawia się nad układem odniesienia, w konsekwencji którego przyjmuje środowiskowe pojęcie religijności i stosownie do niego adekwatny wybór jej parametrów i wskaźników. Ta religijność konwencjonalnie funkcjonuje w określonym społeczeństwie, a model jej nacechowany jest instytucjonalnie, społecznie i kulturowo. Piwowski dobiera następnie parametry i wskaźniki religijności tak, by objęły możliwie całość zagadnienia. Ilość parametrów wynosi siedem, zaś wskaźników w ich obrębie 73. Są one tak ukierunkowane, że wychwytyją zarówno religijność formalną, jak i nieformalną, ukształtowaną pod wpływem Kościoła. Parametry te są następujące: globalny stosunek do wiary — związek wiary z innymi płaszczyznami religijności; ideologia religijna — rozumienie i akceptacje doktryny religijnej; wiedza religijna — znajomość prawd wiary i zainteresowanie sprawami Kościoła; doświadczenie religijne — przeżywanie rzeczywistości ostatecznej; praktyki religijne — zachowania religijne zbiorowe i prywatne; wspólnota religijna — identyfikacja z grupą religijną; moralność religijna — realizowanie nakazów etycznych Kościoła. Mając tak przygotowane podłoże teoretyczne i metodologiczne, łatwo już Piwowskiemu przejść do konkretnej analizy. Przedtem jednak zapoznaje on czytelnika z hipotezami przemian religijności w środowisku miejskim, którego kultura w całości poddana jest procesowi uprzemysłowienia. Wskazuje na główne cechy zmian dokonujących się w świadomości ludzi pod wpływem rozwoju naukowo-technicznego. Przyczyn utrzymania się dużej intensywności praktyk religijnych upatruje w kontynuacji tradycji w środowisku rodzinnym, związku katolicyzmu z tradycją narodową (Polak-katolik), tradycyjnie zorientowanym duszpasterstwie polskim i specyfice ustroju socjalistycznego (rozdziół Kościoła od państwa, reakcja na laicyzację społeczeństwa). Sprawdza w toku dalszej narracji także inne hipotezy zmian wypracowane przez specjalistów zachodnich.

Wyniki badań poprzedzone są także szczegółowym wprowadzeniem w teren, w problematykę i organizację badań.

Trzymając się nakreślonego we wstępie programu autor konsekwentnie go realizuje. Tekst uzupełniony i poparty jest licznymi tabelami i danymi statystycznymi, a autentyczny charakter nadają mu przytaczane często odpowiedzi informatorów. Systematyzacja materiałów i wyprowadzanie konkluzji zrobione jest niezwykle rzeczowo i z dużą znajomością tematu. Poszczególne rozdziały poprzedzane są również krótkimi wstępami, co sprawia, że nie odnosimy wrażenia pewnego „zawieszenia ich w próżni”. Wnioski końcowe są odpowiedziami na postawione na początku problemy i hipotezy, opartymi na uzyskanych materiałach.

Punktem odniesienia przez cały tok wywodu jest model wiejskiej religijności tradycyjnej. Mimo znacznych różnic, które zdążyły się zarysować, korzeni obecnie występujących zjawisk należy doszukiwać się właśnie w tradycji ludowej. Szczególnie interesująca dla etnografa jest motywacja wiary. Blisko 50% respondentów podaje, iż motorem ich zachowań religijnych jest tradycja rodzinna i ludowa (zarówno lokalna, jak i narodowa). Ów tradycjonalizm przejawia się także w innych wskaźnikach religijności. Choćby ze względu na to praca może wzbudzić zainteresowanie badaczy zajmujących się katolicyzmem ludowym. Wskazuje to chyba także na potrzebę prowadzenia przez nich specjalnych studiów w środowisku miejskim w celu śledzenia procesów kontynuacji, rewaloryzacji i modyfikacji elementów wiejskich w społeczeństwie zurbanizowanym.

Pewnym brakiem całości pracy, zwłaszcza z etnograficznego punktu widzenia,

jest zwrócenie zbyt małej uwagi na zagadnienie kulturowej specyfiki religijności. Poza jej obrębem pozostała bowiem liczna obrzędowość rodzinna związana z religią, wierzenia ludowe itp. Wbrew nadziejom możliwość ich wychwycenia w toku bezpośrednich badań jest znikoma.

Studium Wł. Piwowarskiego należy ocenić jako kolejny, obiektywny i wartościowy wkład do badań nad problemami religijności w Polsce. Charakteryzuje pracę spójny system teoretyczny i metodologiczny, wypracowany na podstawie głębokiej znajomości aktualnych osiągnięć światowych w tym zakresie oraz rzetelna analiza danych empirycznych. Mimo socjologicznego profilu i środowiska leżącego w „tradycyjnym” pojęciu poza zainteresowaniami etnografii, winno stać się lekturą także jej przedstawicieli w dobre właściwie rozumianej integracji badań nad religią.

Michał Buchowski

Zbigniew Jasiewicz, *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach*, Warszawa-Poznań 1977, ss. 117, il. 31.

Niewiele dało by się wyliczyć etnograficznych monografii odnoszących się do ziem zachodniej Polski. Tę skromną stosunkowo literaturę wzbogaciło studium Z. Jasiewicza dotyczące zagadnień związanych z rodziną na Ziemi Lubuskiej. Omawiana praca jest owocem badań terenowych, które w latach sześćdziesiątych zaprogramowane zostały kompleksowo jako badania przemian społeczno-kulturowych w ośrodku poznańskim pod kierunkiem prof. dra Józefa Burszty.

W polu zainteresowań autora znalazły się dwa typy rodzin: rolnicza i robotniczo-chłopska. Badaniami objętych zostało pięć wsi reprezentujących odmienne typy środowiskowe: autochtonów (Stołuń), osadników wojskowych (Górzyn), zwartą grupę osadników pochodzących z jednej wsi (Pyrzany) oraz wieś o mieszanym regionalnie składzie ludnościowym (Ołobok, Santok).

Celem pracy, jak pisze autor, była „próba rekonstrukcji i interpretacji procesu przeobrażeń rodziny wiejskiej na Ziemi Lubuskiej” (s. 3). Dodajmy, że autorowi chodzi tu o ten rodzaj przeobrażeń, jaki stał się następstwem procesów migracyjnych. Ale praca Z. Jasiewicza nie ogranicza się wyłącznie do problematyki związanej z rodziną, lecz rzuca szerokie światło na procesy osadnicze, na specyficzną konfigurację kultur regionalnych i wreszcie na tworzenie się nowego obrazu kultury tego terenu.

W pracy zostały omówione kolejno takie problemy, jak: sposób realizowania ról małżonków, dzieci i młodzieży oraz ludzi starszych, wybrane funkcje rodziny i — na koniec — powiązania rodziny z kręgiem rodzinnym i społeczeństwem.

Niektórym poruszonym przez autora sprawom warto przyrzeć się nieco bliżej. W rozdziale zatytułowanym *Role rodzinne i pokolenia* w części pierwszej zajął się Jasiewicz m.in. problemem doboru współmałżonka, a ściślej mówiąc sprawą funkcjonowania w określonych warunkach czasowych dwóch przeciwstawnych kategorii małżeństw: zawieranych w ramach własnej grupy i tzw. małżeństw mieszanych. Materiał empiryczny odnoszący się do tej kwestii pozwolił autorowi ostrożnie wnioskować, że w badanych wsiach liczba małżeństw heterogenicznych wzrasta z upływem czasu, tzn. do momentu osiągnięcia w miarę pełnej integracji społeczno-

-kulturowej w obrębie danej społeczności. Przy tej okazji przedstawił autor w ujęciu tabelarycznym pochodzenie regionalne małżeństw zawartych na przestrzeni prawie dwudziestu lat od okresu powojennego, przyjmując za wskaźnik procesów integracyjnych stosunek ilościowy członków grup biorących udział w małżeństwach jednorodnych do małżeństw mieszanych. Statystyczny materiał wzbogacił autor wypowiedziami informatorów na temat motywacji wyboru współmałżonka, co z kolei potwierdziło m.in. zasadę korelacji między wyznaniem i urodzeniem współmałżonków (pochodzenie terytorialne). Szczególnie zasada ta funkcjonowała w pierwszych latach powojennych, kiedy konfrontowały się różne systemy wartości, wzorce i modele życia rodzinnego.

Zanikanie w większości tradycyjnych elementów kultur regionalnych odbywa się w miarę przejmowania nowych wartości propagowanych głównie poprzez kulturę masową, które z kolei w pierwszym rzędzie przyswaja najchętniej młodzież, stając się tym samym w ramach rodziny, jak słusznie zauważa autor, „potężnym czynnikiem zmian” (s. 47).

Przeobrażenia rodziny na Ziemi Lubuskiej przedstawił autor w oparciu o wybrane zagadnienia, które nacechowane są sumiennością i wnikliwą dokumentacją faktów wydobytych z bogatego bagażu tradycyjnych dóbr kulturowych, wniesionych przez poszczególne grupy osadników w nowe środowisko. Ten zespół zjawisk, w rozdziale zatytułowanym *Wybrane funkcje rodziny*, pokazany został w aspekcie czasowym i w związku z oddziaływaniem szeregu różnych czynników mających znaczenie dla procesów przeobrażeń. Autor stosunkowo dużo miejsca poświęcił otoczeniu materialnemu, a więc domostwu, mieszkaniu, odzieży i pożywieniu. Nasuwa się przy tej okazji uwaga, że sporo przedstawionych tu spraw odnosi się bardziej do szerszej społeczności lokalnej wsi, aniżeli do tej specyficznej instytucji, jaką jest rodzina. Refleksja ta nasuwa się w związku z potraktowaniem nieco po macoszemu innych, ważnych jak się wydaje, spraw związanych z rodziną, np. roli wyobrażeń zbiorowych, mitologizowania przeszłych wydarzeń w procesie wychowawczym, w kształtowaniu określonych postaw i ocen.

Ostatni rozdział zawiera szereg ciekawych spostrzeżeń odnoszących się do dwóch zasadniczych układów: grupy rodzinnej oraz społeczności lokalnej i ponadlokalnej.

Studium Jasiewicza bardzo dobitnie pokazało drogę i specyfikę dokonujących się przeobrażeń kulturowych na Ziemi Lubuskiej. Był to proces obfitujący w różnego rodzaju napięcia i konflikty, stany strachu i niepewności. W procesie tym, gdy chodzi o rodzinę, uwidoczniły się dwie tendencje. Pierwsza, zmierzająca do restauracji tradycyjnego kształtu tej instytucji, druga zaś wiodła ku wzorcom ogólnopolskim. W efekcie powstawała nowa jakość, ponieważ rodzina wyzbywała się tych, jak powiada autor, „treści szokujących swą odmiennością [...], jak odzież i niektóre potrawy, wyposażenie wnętrz, język, sposoby i środki gospodarowania” (s. 107), zachowywała natomiast na względnie nie zmienionym poziomie te elementy kultury, które mogły funkcjonować w zamkniętym kręgu rodzinnym i były niedostępne dla osób z zewnątrz. Były to najczęściej uroczystości doroczne i rodzinne, wierzenia i praktyki magiczne, sposoby obchodzenia niektórych świąt itp.

W miarę upływu czasu ten obszar zakrytej, względnie zachowawczej strony życia zaczyna powoli się kurczyć, a jednocześnie ujawniać wobec szerszej społeczności wioskowej. W toku tych przeobrażeń dostrzega autor budowanie postawy tolerancyjnej, którą uznaje za jedną z istotnych cech społeczności lokalnych na ziemiach zachodnich. Jasiewicz podziela znany powszechnie pogląd, że procesy modernizacyjne, kształtujące pod wpływem miasta wzorzec rodziny, spowodowały rozluźnienie więzów rodzinnych z najbliższym otoczeniem na rzecz nieformalnych zwią-

ków z wyboru. Autor przyznaje wprawdzie, że nadal wysoko cenione są bliskie i poprawne stosunki z najbliższym sąsiedztwem.

Pomimo głębokich przeobrażeń, jakim uległa rodzina na Ziemi Lubuskiej, co pokazane zostało w omawianej pracy, nadal, co zostało również w pracy uwypakowane, utrzymują się pewne odrębności kulturowe, które decydują o jej specyficznym wyrazie.

Bolesław Januszkiewicz

Jerzy Jastrzębski, *Wokół kultury i literatury ludowej 1939 - 1948*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1978, ss. 213.

Jest zapewne jedną ze specyficznych cech kultury polskiej ciągła żywotność problematyki kultury i literatury ludowej. Specjalnością polską jest także i wysoka temperatura wszelkich dyskusji jej poświęconych. Nawet i dziś wraca ona niejednokrotnie. Wystarczy, na prawach przykładu, przytoczyć dyskusje o folklorystycznych festiwalach, o sztuce prymitywów, o kiczu, który dla jednych ma wiele wspólnego z kulturą wiejską, dla innych zaś jest jej zagrożeniem. To wreszcie dyskusje wokół działalności Cepelii, Stowarzyszenia Twórców Ludowych. Wątek ten pojawia się także nieoczekiwanie w rozprawach o współczesnym mieście, gdy utopijnym marzeniem staje się chęć przywrócenia tradycyjnych więzi międzyludzkich charakterystycznych dla społeczeństw wiejskich.

W takiej choćby perspektywie książka Jerzego Jastrzębskiego *Wokół kultury i literatury ludowej* demonstrowa całą swoją ważkość tematyczną. Zawiera bowiem w pełni udaną próbę zrekonstruowania kształtów, jakie przybierał problem ludowy w okresie okupacji i pierwszych lat niepodległości, kształtów, które dają się uchwycić zwłaszcza z programów stronnictw ludowych. Nie jest to przy tym jedynie opisanie, suche zrelacjonowanie społecznych i ideologicznych dyskusji. Jastrzębskiemu udało się zachować całą dynamikę, ostrość, czasem wręcz drapieżność kontrowersji wybuchających wokół programów światopoglądowo-politycznych związanych z ruchem ludowym.

Kultura ludowa w tej książce jest więc przedmiotem pośredniego oglądu. Ważniejszym jest bowiem cały skomplikowany splót relacji stanowisk wobec niej. W rozważaniach o współczesnej, choć nie tylko, kulturze polskiej wydaje się to być perspektywa najślusniejsza. Wynika to bowiem nie tylko z „estetycznego stosunku do poezji ludowej i w pewnym stopniu niemożliwości jego przezwyciężenia”, jak to przed laty określił S. Kołaczkowski¹. Jest to wynikiem także działania mechanizmów bardziej „użytkowych”, bo mamy tu do czynienia z „ludowością pojmowaną jako ideologia, w odróżnieniu od folkloru, który [...] jest formą sztuki”². Jastrzębski doskonale uchwycił ten „użytkowy” aspekt aktualizacji problematyki kultury ludowej. Staje się ona bowiem, zwłaszcza na „dziewowym zakręcie”, jak zauważył autor, funkcjonalnym argumentem: „Dyskusje na temat kultury, literatury czy sztuki ludowej w latach czterdziestych miały cel przede wszystkim ideologiczny, a potem dopiero naukowy”³.

¹ S. Kołaczkowski, *Nasz stosunek estetyczny do poezji ludowej* [w:] tenże, *Portrety i zarysy literackie*, Warszawa 1968.

² R. Sulima, *Folklor i literatura*, Warszawa 1976, s. 25.

³ J. Jastrzębski, *Wokół kultury i literatury ludowej*, Warszawa 1978, s. 82.

Genealogia zniekształcającej „ludową rzeczywistość” postawy jest bardzo stara. Jej renesansowe paralele udokumentował w swej pracy Cz. Hernas⁴; i tam również „ludowość” działań literackich była natury „ideologicznej”, a kierunek deformacji obrazu kultury wsi był wypadkową filozoficzno-artystycznych programów i społecznych koncepcji.

Krótki rekonesans Jastrzębskiego na teren dwudziestolecia międzywojennego⁵ ujawnił niezwykle wprost żywotność niektórych postaw, czy właściwiej — polskich mitów. Szczegółowe obrady konferencji „Kultura wsi” (1930) dostarczają przykładowej rekonstrukcji różnorodności postaw wobec kultury ludowej. Nietrudne jest także ustalenie genealogii pojawiających się tam wątków polskiego myślenia. Przez modernistyczne fascynacje, tworzące bezpośrednie, czasem krytyczne, światopoglądowe zaplecze okresu, odsyła ona również do romantycznych zwłaszcza koncepcji kultury ludowej. Nazwiska Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego i Mickiewicza wyznaczają dwa biegunowe podejścia do niej, zawsze jednak w pełni aprobatywne. Równocześnie jednak funkcjonowały także i w dwudziestoleciu stanowiska negatywne, dopatrujące się przede wszystkim niebezpieczeństw dominacji w kulturze żywiołów ludowych, motywowane bądź wizjami katastroficznymi społeczeństw totalitarnych (Witkacy), bądź też uzasadniane względami „estetycznymi”, dyskredytujące możliwości twórcze kultury ludowej (wtórność kultury ludowej). Dominujące jest jednak nastawienie „postromantyczne”, dowartościowujące raczej twórczość folklorystyczną i to na różnych planach. Ujawniła to na przykład przeciągająca się jeszcze i po wojnie dyskusja wywołana wydaniem przez L. Koninskiego antologii *Pisarze ludowi* (1938). Fakt umieszczenia w niej, obok twórców wiejskich, również i pisarzy proletariackich spowodował ogromną falę protestów. Jeszcze w publikacjach z lat czterdziestych, jakby odpowiadając na nią, broniono zasadniczej odrębności literatury wiejskiej. Ujawnia się więc w ten sposób kilka spraw kardynalnych. Przede wszystkim niezwykle żywotna w powojennej sytuacji antynomia: wieś — miasto (również w obradach „Kultury wsi” wątek ten znalazł odbicie w referacie I. Solarza, *Wzajemne wpływy cywilizacyjne i kulturalne wsi i miasta*). Nowa sytuacja sprzyjała zwłaszcza odnowieniu antyurbanistycznych lęków, wiązało się to przecież zarówno z programami urbanizacji i industrializacji, ale także — i tu ujawnia się bezpośrednio polityczny sens ludowego mitu — z objęciem władzy przez partię robotniczą. Reaktywowanie koncepcji agraryzmu było z pewnością związane z programami zachowawczymi i prawicowymi, odwoływało się także do założeń o „naturalności” zachowawczego charakteru mas ludowych. I tu znowu odnajdujemy bezpośrednie pogłosy tradycji romantycznych. S. Pigoń, uzasadniając niemożliwość łącznego traktowania kultury wiejskiej i proletariackiej, posługiwał się kategorią „psychiki”, zasadniczej odrębności mentalności chłopskiej. Przesłanki wydawały się być dla niego oczywiste. Bezpośredni kontakt z naturą, ciężka, ale satysfakcjonująca praca, tradycjonalizm, autentyczne przywiązanie do wartości narodowych, a w sferze etyki — prostota i czystość obyczajowa, to wszystko było w kulturze wiejskiej absolutnie nieredukowalne, ale także i nieporównywalne z żadnymi innymi grupami społecznymi. W ten sposób wypowiedź o naukowym autorytecie stwarzała możliwości do jej nienaukowego, utylitarnego wykorzystania. Potwierdzenie więc kulturowej odrębności staje się automatycznie argumentem „światopoglądowym”, z którego działacze ruchu korzystali dość skwapliwie.

⁴ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*, Warszawa 1965, t. 1.

⁵ Por. J. Jastrzębski, *Z problemów pisarstwa ludowego w kulturze literackiej dwudziestolecia międzywojennego*, „Prace Literackie”, t. XVI, Wrocław 1974; tenże, *Spór o kulturę ludową*, „Prace Literackie”, t. XVII, Wrocław 1975.

Ujawnia się przy tym związana z powyższym cecha niezwykle charakterystyczna dla polskich dyskusji o „ludzie”. Jastrzębski zwraca uwagę na pewne znamienne przesunięcie akcentów we wszelkich ówczesnych polemikach, które powodowało często kamuflowanie postaw autorów wobec najistotniejszych spraw światopoglądowych i politycznych. Z „pewników”, na przykład Pigonia, wysuwano wnioski o pierwszoplanowości zagadnień kulturalnych jako zadań do wypełnienia. Stąd w większości programów ruchu ludowego na pierwszym miejscu znajdowała się problematyka kulturalno-oświatowa, przy drugoplanowości — czy wręcz pomijaniu — zagadnień stricte politycznych. Przemiany w systemie oświatowym, a więc założenie, że warunkiem wystarczającym dla określenia się w nowej sytuacji jest „dokonanie zmian w świadomości”, ujawniają także niechęć działaczy do bezpośredniego zaangażowania się w dynamiczne przeobrażenia w rzeczywistości lat czterdziestych. I znów mit dopowiada tu uzasadnienie: to przecież właśnie leży w wielko-słowiańskiej mentalności polskiego chłopca. Pobrzmiwają tu dodatkowo jeszcze echa tradycji organiczniczkowskich i paternalistycznych, tyle jednak, że w sytuacji, w której nie sposób było nie traktować „ludu” jako realnej siły społecznej i kulturotwórczej. Stąd też zwracano uwagę przede wszystkim na relacje między polską kulturą „szlachecko-mieszczańską” a ludową z oczywistym, intensywnym dowartościowaniem tej ostatniej. I tym razem rozwiązania nie były nowością. Najczęściej bowiem pojawiały się dwa wątki tematyczne: bądź dyskusje o sposobie wprowadzenia „chłopa do kultury”, których tradycję można odnaleźć np. u S. Żeromskiego (*Postęp i snobizm*), a więc przenoszenia ciężaru przemian na inteligencję i tym samym raczej „drugoplanowego” traktowania „nosieli” kultury ludowej, bądź sposób patrzenia na tę problematykę poprzez hasło „schłopienia kultury”, tym razem odwołujące się bardziej do romantycznych tradycji i doświadczeń ruchu ludowego jeszcze z przełomu wieków, co oznaczało postulat „odrzucenia balastu” zdegradowanej kultury miejskiej i szlacheckiej w imię wyższych wartości kultury tradycyjnej.

Programy ludowe były więc na poziomie manifestacji przede wszystkim programami kulturalnymi. Dominującą pozycję klasy chłopskiej uzasadniano w nowej sytuacji nie tylko względami „ilościowymi”, lecz także ekonomicznymi (agraryzm) oraz właśnie kulturowymi — lud bowiem stanowił miał ogromny rezerwuariat sił kulturotwórczych. One to dawały gwarancję zachowania (odbudowy) „rodzimowości” we współczesnej kulturze polskiej. I tu już bezpośrednio ujawnia się wymiar społeczno-polityczny programów. Argument „rodzimowości” okazywał się bowiem związany zarówno z odłamek lewicowym, jak i konserwatywnym ruchem ludowym. Różnica polegała na wnioskach wysuwanych z tych samych przesłanek. Dla pierwszych bowiem oznaczało to postulat dążenia do pełnej rehabilitacji kulturowej wsi, dla drugich zaś dążność do zachowania nie zmienionej w żadnym szczególe tradycyjnej kultury wiejskiej i przeniesienia tego na całokształt polskich stosunków.

Oprócz bezpośrednio politycznego sensu tego rodzaju programy dokumentują także i wielopłaszczyznowość funkcjonowania problemu „ludowości”. Nie sposób przecież nie zauważyć, że mamy tu do czynienia z wielostopniowym komplikowaniem sytuacji kultury ludowej w społecznej świadomości. Dyskusje ówczesne toczyły się jednak przede wszystkim o politykę, ale ich społeczny kontekst był oczywiście o wiele bogatszy. Mit ludowości trwał w świadomości polskiej do pewnego stopnia mocą inercji, ale rola najistotniejsza w jego podtrzymywaniu przypada jego politycznej atrakcyjności. Ta zaś jest wynikiem dwóch spraw lokujących się na zupełnie odmiennych poziomach społecznej rzeczywistości: zakorzenienia romantycznych w swojej genealogii mitów „ludów” w potocznej świadomości, a stąd — duże możliwości manipulowania zwłaszcza w nowej społeczno-politycznej rzeczywi-

stości, w której „psychika sielsko-słowiańska” stawała się często argumentem przeciw postępującym zmianom ustrojowym. Ważkość problematyki ludowej wynikała również i z długiej tradycji ruchu ludowego, tym bardziej w powojennej Polsce tworzącego realną siłę społeczną. Programy stronnictw ludowych równocześnie bazowały na tych dwojakich wartościowaniach, funkcjonujących w świadomości nie tylko przecież „ludowej”. I znów polaryzacja postaw prowadziła bądź do zachowań, które Jastrzębski określił, że „padanie na kolana przed ludem idzie tu jak niegdyś w parze z formułą osławiania go w etnograficznym rezerwacie przy pomocy pochlebstw i komplementów”⁶. Inne natomiast, związane z lewicowymi ugrupowaniami, będą bardziej realne i dążyć będą do pełnej emancypacji kulturalnej wsi i uczynienia z niej pełnoprawnego partnera politycznych przemian. Bazować więc będą bardziej na społecznych realiach niż zmystyfikowanych obrazach ludu.

Książka Jastrzębskiego przynosi rekonstrukcję istotnego elementu w obrazie dziejów naszej kultury, ale także i polskiej mentalności. Autor jest przy tym świadomy konieczności dalszych studiów nad tą problematyką. Opisuje bowiem pewien szczególnie ważny dla socjalistycznej współczesności wycinek czasowy, ale wciąż jeszcze potrzebne są dalsze prace, które dokumentowałyby historyczną zmienność konkretnych aktualizacji „mitu ludowego”, ich powiązania z rozmaitymi szerszymi poglądami nie tylko, co autor podkreśla wielokrotnie, społeczno-politycznymi. Wpływają one przecież także na różnorodne programy artystyczne, dookreślają lub uzasadniają również i modele postępowania naukowego w folklorystyce, etnografii, socjologii, historii. Pełne uchwycenie wielorakości powiązań problematyki „ludowości” w okresie 1939 - 1948 w Polsce staje się istotnym wkładem do zrozumienia wielu mechanizmów naszej współczesnej kultury.

Piotr Kowalski

N. I. Kravcov, *Problemy slawjanskogo folklora*. Wyd. Rada Naukowa Sekcji Literatury i Języka Akademii Nauk ZSRR, Moskwa 1972, ss. 360.

Autor jest znanym badaczem twórczości ludowej Rosjan i pozostałych Słowian. Omawiana książka składa się z jedenastu rozpraw poprzedzonych krótkim wstępem, w którym autor stwierdza, że głównym przedmiotem badań nad folklorem słowiańskim są jego wartości ideowo-estetyczne oraz oryginalność artystycznych form i środków. Tym właśnie zagadnieniom poświęcił Kravcov swoją pracę.

Pierwsza rozprawa, poświęcona poetyce utworów folklorystycznych, podsumowuje dotychczasowe badania, zwłaszcza badaczy rosyjskich. Autor cytuje pisarzy rosyjskich — Bielińskiego, Gorkiego, Tolstoja, Czechowa, Serafimowicza i Furmanowa, przytacza wypowiedzi myślicieli starożytnej Grecji oraz pisarzy europejskich, a następnie dokonuje analizy tekstów z rosyjskich zbiorów pieśni ludowych. Z kolei omawia system gatunkowy utworów folkloru w nawiązaniu do badań W. Proppa, B. Putiłowa, E. Pomerancewej, N. Kolpakowej, S. Łasutyna oraz A. Astachowej. Badając gatunki folklorystyczne często porównuje się je, zdaniem autora, z odpowiednimi pokrewnymi gatunkami literackimi, np. byliny ze starymi pieśniami historycznymi, bajki z legendami i podaniami, czastuszki z pieśniami lirycznymi, przy

⁶ J. Jastrzębski, *Wokół kultury ...*, op. cit., s. 116.

czym w dotychczasowych pracach folklorystów „rzadko poruszane były sprawy wpływów jednego gatunku na inny [...]” (s. 84). Stąd też wniosek, iż „klasyfikacja gatunków folklorystycznych jest rozpatrywana jako problem rozgraniczenia owych gatunków, a nie jako zagadnienie wzajemnego ich oddziaływania”. Z tego też powodu nie ma dotąd ścisłej klasyfikacji gatunków w folklorystyce rosyjskiej. Autor wymienia próby podjęte w XIX w. przez A. Potiebnę, A. Wiesołowskiego, M. Chałanskiego, N. Sumcowa, F. Busłajewa oraz współczesnych folklorystów — P. Bogatyryjewa, R. Lipecę, D. Lichaczowa, W. Czistowa, N. Kołpakową i in., dochodząc do wniosku, iż folklor trzeba badać w całości, gdyż wszystkie gatunki są między sobą powiązane, posiadają tło historyczne i system podziału ulegający zmianom. Tak rozumiana praca badawcza, zdaniem Krawcowa, wyjaśni, od czego uzależnione są poszczególne grupy gatunkowe, odkryje ich wzajemne wpływy. Autor omawia również tekst i melodię utworów pieśniowych folkloru rosyjskiego. Zwraca uwagę, iż pieśń ludowa jako twór synkretyczny przekazywana jest przy pomocy słowa i melodii, a często poprzez taniec, zabawę oraz obrzęd, którym towarzyszy niekiedy mimika i gestykulacja. Dlatego też badacze winni rozpatrywać grupy takich tekstów zarówno od strony treści, jak i melodii.

Z kolei autor próbuje określić związek folkloru i mitologii. Dokonuje krótkiego przeglądu badań poświęconych temu zagadnieniu, poczynając od Michaiła Popowa¹, a skończywszy na współczesnych folklorystach rosyjskich; przytacza zdania braci Grimm, Bułgara Jordana Iwanowa², który twierdził, że w bułgarskich pieśniach ludowych zachował się kult drzewa oraz istot nadprzyrodzonych (wil, samowil, diw, samodiw, znanych także w folklorze Serbów i Macedończyków); cytuje znanego uczonego czeskiego Jana Máchala³, Serbów — T. Djordjevića⁴, G. Radojičića⁵ i innych. Podkreśla, iż duchy i istoty zoomorficzne zajmują w folklorze słowiańskim ważne miejsce, a bóstwa z okresu pogańskiego, np. bóg Jariło, są rzadko wspomniane w pieśniach obrzędowych. Nowsze prace etnografów i językoznawców, zdaniem autora, nie wnoszą nic nowego dla określenia związku folkloru i mitologii. Problem ten może być częściowo wyjaśniony na przykładach epiki ludowej: pierwsi badacze bylin rosyjskich, szukając ich pochodzenia, odnosili motywy oraz postacie w nich występujące do okresu prasłowiańskiego, a nawet do mitologii indoeuropejskiej (w bohaterach widzieli uosobienie sił przyrody). Natomiast zwolennicy „teorii historycznej” w opiewanych wydarzeniach szukali „odbicia realnej przeszłości ludu” (s. 129). Autor postuluje, aby związek folkloru z mitologią rozpatrywać na tle historycznym, bowiem różny był stopień rozwoju społeczeństwa i jego kultury duchowej. Elementy mitologii powoli zanikają w folklorze, twórczość ludowa zawiera coraz mniej motywów fantastycznych, a rezultatem tych zmian jest wprowadzenie elementów realistycznych.

Dalsza część pracy poświęcona jest serbskiemu eposowi ludowemu i jego historii. Krawcowa uważa, że serbska epika ludowa osnuta jest na wydarzeniach historycznych⁶. Omawia bohaterów występujących w cyklach junackich pieśni serbskich — księcia Łazarza, Vuka Brankovića (z cyklu kosowskiego), Vukaszina, królewicza Marka, Juraja Smederovca, Starina Novaka oraz przytacza dane historyczne zawarte

¹ M. Popov, *Dosugi ili sobranije sočinienij*, č. I – II, S. Peterburg 1772.

² J. Ivanov, *Bulgarskite narodni pesni*, Sofija 1959.

³ J. Máchal, *Bájeslovi slovanské*, Praha 1907.

⁴ T. Djordjević, *Vestica i vila*, Beograd 1953.

⁵ D. Radojičić, *Vuk totem starih Srba*, „Delo” 1959.

⁶ N. Kravcov, *Idejnoje soderżanije serbskogo eposa*. W: *Slavjanskij folklor. Materialy i issledovanija po istoričeskoj narodnoj poezii slavjan*, Moskva 1951, s. 303 – 360.

w żywotach św. Sawy (1264 r.), w Kronice Duklejanskiej, a także wypowiedź bizantyjskiego historyka, Nicefora Gregorasa (z lat 40-tych wieku XIV) i wyraża przekonanie, iż „archaiczność nadaje eposowi serbskiemu ważne znaczenie jako pamiątkowi historycznemu” (s. 151). Serbskie teksty epickie, podobnie jak i u pozostałych Słowian bałkańskich, opiewają głównie walkę przeciwko Turkom. W utworach hajduckich istotnie przeważa prawda historyczna, jednak w innych wydania historyczne bywają przez lud zabarwiane elementami fantastycznymi.

Kolejne uwagi dotyczą słowiańskiej ballady ludowej, której zdaniem autora, poświęcono dotąd mało uwagi. Stwierdzenie to dotyczyć może jedynie ballady rosyjskiej, bowiem już w drugiej połowie minionego stulecia uczony bułgarski, Iwan Sziszmanow, opracował balladę *O martwym bracie*⁷, znaną wśród Bułgarów, Serbów, Macedończyków i Greków, a współczesny folklorysta bułgarski, Michail Arnaudow, wydał książkę o motywach ballad ludowych występujących w bułgarskiej twórczości ludowej oraz w sąsiednich krajach bałkańskich⁸. Z podanej bibliografii wynika, że autor omówił tylko kilka motywów ballad słowiańskich, wiele ciekawych i oryginalnych pominął, np. *Podolanę*, znaną w Polsce, na Ukrainie, w Bułgarii i Macedonii, balladę *O zamurowanej kobiecie*, znaną we wszystkich krajach bałkańskich, czy też głośną w Macedonii i Serbii balladę o zawarciu związku małżeńskiego między bratem i siostrą, porwanych w dzieciństwie przez Turków.

W rozprawie *Bułgarskie przysłowia ludowe* znajdujemy przegląd dziejów zbieractwa tego gatunku twórczości ludowej na ziemiach bułgarskich. Przy omówieniu motywów nie podano źródeł bibliograficznych. Autor wspomina wprowadzie głównych zbieraczy bułgarskich, lecz często cytuje teksty pochodzące z terenów Jugosławii jako bułgarskie (s. 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221).

Bułgarskie pieśni żniwne z XIX wieku, tak bogato reprezentowane w liryce ludowej wszystkich Słowian zadunajskich, to kolejny przedmiot zainteresowań autora. Teksty te ukazują proces przemian społeczno-ekonomicznych na wsi oraz obyczaje ludowe. Zbieracze i badacze folkloru drugiej połowy XIX wieku i okresu międzywojennego niesłusznie włączali pieśni żniwne do różnych grup tematycznych, np. do utworów poświęconych sprawom społecznym, rodzinnym czy też do pieśni obrzędowych (u Słowian południowych utraciły one swoje pierwotne cechy i przestały być pieśniami obrzędowymi, a stały się utworami lirycznymi). Autor omawia dotychczasowy stan badań nad tymi utworami. Niestety i tu nie udało się utrzymać w etnograficznych granicach Bułgarii i często cytuje jako bułgarskie pieśni jugosłowiańskie ze zbiorów braci Miladinowów, Kuzmana Szapkarewa i zapisów Marki Cepenkowa (s. 251, 253, 266).

Omawiając *Romantyzm w literaturach słowiańskich i folklorze*, autor zwraca uwagę na stosunek do folkloru pisarzy tego okresu. Przypomina zasługi Johanna Herdera dla rozwoju folklorystyki słowiańskiej, podkreślając jednak fakt, iż kilka lat przed wydaniem jego zbioru niemieckich pieśni ludowych ukazał się zbiór pieśni i przysłów rosyjskich N. Kurganowa (1769 r.). Przytacza także zbiory M. Czulkowa, wydane w latach 1770-1774 w czterech częściach pt. *Sobranije raznych piesen*, N. Nowikowa, wydane w sześciu częściach w roku 1780 pt. *Nowoje i polnoje sobranije rossijskich piesen* oraz N. Lwowa i J. Pracza — *Sobra-*

⁷ I. Šišmanov, *Izbrani sočinjenja*, Sofija 1966, t. 2, s. 62 - 215.

⁸ M. Arnaudov, *Badani motivi v narodnata poezija. I Pesenta za delba na dvama bratja*, Sofija 1964.

nije russkich narodnych piesen, wydane w roku 1790. Zbiory te znane były w krajach słowiańskich, a szczególnie zbiór wierszy Kirszy Daniłowa pt. *Drevnye rossijskie stichotvorienija*, wydany w roku 1804, a więc w epoce przedromantycznej (romantyzm, jak wiadomo, rozpoczął w Rosji rok 1808, a zamknął 1841). Krawcow wspomina odkrywcę folkloru serbskiego, Vuka Karadžica, który swój pierwszy zbiór pieśni ludowych wydał w roku 1814. Prawdziwy rozkwit przeżył jednak folklor słowiański w dobie romantyzmu. Krawcow wymienia czołowych przedstawicieli romantyzmu rosyjskiego — Puszkina, Gogola, Kołcowa, romantyków ukraińskich — L. Borowikowskiego, N. Kostomarowa, P. Kulisza, M. Maksymowicza, O. Bodjanskiego, T. Szewczenkę, serbskiego zbieracza Simę Milutinovića⁹, poetę czarnogórskiego Petra Njegosa¹⁰ oraz przedstawiciela ruchu ilirskiego — Słoweńca Stanko Vraza¹¹. Przedstawia również polskich zbieraczy: Wacława Zaleskiego, Zegotę Paulego, Kazimierza Władysława Wójcickiego i Lucjana Siemieńskiego, Słowaków — Pawła Šafaríka, Jana Kollára, Czecha — Karela Jaromíra Erbena, a także Bułgarów — Petko Sławejkowa i Ljubena Karawelowa oraz Macedończyków — braci Dimitra i Konstantego Miladinowów. Ta część pracy jest syntezą ukazującą wpływ folkloru na słowiańską literaturę romantyczną, bowiem „romantyzm — według słów Krawcowa — pierwszy postawił kwestię ludowości i narodowej samoistości literatury” (s. 330).

Ostatnia część, to krótki przegląd badań nad folklorem słowiańskim z lat 1963-1970. Nie uwzględniono tu jednak szeregu prac naukowo-badawczych, m. in. Bułgara Petera Dinekowa, Serba Vido Latkovicia, folklorysty NRD — Herberta Peukerta, Czeszki L. Hanzowej, Polki Henryki Czajki, zachodnioniemieckiego uczonego Maximiliana Brauna czy Dunki Birthe Traerup oraz szeregu innych prac ogłoszonych na łamach czasopism folklorystycznych i etnograficznych, ukazujących się w Polsce, Jugosławii i Bułgarii. Mimo to omawiana książka niewątpliwie należy do ciekawszych pozycji współczesnej folklorystyki, a badacze folkloru słowiańskiego znajdą tu rozwiązanie wielu spornych problemów.

Kole Simicizjew

„Dance Studies”, t. 1, 1976, t. 2, 1977. Red. Roderyk Lange, wyd. Centre for Dance Studies, Les Bois, St. Peter — Jersey, C.I.

Polski etnochoreolog, doc. dr Roderyk Lange, przebywający od kilku lat za granicą, w założonym przez siebie ośrodku badań tańca Centre for Dance Studies rozpoczął wydawanie rocznika poświęconego wyłącznie sprawom choreologii i etnochoreologii. Jak sam wydawca i autor wspomina we wstępie do pierwszego woluminu, od dłuższego czasu w kręgu choreologów zaistniała potrzeba stworzenia międzynarodowego forum wymiany myśli w postaci periodyku, na łamach którego mogłyby się ukazywać drobne prace i artykuły. Dzięki takiej publikacji szerokie grono zainteresowanych zaznajamiałoby się z kierunkami badań i poszukiwań oraz z najnowszymi osiągnięciami w wymienionej dziedzinie. Realizując te

⁹ S. Milutinović, *Pevanja crnogorska i hercegovačka*, 1833.

¹⁰ P. Njegoš, *Ogledalo srbsko*, 1846.

¹¹ S. Vraz, *Narodne pesme ilirske*, 1839.

postulaty doc. Lange zainicjował w swym ośrodku wydawanie rocznika „Dance Studies”.

Pierwszy wolumin poświęcił wydawca podstawowemu zagadnieniu dla choreologii, jakim jest sprawa notacji ruchu. Zebrane w nim artykuły dotyczą różnorakiego zastosowania kinematografii, czyli zapisu metodą Labana-Knusta. Tom ten też zadedykowany został prof. Albrechtowi Knustowi z okazji jego osiemdziesięciolecia, w uznaniu ogromnego trudu i konsekwentnie prowadzonej przez całe życie pracy nad udoskonaleniem kinematografii¹.

Wśród autorów pierwszego woluminu znajdują się badacze i pedagodzy z różnych ośrodków szkół europejskich i amerykańskich, w których zapis Labana-Knusta zastosowano bądź do badań naukowych, bądź w nauczaniu. Prace autorów amerykańskich wskazują na dużą popularność tej metody na polu dydaktycznym i w dziedzinie twórczości choreograficznej. Autorzy amerykańscy zgodnie podkreślają ogromne znaczenie zapisu dla szczegółowej analizy samego ruchu tanecznego. Dotyczy to różnych rodzajów tańca zarówno klasycznego, jak jazzowego, lub innych form tańca nowoczesnego. Ciekawie przedstawiła Muriel Topaz swoje doświadczenia w pracy nad przyswajaniem repertuaru tańca klasycznego przez odczytywanie partytur. Imponująco też wygląda lista pozycji ze światowego repertuaru baletowego, zanotowanych przez nowojorskie Dance Notation Bureau. Artykuł Billie Mahoney omawia metodę nauki tańca jazzowego poprzez odczytywanie partytur. Bardzo interesująco opisała Nadia Chilkovsky-Nahumck proces tworzenia kompozycji choreograficznej z pomocą równoczesnego jej notowania. Słusznie autorka zwróciła uwagę, że odpowiedni dobór znaków i sposobu notacji stanowi również część procesu tworzenia, który dzięki temu staje się bardziej świadomy i pogłębiony.

Pedagodzy europejscy, podobnie jak ich amerykańscy koledzy, podkreślają wielkie znaczenie kinematografii dla zdefiniowania rodzaju i charakteru ruchu. Mówi o tym praca Lisy Ullmann. Kinematografia stała się szczególnie przydatna w przekazywaniu tańców narodowych i ludowych, wraz z ich bogatą charakterystyką ruchu, o czym szeroko wypowiada się Gisela Reber z Folkwang Hochschule w Essen-Werden.

Wyjątkowe znaczenie wszakże posiada kinematografia w zastosowaniu do badań naukowych, pozwalając śledzić procesy przemian społecznych i kulturowych, odzwierciedlone w formie tańca. W swoim artykule doc. Lange omawia tego rodzaju procesy m. in. na przykładzie kujawiaka, porównując jego formę ludową z upowszechnioną formą tańca narodowego przyjętego przez środowisko miejskie. Zubożony kształt kujawiaka narodowego świadczy o zanikającym bogactwie kultury wiejskiej w zetknięciu z miastem. Również niezwykle interesującą analizę formy trzech węgierskich *verbunków* przeprowadził w swym artykule dr Ernő Pesovár z Instytutu Muzykologii Węgierskiej Akademii Nauk. Nie tylko w dziedzinie etnografii, lecz także w badaniach historycznych zastosowanie zapisu kinematograficznego znacznie rozszerzyło możliwości opracowywania formy, stylu i charakteru dawnych tańców. Mówią o tym prace Jaqueline Challet-Hass i Mireille Backer oraz niżej podpisanej.

Drugi wolumin „Dance Studies” poświęcony został w większości zagadnieniom etnografii i etnologii tańca. Otwiera go wstępny artykuł doc. Lange ukazujący w skrócie rozwój zainteresowań i poszukiwań tańców ludowych, spowodowany

¹ Prof. A. Knust zmarł w dniu 19 III 1978. Cały swój warsztat przekazał do Centre for Dance Studies, mianując dra Lange opiekunem swej spuścizny.

wzrastającym zrozumieniem wartości kultury ludowej. Autor przestrzega jednak przed niebezpieczeństwami szerokiego eksponowania tańców ludowych na pokazach i festiwalach, co doprowadza do nieuchronnego odkształcenia i przemieszania form tradycyjnych, choć z drugiej strony sprzyja poznaniu tradycyjnego tańca przez szerokie rzesze widzów. Wobec przyspieszonego postępu urbanizacji i przemian naszej kultury niesłychanie ważną staje się potrzeba ścisłego i naukowego opracowania i utrwalenia resztek spuścizny tradycyjnej, dopóki trwają one jeszcze w swoim rodzimym otoczeniu.

Rzadko spotykanym przykładem ofiarnej i długoletniej pracy nad ocaleniem tradycyjnego kształtu folkloru tanecznego jest dzieło życia Dory Stratou, kierowniczką ludowego zespołu greckiego. Budzi podziw jej petyzm i zrozumienie głębokich treści symbolicznych tańca. Z ogromną szczerością i bezpośredniością pisze autorka o swojej pracy, wielokrotnych wizytacjach w terenie podczas ludowych uroczystości i pieczołowitych staraniach nad przeniesieniem form oryginalnych do zespołu.

Nieco inaczej dochodzi do spuścizny tanecznej plemion południowo-afrykańskich prof. John Blacking. Jego zainteresowanie tańcem zrodziło się wtórnie, jako uzupełnienie studiów etnomuzykologicznych. Przytoczone obserwacje są wszakże bardzo ciekawe z uwagi na podkreślenie roli społecznej tańca oraz aktualnie zachodzących przemian na przestrzeni dwudziestu lat prowadzonych przez autora badań. Obszerne opracowanie prof. Blackinga, zaopatrzone fotografiami i zapisami tańców metodą Benesha, stanowi istotnie poważny przyczynek do poznania kultury tanecznej szczepu Venda.

Na zakończenie drugiego woluminu „Dance Studies” zamieszczone zostały jeszcze dwa artykuły, powracające do zagadnienia notacji tańca metodą Labana-Knusta. Doc. Lange wypowiada się na temat uniwersalnych cech tej notacji. Ingeberg Baier-Fraenger przytacza szczegółowe sprawozdanie z kongresu folklorystów, który odbył się w 1957 roku w Dreźnie. Podczas tego kongresu odbytego ponad 20 lat temu, na którym pośród grona około sześćdziesięciu specjalistów z różnych krajów obecny był również prof. Albrecht Knust, podjęto uchwały o zaleceniu kinematografii do badań i dokumentacji tańców ludowych jako najbardziej obiektywnej i uniwersalnej metody notacji ruchu. Delegatami z Polski byli prof. Janina Strzembosz, doc. Marian Sobieski i doc. Roderyk Lange.

W świetle powyższych wypowiedzi podjęta przez naszego rodaka inicjatywa wydawania serii „Dance Studies” ma do spełnienia bardzo ważną rolę w upowszechnianiu nowych osiągnięć wiedzy o tańcu. Towarzyszy jej inna seria zeszytów z dokumentalnymi materiałami tańców ludowych zapisanych w kine-matogramach. Jako pierwszy zeszyt ukazały się *Tańce kujawskie* doc. dra Roderyka Lange.

Maria Drabecka

Michail Arnaudov, *Studii vyrchu bylgarskite obredi i legendi*, t. I, Sofia 1971, ss. 351, t. II, Sofia 1972, ss. 464.

Folklor Słowian południowych wciąż zaskakuje badaczy swą oryginalnością i bogactwem. Południowosłowiańska liryka i epika ludowa, jak również i inne rodzaje i gatunki twórczości ludowej, znajdują coraz liczniejsze grono badaczy.

W porównaniu ze serbską twórczością ludową, folklor bułgarski wszedł na

warszaty naukowe stosunkowo późno, bo dopiero po wyzwoleniu kraju spod jarzma tureckiego (1878). Odtąd nie słabną zainteresowania badaczy bułgarską epiką i liryką ludową oraz pozostałymi gatunkami i rodzajami literatury ustnej. Szczególnie dużo zasług w popularyzacji tego niewyczerpanego skarbu kultury ludowej ma nestor folklorystyki bułgarskiej, profesor Michail Arnaudow, który w roku 1978 ukończył 100 lat. Jego mariaż z rodzimą literaturą ludową zawarty w młodości nie osłabł, nie przestają bowiem wychodzić spod jego pióra wartościowe prace odkrywające wiele tajemnic minionych epok, zawartych w bogatym folklorze. Arnaudow jest konsekwentnym kontynuatorem dzieła swego profesora Iwana Sziszmanowa, założyciela folklorystyki bułgarskiej. Zainteresowania Arnaudowa są wszechstronne. Jest on zarówno świetnym znawcą bułgarskiej literatury artystycznej, jak również i twórczości ludowej. Wiele z jego prac napisanych przed I wojną światową oraz w okresie międzywojennym nie utraciło swej aktualności i służy badaczom folkloru bułgarskiego jako cenna lektura.

Zawarty w I tomie omawianej pracy materiał po raz pierwszy ukazał się na łamach organu Bułgarskiej Akademii Nauk „Spisane na Bylgarskata Akademia na Naukite” (t. IV z 1912 r. oraz t. XIV z 1917 r.). Materiały natomiast omawianego t. II ogłoszone zostały w 1920 r. na łamach XXXIV tomu serii Bułgarskiej Akademii Nauk „Sbornik za Narodni Umotworenija i Narodopis”. Po raz drugi ta ostatnia praca ukazała się w Sofii w 1922 r. Po pół wieku doczekała się ona trzeciego wydania. Jak podkreśla sam autor w krótkim wstępie, praca ta była już rzadkością bibliograficzną i z tego powodu przygotował on nowe jej wydanie. Arnaudow nie zmienił treści, a pewne uzupełnienia i poprawki umieścił w komentarzach. Wspomina, że część z tego materiału dotyczącego kołęd i wiosennych pieśni obrzędowych weszła do IV i V tomu zbioru *Bylgarsko narodno tworczestwo*, wydanego, jak wiadomo, w 13 tomach przez wydawnictwo sofijskie „Bylgarski Pisatel” w latach 1961-1962. Jedynie rozprawa o „Nestinarach”, która po raz pierwszy weszła do jego książki *Oczerci po bylgarskija folklor*, została nieco uzupełniona.

Arnaudow został wiernym zwolennikiem J. Frazera, A. Van Gennepa, A. Harnacka, F. Cumonta oraz swego profesora Wundta. Nie zdradził starych szkół folklorystycznych po dziś dzień. W pracach jego przeplatają się teorie szkoły mitologicznej, historycznej, antropologicznej, psychologicznej i migracyjno-porównawczej. Widać to i w omawianych woluminach. Autor kładzie główny nacisk na mity i legendy, prawie nie porusza stosunków społecznych, w ramach których powstał folklor bułgarski. Przed paroma laty Arnaudow był krytykowany za to, iż pozostał niewolnikiem swoich poglądów i nie ustosunkował się do nowych prądów naukowych. Nie zmienił on swoich poglądów na wiele spraw dotyczących społecznej roli folkloru bułgarskiego (dodać należy, że akademik Arnaudow był przez pewien czas ministrem oświaty Bułgarii w okresie II wojny światowej, kiedy ten kraj był satelitą Hitlera).

Tom I omawianej pracy otwiera obszerne studium o „Nestinarach Tracji”. Dotyczy ono starodawnej tradycji zachowanej w południowo-zachodniej Bułgarii — chodzenia boso po rozżarzonych węglach. Obyczaj ten, oparty o działania magiczne, znany jest również i u innych ludów. Autor oparł się nie tylko na informacjach pochodzących z 1860 r. i materiałach późniejszych (lat 1875-1913), lecz zbudował swoją pracę na podstawie własnych badań terenowych przeprowadzonych w latach 1914-1919. Według niego, do 1920 r. na ziemiach bułgarskich nestinarzy znachodzili się w 22 wioskach Bułgarii o następującym składzie

narodowym: 9 wiossek z ludnością grecką, 12 — z bułgarską i 1 wieś z ludnością mieszaną — bułgarską i grecką. Obyczaj ten, jak twierdzi autor, był początkowo u Bułgarów nieznan, a praktykowany tylko przez ludność grecką zamieszkałą w Bułgarii i od niej przedostał się do folkloru bułgarskiego. Arnaudow szuka także paraleli i u innych narodów. Poza starożytnymi Grekami przytacza Rzymian, Chińczyków, Hindusów, derwiszów z Azji Mniejszej, Arabów Maroka i Algierii, szamanów Syberii oraz Węgrów, wśród których także był znany taniec bosymi nogami po rozżarzonych węglach. Kult magii związany z tym makabrycznym obyczajem autor odnosi do religii propagowanej przez Zaratustrę. Nawiązuje on również do odpowiednich obyczajów i rytuałów związanych z kultem ognia w niektórych krajach Afryki, Ameryki i Australii. Tak więc kwestia odkrycia pierwotnej ojczyzny tego obyczaju jest niełatwa.

Omawiane następnie barwne obyczaje wiosenne zajmują zaszczytne miejsce w folklorze bułgarskim, a także w twórczości ludowej pozostałych Słowian. Autor omawia obyczaje „dodolskie”, „peperuda”, „wypędzanie smoka” i „German”, tj. zamawianie deszczu. Obyczaje te rozpatruje również na tle porównawczym z innymi ludami, podkreślając przy tym, że owe stare tradycje Bułgarów są ściśle związane z religijnym i kultowym dziedzictwem sąsiednich i bardziej oddalonych narodów, u których zamawiania te występują. Obyczaj zażegnania suszy i zamawiania deszczu, jak wiadomo, jest znany wśród Indian Ameryki południowej i północnej, Murzynów Afryki oraz u tubylców Australii i innych plemion Dalekiego Wschodu. Jest on związany z działaniami magicznymi i nie jest obcy i innym Słowianom, np. Rosjanom, Polakom, Ukraińcom i Białorusinom. Zbieracze utworów ludowych w Serbii, Macedonii, Czarnogórze i Rumunii także zapisali sporo tekstów pieśniowych towarzyszących temu obyczajowi. Co do obyczaju „German” (znanego u Rumunów pod nazwą „Kalojan”), Arnaudow sądzi, iż jest on pozostałością kultury dawnych Traków i Greków, a więc od nich odziedziczyli go później Słowianie bałkańscy po osiedleniu się na nowych ziemiach (VI-VII w.). Do takiego wniosku doszedł autor na podstawie rozmieszczenia geograficznego tego obyczaju — północna Bułgaria, północno-wschodnia Serbia oraz ziemie Rumunii. „German” jest figurką glinianą symbolizującą suszę. Figurkę tę lud wrzuca do rzeki i wierzy, że tym sposobem zażegna klęskę suszy i spowoduje upragniony deszcz.

Kolejna obrzędowa grupa pieśniowa to utwory związane ze świętem Enia (Enjowden). Bogate gry i obyczaje związane z tym świętem znane są również i u sąsiednich narodów słowiańskich — Serbów i Macedończyków. Ilustrują prastare tradycje pogańskie (niektóre z nich znane są także i u innych narodów Półwyspu Bałkańskiego — Greków i Rumunów — zwłaszcza obyczaj zwany „klidon”, mający na celu „odgadywanie przyszłości”).

W t. II Arnaudow omawia trzy ciekawe zagadnienia: 1. Gry i obyczaje związane ze świętami „kukeri” lub „dżamalar”. Gry i obyczaje przebierańców znane są także w Polsce i w innych krajach świata. Jest to karnawał ludowy, który poza charakterem czysto zabawowym oparty jest także o bogate wierzenia ludowe, podkładem których jest magia; 2. Gry „rusalijskie”, zachowane jedynie po dzień dzisiejszy w południowej Macedonii na północy od Salonik, w okręgu Gwergellii. Niestety gry „rusalijskie” Arnaudow zalicza do folkloru bułgarskiego, bowiem są one tam nieznanne.

Sporą część II tomu zajmuje rozprawa o „Zamurowanej niewieście” oparta m. in. o własne badania autora, przeprowadzone na ziemiach bułgarskich. Arnaudow omawia obyczaje ludowe związane z budową mostów i innych obiektów

komunalnych ze składaniem ofiary ludzkiej, by obiekt „się trzymał”. Wierzenia ludowe zawarte są w motywie znanej ballady *O zamurowanej żonie budowniczego* (majstra czy murarza). Motyw ten jest powszechnie znany nie tylko wśród Bułgarów, lecz także u sąsiednich Słowian — Serbów, Macedończyków oraz w krajach niesłowiańskich — Grecji, Albanii, Rumunii, jak też i wśród Włochów mieszkających w Jugosławii, Bułgarii i Grecji. Jak wiadomo, jeden z najwspanialszych odpowiedników tej ballady ludowej ogłosił Vuk Karadžić. W odróżnieniu od pozostałych wariantów, tekst serbski jest utworem epickim opiewającym dramatyczne przeżycia królewskiego rodu Mrnjavčevićów — Vu-kašina, Ugleši i Gojki. Przytaczając wypowiedzi innych badaczy poprzedników, Arnaudow wysuwa hipotezę o greckim pochodzeniu motywu tej ballady, który miał posłużyć potem jako wzór dla pozostałych Słowian bałkańskich. Twierdzenie Arnaudowa o greckim pochodzeniu tej ballady jest jednak mało przekonujące. Nie trzeba zapominać, iż motyw ten jest znany również i wśród innych narodów europejskich, a więc jego ojczyzną może być każdy kraj, w którym utwór ten jest popularny.

Poza bogatymi materiałami zawartymi w omawianych pracach Arnaudowa, które niewątpliwie są cennym źródłem dla badaczy folkloru słowiańskiego, nie można nie zasygnalizować i uchybień. Poważnym mankamentem jest świadome zacieranie granic narodowych i etnograficznych ziem południowej Jugosławii, które niesłusznie włącza do Bułgarii. Przeciwno temu przemawia odmienny język ludności słowiańskiej zamieszkującej te tereny oraz odmienna kultura ludowa, powstała w innych warunkach historycznych i społeczno-ekonomicznych niż bułgarska. Niewątpliwie uchybienia te podważają erudycję autora, subiektywnie oceniając dorobek kulturowy południowo-zachodnich sąsiadów Bułgarii. Ponadto w omawianych pracach nie ma nawet wzmianki o znaczeniu twórczości ludowej dla rozwoju języka i literatury pięknej narodu bułgarskiego, a przecież wiadomo, jak wielki wpływ wywarł folklor na życie kulturowe kraju na przestrzeni długich wieków. Odrodzenie Bułgarii rozpoczęło się późno, a twórczość ludowa przyczyniła się do powstawania pierwszych poetyckich i prozaicznych utworów literackich w XIX w. Folklor był i jest nadal inspiracją dla pisarzy, kompozytorów i artystów plastyków Bułgarii. Autor nie neguje twórczej roli prostego ludu, ale nie akcentuje, nie podkreśla czynników społeczno-ekonomicznych, które bułgarskim utworom ludowym nadają treść postępową.

Omawiana pozycja, mimo wspomnianych braków, jest prawdziwą kopalnią cennego materiału dla badaczy folkloru bułgarskiego.

Kole Simicizjew

Kuzman Szapkarev, *Izbrani dela*, t. I - V, Skopje 1976.

W folklorystyce słowiańskiej Kuzman Szapkarew (1834-1909) zajmuje jedno z czołowych miejsc. Długoletni nauczyciel języka macedońskiego w różnych miastach, a w ostatnich latach jego życia urzędnik bułgarski, miał okazję zapoznać się dobrze z kulturą ludową tych dwóch narodów słowiańskich. Zbierał materiały folklorystyczne i etnograficzne przez 30 lat i wydał je z wielkim trudem w Sofii w latach 1891-94. Pierwsze wydanie składa się z 8 tomów. Większość

tych materiałów pochodzi z Macedonii i tylko część z Bułgarii (z okręgów Sofii, Samkowa, gdzie zbieracz mieszkał i pracował po wyemigrowaniu z Macedonii).

Zbiór Szapkarewa zawiera dużo archaicznych i nieznanych u innych zbieraczy tekstów pieśniowych oraz bajek, przysłów, zagadek, wierzeń i legend ludowych. Ponadto Szapkarew zbierał materiały etnograficzne dotyczące różnorodnych obrzędów, medycyny ludowej, kultury materialnej. Jego zbiór, wydany w stolicy Bułgarii 13 lat po wyzwoleniu kraju spod jarzma tureckiego, był przez długie lata prawdziwym białym krukiem. Z tego też powodu Szapkarew rzadko był cytowany przez badaczy folkloru słowiańskiego.

Drugie wydanie zbiorów pod redakcją Petra Dinekowa i Stojko Stojkowa ukazało się w Sofii w roku 1973, omawiane zaś trzecie pod redakcją Tome Szadowa w Skopje w roku 1976. Wydania bułgarskie pierwsze i drugie nie różnią się co do treści. Drugie wydanie zostało tylko dostosowane do współczesnej pisowni bułgarskiej, która, jak wiadomo, uległa reformie po 9 IX 1944 r. Zamiast 8 tomów pierwszego wydania, drugie sofijskie składa się z czterech.

5-tomowe wydanie macedońskie zawiera jedynie utwory zebrane przez Szapkarewa na ziemiach macedońskich, a nie ma tu materiałów bułgarskich, które w pierwszym i drugim wydaniu zajmują piątą część zapisów zbieracza. Ponadto alfabet bułgarski zamieniono na macedoński. Tak samo wstęp, uwagi, komentarze zbieracza, przeznaczone dla odbiorcy bułgarskiego i napisane w języku bułgarskim, Szadow przełożył na język macedoński.

Omawiany zbiór poprzedza wstęp Szadowa, w którym znajdujemy znane dane biograficzne o zbieraczu, informacje o jego pracy, brak natomiast analizy utworów zawartych w tych tomach. Widocznie Szadow uważał za zbędne podawać także wiadomości o sposobie zapisywania, o informatorach i bajorach oraz śpiewakach ludowych, gdyż o tym podawał sam zbieracz we wstępie, który niezmieniony wszedł do omawianego zbioru. Szadow niesłusznie zarzuca zbieraczowi, że wydał także warianty niektórych motywów występujących w różnych regionach Macedonii. Dla badaczy bowiem jest niesłychanie ważne rozmieszczenie przestrzenne wątków posiadających kilka odpowiedników. Na podstawie ich geograficznej lokalizacji, treści, stylu, środków artystycznych, języka itp. można odkryć pierwotną ojczyznę owych utworów. Znanie są trudności, z jakimi borykają się badacze folkloru słowiańskiego, by dotrzeć do prototypów niektórych tekstów pieśniowych i bajkowych występujących na obszarze danego kraju lub i w innych krajach słowiańskich. Sam Szapkarew świadomie zbierał takie warianty, gdyż uważał, iż będzie to pożyteczne dla przyszłych badaczy. Głosił ponadto, że „po 20 latach nie zostanie ani połowa z tego, co można znaleźć dziś” (t. I, s. 54). Sam wiedział, iż zebrany przezeń materiał był przekazany w stanie „surowym”, ale był przekonany, że w tej postaci będzie on pożyteczny „etnografom, historykom, geografom, filologom i archeologom” (t. I, s. 78).

Tom I poza wstępem Szadowa i Szapkarewa zawiera 217 tekstów pieśniowych o istotach nadprzyrodzonych, występujących zarówno w liryce, jak też i w epice ludowej, tzw. samowilach (nr nr 1-8), o smokach (nr nr 9-10). Ciekawy jest wątek o św. Jerzym, przypominający motyw polskiej bajki o smoku wawelskim. W t. I zawarto także obrzędowe pieśni weselne z okręgów Ochrydu, Tikwesza, Kostura, Sztypu, Koczani, Lerina i Debra (nr nr 108-202; 205-210). Zbieracz włączył także serbskie pieśni weselne z Prizrenu (nr nr 203-204). Ponadto w tomie tym znalazły się również 4 obrzędowe pieśni pogrzebowe z okolic Debra (nr nr 211-214), a także dwie obrzędowe pieśni łazarskie (nr nr 215, 217).

Tom II zawiera 325 pieśni epickich oraz hajduckich, wśród których są oryginalne wątki, jakich żaden inny ze zbieraczy nie zapisał i nie wydał.

W t. III reprezentowane są ballady, pieśni liryczne oraz utwory humorystyczne. W tomie tym również znalazły się pieśni obrzędowo-kalendarzowe (nr nr 799-808) oraz dwie hajduckie (nr nr 810, 811). Poza tym w tomie tym zamieszczono dwie pieśni ludowe w języku albańskim (nr nr 825, 826), które zbieraczowi dostarczył K. A. Małkow. Ciekawy jest cykl 89 dziecięcych macedońskich pieśni zabawowych.

Bardzo interesujące materiały zawiera t. IV. Znajdują się tu wierzenia ludowe, zabobony, obrzędy, zwyczaje i obyczaje oraz opisy strojów ludowych. Zabobony zapisane przez Szapkarewa są cennym źródłem do badań etnograficznych. Czytelnik dowiaduje się np., że lud macedoński otaczał troskliwą opieką położnicę i noworodka. Aby pomóc np. przy ciężkim porodzie, wystarczyło, według wierzeń ludowych, rozpleść gwoździem warkocze niewiasty oraz tym gwoździem rozpiąć wszystkie jej guziki, by poród był lekki. Noworodek w pierwszych dniach po porodzie powijany był na odwróconym siole, aby dziecko było syte, nie płakało itd.

Dużą część materiałów tego tomu stanowią obrzędy, zwyczaje i obyczaje oraz zabobony związane z narodzinami dziecka, z weselem, z pogrzebem oraz ze świętami. Ponadto znajdujemy tu także różne wierzenia związane z zawodami, ze snem, z prawem ludowym oraz opisy strojów ludowych (damskich i męskich).

Ostatni V tom zawiera 245 bajek macedońskich, 6 albańskich, 2 tureckie oraz 7 włoskich. Tom zamyka 13 legend związanych z miastami i postaciami historycznymi Macedonii.

Omawiany zbiór Szapkarewa służyć będzie badaczom nie tylko folkloru macedońskiego, lecz i pozostałych Słowian, bowiem zawiera utwory, w których zawarto wiele starodawnych zwyczajów i obyczajów oraz obrzędów ludowych, w wielu wypadkach posiadających odpowiedniki w literaturze ludowej sąsiednich Słowian. Zapisy Szapkarewa dostarczają cennych informacji o kulturze społecznej, o przemianach życia ludu macedońskiego na przestrzeni długich wieków, który mimo wielowiekowej niewoli zachował swój język i wspaniałe wątki utworów ludowych — poetyckich i prozaicznych.

Kole Simicizjew

Duško Konstantinov, Zdravko Božinovski, *Tuka e Makedonija. Narodni komitski pesni*, Skopje 1970, ss. 607.

Książki z krajów południowosłowiańskich docierają do Polski rzadko. Z tego powodu nowości wydawnicze tych krajów są u nas albo nieznane, albo (co jest częstym zjawiskiem) docierają ze znacznym opóźnieniem. Tak się zdarzyło i z omawianą książką.

Na przełomie XIX i XX w. w macedońskiej poezji ustnej powstała nowa grupa pieśni bohaterskich, poświęcona walkom narodowo-wyzwoleńczym tego narodu. Utwory te są nieznane u sąsiednich ludów słowiańskich — Serbów i Bułgarów, bowiem mają charakter lokalny. W pieśniach tych opiewane są czyny bohaterskie przywódców macedońskiego powstania, zwanego ilińdeńskim (2 VIII 1903 r.). Powstanie to miało masowy charakter, jednak nie przyniosło wolności narodowi, ponieważ pomogła Turkom interwencja zbrojna sąsiednich krajów —

Grecji, Bułgarii i Serbii. Nieco później, bo w latach 1912-13, wybuchły kolejne I i II wojna bałkańska, które doprowadziły do rozbioru Macedonii. W nowo-powstałej sytuacji czynny bohaterskie uczestników powstania ilindeńskiego oświecały drogę narodowi macedońskiemu walczącemu w trzech zaborach. Przywódcy powstania ilindeńskiego stali się ulubionymi bohaterami nowego cyklu pieśni ludowych. Utwory te cieszą się dużą popularnością na ziemiach macedońskich. Pierwszym zbieraczem, który ogłosił teksty pieśniowe opiewające to powstanie, był Panczo Michajłow z miasta Sztyp (Panczo Michajłow, *Bylgarski narodni pesni ot Makedonija*, Sofia 1924). Po II wojnie światowej Blaže Koneski zredagował zbiór macedońskich pieśni ludowych, wśród których znalazła się także grupa tekstów macedońskich opiewających przywódców tego powstania (Blaže Koneski, *Zbirka na makedonski narodni pesni*, wtore wydanie, Skopje 1947). Sporo takich tekstów zapisano na festiwalach pieśni i tańców, które odbyły się w mastach Bitola i Sztyp (*Makedoński narodni pesni sobrani na festiwalite wo Bitola i Sztyp*, Skopje 1947). Dużo wątków o powstaniu ilindeńskim znajdujemy w zbiorze Kosta Cynruszanowa (*Makedonski narodni pesni*, Sofia 1956), w zbiorze Paskala Paskalewskiego (*Narodni pesni od Egejska Makedonija*, Skopje 1959), Vasila Hadżimanova, (*Makedonski borbeni narodni pesni*, Skopje 1960) i w zbiorze Nikołaja Kaufmana i Todora Todorowa (*Narodni pesni ot jugozapadna Bylgarija. Pirinski kraj*, t. I, Sofia 1967). W 1972 r. zbieracz Filip Kawajew także wydał zbiór pieśni poświęconych temu powstaniu (*Smilewo slawno w ogan gori*, Bitola 1972).

Omawiany zbiór zawiera wyłącznie pieśni ilindeńskie. Książka zaopatrzona jest dwoma wstępami: 1. *Ruch narodowo-wyzwoleńczy ludu macedońskiego odbity w pieśniach ludowych* pióra Duški Konstantinova i 2. *Zdravki Bożinovskiego o motywach poezji ludowej poświęconej temu powstaniu*. Autorzy pokusili się o przedstawienie tej licznej grupy macedońskich pieśni bohaterskich, która wciąż się rozwija i wzbogaca nowymi wątkami. We wstępach podane są informacje, skąd pochodzą zawarte pieśni ludowe. Z małymi wyjątkami teksty są nowe, nieznane przedtem badaczom i zostały zanotowane dopiero po II wojnie światowej. Wielu powstańców jeszcze żyło w latach 50-tych, kiedy zbieracze macedońscy zapisywali te utwory. Wśród bohaterskich i historycznych pieśni ludowych Słowian południowych cykl poświęcony powstaniu ilindeńskiemu jest najobszerniejszy, najbogatszy. W pamięci ludu wciąż są żywe wydarzenia historyczne związane z tym powstaniem.

W omawianym zbiorze zawarto teksty zebrane na terenach całej Macedonii po II wojnie światowej. D. Konstantinow i Z. Bożinowski ułożyli teksty pieśniowe tematycznie związane z bohaterami — przywódcami tego powstania. Do pierwszej grupy weszły pieśni opiewające ideologów i organizatorów powstania — Goce Delczewa, Jane Sandańskiego, Dame Grujewa i in. (26 utworów). Potem mamy teksty pieśniowe opiewające czyny bohaterskie powstańców — mężczyzn, kobiet, gońców powstania i starszych osób. Są także wątki ukazujące cierpienia Macedończyków uwięzionych przez Turków. Osobną grupę stanowią pieśni opowiadające o walce ochotników z innych krajów (Bułgarów, Włochów). Ponadto znajdujemy utwory o krewnych powstańców, o wrogach ludu macedońskiego i o zdrajcach.

Książka jest pierwszą tego rodzaju pozycją zawierającą pieśni rewolucyjne powstania ilindeńskiego, pochodzące ze wszystkich regionów Macedonii. Jest to niewątpliwie bardzo pożyteczna lektura dla badaczy folkloru macedońskiego, zwłaszcza utworów o walkach narodowo-wyzwoleńczych tego nielicznego ludu

Słowiańszczyzny południowej. Wiadomo, że powstańcy ilindeńscy swoim bohaterstwem zachwycili całą Europę, uzyskując poparcie postępowych sił oraz sympatię narodu polskiego i innych Słowian. W szeregach powstańców ilindeńskich znaleźli się również Polacy i Rosjanie. Polska prasa informowała obszernie o powstaniu ilindeńskim, które dla narodu macedońskiego było ważnym wydarzeniem, gdyż zmobilizowało siły patriotyczne w dalszej walce o uzyskanie wolności i niepodległości. Właśnie pieśni zawarte w omawianym zbiorze oddają w pełni atmosferę tamtych czasów oraz nastroje i dążności ludu do swej państwowości.

Kole Simicizjew

Varvara Adrianowa-Pierietc, *Drievnierusskaja literatura i folklor*, Lenin-grad 1974, ss. 172.

Wzajemne wpływy literatury ustnej i pięknej zawsze kusily badaczy. Różne są wygłaszane na ten temat poglądy. Niektórzy np. widzą jednostronny wpływ literatury artystycznej na literaturę ludową i uważają, iż ta ostatnia utworowała sobie drogę i rozwijała się dzięki utworom literackim. Inni natomiast (i to większość badaczy literatury i folkloru Słowian) reprezentują słuszny pogląd o zdecydowanym wpływie utworów ludowych na ukształtowanie języków i literatury pisanej.

O wzajemnych wpływach literatury i folkloru rosyjskiego można mówić od powstania piśmiennictwa na Rusi (około 988 r.). Odtąd obserwuje się stałe przenikanie elementów i wzorów w obydwóch literaturach — pisanej i ludowej, jakkolwiek folklor rosyjski, tak jak i Słowian bałkańskich, w mniejszym stopniu korzystał z wzorów literackich.

Tym wzajemnym wpływom poświęcona jest omawiana książka Varvary Adrianowej-Pierietc (1883 - 1972). Autorka omawia okres XI - XVIII w., który jest niesłychanie ciekawy w dziejach kulturowych tego wielkiego narodu słowiańskiego. W Rosji, jak wiadomo, przez długie wieki dominowały w piśmiennictwie motywy o treści historyczno-kronikarskiej i moralistycznej. Jednak, by przemówić do odbiorców, pisarze rosyjscy musieli dostosować swoją twórczość do warunków społeczno-politycznych i często uciekali się do wzorów zaczerpniętych z folkloru.

Pierwsze prace nieżyjącej już Adrianowej-Pierietc ukazały się w 1907 r. i odtąd w ciągu 65 lat wyszło spod jej pióra wiele wartościowych i ciekawych rozpraw dotyczących wzajemnych wpływów twórczości ludowej i rosyjskiej literatury pięknej. Zagadnienie to przyciągało i przyciąga uwagę folklorystów i historyków literatury, ponieważ znajdujemy tu dwa światopoglądy. Często pisarz oraz rosyjski bazarz i śpiewak ludowy reprezentowali identyczne poglądy w wielu sprawach, lecz nie zawsze poglądy te były odbite w utworach, gdyż pisarze byli kontrolowani przez administrację feudałów i hierarchię kleru rosyjskiego, a więc nie mogli wyrażać swobodnie swoich myśli. Utwór ludowy natomiast nie jest cenzurowany i jego autor może swobodnie głosić poglądy ludu i jego stosunek wobec władców i dostojników cerkiewnych. Różnice więc, jak słusznie podkreśla autorka omawianej książki, wynikały z niejednakowego podejścia pisarza i pieśniarza ludowego czy bazarza do „historycznej rzeczywistości”, z czego wynika, iż była różna ich ocena „wydarzeń i postaci historycznych”. Zagadnienia

artystycznego odbicia życia w obydwóch utworach oraz metody, przy pomocy których były realizowane owe zagadnienia, również przebiegały po odmiennych torach. Właśnie na te sprawy autorka położyła szczególny nacisk.

Książka zawiera następujące rozdziały: 1. Literatura staroruska i folklor, 2. Literatura historyczna XI — początku XV w. i poezja ludowa, 3. Powieści historyczne XVII w. a twórczość ludowa, 4. Słowo o wyprawie Igora i poezja ustna, 5. U źródeł satyry rosyjskiej, 6. Z historii przysłówia rosyjskiego i 7. Treści folklorystyczne rodzajów wierszowanych XVIII w. Prace te były ogłoszone przez autorkę jako samodzielne rozprawy i artykuły w latach 1934 - 1954.

Adrianowa-Pierietc nie ominęła także stosunku ludu rosyjskiego do religii chrześcijańskiej podkreślając, że wdrożenie moralno-filozoficznej teorii prawosławnej w świadomość człowieka opierało się na Rusi na ideologii ideałów panujących warstw, że w rzeczywistości stosunki te różniły się diametralnie od tych, które wyrażała twórczość ludowa. Według autorki, zamiast aktywnych bohaterów bajki i eposu ludowego, którzy mogli pomóc własnemu narodowi, by pokonał przeszkody, religia potrzebowała biernych „dobroczyńców”, „pokornych i posłusznych woli boskiej i władcom” (s. 8). Na pewno takie były zamierzenia hierarchii cerkiewnej oraz władców feudalnych Rosji (zresztą nie tylko w tym kraju), jednak nie należy całkowicie negować wpływów religii chrześcijańskiej na twórczość ludową.

Omawiając związki epiki ludowej z kronikarstwem rosyjskim, Adrianowa-Pierietc popiera zdanie znanego badacza rosyjskiego D. Lichaczowa, a mianowicie, że epika ludowa „zlewała się” dwa razy do latopisarstwa rosyjskiego — w XI i XV w. Owa ścisła zależność tych dwóch rodzajów literatury ludowej i pięknej wynikała z faktu, że odbiło w nich „ogólnonarodowe interesy”.

Nawiązując do literatury historycznej XI i początku XV w. autorka widzi różnice w sposobie wyrażania i przekazywania tematyki zawartej w utworach historycznych i w bylinach. Wynika to z faktu, iż rola człowieka była różnie oceniana przez historyków i pieśniarzy ludowych. Uważa, że do staroruskich opowiadań historycznych XI w. zostały przeniesione bez zmian tematy i motywy bądź też środki artystyczne z literatury ludowej i że czasem były one odpowiednio przez pisarza przerabiane, w zależności od jego światopoglądu. Tak samo poezja ludowa oswajała metodę piśmiennictwa, a wydarzenia historyczne lud traktował według własnych kryteriów. Autorka podkreśla także ścisły związek *Słowa o wyprawie Igora* z literaturą ludową. Słusznie twierdzi, iż w okresie gdy latopis przekształcał się w bardziej lub mniej konkretne opowiadanie o współczesnych kronikarzowi wydarzeniach, to począwszy od XII w. do kronikarstwa rosyjskiego dostawały się „całe podania ludowe” traktowane przez kronikarzy jako źródła historyczne (s. 43). Miało to miejsce szczególnie w okresie narzuconego narodowi rosyjskiemu jarzma przez Tatarów i Mongołów. Podobnie jak u Słowian południowych podczas najazdu tureckiego, u Rosjan we wspomnianym okresie „legenda ludowa wzbogacała literaturę opowiadaniem realistycznymi o powstaniach przeciwko uciskowi tatarskich »baskaków«, o mężnej obronie miast przeciwko oddziałom tatarskim, a także o konfliktach książąt rosyjskich, pośród których byli i tacy, którzy szukali w tej walce pomocy u władców tatarskich” (s. 53).

Adrianowa-Pierietc omawia wzajemne wpływy wszystkich gatunków i rodzajów literackich i ustnych. Niewątpliwie większy, jak już wspomniano, był zaw sze wpływ literatury ludowej, która wzbogacała utwory historyczne i poetyckie nie tylko elementami, lecz także wzorami artystycznymi i motywami, przede wszystkim zaś zapożyczała im żywego języka ludu, który powoli wypierał skostniały

język staroruski. Tu rola folkloru rosyjskiego okazała się tak wielka, że literatura piękna po dziś dzień czerpie z utworów ludowych.

Ciekawe są spostrzeżenia autorki dotyczące elementów satyry ludowej, która wywarła duży wpływ na pisarzy rosyjskich. Literatura rosyjska, począwszy od XVII w., wzorując się na satyrze ludowej, ukształtowała sobie nowy model krytycznej oceny istniejących stosunków społecznych. Rosyjskie utwory literackie XVIII, XIX i XX w. świadczą wymownie, jak trwały był ten most przerzutów z arsenału bogatej twórczości ludowej. Potwierdza to omawiana książka, która w sposób klarowny te wpływy ujawnia. Mniej więcej w sposób analogiczny układały się wpływy w literaturze i folklorze wszystkich Słowian i pod tym względem książka Adrianowej-Pierietie może służyć także badaczom twórczości i literatury pisanej pozostałych Słowian.

Kole Simiczijew

Laografika simmikta gimnasiu Agiu Nikolau Kritis. Epimelia Andrea Logaki, z. I, ss. 46, z. II, ss. 48, Agios Nikolaos 1974.

Omawiane zbiorki pod redakcją Andreasa Logakisa, nauczyciela gimnazjum w m. Agios Nikolaos na Krecie, dostarczają badaczom ciekawego materiału, zebranego przez uczniów tego gimnazjum. W krótkich wstępach Joanisa Epitropakisa, dyrektora szkoły i wspomnianego Logakisa, podkreślane jest znaczenie utworów ludowych dla poznania kultury narodowej.

Zbieranie utworów ludowych przez uczniów nie jest zjawiskiem nowym w folklorystyce. Wiadomo np., że w drugiej połowie minionego wieku Bułgar Petar Draganow, nauczyciel gimnazjum w Salonikach, polecił swoim uczniom pochodzącym z różnych zakątków Macedonii, aby podczas wakacji i ferii zbierali na terenach swoich rodzinnych miast i wiosek utwory ludowe. Zebrane materiały Draganow wydał w roku 1894 w Petersburgu pt. *Makedonsko-slawjanskij sbornik*. Podobnie postąpił inny nauczyciel tegoż gimnazjum, pochodzący z miasta Weles, późniejszy profesor Uniwersytetu Sofijskiego, znany badacz macedońskiej kultury duchowej, Dymitr Matow, który wydał zapisy tekstów pieśniowych zebranych przez jego uczniów macedońskich.

Nasuwa się więc pytanie, czy to dobrze czy źle, że angażuje się do zbierania materiałów folklorystycznych uczniów? Na pewno taka akcja ma swoje dobre strony, gdyż wzbudza u młodzieży zainteresowanie twórczością ludową; z drugiej zaś strony mogą wynikać uzasadnione zarzuty z tej racji, iż ich zapisy nie zawsze odpowiadają wymogom nauki, nie są bowiem pozbawione błędów i uchybień. Teksty literatury ludowej zapisywane przez niedoświadczone osoby poddawane są zwykle krytyce, jakkolwiek często wśród tych zapisów trafiają się bardzo wartościowe i oryginalne utwory ludowe.

Omawiane zbiorki także nie uniknęły tych braków. Da się zauważyć niedozwolone „wygladzanie” specyficznej gwary wyspy Krety i „dopasowywanie” jej do literackiego języka greckiego. Jest to mankament poważny, bowiem taki utwór ludowy przestaje być utworem autentycznym, gdyż nie przekazuje niuansów dialektów i gwar lokalnych terenów skąd pochodzi. Andreas Logakis, który zredagował oba omawiane zbiorki nie podaje, czy dał jakiekolwiek wskazówki swoim uczniom i czy sprawdzał ich zapisy. Jednak takiej kontroli chyba nie było, co widać cho-

ciażby z ogłoszonych tekstów, poddanych „retuszowaniu” językowemu. Czytelnik chciał także wiedzieć o informatorach i śpiewakach oraz o bazarach ludowych, jak również o nosicielach tych utworów (kiedy i od kogo nauczyli się tych tekstów, bliższe informacje o genezie niektórych utworów itd.). Niestety, również na te pytania czytelnik nie znajduje odpowiedzi. Tak samo Logakis nie podaje, czy uczniowie zapisywali teksty tylko w rodzinnych wsiach i miastach, czy i w innych miejscowościach. Sądzić wszakże należy, iż ograniczali się raczej do wiosek i miast, skąd pochodzili.

Mimo tych braków materiał zawarty w obydwóch książeczkach jest ciekawy dla badaczy współczesnego stanu folkloru greckiego wyspy Krety, bowiem spora część tekstów ujrzała światło dzienne właśnie dzięki młodym zbieraczom. Omawiane zbiorki są więc świadectwem, iż folklor tej wyspy nie wygasł, że żyje nadal.

Pierwszy zbiorek zawiera pieśni historyczne (nr 1-8), legendy (w liczbie 12), 74 przysłowia oraz 20 wierszy ludowych o zapobieganiu chorobom i gojeniu ran.

W drugim zbiorku znalazły się kołedy (jeden utwór), jedna pieśń pogrzebowa, 16 pieśni miłosnych, dwie pieśni weselne, jeden tekst pieśniowy o emigrantach zarobkowych, a w rozdziałiku pt. *Romaitości* zawarto różnorakie gatunki i rodzaje literatury ludowej, takie, jak: działania magiczne, recepty z medycyny ludowej, folklor dziecięcy, zagadki, pieśni humorystyczne, pieśni weselne, legendy ludowe o św. Jerzym oraz podania o cierpieniach ludu podczas panowania Turków.

Pieśni historyczne poświęcone są walkom narodo-wo-wyzwoleńczym przeciwko Turkom. Jedyne utwór epicki o treści fantastycznej pt. *Uzbrojony*, opiewający anonimowego bohatera, przypomina znany motyw z greckiego ludowego eposu bohaterskiego cyklu Digenisa Akritisa, który walczył m. in. i ze śmiercią. Tu „Uzbrojony” stanął także do walki zapaśniczej ze śmiercią na „żelaznym gównie”. Jakkolwiek junak ów „dziewięć razy powalił śmierć”, jednak ostatecznie uległ jej i został pokonany.

W odróżnieniu od epiki ludowej Słowian południowych, w której opiewane są postacie i wydarzenia dawne, bohaterskie pieśni ludowe tego regionu Grecji poświęcone są znacznie nowszemu czasom. Ponadto zasadnicza różnica w twórczości ludowej Słowian bałkańskich i Greków polega na tym, że na wyspie Krecie brak pieśni obrzędowych. Poza tym w teksty ludowe omawianych zbiorów wplecione są elementy religijne, świadczące o silnym wpływie cerkwi prawosławnej na kulturę duchową, w folklorze zaś Słowian zadunajskich wpływy religii chrześcijańskiej są o wiele słabsze.

Dość popularne na Krecie są ballady. W omawianych zbiorach znalazły się aż trzy warianty ballady ludowej pt. *Matka morderczyni*. Wątek ten osnuty jest na zdradzie. Wyrodna matka zabija własnego syna, który zastał ją z kochankiem. Aby mogła zataić ślady mordu, nie zawahała się postąpić jak kanibal. Ciało zabitego syna upiekła i podała na obiad mężowi. Pieśniarz ludowy przedstawił miłość ojca w sposób oryginalny. „Pieczeń” przemawia do ojca: „Jeżeli jesteś psem, to zjedz mnie i nie zostawiaj kęska./ Jeśli zaś jesteś moim ojcem, pochyl się i pocałuj mnie”. Oczywiście matka-morderczyni nie uniknęła zasłużonej kary — mąż zabija ją. W pierwszym utworze, zapisanym przez ucznia Nikolaosa Pawlakisa od 65-letniej Marii Panagiotakis, zamordowany syn nazywa się Konstantinos (I, s. 22-23), w drugim, zapisanym od Ireny Grigorakis lat 75 przez ucznia Georgiosa Tawlasa, zabity syn ma na imię Janis, a w trzecim wariacie ze wsi Prina, zanotowanym przez uczennicę Marię Episkopakis od 90-letniej staruszki Zambii Frandzadakis, zamordowany syn również nosi imię Janis. W pierwszym utworze mąż odniósł

głowę zabitej przezeń żony do młynarza, by ją „zmełł”, w drugim wariantcie za-
niósł ściętą głowę jako „prezent” teściowej, a w trzecim teście, który jest nieco
krótszy, po usłyszeniu głosu syna „z talerza”, wyciągnął nóż „ze srebrnej pochwy”
i „przeciął szyję” żony.

Motyw tej ballady jest znany również w bułgarskim i macedońskim eposie
bohaterskim. Tu tragedia wydarzyła się w zamku królewicza Marka, którego syn
zostaje zabity przez własną matkę z obawy, że powie swemu ojcu, iż zastał ją
z trzema janczarami („Sbornik za Narodni Umotworenija”, t. XVI-XVII, Sofia
1900, s. 159-161). Trudno w tym wypadku odkryć ojczyznę pierwotnego motywu tej
ballady.

W omawianych zbiorach nie zabrakło wątków poświęconych życiu maryna-
rzy, bowiem zawód ten jest bardzo popularny wśród mieszkańców Krety. Ciekawa
jest ballada opowiadająca o śmierci marynarza (I, s. 27-28), który zostaje pochowa-
ny nad brzegiem morza. Jego matka i siostra szukając go trafiły na jego grób
i przeklinają morskie fale, które go uśmierciły.

Wśród legend ludowych związanych z niektórymi miejscowościami wschodniej
części wyspy znalazły się takie, które odnoszą się do świętych. W jednej np. św.
Jerzy zabija groźnego potwora (I, s. 29-30), innym razem ten sam święty zmusza
chłopa, by zwrócił rękojeść siekiery zrobionej ze ściętego przezeń drzewa, które
rosło na podwórzu cerkwi wsi Chonos koło Lasithion. Natomiast św. Jan przeklął
drapieżniki, ponieważ zabierały kury z podwórza cerkwi św. Jana. W innej legen-
dzie św. Grzegorz modli się do ikony św. Jana.

W zbiorach tych znalazły się również materiały związane z zabobonami i ma-
gią. Te właściwości greckich utworów ludowych zbliżają je niejako do twórczości
ludowej Słowian południowych. U Serbów, Macedończyków, Chorwatów, Czarn-
ogórców, Hercegowińców i Bułgarów jest wiele utworów ludowych traktujących
o dawnych wierzeniach w czary, o siłach nadprzyrodzonych, istotach fantastycz-
nych i działaniach magicznych. W omawianych zaś zbiorach, poza medycyną lu-
dową, opartą na magii, jest zaledwie kilka podań osnutych na prastarych wie-
rzeniach pogańskich o losie i przeznaczeniu, ustalonych dla noworodka przez istoty
nadprzyrodzone. Jak wśród Słowian bałkańskich, tak i według tego wierzenia
greckiego wróżba ta jest nieodwracalna.

Może być zaskoczeniem dla badaczy istnienie kolęd o treści świeckiej na wy-
spie Krecie, ponieważ na pozostałych terenach Grecji kolędy są hymnami cerkiew-
nymi opowiadającymi o narodzinach Chrystusa. Dzieci greckie odwiedzają w wigilię
chaty wiejskie lub domy dzielnicy miasta, gdzie mieszkają, nosząc szopkę „szałas”,
gdzie się urodził Jezus. Natomiast wśród prawosławnych Słowian południowych
kolędy oparte są na obyczajach i obrzędach pogańskich, a ich treść jest świecka.
Badacze widzą w folklorze tych Słowian pozostałości z obchodów święta Rzymian,
tzw. *Calendae*, które, jak wiadomo, obchodzone było na początku miesiąca. Na
uwagę zasługuje zapis ze zbioru Logakisa, zanotowany przez Marię Menegakis
(II, s. 3-4), opowiadający o kolędach śpiewanych w dniu 1 marca, jak to miało
kiedyś miejsce w Wenecji, pod której panowaniem pozostawała wyspa Kreta
przez długi okres. Utwór ten wyraźnie świadczy o wpływach Włochów. Porównując
ten utwór grecki z kolędami, zapisanymi dotąd na ziemiach Macedonii, Serbii
i Bułgarii, widać wyraźnie duże podobieństwo. I tu, jak wśród wspomnianych
Słowian południowych, kolędnicy składają życzenia gospodarzom odwiedzanych
domów, by rok był urodzajny i szczęśliwy. Kolędy te mają charakter typowo
agrarny. Grecką pieśń zamyka wers o treści religijnej: „Niech Matka Boska
i Chrystus pomogą wam”, czego nie spotyka się w kolędach Słowian bałkańskich.

Pieśni pogrzebowe na Krecie, w odróżnieniu od południowo-słowiańskich, wykonywane są dla słuchaczy, a nie są skierowane do nieboszczyka. Jedyna pieśń pogrzebowa zawarta w tych zbiorach (II, s. 5) odnosi się do jakiegoś Georgiosa. Utwór pochodzi z miasta Lasithion i opowiada o żalobie, jaka ogarnęła nie tylko najbliższą rodzinę zmarłego, lecz i przyrodę. Matka owego Georgiosa płacze tak rozpaczliwie, że „trawa więdła”, a nawet „płakały ukony”. Takie metafory są niezbrane w pogrzebowych pieśniach Słowian południowych.

Pieśni weselne wyspy Krety ujawniają stosunki międzyludzkie. W jednym utworze (II, s. 25-26) jest mowa o złych stosunkach między teściową a synową. Wesele to jest przedstawione w sposób hyperboliczny, bo pannę młodą „trzymają za pas tysiąc swatów”, jej „fartuch trzyma trzysta osób”, a jej „warkocze płcie czterdzieści dziewcząt”. Inny utwór weselny ze wsi Krustas (II, s. 26) przedstawia wesele w sposób alegoryczny. Jabłoń, która rosła w sadzie, uschła w dniu zaślubin dziewczyny. Na pytanie dlaczego uschła, czy dlatego, że zabrakło jej wody, albo że nie dbał o nią gospodarz, drzewko odpowiada, że uschło, gdyż w jego cieniu „parka młodożenców zawarła związek małżeński”. Nie wiadomo, jaki związek ma tu ślub z jabłonią. Z weselnych pieśni wynika, że nie są one związane z obrzędami, brak w nich elementów magicznych, a dominują tylko pojęcia religijne, czego nie ma w tej grupie utworów Słowian południowych, które — nasycone porównaniami i symbolami — są ściśle związane z bogatymi obrzędami ludowymi. W pieśni np. zapisanej od 76-letniej Marii Klondzakis ze wsi Furni narrator prosi, by „otworzyły się wrota cerkwi i raju, by przyszli aniołowie i błogosławili pannę młodą” (II, s. 32), a w utworze ze wsi Agios Nikolaos Merabelu, zapisanym od 82-letniej Marii Kricotakis, na weselu „zjawił się Jezus i apostołowie” (II, s. 34).

W niektórych tekstach poruszane są wydarzenia z wieku XIV, w innych z okresu późniejszego łącznie z II wojną światową.

Teksty pieśniowe z tego obszaru Krety posiadają wers 15-16-sylabowy, co jest zjawiskiem bardzo już rzadkim w poezji ludowej Słowian południowych, gdzie przeważa wers 8 lub 10-zgłoskowy.

Jedynie wśród przysłów zawartych w omawianych zbiorach można spotkać odpowiedniki znane nie tylko u południowych, lecz i wśród wschodnich i zachodnich Słowian. Jest to zrozumiałe, gdyż te krótkie utwory ludowe w swych wędrówkach wchodziły szybko do repertuaru innych narodów.

Wniosek jaki nasuwa się z tej lektury, to niezaprzeczalny fakt, że nawet w krajach o tak bogatych tradycjach kulturowych, jakim jest Grecja, ludoznawstwo wciąż wzbogaca się o nowe odkrycia pamiątek duchowej kultury ludowej.

Kole Simicizjew

Cvetana Romanska, *Vyprosi na bylgarskoto narodno tvorčestvo. Izbrani studii i statii*, Sofia 1976, ss. 428.

Akademik Petar Dinekov oraz Stefana Stojkova przygotowali do druku omawiany zbiór prac nieżyjącej profesor Uniwersytetu Sofijskiego, Cwetany Roman-skiej. Była ona córką znanego sławisty, profesora Uniwersytetu Sofijskiego, Sto-ja-na Romanskiego. Po studiach sławistycznych na Uniwersytecie Sofijskim odbyła

specjalizację na Uniwersytecie Praskim (1937-1939), gdzie obroniła pracę doktorską. Po powrocie do kraju rozpoczęła pracę jako asystent przy katedrze językoznawstwa i etnografii Uniw. Sofijskiego. W roku 1956 Romanska została powołana na stanowisko docenta, a w 1963 r. mianowana profesorem Uniwersytetu Sofijskiego. Wykładała folklor Słowian oraz etnografię Bułgarii i etnografię ogólną. Od 1962 r. była kierownikiem sekcji folklorystycznej przy Instytucie Etnograficznym Bułgarskiej Akademii Nauk.

Pierwsze prace Romanska ogłosiła przed II wojną światową, ale główna jej działalność naukowa przypada na okres powojenny. Duże zasługi miała ona jako organizator badań terenowych. Dzięki niej zebrano wiele cennych utworów folklorystycznych wsi bułgarskiej. Cwetana Romanska zmarła 4 marca 1969 r. w wieku 55 lat.

Rozprawy zamieszczone w omawianej książce zostały napisane w latach 1953-1969 i poruszają różne zagadnienia folkloru bułgarskiego, często na tle porównawczym innych Słowian i narodów bałkańskich.

W pierwszej rozprawie pt. *Bułgarskie pieśni ludowe. Niektóre ich charakterystyczne właściwości i podobieństwa z pieśniami ludowymi pozostałych narodów słowiańskich* autorka dzieli bułgarską poezję ludową na trzy zasadnicze grupy tematyczne. Do pierwszej należą utwory wyrażające prymitywne pojęcia i poglądy ludu o świecie i życiu człowieka. Do grupy tej zalicza ona pieśni obrzędowe. Twierdzi, że w tych utworach, jak zresztą i u pozostałych Słowian, zawarte są podstawowe pojęcia o życiu oraz światopogląd ludu. Do drugiej grupy zaliczyła teksty pieśniowe opiewające życie codzienne, a więc pieśni miłosne, rodzinne, poświęcone różnym zawodom, ballady, humorystyczne i pieśni dziecięce. Do grupy zaś trzeciej włączono utwory bohaterskie i historyczne, w tym pieśni hajduckie oraz rewolucyjne, poświęcone walce antyfaszystowskiej okresu 1923-1941. Romanska widzi zasadnicze różnice tylko w grupie drugiej, odtwarzającej przemiany zachodzące w życiu Bułgara, a w dwóch pozostałych grupach widzi sporo podobieństw występujących u wszystkich Słowian południowych.

Druga rozprawa omawia pochodzenie i rozprzestrzenianie się wśród Słowian bałkańskich motywów o Królewiczu Marku. Autorka przytacza tu poglądy badaczy XIX i XX w. przyjmując tezę Rosjanina, Michaiła Chalańskiego, iż ojczyzną tych motywów jest Macedonia, skąd potem utwory te przenikały do sąsiednich krajów słowiańskich. Zresztą rozprawa nie wnosi nic nowego, gdyż powtarza myśli innych badaczy. Ciekawa jest natomiast następna rozprawa o podobieństwach i wzajemnych wpływach między bułgarskim eposem bohaterskim a epickimi pieśniami ukraińskimi. Autorka rozpatruje wątki dumy ukraińskiej *Biedna wdowa i jej trzech synowie*, która posiada odpowiedniki w bułgarskiej poezji ludowej, uważając, iż treść utworu ukraińskiego jest bardziej realistyczna niż pieśni bułgarskiej. Romanska podziela w tym wypadku pogląd Ukraińca, P. Lintura, iż sporo motywów w ukraińskich dumach przedostało się z krajów Słowiańszczyzny południowej. Popularny w bułgarskiej i macedońskiej poezji ludowej motyw *Trzy łańcuchy niewolników* także znalazł odpowiednik w utworze ukraińskim *Pole-ż moje szerokoje*, w którym to wątku jest mowa o niewolnikach wziętych przez Tatarów do niewoli.

Bohaterowi Molczilowi poświęcona jest kolejna rozprawa. Autorka przytacza wypowiedzi badaczy z 2 połowy XIX w. i 1 połowy XX w. co do ojczyzny pierwotnego motywu o tragicznej śmierci bohatera. Twierdzi, iż utwory bułgarskie zapisane w Rodopach i wschodniej części Bułgarii są starsze, gdyż w nich Molczil walczy przeciwko Turkom i Bizantyjczykom. Zapisy natomiast pochodzące z za-

chodnich terenów Bułgarii uważa za utwory nowsze. Romanska nie nawiązuje do wariantów zanotowanych na terenach dzisiejszej Jugosławii, gdzie tradycje epickie są starsze i bogatsze niż bułgarskie i z tego powodu głoszone poglądy autorki są mało przekonujące.

Następna rozprawa porusza ogólne właściwości bułgarskich i serbskich pieśni hajduckich. Według Romanskiej, w utworach tych dominuje motyw walki przeciwko uciskowi. Inną ich cechą jest śmiałość i bohaterstwo. Dużą rolę w pieśniach odgrywała także drużyna hajducka, którą bułgarzy i serbscy śpiewacy ludowi opiewali w licznych utworach. Do innych właściwości zalicza ona historyzm oraz demokratyczny charakter tych tekstów, a także optymizm. Szkoda, że nie wspomina nic o macedońskich pieśniach hajduckich, które posiadają wiele elementów wspólnych z bułgarskimi i serbskimi.

Mniej więcej te same zagadnienia porusza w rozprawie *Bułgarskie ludowe pieśni hajduckie w porównaniu z utworami o podobnej tematyce pozostałych słowiańskich i bałkańskich narodów*. Bułgarskim partyzanckim pieśniom ludowym z lat 1941 - 1944 poświęcona jest kolejna rozprawa. Bułgaria, jako satelita hitlerowskich Niemiec, nie była widownią wzmoczonego ruchu partyzanckiego. Partyzantka rozwinęła się na terenach zachodnich — okręgi: Rodope, Trnsko, Razlog. Rozumie się, że utwory tej grupy nie były tak rozwinięte i bogate jak w Jugosławii, gdzie, jak wiadomo, w okresie powojennym zebrano ponad 20 tysięcy tekstów pieśniowych opiewających męstwo walczącego przeciwko faszyzmowi narodu.

Romanska napisała także o mało zbadanych dotąd w folklorystyce kołysankach bułgarskich, doszukując się w nich cech narodowych.

Obecny stan bajki ludowej i rola bazarza w folklorze bułgarskim to kolejna rozprawa Cwetany Romanskiej. Autorka dokonuje przeglądu zbieraczy i badaczy tego gatunku utworów ludowych, słusznie twierdząc, że bajki fantastyczne i o zwierzętach szerzą się wśród dzieci, a nosicielami bajek obyczajowych są mężczyźni. Z badań terenowych autorki wynika, iż ten gatunek twórczości ludowej w Bułgarii, jak i w pozostałych krajach słowiańskich, coraz bardziej obumiera. Dość popularne natomiast i nadal żywe są legendy ludowe o postaciach i wydarzeniach historycznych. Temu zagadnieniu poświęciła Romanska kolejną rozprawę.

W Bułgarii, jak i u pozostałych Słowian południowych, przez długie wieki panowania tureckiego kronikarzy i historyków zastępowały legendy. Autorka dzieli legendy na kilka grup: 1) o postaciach historycznych średniowiecza, 2) o hajdukach, 3) o twórcach kultury oraz 4) legendy związane z miastami, wioskami i miejscowościami. Kolejna rozprawa omawia legendy o Królewiczu Marku. Następnie mamy artykuł poświęcony legendom związanym z poszczególnymi miejscowościami Bułgarii. Ciekawe jest studium poświęcone bułgarskim przysłowiom i przypowieściom ludowym, które autorka rozpatruje na tle porównawczym z odpowiednikami występującymi u pozostałych Słowian.

Do najbardziej wartościowych prac zawartych w omawianej książce należy zaliczyć monograficzny szkic o pieśniarzu ludowym ze wsi Masłowo okręgu Sofii — Atanasie Kocewym (Dziadku Manem). Folklorystyka słowiańska wciąż odczuwa brak prac monograficznych o wykonawcach i nosicielach pieśni i bajek ludowych. Autorka podała obszerne dane biograficzne tego pieśniarza oraz omówiła jego bogaty repertuar, do którego wchodziły utwory epickie, historyczne, rewolucyjne, partyzanckie oraz liryczne. Pieśniarz ten urodził się 13 stycznia 1884 r. we wsi Masłowo.

Bułgarskie wierzenia ludowe, zabobony, zwyczaje i obyczaje oraz obrzędy i pieśni narodzinowe, to następny artykuł Romanskiej. Wierzenia te, jak i u pozo-

stałych Słowian, pełnią funkcję zapewnienia noworodkom szczęścia, bogactwa i zdrowia.

Autorka omawia następnie znaczenie współczesnej folklorystyki bułgarskiej, cytując różne poglądy głoszone w nauce odnośnie do terminu folklor. Twierdzi, iż pod tym pojęciem należy rozumieć literaturę ludową, pieśni ludowe oraz tańce. Podziela pogląd folklorysty radzieckiego Jurija Sokołowa, iż „folklor nie jest tylko odgłosem przeszłości, lecz silnym głosem teraźniejszości”.

Podsumowaniem omawianej książki jest rozprawa *Współczesna folklorystyka bułgarska — stan i osiągnięcia, zadania i perspektywy*. Autorka zwraca uwagę na braki, jakie powstały w dziedzinie badań nad folklorem bułgarskim. Zbieractwo, jej zdaniem, przebiegało zawsze lepiej niż badania. Słabiej opracowane są przede wszystkim zagadki i przysłowia bułgarskie.

Omawiana książka daje wyczerpujące odpowiedzi na wiele pytań nurtujących badaczy twórczości ludowej Bułgarii. Jednak nie można nie wskazać na poważne uchybienia, które przewijają się często w pracach Romanskiej, a mianowicie na świadome przyswajanie dorobku kultury ludowej południowej Jugosławii.

Kole Simicizjew

Gross Partwitz. Wandlungen eines Lausitzer Heidedorfes, bearbeitet von Paul Nowotny unter Mitarbeit von (tu 13 nazwisk współpracowników), Domowina-Verlag, Bautzen 1976, ss. 354. Spisy Instytutu za serbski ludospyt, t. 45.

Zbiorowym wysiłkiem wszystkich pracowników Instytutu Łużyckiego w Budziszynie, w wyniku intensywnych badań w terenie oraz przy wykorzystaniu szerokich archiwaliów i pełnej odnośnej literatury, powstała szczególna monografia historyczno-etnograficzna wsi łużyckiej Gross Partwitz (po łużycku Parcow), leżącej na pograniczu Górnych i Dolnych Łużyc. Wychodząc z założenia etnografii marksistowsko-leninowskiej jako nauki historycznej badającej historię pracującego ludu, postawiono sobie za zadanie interdyscyplinarne przebadanie historii społeczno-gospodarczej i kulturowej wybranej wsi, przy powiązaniu tej historii z dziejami rozwoju społeczeństwa. Wybrano Gross Partwitz, dawniej wieś czysto łużycką, położoną w centrum regionu złóż węgla brunatnego, wieś dziś już nie istniejącą, na terenie której powstała odkrywka węgla brunatnego ośrodka przemysłowego zwanego dziś Schwarze Pumpe. Podstawowym celem było poznanie życia i kultury mieszkańców i zmian ich bytu we współzależności właśnie ze zmianami w kolejnych etapach stosunków produkcyjnych społeczeństwa.

Z takich założeń wynikł profil treściowy monografii i podział chronologiczny na sześć okresów dziejów, stanowiących zarazem kolejne rozdziały o zbliżonej czy nawet tożsamej sekwencji przedmiotowych analiz.

Tak więc w rozdziale I odtworzono historię terenu od czasów najwcześniejszych do wojny 30-letniej. Następny rozdział, obejmujący okres od późnego feudalizmu do zniesienia ciężarów feudalnych, zawiera już rekonstrukcję poszczególnych dziedzin życia wsi, opartą o źródła historyczne. Interesująca jest tu m. in. rekonstrukcja układów gruntowych z XIII w. i związanego z nimi systemu gospodarowania oraz życia społecznego i kulturalnego.

Jeszcze bardziej dokładna w wyniku rozporządzania pomnożonymi źródłami historycznymi jest rekonstrukcja przemian wsi w okresie kapitalizmu do I wojny

światowej, omawiana — na tle historii społeczeństwa niemieckiego — według następujących kolejnych działów: gospodarowanie, życie rodzinne (rodzina jako jednostka gospodarcza, pożywienie, cykl życia rodzinnego), budownictwo i mieszkania oraz życie społeczne wsi w świetle: zwyczajów dorocznych, folkloru związanego z pracą, rozrywek i życia kulturalnego (śpiewy, tańce, muzykowanie), wreszcie historii i roli szkoły, kościoła i działających we wsi stowarzyszeń — wszystko na tle i w związku ze strukturą społeczno-warstwową wsi i w wyznacznikach tkwiących w społeczeństwie globalnym. Tym ostatnim poświęcony jest rozdział IV omawiający impact kapitału związanego z eksploatacją węgla brunatnego, kiedy to kopalnia odkrywkowa zaczęła wkraczać na teren wsi.

Również bardzo szczegółowo przedstawione zostały szeroko pojmowane zmiany strukturalne w okresie międzywojennym (rozdz. V). Także na tle politycznych wydarzeń w ówczesnych Niemczech, a szczególnie zmian pod wpływem rządów hitlerowskich, zrekonstruowano proces zmian w gospodarce, życiu rodzinnym i dalszych, wspomnianych wyżej aspektów życia wsi. Szczególnie interesujące są przeobrażenia w stosunkach rodzinnych oraz w kulturowej tradycji: stopniowe zanikanie języka *serbskiego*, strojów ludowych, osłabienie wpływu kościoła, klasowa polaryzacja młodzieży na chłopską i robotniczą, stopniowe słabnięcie zasad i zwyczajów chłopskich, ogólny odwrót od tradycji i od łużyckości; narodowy ruch łużycki nie mógł się tu przejawiać. Gdy w r. 1884 wg badań językowych było we wsi 322 Łużyczan na 535 mieszkańców, to po II wojnie na 604 mieszkańców do Łużyczan można było zaliczyć 167 osób, z których 137 (23%) mogło jeszcze posługiwać się mową łużycką.

Największe zmiany wniósł okres socjalizmu (rozdz. VI). Po osiedleniu się kilku rodzin przesiedleńców, liczba gospodarstw wyniosła 107. Przeprowadzono wpięć parcelację gruntów należących do kopalni (295 ha). Po roku 1952 rozpoczęto kolektywizację, przy równoczesnej rozbudowie kopalni węgla brunatnego i powstaniu w okolicy szeregu zakładów przemysłowych. Wszystka młodzież podjęła pracę w przemyśle i usługach, w rolnictwie pozostali tylko starsi. Utworzono rolniczą spółdzielnię produkcyjną (LPG) początkowo o 74 ha powierzchni, stopniowo się rozszerzającą. Po 1960 r., kiedy państwo podjęło program pełnej kolektywizacji rolnictwa, utworzono w Gross Partwitz nową spółdzielnię produkcyjną obejmującą już wszystkie grunty orne, a następnie i użytki zielone, pozostające dłuższy czas w użytkowaniu indywidualnym. W końcu przeprowadzono nowy podział arealu wiejskiego. Pociągnęło to za sobą m. in. zanik dotychczasowych nazw polnych (ich spis wraz z listą nazwisk mieszkańców podane zostały w aneksie). Szczegółowo przedstawiono życie społeczne we wsi spółdzielczej: powiązanie życia wsi z kopalnią, zakładami przemysłowymi i usługami; dojazdy do pracy (*Pendelsystem*), wspólne prace dla gminy, wspólne uroczystości i rozrywki, praca klubu wiejskiego; utrzymywanie się tradycji wiejskiej tylko u pokolenia starszego pracującego w rolnictwie, a traktowanie przez młodzież tradycyjnych obrzędów jako zabawy; zmiana roli i pozycji kobiety; formalne wystąpienie części ludności z Kościoła itd. Nastąpiły również istotne zmiany w warunkach bytu i w stylu życia. Wiele straciła charakter chłopski, nastąpił zanik rodzin jako jednostek produkcyjnych, zaczęło się wyrównywanie stylu życia. Charakterystyczne, że żywe były nadal zwyczaje rodzinno-sąsiedzkie (wesela, srebrne wesela, chrzciny, I komunія, urodziny, konfirmacja). Gruntowna modernizacja nastąpiła w zabudowaniach mieszkalnych i w urządzeniu wnętrz oraz ich upodobnienie się zarówno u rolników, jak i robotników przemysłowych. Upowszechnienie się aparatów telewizyjnych (ustawianych w 70% w „dobrej izbie”, a tylko w 7% w kuchni) spowodowało za-

nik uczęszczania do gospody, a powszechnym zjawiskiem stało się zubażanie życia zbiorowego we wsi na rzecz konsumpcji kulturalnej w domu.

Monografia wsi Gross Partwitz została wzbogacona 145 rycinami — fotografiami, szkicami, mapkami, rysunkami — ilustrującymi poszczególne zagadnienia. Monografia zdumiewa ogromem włożonej w nią pracy, zwłaszcza dla uzyskania odpowiednio bogatej bazy źródłowej — od danych archeologicznych, poprzez wszelkiego rodzaju źródła historyczne, po dane terenowe. Wymagał tego jej profil. Jest to bowiem z jednej strony monografia etnograficzna — rekonstrukcja kultury wsi w poszczególnych okresach jest bowiem głównym jej motywem — z drugiej strony zaś jest to typowa monografia z zakresu historii społeczno-gospodarczej wsi. Często też książka nasycona jest nazbyt dużą ilością faktów o charakterze gospodarczym, z punktu widzenia etnografii nie zawsze koniecznych. Jest widoczne, że autorzy chcieli odtworzyć wszystko, co dotyczy historii Parcowa, a przez to dać byłym mieszkańcom wsi — o czym zresztą jest wzmianka we wstępie prof. P. Nowotnego — możliwie pełne jej dzieje społeczno-gospodarcze i kulturowe. Dzięki temu monografia jest swoistą sondą w dzieje społeczno-gospodarcze i kulturowe obszaru niemieckiego na wschód od Łaby, zbliżone znacznie do tych na ziemiach polskich. Czytelnik zauważy wiele podobieństw w kulturze wsi z obszarami polskimi.

Zastosowany tu model monografii wsi wzbudza jednak szereg refleksji. Daje on szczegółowy pogląd na wieś jako jednostkę produkcyjną w jej historycznych przeobrażeniach, zawiera jednak z natury rzeczy mniejsze możliwości analizy samej jej kultury tak, jak to w etnografii jest na ogół przyjęte, bowiem małe tu są szanse bezpośredniego badania człowieka w jego postawach, wartościach, w jego społeczno-kulturowej osobowości.

Józef Burszta

Imre Hegyi, *A népi erdőkielés történeti formái*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978, ss. 320, ilustracje.

Obszerna monografia Imre Hegyi *Historyczne formy wykorzystania lasu przez lud* stanowi ewenement w etnograficznej literaturze węgierskiej, w której brakowało dotychczas tego rodzaju opracowania, przy ogromnej ilości zebranych w przeszłości i współcześnie materiałów przyczynkarskich z różnych obszarów kraju. Autor skoncentrował się na „etnografii lasu” północnej części gór Bakony, terenu zasiedlonego w X wieku przez Węgrów, a także nasyconego osadnictwem niemieckim i słowackim w wieku XVIII. Zachowane dokumenty historyczne pozwoliły odtworzyć i prześledzić dzieje osadnictwa gór Bakony, stosunki własnościowe, kształtowanie się gospodarki leśnej od wieku XIV po czasy najnowsze, co nadaje pracy charakter historyczno-etnograficzny. Badania terenowe rozpoczął autor w lecie 1945 r. i z małymi przerwami prowadził je do roku 1970. Przebadał w tym czasie wszystkie prawie wsie regionu Bakony, prowadząc także badania porównawcze na innych terenach Węgier.

Badania historyczne ujawniły podstawy prawne użytkowania lasów przez chłopów na tym terenie zarówno w czasach pańszczyźnianych (Prawo gruntu 1769 r.), jak i później (Ustawa leśna 1853 r.). Szeroko omawia I. Hegyi przysłu-

gujące ludności pańszczyźnianej prawa do użytkowania lasów (drewno na opał i budulec, wypas bydła, zbiór owoców leśnych itd.) oraz późniejszy — w kapitalizmie — podział lasów na chłopskie (urbarskie) i pańskie. Lasy urbarskie należały do pewnej tylko części ludności chłopskiej, inni byli ich pozbawieni (podział na „uprawnionych” i „nieuprawnionych”).

Podkreśla I. Hegyi znaczenie pracy najemnej w lasach u schyłku feudalizmu i w okresie późniejszym, upatrując w niej czynnik łagodzący napięcia społeczne. Masowo uprawiana praca najemna w lasach, głównie wyręb, dawała ludności gór Bakony źródła utrzymania, stanowiąc istotne dopełnienie rolnictwa i hodowli na tym terenie. Drobiazgowe opisy metod i sposobów stosowanych przez drwali, ich wiedzy fachowej, cyklu pracy, pożywienia i systemu wynagradzania nadają rozprawie szczególny walor. Interesujące są mało znane szczegóły, jak np. stosowane przez drwali zabiegi zdrowotne (nacieranie zmarzniętych części ciała łojem jeleńnim, obowiązkowe wieczorne gorące kąpiele nóg itp.). Tę część pracy zamyka techniczny opis środków i sposobów transportu i zasady pielęgnacji koni.

Obszerne fragmenty pracy traktują o wykorzystaniu drewna zarówno przez rzemiosło wiejskie, jak i wytwórczość domową. Ludność gór Bakony słynęła z umiejętności obróbki drewna, jak i z jego wypalania. Zwłaszcza ta druga umiejętność miała istotne znaczenie dla życia gospodarczego wsi, gdyż handel węglem zatrudniał znaczną ilość mieszkańców wsi, dając im okazję do dalekich niekiedy wędrowek. Wyrabiano również w górach Bakony i wożono na sprzedaż smołę i kolomaz. Szeroko opisuje autor formy organizacyjne pracy węglarzy, warunki pracy, ich pożywienie itd. Pewne znaczenie gospodarcze miało również wypalanie i rozsprzedawanie wapna.

Istotne fragmenty pracy dotyczą hodowli świń i owiec, hodowli tak ściśle związanej na badanym terenie z użytkowaniem lasów. Góry Bakony słynęły już w starożytności z żołędzi, Rzymianie nazywali je „glandifera”, tj. przynoszące żołędzie. Na tych żołędziach żerowały dzikie świny, niegdyś rasa udomowiona przez Celtów, później powtórnie zdziczała w czasach panowania tureckiego. Hodowla owiec i świń związana była z interesującą organizacją pasterską, zwyczajami i obrzędami hodowlanymi. Autor przedstawia także ciekawe dane na temat znakowania owiec, stroju pasterzy, ich wiedzy hodowlanej itd.

Niezwykle zajmujące są fragmenty pracy omawiające zbieractwo i łowiectwo w lasach Bakony, gałęzi gospodarki przyswajającej, niegdyś ważnej dla okolic, dziś już o znaczeniu minimalnym.

Praca I. Hegyi stanowi wzorowy przykład monografii historyczno-etnograficznej, rzetelnej w warstwie informacyjnej, przynoszącej bogactwo szczegółów w zwartej, poprawnej metodologicznie formie. Oświetlając rolę lasu w gospodarce i kulturze stosunkowo niewielkiego regionu Węgier pokazał autor dobitnie, jak zagadnienia te wiążą się z całokształtem życia wsi i jak zmieniają się pod wpływem warunków prawno-społecznych na przestrzeni wieków.

Walor pracy podnosi jej wydanie; bogato ilustrowana, drukowana na dobrym papierze, oprawiona w płótno, książka zarówno swoją treścią, jak i formą może sprawiać przyjemność etnografom i historykom.

Należy zazdrościć etnografom węgierskim, że — minawszy chlubnie etap skrzętnego zbierania materiałów — przeszli ku ich nowoczesnemu opracowywaniu, czego dowodem jest m. in. omawiana monografia, dzieło godne uwagi i naśladownictwa.

Ryszard Kantor

Tivadar Petercsák, *Hegyköz*, Miskolc 1978, ss. 116, il.

Kolejna pozycja serii krótkich monografii etnograficznych, wydawanych przez Muzeum im. Otto Hermana w Miskolcu, poświęcona jest regionowi Hegyköz, najdalej na północ wysuniętemu skrawkowi Węgier, Hegyköz to kotlina we wschodniej partii gór Zemplén, położona w pobliżu miejscowości Satoraljaujhely tuż przy granicy węgiersko-czechosłowackiej.

Dzieje regionu Hegyköz są interesujące i w znacznym stopniu charakterystyczne dla północnych części obecnych Węgier. Od wczesnego średniowiecza do XVII w. istniały tam bogate i ludne wsie zamieszkałe przez element etnicznie węgierski. Na początku XVIII w. ludność ta wymarła prawie całkowicie w wyniku epidemii dżumy bądź wyemigrowała na inne obszary. Teren został powtórnie zasiedlony przez rodzinę Karolyi — największych posiadaczy ziemskich na tym obszarze — elementem słowackim oraz osadnikami z terenów Karpat ruskich. W drugiej połowie XVIII w. założono w okolicy huty szkła (Kishuta, Nagyhuta, Vagashuta). Do pracy w nich sprowadzono dalszych osadników ze Słowacji. W połowie wieku XIX założono jeszcze fabrykę fajansu.

Na terenie Hegyköz dominowała typowa gospodarka obszaru nieurodzajnego, na którym nie sposób przy pomocy prymitywnych technik rolnych i mało wydajnej hodowli wyżywić wzrastającą liczbę ludności. Mieszkańcy owych 21 wsi składających się na region trudnili się dodatkowo zawodami wędrownymi (szklarze, druciarze), pracą w lesie, furmanieniem, wędrowali do sezonowych prac rolnych na południe itd.

Wielkie znaczenie dla gospodarki ludności Hegyköz miał las, pokrywający ponad połowę obszaru. Dostarczał pożywienia, drewna na opał, narzędzi i sprzętu domowego, dawał możliwość zarobkowania przy wyrębie i transporcie, wypalaniu drzewa; wypasano w nim także bydło. Trudniono się na tym terenie w znacznym stopniu rozwiniętą gospodarką leśną przyswajającą: zbieractwem i łowiectwem.

Rolnictwo i hodowla w Hegyköz miały do XX w. charakter wyraźnie ekstensywny. Drobnic na ogół gospodarstwa nie były w stanie produkować płodów rolnych i zwierzęcych na zbyt, z trudem zaspokajały własne potrzeby. Silne niedogdyś pasterstwo owiec upadło w drugiej połowie XIX w. po zniesieniu swobody korzystania z pastwisk leśnych. Uprawa roślin pastewnych w tym czasie spowodowała, że największe gospodarstwa zaczęły hodować bydło i trzodę chlewną na sprzedaż, co wpłynęło na wzbogacenie warstwy najzasobniejszych w ziemię gospodarzy i pogłębienie różnic majątkowych ludności do tego czasu względnie homogenicznej.

Mieszkańcy trzech szklarskich wsi, w większości Słowacy, trudnili się zawodami wędrownymi, do drugiej połowy XIX w. szklarstwem, później druciarstwem. Upadek szklarstwa związany był z zamykaniem mało wydajnych hut szkła na tym terenie. Gospodarka rolna i hodowlana wsi rzemieślników wędrownych znajdowała się całkowicie w rękach kobiet.

Budownictwo w Hegyköz, do XIX w. wyłącznie drewniane, z czasem — w wyniku wprowadzenia planowej gospodarki leśnej i respektowania prawa własności — przeszło na inny materiał: glinę i kamień. Dachy kryto słomą. Wnętrza domów mieszkalnych wyposażano w drewniane sprzęty wykonywane bądź w obrębie gospodarstwa, bądź kupowane u rzemieślników w Satoraljaujhely i Pusztafal. Te ostatnie odznaczały się wielkim bogactwem zdobienia, zwłaszcza malowaniem.

Miejscowa odzież i strój jeszcze do początków XX w. oparta była głównie o produkty wytwórczości domowej: len i konopie. Gotowe ubiory kupowano w pobliskich miastach. Ogólnie można stwierdzić, że strój ludowy na tym obszarze był skromny i nie przypominał w niczym przepychu stroju ludowego obszarów położonych bardziej na południe.

Kultura duchowa i społeczna mieszkańców Hegyköz charakteryzowała się znacznym udziałem magii w życiu gospodarczym i silną rolą rodziny. Obrzędy rodzinne i doroczne, bardzo rozwinięte, przetrwały w swojej tradycyjnej formie do początków XX w., z czasem — podobnie jak na innych obszarach Węgier — poczęły zanikać.

Niewielka objętościowo monografia Tivadara Petercsáka niesie dużą ilość informacji o dziejach i kulturze regionu Hegyköz, regionu różniącego się wyraźnie składem etnicznym i kulturą od innych terenów Węgier. Bez wątpienia Hegyköz to jakby pomost między Północnymi Karpatami a Niziną Węgierską. Otoczone górami, względnie izolowane wsie Hegyköz zachowały wiele cech archaicznych w gospodarce, kulturze duchowej i społecznej. Monografia w precyzyjny sposób pokazuje owe cechy, ich zanik zwłaszcza po drugiej wojnie światowej. Wzrost opracowania podwyższa jego forma, przejrzystość treści oraz liczne ilustracje.

Praca Tivadara Petercsáka jest cennym, choć popularnym, materiałem porównawczym dla wszystkich badaczy zajmujących się kulturą ludową, a zwłaszcza tych, którzy badają kulturę ludową Karpat.

Ryszard Kantor

Gheorghe Nistoroia, *Stergare populare* [Ludowe ręczniki], Bukareszt 1975, ss. 252, il., res. franc., ang., niem., ros.

Na tle tkanin wykonywanych na Słowiańszczyźnie ręczniki występują jako odrębny typologicznie ich rodzaj. Obok swej podstawowej, użytkowej funkcji, ręcznik jest elementem wystroju wnętrza, a także pełni pewne role w obrzędowości. Różnorodność zdobnictwa i kolorystyki oraz różnorodność nadawanych mu funkcji, szczególnie widoczne są u Słowian wschodnich i południowych i naturalnie u ich bezpośrednich sąsiadów.

Autor prezentowanej pracy podjął wszechstronne studia nad tym typem tkaniny w Rumunii, poddając analizie jej funkcje oraz materiał, zdobnictwo i technikę wytwarzania.

Rumuńskie ręczniki wykonywane są z lnu i konopi oraz od dość dawna także z bawełny. Ich zdobnictwo zróżnicowane jest głównie w zależności od funkcji i regionu. Jeśli natomiast chodzi o kolorystykę, to niezależnie od wymienionych czynników na obszarze całej Rumunii dominują trzy kolory: na białym tle wzór czarny i czerwony, w zdecydowanie mniejszym stopniu występuje kolor niebieski i od niedawna — inne kolory.

Interesująca jest typologia ręczników, wskazująca na wielorakość ich zastosowania. Wyodrębniono 4 typy ręczników. Tak więc obok podstawowej funkcji — płótna do wycierania ciała, pełni on funkcję dekoracyjną w mieszkaniu. Zawieszając go bądź na żerdkach służących jako wieszak na ubrania itp., bądź też przybijając bywa na ścianie. W zależności od tego jest zdobiony tylko na jednym końcu (gdy wisi na żerdce) widocznym od strony patrzącego ze środka izby, bądź też

zdobi się go na obu końcach, czy całej powierzchni (gdą wisi rozłożony na ścianie). Ręczniki eksponowane na ścianach mieszkania chłopskiego zawiesza się według ustalonych sposobów (rozpostarte, zdrapowane); w książce znajdują się rysunkowe schematy tych układów.

W stroju ludowym ręcznik występuje w postaci zapaski, jako rodzaj szerokiego szala okrywającego ciało i najpowszechniej jako chusta na głowę mężatki.

Ręcznik ma też swoje określone funkcje jako rekwizyt w obrzędowości. Tutaj, w zależności od charakteru ceremoniału (ślub, pogrzeb, chrzciny, święta doroczne), rozmaite jest jego zdobnictwo i kolorystyka. Ręcznik występuje często w tych ceremoniach w postaci daru przekazywanego konkretnym osobom.

Publikacja jest bogato ilustrowana (sporo ilustracji barwnych), zaopatrzona w bibliografię oraz słownik terminów technicznych i wyrażań dialekalnych. Żałować należy tylko, że jako ilustracje służą niemal wyłącznie zdjęcia eksponatów muzealnych, a w przypadku wnętrz — są to wyłącznie izby ze skansenu bukaresztańskiego. Przy stosunkowo żywej jeszcze wiejskiej wytwórczości tkanin w Rumunii nie byłoby trudne zdokumentowanie publikacji kilkunastoma ilustracjami współczesnymi.

Stergare populare to trzecia publikacja z cyklu prac prezentujących poszczególne zjawiska sztuki i zdobnictwa ludowego w Rumunii. Poprzednio wydano prace o dywanach¹ oraz o meblach i wytwórczości w metalu².

Adam Bartosz

Krzysztof Ruszel, *Studia nad kulturą ludową Puszczy Sandomierskiej*, Muzeum Okręgowe, Rzeszów 1978, ss. 184, ilustr.

I

W rekonstrukcji przeszłości muszą brać udział dwa zasadnicze czynniki: wiedza i wyobraźnia. W wielu znów wypadkach, zwłaszcza nad problemami kultury, na pierwszym planie winien się znaleźć człowiek, twórca kultury.

Mając to na uwadze, z zaciekawieniem, ale i ze wzruszeniem oraz niepokojem, brałem do rąk nową, o miłym wyglądzie książkę, wymienioną w tytule, wydaną przez Muzeum Okręgowe w Rzeszowie, autorstwa dra Krzysztofa Ruszela, pracownika naukowego tegoż muzeum. Wpierw, gnany ciekawością, książkę przekartkowałem: przyzwoity papier, ładny, chociaż drobny druk, dużo, bo aż 61, dobrych fotografii (przy mniej dobrej chemigrafii), sporo wyrazistych mapek i licznych wykresów (do ostatnich można by mieć zastrzeżenia). Szkoda, że nakład tylko 500 egzemplarzy.

Wspominałem o wzruszeniu dlatego, że książka odnosi się do Sandomierskiej Puszczy, krainy przeze mnie szczególnie ulubionej, którą przewędrowałem wzdłuż i szerzej w ciągu wielu lat badań. Ich konsekwencją jest szereg moich drukowanych prac. I do tejże Puszczy — po prawdzie mówiąc — wprowadziłem autora wspomnianej książki. Brał on udział w niektórych badaniach przeze mnie orga-

¹ M. Focşa, *Scoarţe româneşti din colecţia Muzeului de artă populară al R. S. României*, Bukareszt 1970.

² M. Pauncev, *Mobilier şi feronerie populară*, Bukareszt 1971.

nizowanych, tak zespołowych, jak i indywidualnych. Sprawozdania z tychże badań znajdują się w archiwum Działu Etnograficznego Muzeum w Rzeszowie. Czyżby zatem nowa książka o Puszczy była syntezą tak dawniejszych, jak i późniejszych badań, prowadzonych już samodzielnie przez autora? Sam kiedyś o takiej syntezie myślałem, brakło, niestety, czasu i sił.

Kultura jest terminem wieloznacznym. Raz obejmuje całokształt zjawisk, to znowu wydziela się z niego jakby subkultury, części składowe: materialną, społeczną, artystyczną, duchową itp., a nawet zjawiska bardziej szczegółowe z kultury dnia codziennego, towarzyskiej, mieszkaniowej itp. Ruszel klasyfikuje swoją pracę jako studia nad kulturą ludową. Tedy należałoby się spodziewać badań kompleksowych, całościowych a nie nad poszczególnymi aspektami. Badania takie wymagają korzystania z jednej strony ze źródeł, z drugiej badania zjawisk jeszcze żywych. Im rozleglejsza baza źródłowa i głębsze badanie zjawisk życiowych, tym większe możliwości znalezienia czegoś nowego, względnie rzucenie na coś znanego nowego, jaśniejszego światła.

Książka Ruszela składa się z dwóch części: większej (objętościowo) pierwszej i mniejszej drugiej. Przebytą drogę autora określają przypisy. A tych, w stosunku do niezbyt dużego tekstu, jest bardzo dużo, bo 388. Zdecydowanie przeważają powoływania się na literaturę, więc rzeczy znane, w znacznej mniejszości odwołujące się do źródeł. I ten aspekt najdobitniej charakteryzuje samą pracę. Znajomość literatury mówi o znacznej wiedzy autora, jest to wielka jego zasługa.

Obie części książki różnią się od siebie zdecydowanie. Pierwsza jest faktycznie podsumowaniem stanu wiedzy, bynajmniej jednak nie kompleksowo wziętej kultury ludowej Lasowiaków. Autor pominął całe aspekty. Zrobił to niewątpliwie z pełną świadomością. Ponieważ tego nie wyjaśnia, również i ja nie będę dochodził przyczyn. W drugiej części jako przedmiot badań — znowu nie kompleksowych — autor wziął dwie sąsiadujące ze sobą wsie, a to Lipnicę oraz Dzikowiec, a faktycznie dwa Dzikowce: Stary oraz później nazywany Nowym, tj. dawną kolonię niemiecką, józeffińską z końca XVIII w., Wildenthal. Czyżby te wsie uważał za reprezentantów kultury na terenie Puszczy Sandomierskiej? Obie były swego czasu królewszczynami i obie należały do klucza raniżowskiego.

Jeśli chodzi o Dzikowiec, to wybór był jak najbardziej trafny, natomiast Lipnica to wieś ciekawa sama w sobie, owszem, ma również odpowiedniki, ale to byłoby innym zagadnieniem. Reprezentantką — w moim rozumieniu — ona właściwie nie jest. W szczegóły nie będę wchodził. Czy nie lepiej byłoby zestawić dwie wsie — obok królewskiej prywatną? Albo typową przysiółkową, jak chociażby Wilczą Wolę, o której zresztą autor wspomina?

Będąc przy królewszczynach, nie sposób nie zatrzymać się przy nich dłużej, zwłaszcza przy kluczu raniżowskim. Ruszel, opierając się na literaturze mówi, że wśród 5 kluczy do raniżowskiego należało 8 wsi, a to: Raniżów, Raniżowska Wola, Staniszewskie, Lipnica, Mazury, Nart i Zielonka. Tymczasem oryginalne źródło, mianowicie zestawienie spisu ludności w cyrkule rzeszowskim, dokonany w zimie w 1832 r., sporządzone naturalnie w języku niemieckim do „Staatsgut Raniżow”, oprócz samego Raniżowa zalicza następujące miejscowości (podaję w porządku w dokumencie, oryginał w posiadaniu autora recenzji): Płazówka, Cholewiana Góra, Cisowlas, Dzikowiec, Gwoździec, Kopcie, Lipnica, Markowizna, Mazury, Nart, Ranischau, Raniżowska Wola, Rusianów, Rusinowska Wola, Staniszewskie, Wilcza Wola, Wildenthal; w sumie 17 wsi. Jest tedy pewna różnica.

W tabeli nr 9 (s. 153) uderza znaczna luka w chronologii przedstawienia ilości mieszkańców w Wildenthal. Wypełnia ją przytoczone źródło. Właśnie w roku

1832 — więc między latami 1812 a 1880 — w Wildenthal było 46 domów i 298 mieszkańców. Natomiast w Dzikowcu było domów 206 i 1153 osób, w Lipnicy 266 domów i 1709 mieszkańców. Czy, szukając, nie znalazłoby się więcej podobnych źródeł?

Oprócz źródeł urzędowych mogą być jeszcze innego rodzaju, jak chociażby pamiątki i sprawozdania z badań, indywidualnych czy zbiorowych. Na terenie Puszczy Sandomierskiej szerokie badania przeprowadzał Instytut Sztuki PAN pod kierownictwem prof. R. Reinfussa, również Dział Etnograficzny Muzeum w Rzeszowie. Szkoda, że Ruszel nie wykorzystał sprawozdań z tych badań, bowiem nie powołuje się na nie.

Ruszel, po przeprowadzeniu prawdziwych studiów nad wsiami Dzikowiec i Lipnica, skonstruował sobie wizję, którą przedstawił właśnie w II części swej książki. Nie będę wchodził bliżej w technikę badań autora oraz w materiały, na jakich się oparł. Osobiście wyrobiłem sobie nieco inny obraz charakteru i rozwoju obu wsi, chociaż zatrzymałem się tylko na Dzikowcu. Być też może, zastosowałem nieco inną metodę.

Dzikowiec od swego początku (założony jeśli nie pod koniec XV, to na początku XVI wieku) rozwijał się według wręcz klasycznych prawidłowości. Najstarsza część wsi — to Dzikowiec Dolny. Można by dojść, ilu osadników miał na początku, licząc łany. Przyjąć można, że osadnicy otrzymywali po jednym łanie. Dzikowiec był ulicówką z tym, że zagrody ustawiono po obu stronach drogi, jako osi, ale nie przy niej samej, bowiem po obu jej stronach pozostawiono „wieś” (u K. R. s. 164), gdzie indziej nazywaną „nawsie”. Bynajmniej nie było ono przeznaczone dla chałupników, których na wsi tak na początku, jak i długo później nie było w ogóle. I teraz problem: po co pozostawiono tak dużo ziemi obok drogi, a zagrody budowano znacznie dalej?

„Wieś” to było pastwisko. Jak to wykazałem gdzie indziej, w puszczy długo wielką groźbą były wilki. Jeszcze pod koniec XVIII w. zabijały one zwierzęta i ludzi. Stąd było i pastuchy bezpieczniejsze były wewnątrz wsi, wilki bały się tu zapuszczać.

W ciągu kilkunastu, a najwyżej kilkudziesięciu, lat należało szukać miejsca na nowe gospodarstwa dla nowych pokoleń. Prawdłowo powinna tworzyć się „góra”, czyli narastające przedłużanie się wsi na terenach gorszych pod uprawę i najczęściej dla mniejszych działek aniżeli na kmięcym „dole”. „Dół” nie zawsze leżał na dole, a „góra” na górze. Jest właśnie ciekawe, że Dzikowiec Górny leży niżej aniżeli Dolny. W Wysokiej Łańcuckiej „dół” leży na wyżynie, zaś „góra” na terenach bardzo niskich. Przy badaniu Dzikowca narzuca się, że tzw. „góra” została zaplanowana podobnie jak i „dół” i to być może wkrótce po założeniu wsi. Bowiem i Górny Dzikowiec posiadał wcale rozległą „wieś”, najpierw jako pastwisko, dopiero później pozwalano budować się tu chałupnikom. Płacili oni z tego czynsz, naturalnie gromadzie. Ponieważ ludności przybywało, a na podział łąnów nie zawsze zezwalano, radzono sobie w ten sposób, że wynajdywano tereny jako tako przydatne pod uprawę i w ten sposób tworzyły się gospodarstwa zagrodnicze. Jak pokazuje moja mapka, wykonana przeze mnie w 1961 r. przy wskazówkach sędziwych dzikowian, zagród w rozumieniu skupienia mniejszych gospodarstw powstało kilka. Jeszcze w latach 50-tych w Dzikowcu Górnym były wcale znaczne skrawki „wsi”. Rozsprzedano je właścicielom przylegających gruntów, a to na opłacenie elektryfikacji wsi. Właściciele pól w ten sposób doszli do drogi, wzdłuż której buduje się współcześnie murowane domy.

Bardzo wiele czynników złożyło się na to, że na terenach Puszczy Sandomier-

skiej wytworzyła się arcyciekawa grupa kulturowa, kresowa względnie wtórna. Książka Ruszela przyczynia się w jakiejś mierze do poznania Lasowiaków, ale też zawiera szereg elementów, które wymagają wyjaśnień, uzupełnień a nawet dyskusji. Co — podkreślam — nie umniejsza jej wartości. Poniżej ustosunkuję się jedynie do niektórych z nich. I tak.

Na s. 60 autor omawia bartnictwo i pasiecznictwo na terenie Puszczy. Słusznie, bartnicy byli przede wszystkim rolnikami, rolnictwo było podstawą ich życia. Nawet w dużych miasteczkach — nie mówiąc o małych — o wysoko rozwiniętej produkcji rzemieślniczej każdy rzemieślnik posiadał mniejsze lub większe gospodarstwo rolne i ono stanowiło często o jego zamożności. Przetrwalo to nawet do początków XX w. Przerzuciłem wiele wiejskich ksiąg prawnych, tylko wyjątkowo spotykałem nazwiska chłopów posiadających barcie. Posiadali je ci, którzy byli właścicielami gospodarstw czynszowych. Faktycznie barcie były przywilejami właścicieli lasów, w tym i królów. Poddani królewscy też byli zobowiązani do prac pańszczyźnianych. Mogli je odrabiać — w ten sposób płacąc za użytkowanie ziemi — w folwarkach, ale też pracą w dymarkach lub doglądając barci. Natomiast bardzo często w testamentach i inwentarzach chłopskich są wymieniane większe lub mniejsze pasieki, nie mające nic wspólnego z pańszczyzną.

Na s. 67 autor wspomina o smolarzach i dziegiarzach. I tu nawiążę do mieszkańców Lipnicy, którzy handlowali mazią (smarowidłem do wozów) i stąd przezwisko „maziarze”. Jeździli oni po wsiach i sprzedawali maź, a także dziegieć jako środek leczniczy. Autor podkreśla zmianę drzewostanu na terenie Puszczy, gdzie władze austriackie wprowadziły sosnę na miejsce innych drzew. Lipniczanie kiedyś sami topili maź do wozów, a kiedy brakło odpowiednich drzew, kontynuując dodatkowe zajęcie, sprowadzali ją z Podgórza.

Ruszel wiele mówi o ośrodkach rzemieślniczych czy przemysłowych na terenie Puszczy. Na temat wytopu żelaza szerzej wypowiedziałem się w artykule *Ślady dymarek i kuźnic w Sandomierskiej Puszczy (Tradycje hutnicze w Puszczy Sandomierskiej, Stalowa Wola 1970)*. Ale jeśli w Miechocinie — nie koło Tarnobrzegu, ale Dzikowa — powstał ośrodek garncarski, wytwarzający mezzomajolikę, to dlatego, że u stóp zamku potężnego rodu Tarnowskich i nad Wisłą. Meble kolbuszowskie, których źródłem był Sokołów — rynek lokalny dla szerokiej okolicy, zaspokajający tak potrzeby kościelne, jak i dworskie — przecież rozwinęły się obok zamku Sanguszków w Kolbuszowej, dopiero w 1700 r. podniesionej ze wsi do rangi miasteczka. Drobnym ośrodkom garncarskim było wszędzie dużo. A jeśli chodzi o Medynię Głogowską, ośrodek jak najbardziej wiejski, to powstał on wcześniej aniżeli w połowie XIX w. (s. 71). I tu powołam się na tradycję rodzinną, przekazaną mi przez dziadka Stanisława Liszcza, ostatniego strycharza dworskiej cegielni w Głogowie.

Otóż kiedy Lubomirscy — Jan Kazimierz z Urszulą z Branickich — przystąpili do budowy zamku w Głogowie, a z kolei klasztoru, murowanego ratusza i domów zajęznych, sprowadzili z Medyni strycharza — niewątpliwie doświadczonego garncarza — nieznanego mi z imienia Liszcza, który zaprowadził cegielnię. Jako uposażenie otrzymał kawał ziemi. Książeczka strycharska jego syna, Józefa, znajduje się w WAP w Rzeszowie. Jego syn, Antoni, wydał swoją córkę za mąż za garncarza z Medyni, który osiedlił się w Głogowie na Wygodzie, obok leśnica i tu prowadził swoją garncarnię. Według mego przekonania ośrodek medyński powstał przynajmniej w XVIII wieku.

Na tym zakończyłbym swoje uwagi, zresztą tylko wybrane. A teraz niejako na zamknięcie. Autor — w moim przekonaniu — podjął bardzo skomplikowany

temat i w jego opracowaniu — raczej fragmentarycznym niż syntetycznym — zastosował właściwą metodę naukową, włożył w dzieło mnóstwo pracy, wykorzystał dotychczasową wiedzę o Puszczy, znacznie ją powiększając. Ale równocześnie w znacznie mniejszym stopniu posługiwał się wyobraźnią, przez co niejako umknął mu aspekt najistotniejszy, człowiek: Lasowiak czy Lesiak, twórca lasowiackiej i bardzo specyficznej kultury. A działał tenże człowiek pod naporem określonych czynników, z których już niewiele pozostało, w określonych warunkach i okolicznościach, dawno już zmienionych. Zmiany bowiem nastąpiły gwałtownie i liczne.

Trudno radzić temu, kto o radę się nie zwraca. Omawianą pracę — w moim przekonaniu — należałoby nie tylko pogłębić przez zastosowanie wyobraźni, ale i odtworzyć człowieka. Czy nie byłby to temat do następnej rozprawy?

Franciszek Kotula

II

Kulturę badać można w rozmaity sposób i z różnych punktów widzenia. W obecnej sytuacji nauk społecznych, szczególnie zaś interesującej nas tutaj antropologii kulturowej, istnieje wiele równoprawnych teorii i metod badawczych, które koncentrują się właśnie na różnych aspektach ludzkiej kultury. Jak pisał swego czasu C. Kluckhohn, antropologowie interesują się „[...] zależnościami między sferą kultury i psychiki [...], pograniczem biologii i antropologii. Jeszcze inni skupiają uwagę na środowisku materialnym jako czynniku warunkującym i narzucającym granice rozwoju i funkcjonowania kultury”. Wykaz możliwych podejść badawczych moglibyśmy znacznie wydłużyć, ale nie o to w tym wypadku chodzi. W konkluzji chcielibyśmy jedynie podkreślić, że mimo takiego wachlarza możliwości zawsze pojęciem naczelnym dla humanisty pozostaje kultura. A jeśli kultura, to oczywiście jej nosiciele — ludzie, zorganizowani w społeczności lokalne, grupy etniczne, narody itd.

Tytuł pracy K. Ruszela *Studia nad kulturą ludową Puszczy Sandomierskiej* sugeruje nam właśnie pracę o kulturze określonego regionu, w czym utwierdza nas dodatkowo sam autor w swych deklaracjach. Zakłada on, że publikacja będzie „[...] próbą ukazania specyficznego zespołu zachowań ludzkich w konkretnych ramach terytorialnych środowiska naturalnego” (s. 7). Innymi słowy mamy się dowiedzieć, jaki jest wpływ podstaw materialnych i środowiska geograficznego na rozwój i możliwości adaptacji puszczańskiej kultury ludowej. Autor chce wykryć wieloaspektowe związki pomiędzy kulturą społeczności lokalnej a warunkami środowiska — wszystko to w rozwoju historycznym i układzie przestrzennym. Drogi prowadzące do rozwiązania tego problemu wiodą kolejno przez pokazanie warunków naturalnych środowiska puszczańskiego i stosunków osadniczych, następnie zarysowanie w ujęciu modelowym podstaw kultury ludowej. Teoretyczną koncepcję książki kończy prezentacja wybranej mikrostruktury (Dzikowiec), aby na jej przykładzie zjawiska makrostrukturalne ujawnić w ich lokalnym wymiarze.

Antropologiczna monografia Dzikowca ma być morfologicznym „studium społeczności lokalnej z wydobyciem czynników przystosowawczych”. Dokonać jej można, zdaniem autora, przy pomocy pewnych elementów orientacji ekologicznej (tzw. *human ecology*) i przy „konkretno-historycznym traktowaniu badanej społeczności lokalnej”. Prowadzona z uwzględnieniem tych założeń analiza funkcjonalno-strukturalna w końcowym efekcie „[...] pozwoli uwzględnić zarówno

materialne potrzeby jej członków, jak i systemy wartości, postawy i role związane z określonymi statusami ludzi oraz procesy dezorganizacji i dezintegracji, powstawanie konfliktów i napięć społecznych — wszystko w ramach określonej struktury społecznej" (s. 121). Tyle założenia autora.

Przyjęcie tej, według nas, zdecydowanie ekologicznej koncepcji podejścia do zjawisk kulturowych, pociąga za sobą siłą rzeczy analizę jednostronną, a ponadto kryje pewne niebezpieczeństwo — zagubienie samej istoty tych zjawisk i partycypujących w nich jednostek. Nie uniknął tego niestety autor recenzowanej pracy. Zamiast obiecanego obrazu ujawniającego wpływ środowiska naturalnego na kulturę, otrzymujemy jedynie prezentację tego środowiska i dokonujący się w nim rozwój materialnych podstaw egzystencji; wszystko to ukazane za pomocą rzetelnych tabel, wykresów i cyfr. Nie tworzy to w tym wymiarze spójnej całości, zaś rzeczonych powiązań funkcjonalno-strukturalnych zdaje się, że możemy się tylko domyślać.

Kultura dla Ruszela kończy się na jej aspekcie technologiczno-użytkowym z pominięciem sfery symbolicznej. Krótki rozdział o społecznej topografii wsi, mający być zasadniczą, według ogólnych założeń autora, częścią monografii Dziukowca, w minimalnym stopniu wypełnia tę lukę. Do jakiej kategorii opracowań możemy więc zaliczyć całość *Studiów...*?

Ograniczenie się do rozwiązań typu historyczno-gospodarczego i geograficzno-przyrodniczego oddala tę pracę od ujęć etnograficznych, których zasadniczym celem jest badanie kultury ludowej jako specyficznego tworu w obrębie narodu. Oczywiście nie możemy kwestionować zasadności podejmowania studiów nad czynnikami kultury tę kształtującymi. Niektóre z tych czynników, wymienione powyżej, zostały przez autora omówione bardzo dokładnie. Możliwe jest także ujęcie akcentujące określone stanowisko czy też abstrahujące od zdarzeń i faktów uznanych za uboczne. Lecz jeśli autor tytułem pracy sugeruje badania kultury ludowej, to nie powinien, przynajmniej bez stosownych postulatów teoretycznych, zatrzymywać się w swych rozważaniach na etapie wstępnym. Faktycznie bowiem znajdujemy w pracy zakres problemów leżących u podstaw wytworzenia się kultury puszczańskich chłopów. Ruszel wielokrotnie mówi o specyfice tego regionu, udowadnia to zresztą przekonywująco, ale... tylko w odniesieniu do kultury techniczno-użytkowej. Jakże bowiem implikacje dla społeczności Dziukowca i in. ma specyfika geograficzno-gospodarcza i historyczna? Czy kultura symboliczna tych regionów wyróżnia się swą specyfiką i lokalnym charakterem? Te i inne podobne zagadnienia pozostają poza rozważaniami K. Ruszela.

Omawiana pozycja wydaje się nam doskonałym pretekstem do pewnej refleksji natury ogólniejszej (np. takiej refleksji, jak i innych tego typu, w pracy autora brakuje). Postawmy sobie pytanie: jakie jest miejsce i rola metody ekologicznej w całościowym badaniu kultury? Możliwości takiego ujęcia nikt nie neguje, lecz jej wartość poznawcza jest ograniczona. Opierając się tylko na niej, nie można wykroczyć poza ściśle określony krąg problemów wzajemnych zależności człowieka i środowiska. Funkcja jej nie może więc być w kontekście tego, co powiedzieliśmy, podstawą interpretacji zjawisk kulturowych, lecz jedynie ich dopełnieniem (czy też aspektem). Człowiek, przytłoczony zjawiskami przyrodniczymi i zależnościami ekonomicznymi, uwikłany w walkę o swoje przetrwanie biologiczne, traci tu swą wartość jako twórca kultury w jej aspekcie światopoglądowym. W czasie czytania recenzowanej pracy utwierdzaliśmy się w tym przekonaniu.

Z kronikarskiego obowiązku odnotujemy, iż tekst wzbogacony jest serią zdjęć

(61) autorskich z tegoż regionu, wspomnianymi już tabelami i wykresami oraz tablicami. Praca oparta jest na materiałach źródłowych, dotychczasowych publikacjach i badaniach własnych autora. Z warsztatowego punktu widzenia jest przykładem solidności i dobrego przygotowania badawczego.

I jeszcze uwaga końcowa. Praca, jakiej dokonał K. Ruszel może być uważana za zamkniętą, do podejmowanych zagadnień nie można wnieść już praktycznie nic odkrywczego, będzie to już najwyżej kumulacja faktów. Wydaje się, że po przeformułowaniu założeń teoretycznych i innym ustawieniu płaszczyzny poznawczej autor może kontynuować swe studia nad regionem Puszczy Sandomierskiej w ujęciu, które uzasadnił tytuł tej pracy. Rodzi się jednak pytanie — w jakim stopniu obecne badania i ustalenia mogą być punktem wyjścia do dalszych analiz, jaką obrać drogę, aby *Studia nad kulturą ludową Puszczy Sandomierskiej* były częścią całości obrazu kultury tego regionu? Może sam autor znajdzie tę drogę.

Michał Buchowski
Wojciech Burszta

Stanisław Olędzki, *Polskie instrumenty ludowe*. Zdjęcia: Zbigniew Kamykowski. Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1978, ss. 115, ilustr. 86.

Album o polskich ludowych instrumentach muzycznych, przygotowany przez Stanisława Olędzkiego, jest pierwszą próbą całościowego przedstawienia stanu polskiego instrumentarium ludowego XIX i XX w. Autor zajmuje się tylko instrumentami muzycznymi, które zostały wytworzone przez twórców ludowych — budowniczych instrumentów. Natomiast zostały pominięte instrumenty profesjonalne (np. klarnet, trąbka), które przeniknęły do kapel ludowych w omawianym okresie. Jest rzeczą oczywistą, że forma albumu nie pozwala na wyczerpujące omówienie tej problematyki.

W pracy swej autor wyodrębnia dwie części. Pierwsza jest omówieniem historii powstawania instrumentów i charakterystyką poszczególnych grup instrumentów. Druga część jest dokumentacją fotograficzną. Autor zastosował w swej pracy podział instrumentów według klasyfikacji przyjętej przez muzykologów.

Prezentując zdjęcia instrumentów autor przedstawia w pierwszej kolejności instrumenty wykopaliskowe, a następnie chordofony, aerofony, membrafony i idiofony. Każda fotografia instrumentu posiada krótki komentarz, a niektóre przedstawione instrumenty mają również podaną skalę głosową.

Przedstawiając stan instrumentarium ludowego w Polsce w XIX i XX w. — autor pominął istnienie niektórych instrumentów, jak np. okaryn. O ich występowaniu na Żywiecczyźnie informuje K. Moszyński¹. Okaryny znane są również z terenu obecnego województwa nowosądeckiego, skąd w 1977 r. pozyskano do zbiorów Muzeum Narodowego w Poznaniu — Oddziału Instrumentów Muzycznych kilka egzemplarzy tych ceramicznych instrumentów².

¹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. II, Warszawa 1968, s. 579.

² Okaryny uzyskano ze wsi Szalowa od Franciszka Kostrzewy (ur. w 1903 r.), który wykonywał je od 1928 r. i na nich grywał.

Książka jest niezmiernie cenną i potrzebną pozycją wydawniczą, gdyż daje obraz instrumentarium ludowego z ostatniego stulecia z całego kraju.

Zbigniew Toroński

Zbornik radova Etnografskog Instituta. Etnografskij Institut Srbske Akademije Nauka i Umetnosti. Etnološka proučavanja Djerdapskog naselja, cz. I, t. 6 Belgrad 1973, ss. 162; cz. II, t. 7, Belgrad 1974, ss. 128; cz. III, t. 8, Belgrad 1976, ss. 158.

W trzech kolejnych tomach „Zbornika radova”, wydawanego przez Instytut Etnograficzny Serbskiej Akademii Nauki i Sztuki, opublikowane zostały wyniki kompleksowych badań etnograficznych, prowadzonych w latach 1963-1970 we wsiach leżących w okręgu Djerdap — Żelazne Wrota (wschodnia Serbia). Historia podjęcia badań tego typu, obejmujących interesujący z etnograficznego punktu widzenia teren (zasiedlony przez ludność pochodzenia serbskiego i rumuńskiego o specyficznej kulturze), jest ciekawa. Jak pisze prof. M. Barjaktarović w artykule dotyczącym problematyki badań etnograficznych tego obszaru, droga do pełnej realizacji była niejako dwustopniowa. W okresie podpisywania porozumienia między Jugosławią i Rumunią dotyczącego budowy wspólnej elektrowni wodnej na Dunaju, Instytutowi Etnograficznemu zlecono przeprowadzenie badań nad nową lokalizacją osiedli, które miały znaleźć się na terenie zbiornika wodnego. Zadanie takie zostało wykonane w 1963 r. W tej fazie na plan pierwszy wysunęły się badania dotyczące struktury ludnościowej i jej charakterystycznych cech (kwestie pochodzenia, więzi społecznych, więzi terytorialnych itd.). W drugiej fazie badań przeprowadzonych przy poparciu materialnym specjalnej komisji mającej na celu ochronę pamiątek kultury i przyrody tego obszaru, przystąpiono do badań monograficznych. Tok prac badawczych znalazł swoje odzwierciedlenie w układzie tematycznym poszczególnych tomów.

W części pierwszej zawarto opracowania dotyczące charakterystyki geograficznej, ludnościowej i językowej badanego terenu. M. V. Lutovac opisuje okręg djerdapski z geograficznego punktu widzenia, wskazując te cechy krajobrazowe, które wywarły istotny wpływ na rozwój społeczno-gospodarczy (stosunki wodne, komunikacja, znaczenie polityczne położenia i kwestie graniczne). Ciekawy, dający jasny obraz skomplikowanych w gruncie rzeczy stosunków ludnościowych, artykuł M. Barjaktarovića dotyczy rozważań nad historią osadnictwa. Autor wskazuje na istnienie kilku warstw osadniczych: z okresu przedtrackiego, najstarszą warstwę osadnictwa starobałkańskiego, następnie osadnictwa starosłowiańskiego. Na wymienione warstwy nakładają się dalsze, będące wynikiem silnych ruchów migracyjnych (we wczesnej fazie okresu panowania tureckiego, w późniejszym okresie pod wpływem zmian politycznych, np. układów z końca XVIII w. o wolnej strefie naddunajskiej). Uzupełnienie tego tematu stanowi opracowanie D. Drljača, w którym przedstawione zostały ruchy ludnościowe w okresie budowy hydroelektrowni. Kwestie językowe, dotyczące dialektu serbskiego używanego na tym terenie, omawia A. Peco.

Kilka dalszych artykułów poświęconych jest zagadnieniom gospodarki i tradycyjnych zajęć ludności. D. Bandić w artykule *Tradycyjna gospodarka rolna we wsiach djarlapskich* przedstawia główne kierunki tradycyjnej gospodarki chłop-

skiej, hodowli i rolnictwa. Na podstawie zgromadzonego materiału charakteryzuje gospodarkę rolną stwierdzając, że pod wpływem środowiska i układów społeczno-politycznych uformował się mieszany rolniczo-hodowlany typ eksten-sywnej gospodarki. Drugim typem zajęć było rybołówstwo. S. Zecević i D. Drlja-ča w artykule *Rybołówstwo djerdapskiej części Dunaju* omawiają historię rybo-łówstwa na Dunaju, dawną i współczesną technikę połowu i handlu rybami. Rybołówstwo w tej części Djerdapu było dla niektórych wsi od dawna podsta-wowym zajęciem. Z tego też względu charakteryzuje się własną, różniącą się od innych, specyfiką.

Rola jaką odgrywał Dunaj w kształtowaniu oblicza kulturowego tych tere-nów była ogromna. Rzeka delimitowała zasięgi pewnych zjawisk kulturowych, tworzyła osobną strefę, w której rozwinęły się takie formy zajęć, jak wspom-niane rybołówstwo czy żegluga. Żegluga stanowiła specyficzną formę zarobko-wania. Zagadnieniu temu poświęcony jest artykuł B. Vlahović *Żegluga jako gałąź gospodarki we wsiach Djerdapu (ze stanowiska etnograficznego)*. Przedstawiony w nim został rozwój żeglugi, która od XIX w. nabiera coraz większego znacze-nia gospodarczego. Specjalną grupę zawodową stanowili mieszkańcy wsi trud-niący się przeciąganiem łodzi wzdłuż rzeki, utrzymywaniem rzeki w spławności oraz samą żeglugą. Kategorie te, jak stwierdza autorka, miały wpływ na życie społeczne oraz na kulturę materialną, uwidoczniło się to przede wszystkim w bu-downictwie. Rzeka miała także wpływ na rozwój osiedli położonych przy bro-dach, w tych miejscach rozwijają się centra handlowe. Przykładem jest osiedle Tekija, które na przełomie XIX i XX w. rozwija się jako największe centrum handlowe regionu. N. Pavković w artykule *Handel i rzemiosło Djerdapu* oma-wia historię rozwoju regionalnego handlu, strukturę, stosunki społeczno-ekono-miczne. W zakończeniu podkreśla dwutorowość rozwoju handlu, z jednej stro-ny skupionego w strefie granicznej handlu międzynarodowego od początków wieku XX oraz z drugiej — handlu wewnętrznego między miastem a wsią. Rola rzemiosła była lokalna o zróżnicowanej produkcji, nastawionej głównie na zaspoko-jenie odbiorców wiejskich.

Drugi tom *Badań etnograficznych wsi djerdapskich* zawiera opracowania dotyczące wybranych działów z zakresu kultury materialnej, duchowej i społecznej. B. Vlahović w artykule *Tradycyjne pożywienie ludności Djerdapu* podej-muje temat tradycyjnego pożywienia, dotychczas w serbskiej literaturze mało opracowany. W pożywieniu na tym terenie zasadniczą rolę odgrywały takie su-rowce, jak ryby, mleko i przetwory mleczne, mięso i potrawy z kukurydzy (ma-małyga). W początkach XX w. miejsce mamałygi, jako podstawowego składnika pożywienia, zajmuje chleb, przede wszystkim wypiekany w domu. Ważną rolę odgrywa także pieczywo kultowe, szczególnie powiązane z obrzędowością pogrze-bową. Autorka omawia sposoby przygotowywania i przeróbki poszczególnych składników stwierdzając, że w zakresie pożywienia nastąpiły w okresie powojen-nym nieznaczne zmiany.

Artykuł J. Arančelović-Lazarić *Ludowy strój Djerdapu* zawiera ciekawe wy-niki badań wskazujące, iż strój ludowy tego terenu nie jest jednolity, lecz wyka-zuje powiązania ze strojem ludowym północnowschodniej Serbii, a także ze strojem rumuńskim. Na podstawie zachowanej formy odzieży z końca XIX w., a także elementów powszechnie dzisiaj używanych, można na tym obszarze wy-dzielić trzy typy stroju. Geograficzna specyfika regionu oraz czynniki społeczno-gospodarcze sprawiły, że do okresu obecnego zachowały się formy archaicznej odzieży pasterskiej.

W dalszej części zamieszczono opracowania dotyczące rodziny, obrzędowości rodzinnej i dorocznej oraz wierzeń i medycyny ludowej. N. Pantelić w artykule *Przyczynki do badań nad małżeństwem i rodziną* na podstawie analizy źródeł demograficznych i materiałów z badań terenowych omawia wielkość i strukturę rodzin. Dane wskazują na tendencję zmian w obrębie rodziny poszerzonej, idące w kierunku pojawiania się rodziny *nuklearnej*. Do dzisiaj obowiązuje w zakresie zawierania małżeństw endogamia. Wpływ industrializacji powoduje, że na tym terenie pojawiają się małżeństwa mieszane zawierane między Serbami a Rumunami. W dalszym ciągu zwyczajowo kojarzy się małżeństwa między nieletnimi. B. Vlahović omawia w opracowaniu *Zwyczajne mieszkańców okręgu Djerdapu* cykl zwyczajów rodzinnych (obrzędy narodzinowe, weselne, pogrzebowe) oraz obrzędowość doroczną i zwyczaje zawodowe. Badany teren charakteryzuje się bogactwem zwyczajów i obrzędów dotyczących poszczególnych cykli, przy czym ich zróżnicowanie terytorialne jest silne. Autorkę interesuje przede wszystkim ich funkcjonowanie w nowych warunkach oraz towarzyszący temu proces zmian. S. Zečević w artykule *Wierzenia ludowe* przedstawia wyniki badań nad wierzeniami związanymi z istotami demonologicznymi. Na terenach tych, podobnie jak na terenie całej południowej Słowiańszczyzny, występuje bogactwo najróżniejszych wątków demonologicznych. Wierzenia w istoty mityczne, bóstwa i demony, mające charakter przedchrześcijański, są liczne i mają rozmaitą genezę. Autor klasyfikuje występujące wierzenia na trzy kategorie. Pierwszą stanowią demony powstałe z żywych ludzi, *talason*, wampir, niechrzczone dziecko. Szczególnie wiara w *talasona* (nazwa zapożyczona z tureckiego) — ducha opiekuńczego domostwa, będącego duszą człowieka który dom (ścianę) budował, jest w tym regionie rozpowszechniona. Drugą grupę stanowią demony związane z przyrodą — duch wody, *šumska majka* (rumuńska nazwa *panduri*) — bogini lasów oraz *zmaj* (żmij). Trzecia grupa — istoty mityczne wpływające na ludzki los (*sudjenice* — boginki lasów), demony sprawdzające choroby i epidemie. O. Mladenović w opracowaniu *Tańce ludowe* omawia i charakteryzuje tańce ludowe, wyróżniając dużą stosunkowo grupę tańców obrzędowych. *Medycyna ludowa okręgu Djerdap* to temat artykułu M. Dragića. Zostały w nim omówione te formy medycyny ludowej, które są charakterystyczne i pozwalają na wydobycie jej specyfiki. Przyczyną rozwoju lecznictwa ludowego w tym okręgu były słabe kontakty z ośrodkami miejskimi i brak pomocy medycznej. Stan ten istniał do II wojny światowej. Autor przedstawia poszczególne elementy dzieląc medycynę na dwa działy: medycynę empiryczną i fitoterapię z bogatym zestawem ziół leczniczych oraz medycynę ludową o charakterze magicznym.

W trzeciej części zamieszczono cykl artykułów poświęconych monografiom poszczególnych wsi, które w związku z budową elektrowni wodnej zostały przeniesione. W monografiach tych przedstawiono wybrane zagadnienia dotyczące charakterystyki społeczno-gospodarczej i przeszłości historycznej badanych wsi. Przedstawiono także problematykę etnograficzną, która nie została uwzględniona w poprzednich tomach.

Z przedstawionego układu i zawartości poszczególnych tomów wynika, że jest to jedna z ciekawszych monografii regionalnych, uwzględniająca podjętą tematykę z dwóch punktów odniesienia, całego regionu i danej społeczności lokalnej. Historyczno-porównawcza metoda, jaką w większości przypadków zastosowano, pozwoliła na badanie całokształtu specyfiki kulturowej regionu.

„Glasnik Etnografskog Instituta”. Etnografski Institut Srbske Akademije Nauka i Umetnosti, t. XV (1976), Belgrad 1976, ss. 241.

Omawiany tom otwiera artykuł S. A. Tokariewa *Vuk Karadžić jako etnograf*. Została w nim wnikliwie omówiona działalność Karadžića, który oprócz gromadzenia materiału folklorystycznego (*Srpske narodné pjesme*, 1841-1846) zebrał też sporo materiału o charakterze czysto etnograficznym. Został on opublikowany w pracy o Czarnogórze, później w pracy *Życie i zwyczaje narodu serbskiego* (wydanej po śmierci w 1867 r.). S. A. Tokariew podkreśla, że oprócz poezji i pieśni ludowej, w swych licznych wędrówkach Karadžić zbierał także materiały dotyczące wierzeń, obrzędów dorocznych i rodzinnych. Zainteresowania swoje kierował również na elementy kultury społecznej, jak organizacja władzy wojewodów, kniazi, kmieci, kapitanów, instytucji hajduków itd. Zainteresowania te wykraczały daleko poza krąg zainteresowań badaczy kultury ludowej owej epoki.

Kolejny artykuł, M. Barjaktarovića, poświęcony jest siedemdziesiątej rocznicy nauczania etnologii na Uniwersytecie Belgradzkim. Z początkami nauczania etnologii na tej uczelni związane jest nazwisko geografą, J. Cvijića. Uczony ten w 1895 r. zakłada Instytut Geograficzny przy Szkole Wyższej w Belgradzie, w którym wprowadzono także wykłady i ćwiczenia z zakresu etnografii. W 1906 r. na Uniwersytecie Belgradzkim etnografia staje się przedmiotem uniwersyteckim obok geografii i historii. Jako samodzielna dyscyplina etnologia zostaje wprowadzona na Wydziale Filozoficznym w 1927 r. W dalszej części przedstawiona została historia Katedry Etnografii do okresu powojennego.

N. Martinović omawia zagadnienie migracji zarobkowej z Czarnogóry do Istambułu. Emigracja zarobkowa z ubogich i gospodarczo zaniedbanych terenów Czarnogóry rozwija się masowo w XIX w. Sytuacja czarnogórskich emigrantów w owym okresie na terenie Turcji (szczególnie w Istambule) nie była łatwa. Wynikało to ze zmieniającej się nieustannie sytuacji politycznej. Z tego też powodu unikali oni podawania swej prawdziwej narodowości określając się najczęściej jako Chorwaci. Spowodowało to wysunięcie przez nacjonalistów chorwackich w okresie późniejszym szeregu błędnych wniosków. Po przyznaniu Czarnogórze niepodległości, w Istambule specjalną opieką nad nimi rozciągał oficjalny przedstawiciel — kapitan. Szereg kwestii regulowanych było specjalnym regulaminem. W okresie późniejszym rozwija się silny ruch organizacyjny i wydawniczy. Autor omawia działalność kapitana oraz później powstałych organizacji i wydawnictw.

Problematyką zabobonu cygańskiego zajął się w swej rozprawie R. Djurić. Autor na podstawie materiału z badań przeprowadzonych w skupisku ludności cygańskiej w mieście (Mladenovac, SR Serbia), poddaje analizie szereg wierzeń cygańskich, doszukując się ich genezy i dając próby interpretacji.

Osobną grupę artykułów zamieszczonych w omawianym tomie stanowią rozprawy dotyczące analizy dorobku badawczego poszczególnych uczonych i zainteresowań etnograficznych pisarzy jugosłowiańskich. Miliana Radovanović i Milovan Radovanović w artykule *Šabacka Posavina i Pocerina w badaniach antropogeograficznych V. Radovanovića* omawiają dorobek tego znakomitego uczonego, założyciela i pierwszego kierownika Instytutu Etnograficznego. Wyniki badań przeprowadzonych przez niego w okresie powojennym niestety nie doczekały się jeszcze publikacji. Autorzy artykułu, na podstawie zgromadzonego materiału, analizują metody badawcze i założenia metodologiczne, wskazując na ich znaczenie etnograficzne. Artykuł P. Vlahovića *Sima Trojanović jako badacz narodu serbskiego i jego kultury* przypomina prace badawcze tego wszechstronnego uczonego

go, profesora Uniwersytetu Belgradzkiego i członka Serbskiej Akademii Nauki. A. Miljković w swym opracowaniu przedstawia dorobek naukowy V. Bogišića (1834 - 1908), prawnika, badacza prawa zwyczajowego Słowian południowych. Kolejny artykuł dotyczy analizy treści etnograficznych zawartych w dorobku pisarskim B. Stankievića w zakresie kultury materialnej Vranja w okresie panowania tureckiego oraz na przełomie XIX i XX w.

Do ciekawszych artykułów zaliczyć można rozważania I. Kovačevića *Dolole — integralny sposób badania obrzędów*. Praca ta ma dwa cele — wyjaśnienie natury jednego z obrzędów oraz sprawdzenie założeń metodologicznych. Obrzęd dololi (opisywany przez V. Karadžića) autor analizuje stosując kolejno założenia metody analityczno-porównawczej, strukturalnej (analiza pieśni), funkcjonalnej, psychoanalitycznej. W zakończeniu podkreślone zostało znaczenie zastosowania kilku różnych metod, dające w sumie pełniejsze wyjaśnienie rozpatrywanego zjawiska. Wybranych zagadnień z zakresu medycyny ludowej dotyczy artykuł J. Tučakova *Ludowa fitoterapia prewencyjna*. W opracowaniu tym przedstawiono wyniki badań nad stosowaniem w lecznictwie ludowym czosnku, kapusty, chrzanu, rzodkwi, jako środków leczniczych, między innymi przeciw epidemiom.

Oprócz wymienionych zamieszczono także artykuły poświęcone problematyce m. in. nazewnictwa wsi (J. Marković) oraz opis i komentarz historyczny dotyczący grobów, zwanych przez ludność arabskimi, występujących na obszarze Bitoliji (J. Trifunovski).

W dziale przyczynków zamieszczono interesujące omówienia wyników badań terenowych. B. Milić-Krivodoljanin omawia sytuację społeczno-ekonomiczną i pożywienie ludności wiejskiej w okręgu Ljig (SR Serbia). Obróbce korała na wyspie Zlarin poświęcony jest artykuł L. Djapović.

Kolejny tom „Glasnika etnografskog „Instituta”, jak wynika z pobieżnego przeglądu, zawiera szereg interesujących artykułów poświęconych zróżnicowanej problematyce. Dzięki temu poszczególne tomy „Glasnika” stanowią cenne źródło poznawcze, wzbogacające wiedzę o Słowiańszczyźnie południowej. Stanowi ona bowiem teren, gdzie tradycyjna kultura ludowa jest autentyczna i żywa, gdzie przeplatają się dawne formy z nowymi, kształtowanymi pod wpływem industrializacji i urbanizacji.

Andrzej Brencz

Muzejna zbirka, Ruski Kerestur 1976. Praca zbiorowa, Nowy Sad 1976, ss. 135, il. 45 (w tym 14 kol.), tekst w j. rusińskim i serbskim.

Prezentowana publikacja składa się z dwu części. Pierwsza, obszerniejsza, autorstwa Ljubomira Medješiego, jest zwięzłym opisem monograficznym historii i kultury Rusnaków jugosłowiańskich*. W części tej zawarto następujące rozdziały: *Rusnacy w Jugosławii, Gospodarka, Mieszkanie, Strój, Ustna twórczość ludowa, Język i instytucje kulturalne*. Druga część stanowi katalog ekspozycji muzealnej, znajdującej się w Ruskim Keresturze (autorzy: Marija Banski, Broni-

* *Rusnak* — nazwa własna, w j. serbskim — *Rusni*.

slava Stefanović-Idvorean, Ljubomir Medješi). Całość opracowania poprzedza szkic dotyczący historii zbiorów (Janko Olejar).

Rusnacy jugosłowiańscy zamieszkują głównie w Wojwodinie. Ich siedziby znajdują się w Baczce oraz poza Wojwodiną, w Sławonii. Największe skupiska to: Ruski Kerestur (94,4% ludności), Petrovci (87%) i Mikluševici (83,74%) i Kucura (60%); cała ich społeczność liczy w Jugosławii około 35 tys. ludzi.

Rusnacy przywędrowali do Baczki w połowie XVIII w. z terenów Beskidów Wschodnich i Podkarpacia; dokładniejsze badania lat ostatnich pozwoliły ustalić ich siedziby pierwotne: Zemplin, Szarisz, Spisz, Ukraina Zakarpacka, Galicja. Napływali oni do Baczki trzema falami, z których ostatnia (przełom XIX i XX w.) nosiła już, nieznane Rusnakom wojwodińskim miano — Ukraińcy. Pośród większości dawnych osadników tracą oni jednak swą odrębność językową i gubią nazwę, stając się po prostu Rusnakami.

Ze swej macierzystej ziemi Rusnacy wynieśli kulturę nasiąkniętą wpływami polsko-słowacko-rusko-madziarskimi. Na terenie zaś Dolnej Ziemi ulegli z czasem w różnym natężeniu wpływom Serbów, Chorwatów, Niemców, Węgrów, Czarnogórców, w zależności od sąsiedztwa. Mimo tych różnorodnych wpływów zachowali swą odrębność manifestującą się w języku, świadomości oraz kulturze.

Początkowo przybysze z północy mówili różnymi dialektami przyniesionymi z sobą, lecz już w połowie XIX w. zaczął się formować wspólny język, lansowany przez grupę dominującą. W 1890 roku wydana zostaje pierwsza książeczka (zbiór pieśni) w języku „ugroruskim” (karpatoruskim). Było to pierwsze literackie opracowanie języka Rusnaków z Baczki, a ukazało się nie bez wpływu młodej inteligencji ukraińskiej ze Lwowa, Użhorodu i Preszowa. Kontakty z naukowymi i kulturalnymi centrami Ukrainy Zachodniej i Zakarpackiej odtąd już stają się coraz trwalsze.

Po I wojnie świadomość narodowa Rusnaków została mocno rozbudzona przez krąg inteligencji, która zakłada w 1919 r. Ruskie Narodne Proswitne Drużtvo. W wyniku prac owego towarzystwa dochodzi do opracowania nowoczesnej gramatyki języka „Rusnaków z Baczki” (1923 r.). Odtąd datuje się rozkwit literackiego języka Rusnaków jugosłowiańskich. Powstają nowe towarzystwa, sekcje sportowe, kółka dramatyczne, jednoczące ludność rusnacką. Dziś w języku rusińskim wychodzi kilka czasopism, najbardziej znane, to „Ruskie Slovo”, „Švietloes”, a od 1971 r. istnieje Drużtvo za Ruski Jazik, które od 1975 r. wydaje czasopismo „Tvorčosc”.

Radio Nowy Sad nadaje audycje w języku rusińskim, emituje się w tym języku programy telewizyjne, a język rusiński stał się wykładowym w szkołach średnich. Otwarto też lektorat języka rusińskiego na Wydziale Filozoficznym w Nowym Sadzie.

Jako język literacki jest to jeden z najmłodszych języków słowiańskich, niemniej posiada już spory dorobek w postaci publikacji naukowych, literackich i prasowych. Centrum kultury Rusnaków jest Ruski Kerestur, siedziba instytucji naukowych i oświatowych. Tu odbywają się przeglądy ruskiego folkloru i inne imprezy integrujące społeczność.

W Ruskim Keresturze znajduje się też nowootwarta ekspozycja obrazująca kulturę i historię Rusnaków jugosłowiańskich. Ekspcnowane na wystawie zbiory historyczno-etnograficzne pochodzą w największej części z darów, w niewielkiej mierze z zakupów. Początki kolekcji sięgają pierwszych lat po ostatniej wojnie, kiedy zorganizowano pierwszą wystawę etnograficzną. Obecna ekspozycja (otwarta w 1976 r.), mieszcząca się w Miejskim Domu Kultury, jest kolej-

ną, już pełną, fachowo opracowaną wystawą (opracowanie naukowe — L. Medješi), liczącą około 1000 przedmiotów. Kolekcja ta istnieje jako oddział Wojewódzkiego Muzeum w Nowym Sadzie.

Na całość składa się kilka działów, krótko w katalogu scharakteryzowanych, z wyliczeniem prezentowanych eksponatów. A oto zespoły zagadnień przedstawionych na wystawie: Ruski Kerestur (pierwsze miasto Baczki zasiedlone przez Rusnaków; przedstawiono dokumenty, plany rozwoju miasta, zdjęcia obyczajowe itd.); Rzemiosło (głównie rzemiosła drzewne, również kowalstwo i in.; interesujące, że pośród Rusnaków nie było w ogóle druciarzy, szklarzy i garncarzy; przedstawiciele dwu pierwszych wymienionych profesji przychodzili do Baczki z północy, z terenu Karpat); Rolnictwo; Rуска kuchnia (naczynia, urządzenia kuchenne i inne przedmioty związane z przyrządzaniem posiłków); W ruskim domu (komplet malowanych mebli, dywany, skrzynie wianne i inne elementy wyposażenia wnętrza); Strój kobiecy (od końca XIX w. panuje krój miejski, z użyciem fabrycznych tkanin; na wystawie w ogóle nie uwzględniano stroju męskiego, prawdopodobnie dlatego, że nie zachowały się w nim tradycyjne cechy rusińskie, a przejęty został z ludowego stroju węgierskiego).

Adam Bartosz

„Annual” (Godišnik), Sofia, t. 1 - 11 (1966 - 1976).

„Annual” jest czasopismem poświęconym Żydom bułgarskim, ze szczególnym uwzględnieniem „stosunków przyjaźni łączących Bułgarów i Żydów”, jak to wskazano w przedmowie do jednego z numerów. Jest to wydawnictwo Organizacji Społeczno-Kulturalnej i Oświatowej Żydów w Ludowej Republice Bułgarii. Pierwszy numer „Rocznika” ukazał się w 1966 r. w wersji bułgarskiej, a od 1970 wychodzi również wersja angielska, co znacznie zwiększa krąg odbiorców zagranicznych. Dziś więc „Rocznik” dociera do ponad 80 krajów. Każdy tom drukowany jest w objętości około 350 stron, z ilustracjami na wklejkach kredowych.

„Rocznik” redaguje grono naukowców pochodzenia żydowskiego oraz inne osoby interesujące się historią i kulturą Żydów w Bułgarii. Są pośród nich przede wszystkim historycy, ale także językoznawcy i historycy sztuki.

Opracowania ukazujące się w „Roczniku” są o tyle interesujące, że zajmują się historią i kulturą Żydów sefardyjskich, a więc nieznaną w naszej części Europy. Przy tym, podobnie jak aszkenazyjczy w Europie środkowej i wschodniej, ulegli oni w ogromnej swej masie wyniszczeniu przez Niemców.

Na wstępie niezbędne wydaje się podanie podstawowych informacji charakteryzujących tę wielką niegdyś grupę Żydów europejskich. Zanim zasiedlili kraje bałkańskie, Żydzi ci zamieszkiwali Hiszpanię i Portugalie. Tam przejęli wiele z obyczajowości arabskiej i chrześcijańskiej, a co najciekawsze, przejęli w zupełności język kastylijski, na tle którego pozostałości hebrajskie oraz zapożyczenia arabskie prawie zupełnie się zagubiły. Żyjąc tam do XV w. w atmosferze względnej tolerancji, wielu Żydów zmieniało wiarę, często jednak tylko dla pozoru, uzyskując przez to w średniowiecznej Hiszpanii eksponowane stanowiska. Tych przechrzczonych Żydów nazywano *maranitami*.

Pierwsze prześladowania Żydów na płw. Iberyjskim rozpoczęły się po utwo-

zeniu Inkwizycji. Dopiero jednak edykt Izabeli w 1492 r. pozbawia Żydów wszelkich praw i nakazuje im opuścić w przeciągu kilku miesięcy Aragonię, Kastylię, Sycylię i Sycylię. Niedługo potem podobny edykt wypędza Żydów z innych prowincji hiszpańskich i z Portugalii. Prześladowania dotknęły w jednakowym stopniu, traktowanych dotychczas na innych prawach, maranitów. Wobec represji stosowanych w stosunku do Żydów w państwach niemieckich i Francji, jedyna wolna dla wypędzonych droga wiodła z płw. Iberyjskiego na południe, do Afryki oraz na wschód, do krajów bałkańskich i Azji.

Na Bałkanach Żydzi zamieszkiwali już dużo wcześniej. Byli to pierwotnie tzw. *romanioci*, Żydzi mówiący mieszaniną hebrajskiego i greckiego. Do Bułgarii przybyli z Bizancjum po pierwszych prześladowaniach, szczególnie dotkliwych w okresie panowania Justyniana, a potem Konstantyna VII Porfirogenety. Bułgarzy, którym zależało na rozwijaniu handlu i rzemiosła, odnosili się do przybyszów ze wschodu z wielką tolerancją. Żydzi ci zresztą dość szybko opanowali język miejscowy, stali się poszukiwanymi pośrednikami w handlu. Interesujące jest, że również po chrystianizacji kraju, nawet na wyraźne żądania zwierzchnich władz kościelnych, stosunek do Żydów nie zmienił się w Bułgarii absolutnie. Otóż okazali się oni, niemniej niż w handlu, przydatni dla krzewienia nowej religii. Mianowicie znając język miejscowy oraz przede wszystkim hebrajski i grecki zajęli się tłumaczeniem ksiąg liturgicznych. Pierwsze księgi kościelne tłumaczyli więc Bułgarom właśnie uczeni żydowscy.

Następna grupa migrantów żydowskich dotarła na teren Bułgarii po 1360 r. z Węgier. Byli to ci sami Żydzi, którzy uszli wówczas stamtąd do Polski oraz do Austrii i Mołdawii. W Bułgarii otrzymali nazwę *agrigini*. Kolejna fala Żydów przybyła po 1391 r. z Francji, a po 1470 r. nastąpiła wielka migracja z Bawarii. Była to pierwsza duża liczebnie grupa Żydów aszkenazyjskich, którzy w imperium otomańskim znaleźli schronienie przed prześladowaniami obejmującymi wówczas niemal całą Europę zachodnią. W Sofii powstała wtedy wielka gmina aszkenazyjska, obok mniejszych, istniejących od kilku dziesięcioleci w innych miastach tureckiej Bułgarii. Bowiem po opanowaniu Bułgarii przez Turków (koniec XVI w.) Żydom nadal pozostawiono tu dużą swobodę. W państwie otomańskim przywiązywano wielką wagę do rozwoju handlu, a żydowskich kupców wykorzystywano ponadto powszechnie jako dyplomatów. Również uczeni żydowscy cieszyli się wielkimi przywilejami. Żydów osiedlano szczególnie w miastach, a głównie w Konstantynopolu.

Wreszcie po 1492 r. całe Bałkany zetknęły się z uciekinierami hiszpańskimi. Nowych Żydów, nazwanych *sefardi* (*Sefard* w j. hebrajskim znaczy Hiszpania) powitały zróżnicowane, niewielkie stosunkowo miejscowe gminy żydowskie. Przybysze okazali się grupą niezwykle ekspansywną. Reprezentowali bardzo wysoki poziom duchowej i materialnej kultury. Bardzo liczni, narzucili swą kulturę autochtonom i właśnie napływającym z północy kolejnym falom uciekinierów aszkenazyjskich. Żydzi hiszpańscy przynieśli także swój język, który po niedługim czasie stał się powszechnym językiem wszystkich Żydów bałkańskich, nazywanych odtąd sefardyjczykami.

Język, który został przez Żydów sefardyjskich wprowadzony w potoczne użycie w krajach bałkańskich był pierwotnie po prostu hiszpańskim, a dokładniej *castillano*, w swej postaci XIV-wiecznej. Na terenie Hiszpanii, nasycony elementami arabskimi, zwany był *ladino* i jako taki został przeniesiony na Bałkany. Następnie kształtując się bez kontaktu ze źródłem iberyjskim, po wchłonięciu

słownictwa tureckiego i elementów innych języków bałkańskich, utrwalił się w formie zwanej *judezmo*. Był to powszechny język Żydów w tej części świata, mający swą literaturę, używany w handlu, korespondencji i życiu codziennym. Ostatnie stadium tego języka, ukształtowane w drugiej połowie XIX w. pod wpływem kontaktów kulturalnych z Francją, powodujących napływ słownictwa francuskiego, znane jest jako forma języka *judeo-hiszpańskiego*.

Ogólnie na określenie języka Żydów sefardyjskich, niezależnie od jego stadium rozwojowego, używa się kilku terminów równoległe: *ladino*, *judezmo*, *sefardit*, *judeo-kastylijski*, *judeo-hiszpański*.

We współczesnym *ladino* komponent kastylijski obejmuje około 62% wszystkich jednostek leksykalnych. Jest to słownictwo najbardziej podstawowe, uniwersalne, obejmujące określenia opisujące stosunki międzyludzkie, rodzinę, nazwy części ciała etc. Hebrajskiego pochodzenia są nazwy miesięcy, świąt, modlitw i innych zjawisk związanych z religią i liturgią. W końcu XIX w. mocno zaznaczają się wpływy języków narodowych, od których brane są nazwy wszelkich zjawisk nowo tworzonych.

W języku *ladino* powszechnie pisano dzieła naukowe, religijne i propagandowe. Stąd piśmiennictwo w tym języku jest dość obszerne. Współcześnie jednak znajomość *ladino* jest coraz mniejsza. Pomijając fakt zmniejszonej liczebności społeczności żydowskiej w krajach bałkańskich, zauważa się zanikanie znajomości tego języka u młodego pokolenia. Tak więc przynależność do Żydów sefardyjskich nie jest równoznaczna ze znajomością *sefardit*.

Jeszcze do II wojny w samych Salonikach żyło 90 tysięcy Żydów sefardyjskich, z których niemieckie prześladowania przeżyło zaledwie 800 osób. Żydzi sefardyjscy żyją dziś (poza Izraelem) w Bułgarii, Grecji oraz Turcji. Oczywiście, część ich wyemigrowała do USA i innych krajów Ameryki, a pewna liczba również do Hiszpanii. W Madrycie tworzą około 2,5-tysięczne skupisko, a w 1968 r. zbudowano tu pierwszą od czasów Inkwizycji synagogę. Przed kilkudziesięciu laty sporo sefardyjczyków mieszkalo w Egipcie, obecnie w większości wyemigrowali do Izraela.

Jednym z większych skupisk Żydów sefardyjskich jest dziś Turcja. Żyje ich tu około 25 tysięcy. Ale i wśród nich zanika *ladino* jako czynnik wiążący społeczność. Ostatnia książka w tym języku ukazała się w Turcji w 1928 r. Przed kilku laty przestały wychodzić gazety „El Tiempo” i „La Vera Cruz”. Do dziś przetrwał jeden tygodnik — „Salom”, w którym publikuje się kilka kolumn w języku *ladino*; reszta tekstów drukowana jest po turecku.

Opublikowane dotąd tomy „Rocznika” w sposób dość pełny dają obraz kultury, historii i języka Żydów sefardyjskich z terenu Bułgarii. Dla polskiego czytelnika jest to najpełniejsze źródło wiedzy o tej interesującej grupie kulturowej. Zawartość jedenasta wydanych tomów przedstawia się następująco (liczby przybliżone): 45% objętości zajmują artykuły o treści polityczno-propagandowej oraz podejmujące problematykę żydowskiego ruchu robotniczego; 24% — historia Żydów w Bułgarii i na Bałkanach (migracje, organizacja społeczna, prawo, życie gospodarcze); 9% — martyrologia Żydów w czasie ostatniej wojny; 5% — język Żydów bułgarskich; 5% — obyczaje. Pozostałe 12% zajmują artykuły o treści innej (sylwetki sławnych ludzi, zbiory bibliotek, archiwów itp.).

Liczba artykułów przydatnych interesującym się tradycyjną kulturą Żydów jest więc dość pokaźna, aczkolwiek przeważają, jak widać, artykuły o tematyce współczesnej. Przy tak małej liczbie łatwo dostępnych współczesnych opracowań z tej

dziedziny, każdy artykuł dotyczący interesującej etnografa tematyki stanowi pozycję cenną.

A oto kilka nazwisk częściej pojawiających się na łamach „Rocznika”: Eli Eszkenazy — zajmuje się historią i obyczajami Żydów Bułgarskich, a m. in. historią migracji, organizacją społeczną, życiem duchowym i ekonomicznym w odniesieniu do poszczególnych okresów. Izaak Moskona — lingwista, poświęca się studiom nad językiem *ladino*, jego historią, strukturą, wpływami obcymi, przysłowiami, piśmiennictwem w *ladino*, oraz tradycyjnymi obrzędami i zwyczajami Żydów. Podobną problematykę podejmuje Iwan Kaczaw. Sneżka Panowa kilka artykułów poświęciła ekonomicznym warunkom bytowania Żydów. Artystyczną stroną ich życia zajmują się Ana Paszkowska (architektura) i Nikołaj Koczew (napisy nagrobkowe, plastyka kultowa).

Adam Bartosz

Bolgar tanulmányok (Balgarsk studii), Debrecen, 1974, t. 1; 1975, t. 2.

Pierwsze tomy „Studiów Bułgarskich” wydane zostały jako efekt kilkuletniej współpracy i wymiany naukowej między Déri Múzeum w Debreczynie a Muzeum Okręgowym i Muzeum Lajosa Kossutha w Szumen. Prezentowane tomy ukazały się jako 26 i 29 numery „Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei” („Wiadomości Muzeum Komitatu Hajdu-Bihari”), pod redakcją dyrektora Déri Múzeum — Imre Dankó.

Zawartość pierwszego tomu, bardzo różnorodną, łączy problematyka wzajemnych kontaktów i wpływów bułgarsko-węgierskich. Teksty węgierskie uzupełniają dość obszerne streszczenia w języku bułgarskim. A oto treść kolejnych artykułów.

György Módy, *Śladami węgierskich emigrantów w Szumen*, zajął się wyszukiwaniem trwałych wpływów emigrantów węgierskich w kulturalnej i gospodarczej sferze życia miasta Szumen po roku 1850. Otóż wiele instytucji, przedsięwzięć kulturalnych, wzięło początek w tym czasie z ich inicjatywy. Tak więc Węgrzy zajęli się krzewieniem sportu, założyli nowoczesną aptekę, orkiestrę symfoniczną (pierwszą w Bułgarii), przyczynili się do rozwoju nowoczesnych gałęzi przemysłu itd.

Erzébet G. Kapusi, *Młode lata Vasil Kolarova, wielkiego rewolucjonisty bułgarskiego*. Biografia pierwszych lat życia i działalności jednego z największych rewolucjonistów bułgarskich. Kolarov urodził się w Szumen i tu spędził 26 lat.

Gyula Varga, *Bułgarskie ogrodnictwo a węgierska kultura warzywna*. Po roku 1880 rozpoczęła się masowa emigracja zarobkowa Bułgarów. W dużej mierze byli to ogrodnicy, którzy migrowali m. in. na Węgry. W porównaniu z ich kulturą upraw, węgierskie warzywnictwo było bardzo prymitywne. Stąd ogromny wpływ emigrantów bułgarskich na podniesienie kultury upraw na Węgrzech na przełomie XIX i XX w.

Imre Dankó, *Literatura dotycząca ludowej architektury Bułgarii*. Autor wskazuje na spore luki w opracowaniu tematyki, stwierdza brak opracowań syntetycznych przy sporej ilości prac materiałowych. Poddaje charakterystyce publikowane prace z tej dziedziny.

Zoltan Héthy, *Węgierska emigracja na terytorium Bułgarii w latach 1849 - 1850*.

Bibliografia publikowanych źródeł i opracowań. Podano z bardzo krótkim omówieniem 56 publikacji, głównie w językach węgierskim, bułgarskim i niemieckim.

Tom drugi „Studiów” zawiera w całości materiały z bułgarsko-węgierskiej sesji poświęconej Istvánowi Ecsedi, odbytej w maju 1971 r. Ecsedi (1885 - 1936) był wykładowcą historii i geografii w Instytucie Pedagogicznym w Debreczynie, a potem dyrektorem Déri Muzeum. Zajmował się etnograficznymi badaniami w dziedzinie rybołówstwa, pasterstwa, pożywienia ludowego, rolnictwa i hodowli. Dwa razy wyjeżdżał na dłuższy pobyt do Bułgarii, gdzie prowadził szczegółowe badania nad hodowlą bydła i owiec. Największym wkładem w zbliżenie obu narodów było opublikowanie w 1930 r. książki pt. *A bolgárok földjén* (Na bułgarskiej ziemi).

Omawiany tom zawiera 13 krótkich artykułów związanych z życiem i działalnością I. Ecsedi na polu wzajemnego poznania Bułgarów i Węgrów oraz artykuły nawiązujące do współpracy bułgarsko-węgierskiej. Tom ten kończą streszczenia w językach bułgarskim i niemieckim.

Adam Bartosz

„Traditiones”, Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje. Vol. 4 1975, Ljubljana 1977, Slovenska Akademija Znanosti i Umetnosti, Razred za Filološke in Literarne Vede, ss. 380.

Czwarty tom *Traditiones* zawiera przede wszystkim artykuły i materiały związane z folklorystyką. Ta jednotematyczność tomu, jak czytamy w dopisku redakcyjnym, wynika z faktu, że materiał publikowany miał być w specjalnym zeszycie *Traditiones*, wydanym z okazji czterdziestolecia powstania Instytutu Folklorystyki. Niestety nie doszło do wydania tej publikacji.

W dziale rozpraw zamieszczono szereg artykułów dotyczących pieśni, muzyki i tańca ludowego. Z. Kumer w artykule *Mati ljubica. Prispewek k razlagi balade o pastirju in čarovnicah* wyjaśnia pochodzenie ballady ludowej o pasterzu, któremu trzy kobiety-czarownice wrywają serce i piersi. Warianty tej pieśni rozpowszechnione są na terenie całej południowej Słowiańszczyzny. M. Terseglj w swym opracowaniu *Jenkov knezov zet in ljudska balada o graščakovem vrtarju* omawia historię powstania i rozpowszechnienia się pieśni opracowanej przez S. Jankova. Autor wskazuje, iż Jankov posłużył się przy opracowaniu ludową pieśnią, która zostaje zapomniana lub przeplata się z publikowaną przez niego w 1860 r. Artykuł R. Hrovatina *Metričë in arhitektonske dvojice u ljudski pesmi* dotyczy kwestii różnorodności metrycznych i architektonicznych struktur pieśni ludowych. Kolejne opracowanie B. Ravnikara *Glasbeno narodopisje u luči teorije o informaciji* poświęcone jest kwestii teorii informacji w badaniach etnomuzykologicznych. D. Hasla w artykule *Haloka žveglja* opisuje na podstawie materiału z badań terenowych charakterystyczny dla okęgu Halože instrument muzyczny — flet, tam produkowany i używany. Autor przedstawia charakterystykę tego instrumentu, sposób produkcji i sprzedaży.

Dwa kolejne artykuły dotyczą kultury materialnej. J. Dular w artykule *Svetila u Beli Krajni* omawia formy wszystkich przyrządów służących do oświetlenia, począwszy od stojaków do łuczywa, aż po świeczniki, lampy naftowe i karbidowe. T. Cevc przedstawia trzy formy drewnianych zamków z kluczami używanych na terenie Słowenii.

V. Novak w artykule *Madžarski spisi o ljudskem življenju u Prekmurju* przedstawia i charakteryzuje literaturę i spisy w języku węgierskim, jakie powstały od XVIII do początków XX w., a dotyczyły słoweńskiej kultury ludowej na terenie Prekmurja.

Dział materiałów zawiera liczne opracowania dotyczące poszczególnych działów folkloru, przede wszystkim pieśni, dalej przysłów, przypowieści i niektórych obrzędów.

Andrzej Brencz

„Zbornik Slovenského Národného Muzea”, R. 71, Martin 1977, Etnografia t. 18, ss. 253.

W serii „Etnografia” ukazał się 18 tom rocznika wydawanego przez Słowackie Muzeum Narodowe w Martinie. Podobnie jak w poprzednich tomach, poszczególne artykuły zostały skupione w kilku częściach tematycznych.

Część pierwszą, „Przyczynki do historii narodopisu i muzeologii”, otwiera artykuł Marty Turzovej *Artysta narodowy Ferdiš Kostka*. Píše autorka: „Wielu artystów ma przy swoim nazwisku odważny epitet: „narodowy”. Ferdišowi Kostce, jako pierwszemu ludowemu artyście, należy się on tym bardziej, gdyż przez całe życie swoją działalnością dokumentował miłość do ludu i do jego pracy”. Taka rekomendacja z pewnością nie pozwala pominąć 25 rocznicy śmierci artysty (1878 - 1951), który stworzył około 3000 prac. Są to przede wszystkim dzbanki, czerpaki, misy, talerze i plastyka figuralna — wyroby stanowiące ozdobę najważniejszych słowackich muzeów.

Z okazji 50-lecia urodzin dr Bożeny Filovej, Jan Michalek omawia dorobek i działalność przedstawicielki pierwszego powojennego pokolenia etnografów słowackich. B. Filová jest autorką szeregu prac dotyczących przemian w folklorze i kulturze ludowej Słowacji. Jest ona także wieloletnią redaktorką czasopisma „Slovenský Narodpis”, a ostatnio została kierownikiem „Narodopisného Ustavu SAV”.

W 1975 roku etnografię słowacką dotknęła bolesna strata, w wieku 72 lat zmarł profesor Uniwersytetu A. Komenskigo w Bratysławie, dr Rudolf Bednarik. Życie i działalność tego naukowca i patrioty, jego pracę w Słowackim Muzeum Narodowym, w Macierzy Słowackiej i Katedrze Etnografii UK omawia Andrej Polonec.

W części drugiej „Studia i materiały” do ciekawszych artykułów należy praca Igora Krištka poświęcona kowalstwu wiejskiemu. Odgrywało ono ważną rolę w zaopatrywaniu chłopów w podstawowe narzędzia rolnicze. Krištek omawia wpływ wsi na rozwój kowalstwa, strukturę wyrobów, która była w dużej mierze uzależniona od lokalnego zapotrzebowania. W związku z wypieraniem wyrobów wiejskich przez przemysł, kowale coraz bardziej przechodzą na produkcję podków, metalowych krat i innych zdobieci. Omawia też praktyki lekarskie kowali, przede wszystkim leczenie koni. Całość tego obszernego artykułu zamyka charakterystyka życia społeczno-gospodarczego kowali oraz ich folklor.

Ciekawą analizę budownictwa ludowego na Kisuczach i w zachodnich Karpatach przedstawia Andrej Polonec. Autor omawia proces zasiedlenia tych ziem, system polowy związany z typem wsi, daje analizy rzutu przyziemia, omawia funkcję komór powiązaną z typem gospodarki oraz jej warianty. Genezę, rozplanowa-

nie wnętrza i funkcje pomieszczeń dwojaków przedstawia autor w drugiej części artykułu, słusznie nawiązując do budownictwa na terenach Polski.

Praca Zory Zubercowej o umeblowaniu wiejskich chałup dotyczy miejscowości Kremnickie Banie i Špana Dolina, położonych w środkowej Słowacji. Główną podstawą utrzymania mieszkańców było górnictwo, mimo to umeblowanie domów niezbyt różniło się od umeblowania we wsiach rolniczych.

Oprócz wyżej przedstawionych, rocznik zawiera następujące prace: Gabrieli Jesenskiej o ludowej weterynarii, Marty Komorovskiej o czerpakach liptowskich i Idy St'asnej o ornamentyce w hafcie ludowym. Viera Abelova przedstawia gospodarkę mleczną z okolic Trenczyna, a Stanisław Horvath omawia wyceny domów mieszkalnych rzemieślników i chłopów pańszczyźnianych z Uhrovcu i majątku uhorskiego w XIX w.

Z kronikarskiego obowiązku należałoby jeszcze odnotować, że w części trzeciej „Zbornika” poświęconej muzealnictwu znajdujemy: artykuł Igora Kriška o ekspozycji Słowackiego Muzeum Narodowego w Martinie oraz artykuły Ireny Lechowej i Edwarda Waligóry o muzealnych ekspozycjach etnograficznych w Łodzi i w Krakowie.

Prawie wszystkie artykuły zawierają streszczenia w językach rosyjskim i niemieckim, a spis treści podany jest także w językach: rosyjskim, niemieckim, angielskim, francuskim i węgierskim.

Mariusz Baumann

„Kalendarz Śląski” na rok 1978”, Ostrava 1977.

Z materiałów ludoznawczych zamieszczonych w tym interesującym numerze kalendarza Polonii zaolziańskiej (ukazał się w nakładzie 7,5 tys. egz.) warto wymienić i krótko scharakteryzować następujące:

D. Kadłubiec, który od lat poświęca uwagę literaturze pamiątnikarskiej piór autorów ze Śląska Cieszyńskiego, w artykule pt. *Mistrzowski dziennik z XIX wieku* omawia zapiski Adama Cienciały, wykształconego i postępowego rolnika śląskiego. Dziennik zawiera wiele cennych informacji o gospodarce, meteorologii, obyczajach i wydarzeniach społecznych, ma też określoną wartość językową, gdyż występujące w nim dialektyzmy umożliwiają głębsze poznanie gwary zachodniocieszyńskiej. Szkoda, że ze względu na szczupłe ramy kalendarza D. Kadłubiec mógł dać tylko niektóre zapisy z lat 1868-1871. Notatnik posiada także dużą wartość historyczną i dokumentarną i zasługuje z tego powodu na szersze omówienie wraz z ewentualnym opublikowaniem całości w zeszytach ludoznawczych.

W artykule pt. *Prognostyki pogody ludu cieszyńskiego*, w chronologicznym ciągu zgodnym z porami roku i z krótkim komentarzem objaśniającym, zawarto sporo ciekawego materiału ludoznawczego, który mógłby stanowić bazę i do naukowych dociekań. Należałoby go odpowiednio sklasyfikować i przeanalizować na szerszym tle polskim i czesko-słowackim, by można orzekać o oryginalności śląskocieszyńskich ludowych prognostyk. Naturalnie, w kalendarzu trudno zamieszczać naukowe rozprawy, choć może właśnie bardziej pogłębione potraktowanie tematyki mogłoby zachęcić do systematycznego zbierania tego rodzaju zanikającej twórczości ludowej wśród ludu cieszyńskiego.

Od dawna przyciągały uwagę zamieszczane w prasie zaolziańskiej (szczególnie w miesięczniku „Zwrot”, ale regularnie również w poszczególnych rocznikach „Ka-

lendarza Śląskiego”), przyczynki z zakresu nazewnictwa cenionego badacza, Józefa Łyska, zmarłego w 1977 r. Przyczynki te odznaczają się rzadką w popularnych rozważaniach erudycją i umiejętnym wiązaniem spraw językowych z podłożem społeczno-materialnym. W kalendarzu J. Łysek zapoznaje czytelników z transportem drewna z wyrębów w lasach beskidzkich, dając „opis technologii różnych form zwózki i ich fragmentów” i analizując przy tym „przynależne nazewnictwo gwarowe, dziś bezpowrotnie zanikające w miarę zachodzących zmian gospodarczo-społecznych i postępującej mechanizacji w państwowej gospodarce leśnej”. Oprócz opisu transportu zwraca Łysek uwagę również na ścinanie drzewa w lesie. Pomija on jednak splaw drewna, „któremu z uwagi na jego odrębność należałoby się osobne opracowanie”. Nie bardzo jednak rozumiem, dlaczego do poważnego i interesującego artykułu dołączono kiczowate „nastrojowe” zdjęcia z leśnymi motywami, zamiast zilustrować dobrymi rysunkami poszczególne czynności, jak ściąganie i spuszczenie pni, ich załadunek, opianie fury, zwózka, wyladunek, składowanie itd. Plastyczny opis wraz z dokładną informacją o narzędziach aż prosi się o tego rodzaju ilustracje.

Zasłużony zbieracz folkloru na Śląsku Cieszyńskim, J. Ondrusz, w artykule pt. *Pionierzy ludoznawstwa w Cieszyńskim* kreśli sylwetki najbardziej zasłużonych pierwszych autentycznych cieszyńskich folklorystów, zbieraczy pieśni ludowych, stroju, obrzędów, sztuki, wyrobów kultury materialnej na Śląsku Cieszyńskim, a mianowicie: Pawła Stalmacha, Andrzeja Cinciały oraz Roberta Zanibala. Dobrze by było kontynuować ten cenny szkic, poszerzając go o bliższą perspektywę czasową. Dopiero w tak zarysowanym obrazie będzie można pełniej ocenić ogrom dokonania zaolziańskich folklorystów i etnografów. Ich trud ma wielkie znaczenie dla opisu dziejów kultury ludowej ludu polskiego w ogóle:

Pośrednio z interesującą nas tematyką związany jest artykuł o najstarszych wydawnictwach śląskich i pierwodrukach cieszyńskich. Nie nowy to temat, był już parę razy podejmowany, ale dobrze wracać do spraw mających istotne znaczenie dla krzewienia kultury umysłowej i rozbudzania świadomości narodowej wśród ludu polskiego w Cieszyńskim. W artykule kolejno omówiono druki religijne, okolicznościowo-specjalistyczne i polityczne.

Z oryginalnej literackiej twórczości ludowej daje kalendarz niestety tylko dwa wiersze w gwarze cieszyńskiej: jeden znanej poetki ludowej, A. Filipkowej z Łomnej Dolnej i druki poetki ludowej, E. Milerskiej.

Z artykułów historycznych, wydobywających na światło dzienne nieznane karty przeszłości, warto odnotować: historyczną reminiscencję śląskich powstań pt. *Ziemi ojczystej przypisany*, pióra S. Majewskiego, przyczynę K. Pięczy pt. *Jak rozwijała się u nas sztuka fotograficzna* oraz informację O. Toboły o starych kinach.

„Kalendarz Śląski” na rok 1978” jest 48 tomem edycji polskiej wydawnictwa „Profil” w Ostrawie, a jednocześnie już 17 rocznikiem swej serii.

Jiří Damborský

Kalendarz Śląski na rok 1979, Ostrava 1978.

Jedni radzi by widzieć w „Kalendarzu Śląskim”, wydawanym staraniem ZG Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Czeskim Cieszynie, coś w rodzaju roczników etnograficznych czy zeszytów ludoznawczych i folklorystycznych, inni

mówią, że ma kalendarz przynosić przede wszystkim sporą porcję dobrego czytania, zabawy i humoru, trzeci podchodzą do tego jedynego tego rodzaju periodyku, ukazującego się już od 18 lat po polsku na Śląsku Cieszyńskim, bardziej ambitnie, chcąc w nim znaleźć odbicie współczesnego życia Polonii czechosłowackiej. Powiem otwarcie, że zaliczam się do ostatniej kategorii i od kilku lat uporczywie nawołuję, ilekroć przyjdzie mi pisać o „Kalendarzu Śląskim”, by stał się on właśnie zwierciadłem teraźniejszości. Nie w sensie dydaktyczno-umoralniającym, ale — pamiętając o tym, że jest to jedyna publikacja tego rodzaju — w sensie obywatelsko-patriotycznym, mówiącym o tym, czym są, czym żyją, jaki wkład wnoszą we wspólne dzieło budownictwa socjalistycznej ojczyzny Polacy roku 1979 w Czechosłowacji, jak kształtuje się ich narodowa kultura, rodzą się nowe obyczaje, jak układają się stosunki z krajem zamieszkania i z Polską. I jeszcze, jak układają się ich stosunki z obywatelami innych narodowości w Cieszyńskim. Tematów więc masa, jakie powinny znaleźć się w kalendarzu dla Polonii.

Powinna być, co zresztą ma miejsce, oryginalna twórczość literacka i popularno-naukowa, powinny znaleźć się w „Kalendarzu Śląskim” próbki ludowej literatury, gawędziarstwa, folkloru, artykuły z historii i ludoznawstwa. A też dobra zabawa, taki humor, który bawi i śmieszy, zresztą takiego humoru nigdy nie brakło na ziemi śląskiej, dość przypomnieć soczysty humor górniczy. Po wyliczeniu wszystkich tych wymogów, jakie trzeba postawić kalendarzowi polonijnemu, moglibyśmy poprzestać na stwierdzeniu, że w edycji „Kalendarza Śląskiego” na rok 1979 niewiele niestety z tych postulatów jest zrealizowanych.

Trochę byśmy jednak skrzywdzili zarówno autorów, jak i wszystkich, którzy przyczynili się do wydania kalendarza. Na pewno wiele słów uznania zasługuje strona graficzna, która czyni z kalendarza nieomal fotograficzny almanach. Bo chyba po raz pierwszy udało się zgromadzić tyle ciekawego materiału zdjęciowego od tylu znakomitych artystów fotografików, polskich i czechosłowackich.

Z twórczości literackiej dano kilka pięknych próbek literatury oryginalnej i przekładowej (z czeskiego piśmiennictwa). Tradycyjnie dobry poziom reprezentuje poezja ludowa w gwarze Anny Filipkowej, zwyciężczyni wielu konkursów poetyckich (natomiast nie jestem przekonany, czy równie pozytywnie oceniamy jej próbki czysto literackie) oraz Ewy Milerskiej. Do tego kręgu należą gwarowe opowiadania A. Łabaj *Tak się u nas żyło* oraz A. Filipkowej *Na targu w Jakóńkowie*.

Badaczka etnografa zainteresują niektóre materiały, szczególnie *Mistrzowski dziennik sprzed stu lat*, którego część pierwszą ogłosił Daniel Kadłubiec już w poprzednim „Kalendarzu Śląskim”, zaś obecnie zamyka swe rozważania. Dziennik zawiera wiele cennego materiału z dziedziny obyczajowej, rolnictwa, nazewnictwa, realiów itd. Z równym zainteresowaniem spotka się K. Pięczy *Odpust* i H. Bieleśza *Czarodziejskie młyny w Mostach przy Jabóńkowie*.

Znakomitym gawędziarzem i stylistą jest Stanisław Hadyna, czego jeszcze raz daje dowód w *Ondraszku* czyli historii jednej pieśni. Jak zawsze u Hadyny, refleksja przeplata się z żywym, barwnym opisem beskidzkiej krainy, osobiste przeżycia z odczuciem ogółu.

Folklorysta Józef Ondrusz zamieścił artykuł pt. *Z dziejów folklorystyki cieszyńskiej*, przypominając zainteresowania cieszyńską prozą ludową od L. Malinowskiego do B. Hoffa. J. Szymik zajął się lecznictwem ludowym w Cieszyńskim, zaś R. Mrózek *Dawnymi nazwami karczem w toponimii Śląska Cieszyńskiego*.

Przejrzyjmy pokrótce dalsze materiały. A. Rusnok w artykule *Fiewca naszej krainy* szkicuje sylwetkę Janusza Kubisza, autora znanej pieśni *Płyniesz Olzo*, z okazji przypadającej na rok 1979 50-tej rocznicy śmierci. W. Oszelda powraca do tekstów

z opisami Wisły, W. Josiek przypomina kontakty J. I. Kraszewskiego ze Śląskiem Cieszyńskim, O. Matuszek zastanawia się nad zagadnieniem regionu cieszyńskiego w sztukach amatorskich. J. Korzenny w artykule pt. *Z dawnych dziejów śląskich* zajął się podaniem o tajemnicach ganków podziemnych prowadzących z zamku cieszyńskiego, konfrontując je z materiałem historycznym. E. Rosner przedstawił próbę dziejów piśmiennictwa ludowego po roku 1945.

Najciekawszy, moim zdaniem, przyczynek zostawiłem sobie na koniec tego przeglądu. Jest nim wnikliwa informacja Haliny Molin o współczesnej bibliotece jako składnicy mądrości. Dane, jakie zamieściła (jest ona kierownikiem biblioteki literatur słowiańskich w Karwinie) o stanie czytelnictwa z lat 1960 - 1976 na terenie Śląska Cieszyńskiego świadczą wymownie o awansie czytelnictwa, dokumentowanym wzrostem ilości wypożyczeń (w dwójnasób), stanie księgozbiorów (prawie dwa i pół raza więcej) oraz ilości czytelników (wzrost o 40%). Cieszy szczególnie fakt, że wzrasta czytelnictwo polskich książek i procentowy udział młodych czytelników. Niezbity to dowód wzrostu oświaty i kultury wśród Polonii.

Utartym zwyczajem „Kalendarz Śląski” otwiera kalendarium z ludowymi przysłowiami, zamyka dział humoru. Ten zaś, jak wiadomo, najtrudniej jest uprawiać, co zresztą potwierdzają anegdoty, żarty, sentencje i aforyzmy tu zamieszczone. Nie wiadomo tylko czemu nadano tym aforyzmom tytuł *Myśli zwyczajnej chłopskiej głowy*. Mniemam, że „chłopska głowa”, niechaj i będzie „zwyczajna”, ma mimo wszystko lepsze poczucie humoru, niż to, które demonstrowają teksty tu opublikowane.

W zamknięciu przypomnieć jeszcze należy, że „Kalendarz Śląski 1979” bardzo starannie nakładem 7,5 tys. egzemplarzy wydał „Profil” w Ostrawie. W sumie tegoroczny kalendarz nie wyróżnia się *in plus* od poprzednich edycji, pozostając wyrazem raczej tylko średniej aktywności literackiej i pisarskiej na Zaolziu, mniej zaś wyrazem prawdziwej ambicji kulturalnej zaolziańskiej Polonii.

Jiří Damborský