

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL. Publicación eventual del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 16: 1983, ss. 389.

„Estudios de Cultura Náhuatl” to czasopismo mające stosunkowo krótką historię i dość szczególny, rzadko chyba w piśmiennictwie antropologicznym spotykany profil. Założone zostało w 1959 r. przez Ángela Ma. Garibaya K. (1892-1967), jednego z najwybitniejszych współczesnych znawców języka i kultury ludów Nahuatl, autora m.in. klasycznej już *Historia de la literatura náhuatl*, a w owym czasie dyrektora Seminarium Kultury Nahuatlańskiej w Narodowym Uniwersytecie Autonomicznym w Meksyku. Po śmierci Garibaya funkcję redaktora naczelnego przejął współpracujący z nim od początku Miguel León-Portilla, także ogólnie znana postać współczesnej meksykanistyki. On też nadal kieruje „Estudios de Cultura Náhuatl”. Wydawnictwo ukazuje się nieregularnie i firmowane jest przez Instytut Badań Historycznych wspomnianego wyżej uniwersytetu.

Specyfika pisma, jego szczególny profil polega na ścisłym zespoleniu monotematyczności z interdyscyplinarnością. Jak wskazuje sam tytuł, „Estudios de Cultura Náhuatl” poświęcone są wyłącznie jednej kulturze. Prezentując w pierwszym numerze cele przyświecające twórcom nowego wydawnictwa, Ángel Ma. Garibay porównywał studia nad kulturą ludów Nahuatl do pracy archeologa rekonstruującego zniszczoną mozaikę i pisał: „Porównanie to pomaga pojąć, czym jest rekonstrukcja pewnej kultury. Zacząć trzeba od zebrania fragmentów, oczyszczenia ich, zbadać i stwierdzenia, w jaki kształt mogą się one ułożyć. Próba całkowitego odtworzenia jest bezsensowna, zanim nie zbada się każdej drobiny, każdego milimetra dawnej rzeczywistości. Dlatego gromadzenie cząstkowych studiów dotyczących różnych faz jednej kultury, choć nie jest niczym olśniewającym, jest znacznie bardziej konstruktywne. Sława stworzenia syntezy spadnie w przyszłości na szczęśliwca, który dokona pełnej rekonstrukcji, jeżeli w ogóle możliwe będzie kiedyś tego dokonać”¹.

Ta przemawiająca do wyobraźni analogia nie powinna jednak sugerować, że w przypadku kultury nahuatlańskiej mamy do czynienia z należącym całkowicie do przeszłości „zjawiskiem archeologicznym”. Tak nie jest i „Estudios de Cultura Náhuatl” z założenia obejmują wszystkie fazy tej kultury, a więc obok przedhiszpańskiej, także kolonialną i współczesną. Chronologicznie rzecz biorąc — i przyjmując za wyznacznik kultury język, tak jak to czynią wydawcy „Estudios” — tematyka wydawnictwa sięgać może z jednej strony do okresu wspólnoty ludów uto-azteckiej rodziny językowej, istniejącej przed ok. 5 tysiącami lat prawdopodobnie na obszarze dzisiejszej Arizony (USA), z drugiej zaś do obecnie żyjących i mówiących językiem náhuatl społeczności indiańskich ze środkowomeksykańskich stanów Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Meksyk, San Luis Potosí, Guerrero. Należy wszakże stwierdzić, że zainteresowanie współczesną fazą kultury nahuatlańskiej jest wybiórcze. Wyraźne zorientowanie pisma ku przeszłości powoduje, iż publi-

¹ A. Ma. Garibay K., *Proemio a la serie Estudios de Cultura Náhuatl*, „Estudios de Cultura Náhuatl” vol. 1. 1959, s. 6

owane są w nim przede wszystkim takie studia (będące rezultatem aktualnie prowadzonych badań terenowych), które w jakiś sposób nawiązują do minionych faz kultury ludów Nahuia i mogą służyć jej rekonstrukcji. W tym sensie analogia z pracą nad zniszczoną mozaiką jest jak najbardziej uzasadniona.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż przy nadzwyczaj szerokim zakresie problemowym i chronologicznym, immanentną cechą wydawnictwa musiała być interdyscyplinarność. Przejawia się ona dwojako. Po pierwsze, łamy „Estudios” otwarte są dla wszystkich badaczy zajmujących się problemami związanymi z dawną i tradycyjną kulturą nahuatląską — archeologów, lingwistów, filologów, historyków, etnologów, folklorystów itd. Po drugie, wielu publikujących w „Estudios” autorów wykorzystuje metody różnych dyscyplin naukowych, sięga po źródła tradycyjnie „przypisane” odrębnym naukom, włącza teoretyczne osiągnięcia współczesnych nauk humanistycznych do badań nad minionymi fazami kultury nahuatląskiej. Tego rodzaju trend integracyjny występuje zresztą od dawna w amerykanistyce, nie tylko w Meksyku. W samym Meksyku drugim przykładem połączenia monotematyczności z interdyscyplinarnością jest bliźniacze w stosunku do „Estudios de Cultura Náhuatl” pismo zatytułowane „Estudios de Cultura Maya”, wydawane także przez Instytut Badań Historycznych z Narodowego Uniwersytetu Autonomicznego w mieście Meksyku.

Najnowszy, szesnasty już z kolei tom „Estudios de Cultura Náhuatl” przynosi więc, jak zwykle, prace o nader zróżnicowanej problematyce. Bez wątpienia poczesne wśród nich miejsce zajmuje obszerne i wnikliwe studium Miguela León-Portilla pt. *Cuīcatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl* (s. 13-108), poświęcone nahuatląskiej „literaturze” okresu przedhiszpańskiego. Umieszczenie słowa „literatura” w cudzysłowie jest o tyle uzasadnione, że autor zajmuje się wszelkimi formami ekspresji słownej kultywowanymi i przekazywanymi z pokolenia na pokolenie w społeczeństwach Nahuia, również takimi, których związek z pojęciem literatury jest dość luźny (np. zaklęcia, formuły magiczne). Głównym przedmiotem rozważań są jednak dwa zasadnicze rodzaje twórczości, odpowiadające w przybliżeniu europejskiej poezji i prozie, w náhuatl klasyfikowane jako *cuīcatl* — „pieśń, hymn, wiersz” i *tlahtolli* — „słowo, mowa, wypowiedź”. Studium składa się z czterech części. W pierwszej, wstępnej, autor prezentuje społeczno-kulturowy kontekst literatury nahuatląskiej (m. in. jej genezę i sposoby transmisji), omawia okoliczności, w jakich pewna część ustnej twórczości indiańskiej utrwalała została za pomocą alfabetu łacińskiego (zarówno przez Indian, jak i Hiszpanów), krótko charakteryzuje też dotychczasowe badania oraz współczesne, głównie XX-wieczne piśmiennictwo w języku náhuatl. Część druga zawiera filologiczną analizę obu wyróżnionych rodzajów — *cuīcatl* i *tlahtolli*. Części trzecia i czwarta stanowią szczegółowe omówienie różnych form twórczości mieszczących się w ramach każdego z tych rodzajów. *Cuīcatl* analizowane są ze względu na ich związek z muzyką i tańcem oraz tematykę, która jest głównym kryterium podziału; osobny paragraf poświęcony został również autorom owych pieśni². Wśród *tlahtolli* autor wyróżnia kilka podrodzajów, zaliczając do nich — jak już wspomniano — także formuły związane z interpretacją *tonalamatl*, czyli przepowiednie losu na podstawie dat kalendarza *tonalpohualli*, oraz formuły stosowane przez czarowników i magów, w których używano specjalnego, ezoterycznego języka zwanego *nahuallatolli*³.

² M. León-Portilla wydał osobną książkę o poetach azteckich, w której szczegółowo przedstawił życie i twórczość trzynastu możliwych do zidentyfikowania twórców *cuīcatl*, por. tenże, *Trece poetas del mundo azteca*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1967.

³ Najbardziej wyczerpującym omówieniem *nahuallatolli* pozostaje jednak nadal praca A. Lópeza Austina, *Términos de nahuallatolli*, „Historia Mexicana”, vol. XVII: 1967, núm. 1, s. 1-36.

Jakkolwiek Miguel León-Portilla ograniczył swą pracę wyłącznie do tych form twórczości słownej, które — choć zapisane po konkwiście — mają proveniencję przedhiszpańską, to jednak podkreśla on, że literatura nahuatląska powstawała również w okresie kolonialnym (np. dzieła Alvarado Tezozomoca, Chimalpahina i in.). Wówczas też pojawiło się piśmiennictwo w náhuatl motywowane nowymi warunkami prawnymi, społecznymi czy ekonomicznymi, a więc listy, petycje, genealogie, testamenty itp., w których mimo ich charakteru często do głosu dochodził dawny styl wypowiedzi, retoryczne formy, sztuka dobrego wysławiania się. Kolonizacja hiszpańska spowodowała jednakże nieodwracalne przerwanie tradycji kulturowej. Przetrwał tylko język, w którym zdarzało się pisać poezję słynnej mniszce-poetce Sor Juanie Inés de la Cruz (1651?-1695), ogłaszać polityczne manifesty Emilianowi Zapata (w 1918 r.) i Lázarowi Cárdenas (w 1937 r.), lecz w żadnym z tych przypadków nic poza językiem nie przypominało dawnych meksykańskich *cuicatli* czy *tlahtolli*.

Dodajmy, że zainteresowanie literaturą nahuatląską i samym językiem náhuatl, wyraźnie nasilone od jakiegoś czasu w międzynarodowym środowisku naukowym⁴, w Meksyku ma dodatkowe znaczenie. Dał temu wyraz Miguel León-Portilla, stwierdzając: „[...] jest naszym moralnym obowiązkiem — tych, którzy zajmują się badaniem nahuatląskich utworów literackich, dawnych i współczesnych — umożliwić zbliżenie się do nich tym, którzy po dziś dzień utrzymują przy życiu kilka odmian języka dawnych Meksykanów”. Rzecz nie polega wyłącznie na upowszechnieniu literatury i wiedzy o niej. Problem jest znacznie poważniejszy i sprowadza się do pytania: czy język náhuatl pozostanie językiem żywym, czy też zniknie z mapy ligwistycznej Meksyku w ciągu kilku najbliższych dziesięcioleci, jak to się stało z wieloma językami indiańskimi? Trudno powiedzieć, jakie znaczenie może mieć dla tej kwestii postulowane przez cytowanego badacza zbliżenie Indian mówiących nadal językiem náhuatl do wiedzy wypracowywanej w gabinetach uczonych. Faktem jest, że działalność naukowa ludzi takich, jak Miguel León-Portilla budzi żywe zainteresowanie w grupach indiańskiej inteligencji przywiązanych do rodzimej tradycji i dążących do powstrzymania zaniku „godnego czci języka Cuauhtémoca”.

To ostatnie określenie zaczerpnięte zostało z publikowanej w omawianym tomie „Estudios” mowy, jaką nauczyciel pochodzący z Santa Ana Tlacotenco w Milpa Alta, D. F. wygłosił w imieniu mieszkańców osiedla podczas spotkania zorganizowanego ku czci Miguela León-Portilla w Narodowej Szkole Studiów Zawodowych w Acatlán w 1982 r. (L. Silva Galeana, *Un discurso en náhuatl*, s. 219-223). Warto przytoczyć dwie opinie zawarte w tym wystąpieniu, dotyczące bezpośrednio poruszonego wyżej problemu:

„Język náhuatl stanowi część dziedzictwa kulturowego naszych przodków. Ale w odróżnieniu od innych aspektów naszego patrymonium kulturowego nie jest on rzeczą martwą. Język náhuatl żyje, choć może lepiej byłoby powiedzieć — pozostaje przy życiu, trwa na rozległych obszarach Meksyku wiejskiego. Jest świadectwem przeszłości, które opiera się zanikowi, a jego postępujący rozpad to dowód naszego niedbaństwa, braku troski o zapobieżenie jego zanikowi.

Kiedy widzimy środki, jakie się przedsięwzię, aby odrestaurować lub zrekonstruować nasze zabytki archeologiczne czy jakkolwiek inny rodzaj budowli o znaczeniu historycznym, możemy tylko dziwić się stwierdzając, że przedhiszpańskie języki trwają w całkowitym zapomnieniu. Nie robi się nic, już nie dla ich rozpowszechnienia, lecz nawet dla zachowania ich w miejscowościach, gdzie nadal są one środkiem komunikacji o dużym znaczeniu”.

⁴ Świadczy o tym najlepiej wykaz najnowszych publikacji o języku i literaturze náhuatl podany w „Estudios de Cultura Náhuatl”, vol. 14: 1980, s. 419-432; vol. 15: 1982, s. 291-296; vol. 16: 1983, s. 349-373.

„Gdy pokazaliśmy naszym ludziom [mieszkańcom Santa Ana Tlacotenco — przyp. RT] teksty napisane i opublikowane w náhuatl albo w postaci dwujęzycznej, byli zaskoczeni widząc swój język utrwalony drukiem. Sprawia im przyjemność świadomość, że są osoby i instytucje zainteresowane tymi sprawami, badające i upowszechniające teksty, które zostały napisane w tym języku.

Odrodził się entuzjazm wokół tego, co nasze, wokół tego, co nas identyfikuje, wokół tego, co bliscy byliśmy zapomnieć”.

„Estudios de Cultura Náhuatl” mają swój udział w rozbudzaniu poczucia dumy z własnego języka i kultury, publikując od czasu do czasu obok studiów ściśle naukowych także próbki współczesnej, amatorskiej twórczości poetyckiej (w tomie 16 są to cztery wiersze Alfreda Ramíreza C. z Xalitla w stanie Guerrero, podane do druku przez Leonarda Manrique, s. 207-217)⁵.

Aby pozostać w kręgu problematyki, której poświęcony był artykuł Miguela León-Portilla, wymienimy jeszcze trzy prace dotyczące różnych zagadnień związanych bądź to z piśmiennictwem w języku náhuatl, bądź to z rekonstrukcją i interpretacją przedhiszpańskiej tradycji ustnej. Pierwsza z nich to próba ustalenia założeń, charakteru i celów wielkiego dzieła katechetycznego planowanego przez Bernardina de Sahagún (Arthur J. O. Anderson, *Sahagun's „Doctrinal Encyclopedia”*, s. 109-122). Praca druga, autorstwa Mercedes de la Garza, poświęcona jest porównaniu treści dwóch XVI-wiecznych zapisów meksykańskiej tradycji mitologicznej i historycznej (*Análisis comparativo de la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas y la Leyenda de los Soles*, s. 123-134). Porównanie tych niezwykle ważnych źródeł, dość mechaniczne, polegające na „czysto formalnym” — jak pisze autorka — stwierdzeniu zgodności lub niezgodności elementów występujących w obu tekstach, nie prowadzi niestety do żadnych istotnych wniosków⁶. Sugestia, iż znacząca współzależność między *Historia de los Mexicanos* i *Leyenda de los Soles* (dająca się wytłumaczyć tylko czerpaniem informacji ze wspólnego źródła) jest potwierdzeniem autentyczności relacjonowanej przez te źródła tradycji, wygląda raczej na przyznanie się do fiaska tego rodzaju analizy. Nikt bowiem nie kwestionował nigdy ani podobieństwa, ani autentyzmu obu relacji.

Podobny charakter ma trzecia ze wspomnianych prac, to jest artykuł Janice Dewey pt. *Huémac: el fiero de Cincalco* (s. 183-192), w którym autorka zestawia — w sposób równie mechaniczny, jak to uczyniła M. de la Garza — relacje o „podróżach w zaświaty” przypisywanych przez indiańską tradycję tolteckiemu władcy Huémakowi oraz Motecuhzomy II. Ten frapujący problem związany m. in. z kwestią uwarunkowań reakcji Motecuhzomy i jego otoczenia na pojawienie się w Meksyku hiszpańskich konkwistadorów, został jednak wyłącznie przypomniany dzięki streszczeniu odpowiednich fragmentów z XVI-wiecznych kronik. Najistotniejsze pytania (takie choćby jak to, czy opisy zachowania Motecuhzomy w obliczu katastroficznych przepowiedni, łącznie z próbą ucieczki od trosk w zaświaty, można traktować jako opisy wydarzeń realnych) autorka zbywa paroma sloganami psychoanalitycznymi. W zamian za to zapewnia, że „również my zdolni jesteśmy udać się w podróż do nadnaturalnego świata, wcieleni w bóstwo, takie jak straszliwy Huémac”.

Wzorem rzetelnej analizy, tym razem ikonograficznej, jest natomiast publika-

⁵ Częściej publikacje tego rodzaju spotyka się na łamach czasopisma „Tlalocan”, redagowanego także przez M. León-Portilla, por. moje omówienie ostatnich tomów w: „Etnografia Polska” t. 29: 1985, z. 2.

⁶ Autorka nie spostrzegła np. głębokich odmienności, jakie występują w zawartych w obu źródłach koncepcjach tzw. epok świata. Piszę o nich obszernie w artykule *Struktura epok świata w mitologii nahuatląńskiej. Nowa interpretacja wersji z Histoyre du Mechique, Leyenda de los Soles i Historia de los mexicanos por sus pinturas*, „Etnografia Polska”, t. 29: 1985, z. 2.

cja Carmen Aguilera poświęcona identyfikacji jednej z czterech postaci bóstw z 89 karty *Códice Magliabecchiano*, dotąd rozpoznawanej jako Huitzilopochtli albo Tezcatlipoca. W sposób całkowicie przekonujący autorka wykazuje, że mamy tam do czynienia z wyobrażeniem Topiltzina Quetzalcoatl (Identificación de Topiltzin Quetzalcóatl de Tula, s. 165-182). Ogólniejsze znaczenie ma studium rzeźb odkrytych podczas wykopalisk w Teotenango w dolinie Toluca, a więc na obszarze kultury Matlatzinków, wnoszące wiele nowego do wiedzy o tym mało dotychczas poznanym regionie Imperium Azteckiego (Carlos Álvarez A., *Esculturas de Teotenango*, s. 233-264). To samo, jeśli chodzi o znaczenie efektów badań dla całości wiedzy meksykańistycznej, powiedzieć można o ustaleniach Hannsa J. Prema, który w krótkim artykule pt. *Las fechas calendáricas completas en los textos de Ixtlilxóchitl* (s. 225-231) rozwiązuje ostatecznie chyba problem dat tak licznie występujących w relacjach tetzcokańskiego kronikarza. Niejasności chronologii indiańskiej oraz kłopoty, jakich przysparza jej skorelowanie z kalendarzem europejskim, należą do najbardziej dokuczliwych trudności w badaniach nad etnohistorią przedhiszpańskiego Meksyku⁷. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl był jednym z nielicznych kronikarzy podających daty kompletne (dzień, miesiąc, rok) w obu systemach kalendarzowych. Mnogość tych dat budziła zastanowienie, chociaż same korelacje nie zgadzały się z obliczeniami dokonywanymi na podstawie innych, bardziej wiarygodnych źródeł. Hanns J. Prem ustalił wzór, jakim posługiwał się kronikarz podczas przeliczeń kalendarzowych i stwierdził, że wartość chronologiczną mają wyłącznie te daty indiańskie, które wyrażone są w dniach kalendarza *tonalpohualli*. Ich ekwiwalenty europejskie, a także pozycja zajmowana przez dzień w miesiącach kalendarza indiańskiego są rezultatem późniejszych, arbitralnych ustaleń. Tym samym stworzona została podstawa do traktowania dat podawanych wg *tonalpohualli* jako cennego i oryginalnego materiału źródłowego.

Dwa ostatnie artykuły zamieszczone w 16 tomie „Estudios”, które wypada choćby wspomnieć, to Michaela E. Smitha *El desarrollo económico y la expansión del imperio mexica: una perspectiva sistémica* (s. 135-164) oraz Xaviera Lozoya *Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas* (s. 193-206). W pierwszym autor wskazuje na korzyści, jakie przynieść może ujęcie procesów rozwojowych cywilizacji mezoamerykańskich w kategoriach teorii systemów i tzw. analizy regionalnej. W drugim artykule dyskutowana jest kwestia nadużyć interpretacyjnych wynikających ze stosowania pewnych schematów teoretycznych. Przykład tego typu sytuacji autor widzi w interpretowaniu plastycznych wyobrażeń niektórych roślin mezoamerykańskich przez pryzmat „kultury enteogenów”⁸.

Prócz artykułów w tomie znajdujemy jeszcze dwie publikacje o charakterze dokumentalnym — listy Francisca del Paso y Troncoso udostępnione przez Ignacio Bernala (jest to kontynuacja listów wydrukowanych w tomie 15) i niepublikowany tekst Salvadora Toscano o *Księgach kosmogonicznych dawnego Meksyku*, a ponadto bibliografię prac z zakresu języka i literatury náhuatl za lata 1981-1982. Tom zamykają recenzje.

Ryszard Tomicki

⁷ Por. na ten temat H. B. Nicholson, *Western Mesoamerica: A. D. 900-1520*, [w:] *Chronologies in New World Archeology*, ed. by R. E. Tylor and C. W. Meighan, Academic Press, New York 1978, s. 285-329.

⁸ Jak wyjaśnia X. Lozoya, termin *enteogeno* — „Bóg wewnątrz nas” — wprowadzony został ostatnio przez etnofarmakologów w miejsce określeń halucynogeny, środki psychotropowe itp. jako najlepiej wyrażający sens kulturowy stanów i wrażeń wywołujących ich stosowaniem.

ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS. FOLIA CAUCASICA, Łódź 1983, nr 1, ss. 141.

„Folia Caucasica”, których pierwszy zeszyt ukazał się w roku ubiegłym, wydaje działający od lat kilku przy Uniwersytecie Łódzkim Interdyscyplinarny Zespół Polsko-Zakaukaskich Badań Naukowych. Redaktorem wydawnictwa jest geograf, prof. Ludwik Straszewicz, będący zarazem kierownikiem Zespołu. W skład rady redakcyjnej wchodzi: prof. prof. Bohdan Baranowski, Bronisława Jaworska i Stanisław Liszewski (członkowie prezydium Zespołu). Sekretarzem redakcji i Zespołu jest Alicja Drewniakowa.

Wydawane w języku angielskim, z obszernymi polskimi streszczeniami artykułów, „Folia Caucasica” publikują oryginalne materiały badawcze dotyczące Zakaukazia w szerszym rozumieniu tego terminu, tj. zaliczając doń oprócz Gruzji, Armenii i Azerbejdżanu również Dagestan. Nakład wydawnictwa jest bardzo niski (235 + 85 egzemplarzy) i poza Łodzią jest ono praktycznie nie do nabycia. Zeszyt pierwszy otwiera krótki wstęp L. Straszewicza, w którym autor pisze o powstaniu i formach działalności Zespołu Zakaukaskich Badań Naukowych oraz o celach, którym służyć mają wydawane przezeń „Folia Caucasica”, wyrażając nadzieję, że wydawnictwo to skupi wokół siebie zainteresowanych tematyką badaczy z Polski, Kaukazu i innych krajów; przyczyni się do lepszego poznania problematyki kaukaskiej i silniejszego jeszcze zespolenia tych wszystkich, którzy w jakiś sposób są związani z tym regionem o tak zróżnicowanych warunkach naturalnych, starożytnej historii i bogatej kulturze.

Na następnych stronach B. Baranowski, od wielu lat zajmujący się dziejami kontaktów polsko-kaukaskich, pisze o tematyce gruzińskiej w twórczości Juliusza Strutyńskiego (1810-1878). Strutyński, podobnie jak wielu innych młodych ludzi ze środowiska kresowej arystokracji w tamtych czasach, wstąpił do carskiej służby wojskowej i przez wiele lat (do r. 1846) przebywał w Tyflisie jako adiutant tamtejszego generał-gubernatora. Po omówieniu trzech drukowanych prac tego autora poświęconych tematyce kaukaskiej (*Kilka badań geologicznych i dziejowych Kaukazu* 1857; *Miscellanea* 1855; *Obrazy z natury. Giuł-Szada* 1872), B. Baranowski szerzej zajął się nie dokończonymi i nigdy nie wydanyymi szkicami Strutyńskiego dotyczącymi geologii i geografii Gruzji, wykopalisk archeologicznych i ruin na terytorium tego kraju i sąsiedniej Armenii, genealogii (i związanych z nią legend) gruzińskiej arystokracji. Rękopisy te zawierały również opisy pałaców gruzińskiej szlachty i książąt, rozważania o powstaniu muzułmańskich górali Północnego Kaukazu i Dagestanu oraz materiały o parafii rzymskokatolickiej w Tyflisie. W roku 1939 te rękopiśmienne szkice Strutyńskiego o tematyce kaukaskiej zostały wystawione na sprzedaż w jednym z warszawskich antykwariatów, a później ślad po nich zaginął. Autor artykułu zdążył jedynie zrobić z nich niezbyt szczegółowe notatki.

J. K. Janczak, opierając się na materiałach pierwszego powszechnego spisu ludności Imperium Rosyjskiego z 1897 r., pisze o stosunkach ludnościowych na Zakaukaziu w końcu XIX wieku, zajmując się rozmieszczeniem ludności, zróżnicowaniem językowym i wyznaniowym, strukturą ludności według płci i wieku oraz poziomem piśmienności wśród mieszkańców tego regionu.

Jedno z ciekawszych źródeł do dziejów nadkaspjskich obszarów Kaukazu — *Obrazy Dagestanu* Juliana Surzyńskiego skazanego na przymusową służbę wojskową na tym terenie w latach 40-tych XIX wieku, omawia Czesława Kulesza. Surzyński, który — jak pisze autorka — był wyjątkowo wnikliwym obserwatorem, w sposób systematyczny i interesujący jednocześnie przedstawił w *Obrazach Dagestanu* swoje spostrzeżenia dotyczące zachodzących wówczas wydarzeń politycznych i różnych dziedzin kultury ludów tego kraju.

Manana Bokeria z Wydziału Meteorologii, Klimatologii i Oceanologii Uniwersytetu Tbiliskiego zajmuje się różnicowaniem przestrzennym typów budownictwa ludowego Wielkiego Kaukazu i jego zależnością od lokalnych warunków klimatycznych.

Gulnara Laszki (Wydz. Geografii Gospodarczej Uniwersytetu Tbiliskiego) pisze o roli miast o systemie usług dla ludności rolniczej w subtropikalnej strefie Gruzjińskiej SRR.

Autorem następnego artykułu pt. *Atrakcyjność turystyczna Gruzji w świetle polskich metod badawczych* jest Stanisław Liszewski.

Przemianami w strukturze terytorialnej i branżowej przemysłu włókienniczego Zakaukazia zajmują się Stanisław Pączka z Instytutu Geografii UŁ i Aleksander Rondeli z Wydz. Geografii Gospodarczej Uniwersytetu Tbiliskiego.

Nieco więcej miejsca chciałbym poświęcić ostatniej w zeszycie pozycji — zestawionej przez Joannę Kotlicką *Bibliografii regionu kaukaskiego*. Zawiera ona 225 prac autorów różnych narodowości opublikowanych w Polsce i dotyczących warunków naturalnych, gospodarki, administracji, historii i etnografii Kaukazu oraz kontaktów i współpracy między republikami kaukaskimi a Polską w tych dziedzinach. Nie zostały natomiast do niej włączone recenzje, artykuły w prasie codziennej; selekcji poddano literaturę podróżniczą i poświęconą alpinizmowi.

Byłoby rzeczą ze wszech miar pożyteczną, gdyby bibliografia ta była w następnych zeszytach wydawnictwa rozszerzana i uzupełniana, wydaje się bowiem, że nawet nie zmieniając wyznaczonego przez jej autorkę zakresu tematycznego znalazłoby się jeszcze, szczególnie w czasopiśmie okresu międzywojennego, sporo prac z dziedziny historii, dziejów stosunków polsko-kaukaskich, historii gospodarczej, które mogłyby się w niej znaleźć.

Andrzej Woźniak

A. I. ROBAKIDZE, *Puti razvitiia gruzinskoj sovetskoj etnografii (1922-1982 gg.)*, Akademija Nauk Gruzinskoj SSR, Institut Istorii, Archeologii i Etnografii im. akad. I. A. Dżavachišvili, Izdatielstwo „Mecniereba”, Tbilisi 1983, ss. 158.

Profesor Aleksi Robakidze, wieloletni kierownik Działu Etnografii Kaukazu w Instytucie Historii, Archeologii i Etnografii AN Gruzjińskiej SRR, od ćwierćwiecza blisko swoją działalnością naukową i organizacyjną wywiera istotny wpływ na kierunek gruzińskich badań etnograficznych. W obszernej bibliografii prac A. Robakidze znaleźć można również parę publikacji poświęconych zagadnieniom rozwoju gruzińskiej etnografii, ale główny nurt jego zainteresowań już od dawna zmierzał w kierunku badań etnicznych i kulturowo-historycznych związków Gruzinów z innymi ludami Kaukazu. Powstanie omawianej pracy było zatem, jak można wnioskować również i z „Posłowia”, nie tyle powrtem do wcześniejszych zainteresowań autora, co wynikającą z potrzeb dyscypliny, próbą podsumowania jej dorobku i podkreślenia naukowych i organizacyjnych osiągnięć w ciągu ostatniego 60-lecia. W okresie tym, jak pisze autor, „etnograficzne instytucje Gruzji dokonały ogromnego zaiste dzieła. Przeprowadzono setki kompleksowych badań terenowych we wszystkich regionach Gruzji i Kaukazu, zebrano unikalne materiały, opublikowano monografie o dużej doniosłości historycznej i teoretycznej, wykształcono wysoko kwalifikowane kadry i stworzono system instytucji etnograficznych. Omówić wszystkie kierunki badań etnograficznych w Gruzji i podsumować ich rezultaty w jednym opracowaniu jest oczywiście niemożliwością — jest to zresztą sprawa przyszłości. Prezentowany szkic, który z wymienionych wyżej powodów nie może zawierać w miarę choćby pełnej informacji bibliograficznej o do-

robku całej dyscypliny, jest tylko próbą prześledzenia najważniejszych etapów pracy nad głównymi problemami etnografii Gruzji, z uwzględnieniem osiągnięć republik autonomicznych i jedynie w tym aspekcie podsumowania części ich wyników, bez jakiegokolwiek jednakże próby oceny, to bowiem należy już do historii etnografii" (s. 157).

Tak więc autor, jakby uprzedzając wszelkie pod adresem swojej książki pytania i uwagi, określa czym ona jest, a czego w niej szukać nie należy. Nie jest zatem praca A. Robakidze zarysem historii etnografii gruzińskiej ostatnich lat sześćdziesięciu, co w pewnym stopniu mógłby sugerować tytuł, a tylko uporządkowanym tematycznie i przestrzennie obszernym omówieniem stanu badań etnograficznych, stąd też charakterystyczny układ jej treści, który postaram się krótko przedstawić.

We „Wprowadzeniu” omawia autor zwięźle rozwój myśli etnograficznej w Gruzji, szukając jej pierwowcin już w najstarszych zabytkach literatury hagiograficznej (*Żywot świętej Szuszaniki* z V w.) i historiografii, u Leonti Mroweli (XI w.) i Wachushti Bagrationi (XVIII w.). Nieco obszerniej pisze o początkach badań etnograficznych w XIX wieku, o działalności I. Czawczawadze, A. Cereteli, T. Sachokia i innych, roli periodyków i wydawnictw seryjnych końca XIX i początków XX wieku, a następnie przechodzi do kwestii kształtowania się ram organizacyjnych etnografii gruzińskiej po roku 1921. Szkoda, że ów rozdział wprowadzający, a szczególnie jego część pierwsza, traktująca o etnografii XIX wieku, nie została potraktowana szerzej, gdyż opracowań w języku rosyjskim odnoszących się do tego okresu jest niewiele.

W rozdziale pierwszym omawia autor stan badań nad kulturą materialną, przede wszystkim zaś budownictwem i osadnictwem, środkami transportu i odzieżą; w drugim — nad gospodarką (narzędzia rolnicze, formy organizacji pracy, systemy uprawy roli i nawadniania, rodzaje roślin uprawnych, pasterstwo i hodowla, uprawa winorośli i produkcja wina, rybołówstwo i łowiectwo, rzemiosła) oraz stan zaawansowania prac nad gruzińskim atlasem historyczno-etnograficznym. Rozdział trzeci poświęcony jest problematyce współżycia społecznego: rodzinie, formom prawa zwyczajowego, specyfice organizacji społecznej w górskich regionach Gruzji, migracjom i procesom etnicznym. Badania kulturowych związków Gruzinów z innymi ludami Kaukazu omawiane są w rozdziale czwartym. W następnym, zatytułowanym „Kultura duchowa”, A. Robakidze daje przegląd badań nad wierzeniami, obrzędowością doroczną, pozostałościami kultów przedchrześcijańskich i synkretycznymi religiami górali gruzińskich, folklorem muzycznym i medycyną ludową. Parę stron poświęcił autor muzealnictwu (rozdz. VI), w praktyce jednak ograniczając się do omówienia działalności Działu Etnograficznego Państwowego Muzeum Gruzji im. S. Dżanaszja (d. Muzeum Kaukaskie). Osobny rozdział (VII) poświęcony został badaniom nad współczesnością: prowadzonym od lat 30-tych badaniom we wsiach kołchozowych, a od lat 50-tych także wśród robotników wybranych, dużych zakładów przemysłowych Cziatury, Tkibuli, Tbilisi, Telawi i Kutaisi. Te ostatnie dotyczyły głównie przemian w dziedzinie kultury materialnej, życia rodzinnego i organizacji pracy. W tym samym rozdziale autor omówił również krótko kwestię popularyzacji tematyki etnograficznej (popularne monografie regionalne i tematyczne T. Ocziauri, T. Czikowani, A. Lekiaszwili i innych) oraz zagadnienia teoretyczne (np. problematyka etnosu), problemy metodologii i metodyki badań terenowych, które znalazły odbicie w pracach gruzińskich etnografów.

W trzech ostatnich rozdziałach (VIII, IX, X) przedstawił autor rezultaty badań etnograficznych, poprzedzone zarysem kształtowania się instytucji, w ramach których są one prowadzone, w autonomicznych republikach Abchazji, Adżarii i Południowo-Osetyjskim Okręgu Autonomicznym. Każdy rozdział opatrzone jest przy-

pisami bibliograficznymi zawierającymi łącznie około tysiąca tytułów prac etnograficznych z lat 1922-1982.

„Materiały zawarte w tym szkicu — pisze w cytowanym już wcześniej „Posłowie” A. Robakidze — mogą też zostać wykorzystane do opracowania podstaw periodyzacji historii etnografii w Gruzji; zagadnienie to nie było jeszcze przedmiotem dyskusji, choć w pełni do niej dojrzało”. Życzyć zatem należy gruzińskim etnografom, aby dyskusja ta nie przedłużała się zbytnio, a tak potrzebna historia gruzińskiej etnografii doczekała się rychłego opracowania.

Andrzej Woźniak

P. WIESSNER, *Style and Social Information in Kalahari San Projectile Points*, „American Antiquity”, vol. 48: 1983, No. 2, s. 253-276.

Przyszli dziejopisowie, działający w czasach, gdy nauka wyleczy się już ze specjalizacji i rozkawałkowania, zwróć z pewnością uwagę na szczególną dezintegrację badań naukowych w XX w. Zaszła ona tak daleko, że nawet bardzo zbliżone dziedziny rzeczywistości, jak te, którymi zajmują się etnografia i archeologia, uznano za światy całkowicie odrębne, zasługujące na badanie przez inne kasty ekspertów. Ten ostatni podział zaznaczył się w Europie tak jaskrawo, że wygląda to już na coś więcej niż jedynie piętno czasów, skłaniających do wgryzania się w bezmiar niewiedzy wąskimi, nierozgałęzionymi sztolniami; zachodzi podejrzenie, że zaważyła tu skaza myślenia Europejczyków, których wyobrażenia nie mogła karmić się na co dzień widokami życia ludów pierwotnych, przywodzącymi na myśl bytowanie ludów przeszłości, co utrudniało przyjęcie wniosku, że przedmiot etnografii i archeologii to jedno i to samo.

Zupełnie inaczej rzecz miała się np. w Stanach Zjednoczonych, gdzie etnograf często widywał zabytki archeologiczne przypominające do złudzenia wyroby „jego” ludów indiańskich, a archeolog obcował z pierwotnymi plemionami, używającymi przedmiotów identycznych z tym, co dane mu było odkrywać podczas wykopalisk (Trigger, 1978). Trudno przecenić wpływ tej sytuacji na wyobrażenie ludzi zajmujących się badaniem kultury, stąd też nie jest zapewne zbiegiem okoliczności, że nowa dziedzina studiów naukowych, mających ambicję łączyć dla obopólnego użytku dociekania archeologiczne i etnograficzne, powstała właśnie w Stanach Zjednoczonych. Nosi ona prowizoryczną nazwę etnoarcheologii (*ethnoarchaeology*) i pojawiła się na przełomie lat 60-tych i 70-tych (Kobyliński, 1981, daje przegląd sytuacji w tej nowej dziedzinie). Do tego też nurtu należy artykuł Polly Wiessner *Styl a informacja społeczna na przykładzie grotów strzał San z Pustyni Kalahari*.

Archeolog badający najdawniejszą przeszłość człowieka skazany jest na nużące obcowanie z niemymi rzeczami, jedynym bezpośrednim śladem aktywności naszych przodków. Sytuacja ta sprzyjała rozpowszechnieniu się mniemania, że archeolog studiując przedmioty może wypowiadać się tylko o przedmiotach: ich produkcji, użytkowaniu, kształcie, zatem o kilku zaledwie problemach, składających się raczej na niższe i późniejsze piętra gmachu kultury. W Polsce, i nie tylko tutaj, utożsamiono archeologię z historią kultury materialnej, uznając wszystko co bardziej lotne i nienamacalne (np. kultura społeczna czy duchowa) za niedosiężalne dla tej nauki. Liczne autorytety powtarzały to tak długo, że wreszcie etnografowie uwierzyli, że nie są archeologom potrzebni, a archeologowie dali się przekonać, że nieodwołalnie są skazani na rozstrząsanie jedynie swoich własnych ezoterycznych problemów. Czy badania etnograficzne są w stanie sprawić, aby zabytki archeologiczne przemówiły? Na to pytanie stara się odpowiedzieć etnoarcheolo-

gia, temu też zagadnieniu poświęcony jest artykuł Polly Wiessner, która spróbowała pokazać, jak w małych, niepozornych grociakach strzał odnaleźć można informacje o organizacji społecznej ich wytwórców. Praca stanowi studium stylistyki strzał buszmeńskich, oparte na drobiazgowej analizie etnograficznego materiału terenowego.

Cóż znaczy tutaj słowo stylistyka, styl? Rozważania na ten temat miały dotąd w archeologii głównie teoretyczny charakter, a myśli autorów biegły zwykle torem takiego rozumowania: cechy każdego przedmiotu można podzielić na dwie grupy — zależne i niezależne od funkcji przedmiotu. Weźmy prosty przykład: wszystkie długopisy będą miały podłużny wrzecionowaty kształt ponieważ wymaga tego ich funkcja; nie produkuje się długopisów o kształcie piłki futbolowej, bo i jakże można by nimi pisać? Podobny podłużny kształt będą miały i inne narzędzia o zbliżonej funkcji (kreda, rysik, ołówek, pędzel), będzie on zatem cechą funkcjonalną. Ale już kolor długopisu, szczegóły konstrukcji, budowa piszącego wkładu będą rozmaite, bo jako niezależne od funkcji mogą być wybierane dowolnie z ogromnego zbioru możliwości. Czasem jednak dowolność wyboru cechy niezależnej od funkcji zostaje społecznie ograniczona; społeczeństwo utrwała jedną z dowolnie wybranych cech jako konwencję i narzuca obowiązek jej naśladowania. Konwencja rozprzestrzenia się oczywiście tylko wśród ludzi, którzy pozostają we wzajemnym kontakcie, mówiąc ogólniej, między tymi, którzy objęci są utrwaloną w przestrzeni i w czasie siecią kanałów przepływu informacji, to zaś ostatnie nie znaczy nic innego jak społeczeństwo. Zatem, konwencja ma charakter społeczny i obejmuje jednostki i grupy należące do jednego społeczeństwa. Cechom utrwalonym przez konwencję społeczną, niezależnym od funkcji, nadano nazwę stylistycznych (etnografom znane są opisy takich cech na przykładzie strojów; por. Wobst, 1977; Bogatyriew, 1979).

Badania Polly Wiessner zmierzały do odszukania cech stylistycznych (niosących zatem informację społeczną) w wyrobach San z Pustyni Kalaharii. San, dawniej zwani Buszmenami, nie od dziś przyciągają uwagę antropologów, jako lud żyjący jeszcze do niedawna w ramach tradycyjnej i mało zmienionej kultury, przechowującej się w pewnej izolacji na niegościnnym obszarze Pustyni Kalaharii. Nadto u części plemion San jest to kultura łowiecko-zbieracka, reprezentująca zatem typ szczególnie archaiczny, wzbudzający szczególne zainteresowanie archeologów. Od lat 60-tych systematyczne badania na pustyni Kalaharii prowadzą ekspedycje antropologiczne skupiające etnografów, demografów, archeologów, antropologów fizycznych, językologów, psychologów, epidemiologów; rzeczywiście zasługujące na miano kompleksowych. San żyją na terytoriach Botswany, Namibii i Angolii. Jest to grupa językowa, obejmująca kilka społeczeństw plemiennych, z których trzy, najmniej poddane w najnowszych czasach zmianom, zostały wybrane przez autorkę jako przedmiot badań. Plemiona !Kung, G/wi i !Xo żyją ze zbieractwa i myślistwa, mają podobną organizację społeczną i pozostają na jednakowym poziomie rozwoju technicznego.

Rozważania na temat cech stylistycznych pokazują nam, że przynajmniej niektóre przedmioty materialne powinny posiadać cechy konwencjonalne, niezależne od funkcji, które pozwalają odróżnić od siebie wyroby różnych społeczności. Polly Wiessner postanowiła odszukać cechy stylistyczne grotów strzał i zbadać czy i na ile mogą one informować o organizacji społecznej San. Łuk i strzały to narzędzie myśliwego. Strzały wykuwa się z drutu żelaznego, który już 20-30 lat temu zastąpił kość, mają one kształt trójkątny i mierzą od 7 mm do 3 cm. Czy przedmiot tak drobny i błahy, ignorowany i zupełnie dotąd nie zauważany przez etnografów, niesie w sobie jakąkolwiek wiadomość o kulturze społecznej?

Aby dać na to odpowiedź, autorka opisała najpierw samą organizację San, dostępną bezpośrednio obserwacji etnograficznej i znaną już bardzo dobrze dzie-

ki wieloletnim badaniom. Tak więc na początku znalazło się to, co w badaniu archeologicznym, wychodzącym od przedmiotu, znajduje się na końcu, bo stanowi sam cel badania.

Jak każda organizacja społeczna, tak i organizacja San daje się opisać jako hierarchiczny szereg agregatów społecznych, ustawionych w porządku określonym zasadą, że agregaty niższego poziomu budują agregat poziomu wyższego, tak jak komórki tworzą tkankę, tkanki — narząd, narządy — organizm, a organizmy — populację. Podstawową komórką organizmu społecznego San jest rodzina. Kilka rodzin, które pozostają przez większą część roku we wspólnym koczowniczym obozowisku, tworzy grupę lokalną (autorka używa nazw *band* i *camp*), liczącą 8-60 osób. 3-10 grup lokalnych tworzą grupę regionalną (*band cluster*), której członkowie spotykają się raz do roku we wspólnym obozowisku, zakładanym przy źródle wody na czas pory suchej. Kilka grup regionalnych, połączonych systemem wymiany towarów i wymiany małżeńskiej, stanowi plemię, liczące 1500-2000 osób. Plemiona spotykają się co pewien czas na wspólnych zborach z okazji ceremonii inicjacji lub innych ogólnoplemiennych obrzędów. Każde z plemion posługuje się odrębnym językiem. Kontakty międzyplemienne nie są zbyt częste i intensywne, sieć przepływu informacji urywa się gwałtownie na granicy plemienia, należałoby zatem oczekiwać, że konwencje wytwórczości przedmiotów (styl) ograniczone będą do obszarów macierzystych plemion.

Archeolog przystępując do analizy dawnej kultury ma przed sobą martwe przedmioty, którym próbuje zadawać rozmaite pytania. Etnograf, badający podobne przedmioty dzisiejszej kultury, może z tymi pytaniami zwrócić się także do żyjących wytwórców i użytkowników. Tak też zrobiła Polly Wiessner, starając się ustalić, które z cech grotów strzał uznać można za stylistyczne. Okazało się, że San potrafią biegle rozpoznać groty własnego plemienia i odróżnić je od obcoplemiennych, choć niewielu umiało sprecyzować, jak to jest możliwe.

Analizując odpowiedzi udało się zestawić krótką listę cech stylistycznych: kształt zadziórów, ukształtowanie podstawy, przebieg krawędzi bocznych i ich ostrość, stopień symetrii i kształt ostrza grotu. Te właśnie cechy zostały użyte do dalszej analizy. Pomiarów grotów kilku grup lokalnych należących do grupy regionalnej /Xai/Xai plemienia !Kung pokazały, że brak jest statystycznie istotnych różnic między grotami różnych grup lokalnych. Różnice te uwidoczniły się dopiero na poziomie grup regionalnych: np. testy statystyczne („Studenta” i „chi-kwadrat”) wykazały, że groty dwóch grup regionalnych !Kung różnią się znacząco pod względem kształtu podstawy. Wyraźne i liczne różnice stylistyczne wykazane zostały między poszczególnymi plemionami San: groty !Kung odróżniały się od !Xo i G’wi mniejszymi rozmiarami, natomiast groty !Xo można było odróżnić od G’wi na podstawie zaokrąglenia ostrza, ukształtowania podstawy i przebiegu krawędzi bocznych. Pomiarów i zabiegów statystycznych udowodniły, że każde ze społeczeństw plemiennych San posiada własną konwencję formowania grotów strzał. Mimo kontaktów międzyplemiennych, w drodze których wymieniane są także strzały, pełniące często funkcję daru w obrzędowej wymianie Hxaro, każde ze społeczeństw utrzymuje własny styl produkcji.

Badania Polly Wiessner wyraźnie pokazały, że nawet w tak skromnym fragmencie kultury materialnej, jak grociki strzał, może kryć się informacja o kulturze społecznej. Ktoś inny badający te groty w czasach, gdy będą one jedyną pozostałością po Buszmenach, potrafiłby poprawnie odtworzyć podział plemienny, jego przestrzenny kształt, a przy bardziej dokładnej analizie cech stylistycznych mógłby także zrekonstruować podział plemion na grupy regionalne. Artykuł ten można by zalecać archeologom chorym na przesadny sceptycyzm; przynosi on nadzieję, że także archeolog, badający równie drobne ślady kultury materialnej, nie musi wyrzekać się rekonstruowania na tej podstawie innych sfer kultury. Dla

etnografa płynie stąd nauka, że wielkie znaczenie dla kolegi z sąsiedniego podwórka może mieć zajęcie się dziedzinami kultury, uznanymi od dłuższego czasu za nieatrakcyjne i pomijanymi jako jałowe i „nieme”.

Znakomita praca Polly Wiessner nie jest i być nie może ostateczną receptą na wszelkie trudności wynikające przy podobnych próbach odtwarzania prahisterycznej organizacji społecznej. Pozostaje nadal zagadką, które z cech przedmiotu trzymanego w dłoni przez archeologa uznać należy za przejaw stylu; etnograf może zapytać o to na przykład wytwórcę przedmiotu; archeolog tej możliwości nie ma, pochyla się nad przedmiotem, często tak tajemniczym, że nawet jego przeznaczenie pozostaje nieznane.

„Scena jest znajoma. Samotny westman na zewnątrz kręgu wozów pokrytych płótnem; słyszy szmer i nagle w bok wozu wbija się strzała. Wyciąga ją, rzuca fachowe spojrzenie i od razu rozpoznaje plemię tego, który strzelał. Ta banalna hollywoodzka scena ilustruje marzenie archeologów...” — tak zaczęła swój artykuł Polly Wiessner. Jego zakończenie pozostawia czytelnika z nadzieją, że marzenie może się spełnić.

Literatura

Bogatyriew P.

1979 *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawsko-słowackim*, [w:] *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa.

Kobyliński Z.

1981 *Badania etnoarcheologiczne a nomotetyzacja archeologii*, „Archeologia Polski”, t. 26, z. 1.

Trigger B.

1978 *The Development of the Archaeological Culture in Europe and America*, [w:] *Time and Traditions. Essays in Archaeological Interpretation*, New York.

Wobst H. M.

1977 *Stylistic Behavior and Information Exchange*, University of Michigan, Museum of Anthropology, Anthropological Papers 61.

Wiktor Stoczkowski

ALBERT K. BAJBURIN, *Žylišče v obriadach i predstavleniach vostočnych slavian*, Leningrad 1983, wyd. „Nauka”, ss. 188.

Jest to praca jednego z radzieckich semiotyków kultury poświęcona — jak informuje nota redakcyjna — „symbolicznemu aspektom chałupy wschodnich Słowian” i problemom «oswajania przestrzeni».

Celem omawianej tu pracy, podobnie jak i innnych prac radzieckiej semiotyki kultury, jest rekonstrukcja interpretacji świata pewnej historycznej społeczności, nie zaś tylko odczytywanie symboliki, choć jest to nierozłącznie związane z procesem analizy. Symbolika, nawet „mityczna”, nie stanowi sama przez się żadnego wyjaśnienia, a jej odczytanie nabiera sensu tylko w odniesieniu do semiotycznej teorii kultury.

Nie miejsce tu na prezentację teorii kultury, która leży u podłoża konkret-

nych analiz semiotycznych. Szkic tej teorii jest zresztą dobrze znany polskim etnologom z pracy Łotmana i Uspieńskiego *O semiotycznym mechanizmie kultury* (Łotman, Uspieński, 1977). Przypomnę jednak, że: 1) ww. semiotyczny mechanizm kultury należy do sfery aksjologii, nie — empirii; 2) mechanizm ten to właściwie rodzaj systemu cybernetycznego, jak to określają Rosjanie: mechanizm gromadzenia, przechowywania i „zapominania” informacji; 3) system ten ulega stałej ewolucji, a więc można wskazać historyczne kultury odpowiadające różnym etapom ewolucji i budować ich modele; 4) system ten wymyślono po to, by móc badać przez dedukcję kulturę konkretnych społeczności (kultura tych grup to ww. system cybernetyczny, opisany przy użyciu elementów, otrzymanych w wyniku specjalnej analizy z działań grupy o charakterze komunikacyjnym, znakowym); 5) kultura nie istnieje poza układem: społeczeństwo — komunikacja — kultura (współwystępowanie w postaci tzw. trójkąta semiotycznego). Krótko mówiąc: bada się i opisuje zawsze czyjąś kulturę, której przekaz odbywa się za pośrednictwem form komunikacji, charakterystycznych dla danej społeczności (nb. transmisja kulturowa stanowi istotną część tej koncepcji; przyjmowane założenia wykluczają dziedziczność kultury).

Warto także nadmienić, że dość charakterystyczne dla radzieckich semiotyków kultury jest koncentrowanie zainteresowań na badaniu kultur możliwie archaicznych, najczęściej: kultury dawnych Słowian (VI-VII w.?).

Badaniem nad tą kulturą (ale nigdy nad kulturą bardziej złożoną, z wyższych „pięter” ewolucji systemu) służy model prostego mechanizmu informacji, przyjęty także i przez Bajburina. Najważniejsze cechy tego modelu kultury to: 1) interpretacja świata wg generalnej zasady: kultura [+] — antykultura [-]; synonimiczność wszelkich realizacyjnych opozycji: ludzie — bogowie, ludzie — demony, ludzie — zwierzęta, swoi — obcy, żywi — martwi, dom — las, ten świat — tamten świat itd.; 2) brak świadomości konwencjonalności znaku, a więc — innymi słowy — przyjmowanie obrazów rzeczywistości za rzeczywistość, utożsamianie nazw z ich desygnatami itp.; 3) transmisja kultury (tj. interpretacji świata) grupy przy pomocy wzorcowych obrazów świata, formułowanych zgodnie z zasadą: prawidłowy — nieprawidłowy (tożsamy z kulturą — antykultura, tj. ludzki — boski, ludzki — demoniczny, ludzki — zwierzęcy itd.); 4) ww. wzorce — w celu utrwalenia i przekazu — muszą być systematycznie i publicznie prezentowane w grupie; modelują one styl życia grupy najczęściej na zasadzie „paradoksu stanowiącego reguły” (Łotman, Uspieński, 1977, s. 156); 5) wszystkie wymienione cechy są integralnie związane z innymi cechami tej kultury, takimi jak np. religijność, fatalizm, rytualizm, ezoteryzm, izolacjonizm, zachowawczość, statyka itp.

Model ten jest w etnologii polskiej znany (Stomma, 1979); stanowił on podstawę wielu prac semiotycznych, w których wzorcowym obrazem świata, służącym utrwaleniu i transmisji interpretacji świata grupy, był z reguły mit i obrzęd. W praktyce modelująca rola mitu (w znaczeniu tekstu werbalnego) była w tego typu społecznościach niezbyt duża (często objęty tabu, „własność” wąskiego kręgu itp.); znacznie ważniejszą rolę odgrywał obrzęd, jako ww. „paradoks stanowiący reguły”. Obrzęd był tekstem dostępnym całej grupie (często: obowiązek uczestnictwa i sankcje za jego łamanie) i systematycznie powtarzanym (cykliczność obrzędów dorocznych; częstotliwość obrzędów rodzinnych w ramach społeczności), a więc był w pamięci grupy wystarczająco utrwalony. Modelującą styl życia grupy rolę obrzędu w postaci „antynormy stanowiącej normę” można w uproszczeniu przedstawić na przykładzie: jeżeli w obrzędzie kum gwałci kumę, to obowiązuje ich tabu kazirodztwa.

W pracy A. Bajburina w roli wzorcowego obrazu świata występuje jednak nie mit czy obrzęd, ale wytwór materialny — chałupa. Nośnikiem interpretacji świata

jest budynek, nie zaś — dajmy na to — obrzęd weselny przypadkowo w chałupie. Fakt, że siedziby ludzkie przekazują pewne informacje, był od dawna zauważany, a symbolika chłopskiej chałupy była odczytywana także i przez polskich etnografów (Kunicka, 1979). Jednakże — o czym wspomniałam wyżej — interpretacja semiotyczna nie polega na sporządzaniu „słowników symboli” badanej społeczności; trzeba wiedzieć, nie tylko co znaczy, ale i w jaki sposób znaczy i dlaczego w ogóle znaczy. W przypadku wytworów tzw. kultury materialnej, w naszej własnej kulturze uważanych zwykle za „niesemiotyczne”, te ostatnie pytania są szczególnie istotne, bo — jak widać — w różnych społecznościach może wyglądać to bardzo różnie. Semiotyk nie może bowiem, za grupą badaną, przyjąć „aksjomatu Pana Boga” i zdolności chałupy do przekazywania pewnych treści, nie może wyjaśniać np. na podstawie „szczególnej jakości” czasu święta (nb. to nie nie znaczy) czy „prelogiki” lub „mitycznego myślenia” człowieka religijnego (powody jw.). Wyjaśnienia może szukać jedynie w formach komunikacji, występujących w badanej grupie i w prawach systemów informacji. Pomocne jest przy tym przyjęcie założenia skali statusu semiotycznego rzeczy (Bajburin, 1981) i odwołanie się do zakładanego a priori modelu kultury dla wczesnych etapów jej ewolucji (bo mowa tu o takiej właśnie kulturze). W efekcie można twierdzić, że słowiańska chałupa zyska wystarczająco wysoką semiotyczność, by móc wystąpić w roli wzorcowego obrazu świata po pierwsze: gdy badana grupa przestaje jej używać w „zwykły” sposób (w kulturze prostej odstępianie od normy jest automatycznie antynormą); po drugie: gdy te odstępstwa od normy będą, podobnie jak i wszelkie inne unormowane teksty, systematycznie (cyklicznie lub często) i publicznie prezentowane. Warunki te spełnia: 1) chałupa w obrzędzie, 2) chałupa w zakazach dnia codziennego, nie wyłączając sfery obyczajowości, konwenansu.

Symbolika chałupy w obrzędzie (czy jej poszczególnych elementów) jest w etnologii polskiej dość dobrze znana (Kunicka, 1979), jednakże w pracy Bajburina przybiera ona nieco inny wymiar, typowy dla analiz *stricto* semiotycznych. Chałupa nie jest tu ilustracją do mitu kosmologicznego, wyraża po prostu tę samą kosmologię, co mityczna opowieść o stworzeniu i kształcie świata; jest inną formą wyrażenia chłopskiej interpretacji świata. By odczytać tę treść zbyteczne jest posługiwanie się jakimkolwiek tekstem werbalnym, mówiącym o budowie Kosmosu, co więcej: ten tekst w ogóle nie musiał istnieć w badanej społeczności. To chałupa-rzecz miała w niej wartość „traktatu” z zakresu chłopskiej kosmologii. Odczytania tej treści dokonuje się poprzez drobiazgową analizę serii „niezwykłych” sposobów użycia poszczególnych elementów chałupy czy wykorzystania jej pomieszczeń, działań, w wyniku których kontrastowane (przeciwstawiane) są nawzajem pewne miejsca w chałupie czy pewne elementy jej konstrukcji: próg — piec, „święty kąt” — piec, centrum izby — piec, izba — piwnica, izba — strych itp. Po sprowadzeniu do tzw. inwariantów otrzymuje się ogólną strukturę przestrzenną chałupy (wewnętrzny — zewnętrzny, centrum — peryferie, góra — dół itd.), tożsamą ze strukturą Kosmosu, ale także i człowieka czy grupy (te „niezwykłe” sposoby wykorzystywania chałupy obejmują szereg dodatkowych informacji, które pozwalają na takie właśnie określenie semantyki chałupy: np. łóżysko dziewczynki zakupuje się przy progu, „aby była na wylocie”, łóżysko chłopca w „świętym kącie”, bo to przyszły gospodarz; rzecz jasna — przy dekodyfikacji korzysta się z bardzo obszernego materiału). Charakterystyczne, że chałupa w obrzędzie jest polisemantyczna; w ramach dopuszczalnych przez ww. strukturę symbolizuje jednocześnie i Kosmos, i człowieka, i organizację grupy (z ww. przykładu: np. virolokacja), a więc prezentuje jednocześnie wiele różnych aspektów rzeczywistości, modeluje wiele różnych ludzkich zachowań (przykładowo — pomijane przy koncentrowaniu zainteresowań na symbolice kosmologicznej — wyrażanie, dzięki

tożsamości strukturalnej, dystansów społecznych, poprzez zajmowanie w chałupie określonych miejsc). Ta wieloznaczność chałupy potwierdza założenie o jej wysokiej semiotyczności w kulturze archaicznej, determinowanej zresztą przez synkretyzm kodu komunikacyjnego, semiotyczności znacznie wyższej, niż miała by ją symbolizując jedynie Kosmos.

Chałupa w zakazach dnia codziennego, nb. symbolizuje tu ona także Kosmos, człowieka, organizację grupy, funkcjonuje dość wyraźnie jako wskazanie na „antynormę”, której przynależność do antykultury (w b. szerokim znaczeniu: obcy, zwierzęta, demony, bogowie, las, zaświaty etc.) jest doskonale widoczna, a tzw. mityczne konotacje nie są trudne do stwierdzenia; przykładowo: „nie siedź w domu w czapce jak Żyd”, „nie podmiataj śmieci pod piec, bo przyjdzie dziad i nasra” (wg materiałów MOE 1983 r.). Oczywiście dekodyfikacje Bajburina, oparte na tzw. możliwie długim tekście (tj. wielu wariantach pewnego tekstu), są o wiele bardziej szczegółowe od podanych wyżej ilustracji.

Osobną sprawą jest nazewnictwo części chałupy. Wspomniałam już wyżej o istotnej cesze tej kultury, jaką jest utożsamianie nazwy z jej desygнатem. Odgrywa to ważną rolę w kształtowaniu ludzkich zachowań: podobieństwo nazw skłania grupę do stwarzania symbolicznych związków pomiędzy ich desygнатami. Przyjmując model kultury możliwie archaicznej, Bajburin mógł się posłużyć tylko archaicznym słownictwem; z reguły są to nazwy elementów, które można odnaleźć w SCS-ie: opaś, przycieś, cieś, usak, piec itp. Fragmenty pracy, oparte na danych leksykalnych, uważam za szczególnie interesujące, a wyciągane z analizy wnioski za wyjątkowo przekonujące. Podam tu tylko jeden przykład: wspomniany mechanizm (podobieństwo nazw — tożsamość desygнатów) generuje m.in. wierzenie — jeżeli wbije się nóż w usak drzwi domu ciężarnej, to dziecko urodzi się z „zajęczą wargą” (na materiale ruskim jest to doskonale widoczne). Oczywiście w tym przypadku elementy domu symbolizują elementy ciała ludzkiego; tego typu przykładów w pracy jest więcej, jednakże nie odczytanie takiej czy innej symboliki uważam tu za szczególną zasługę Bajburina (by odmitologizować semiotykę — przy przyzwoitej bazie materiałowej symbolika jest gołym okiem widoczna, gorzej z mechanizmem semiotyzacji), lecz wskazanie na mechanizm narodzin tejże symboliki. Na marginesie: dane leksykalne wykorzystywał także i K. Moszyński do rekonstrukcji archaicznych form i ich zasięgów; nb. Bajburin nie kryje faktu posilkowania się jego dziełem (Moszyński, 1967).

Znaczną część pracy poświęcił Bajburin technologii budowlanej. Przy doborze materiału — rzecz jasna — nie zadecydował automatyczny podział: racjonalne — irracjonalne, techniczne — symboliczne; więcej — zgodnie z przyjętym modelem (synkretyzm kodu komunikacyjnego) w kulturze archaicznej istniały tylko zjawiska techno-magiczne czy techno-symboliczne. Jak sądzę, fakt ten podkreśla Bajburin i układem pracy, zgodnym z logiką konstruowania budynku i logiką jego konstrukcji. Należy jednak zaznaczyć, że autor uważa swe badania nad technologią za zaledwie rozpoczęte, a w pracy o chałupie stawia, jak twierdzi, przede wszystkim pytania, choć faktycznie są to albo dobrze umotywowane hipotezy, albo wyczerpujące odpowiedzi.

Nie sposób zaprezentować tu treści rozdziałów poświęconych temu problemowi, wskażę tylko przykład dość ciekawej interpretacji. Myślę tu o interpretacji ofiary budowlanej czy zakładzinowej oraz tzw. znakach dobrego miejsca (zwłaszcza powszechnego na Słowiańszczyźnie kładącego się bydła). Zjawiska te stwarzają szansę na rekonstrukcję możliwie archaicznej wizji świata Słowian i to w jej mitycznym wymiarze (mit Welesa-Wołos?). Ofiary budowlane i zakładzinowe u Bajburina nie są interpretowane jako „odkrywanie hierofanii” czy „czekanie na boski znak” (to poziom chłopskich motywacji), lecz jako tworzenie ich przez grupę badaną poprzez umieszczanie specjalnych rekwizytów o wartości „załączka” Kosmosu (kul-

tury). Nb. ich symbolika nie jest odczytywana poprzez podobieństwo cech fizycznych: „złocistości” dukata i „złocistości” Jaja Kosmicznego (to akurat ulega najszybciej „poetyckiej” transformacji), ale poprzez porównywanie — dajmy na to — ofiary zakładzinowej z „pierepelicą” czy „dziadem”, co pozwala na odczytanie ich wspólnego sensu: chtoniczności (ziarno, kości, kamień itp.). Oczywiście w kulturze wsi XIX-wiecznej ofiara zakładzinowa uległa daleko idącej chrystianizacji, jednakże bez większej szkody dla jej pierwotnego sensu, co zilustruję polską pieśnią zakładzinową: „Celny kamień na fundament Chrystus z nieba zesłany, do którego brzegi swemi chodzą wszystkie ściany...” (Świątkowski, 1950/51, s. 549).

Na zakończenie kilka słów o tym, co może budzić wątpliwości: o jaką społeczność w istocie tu chodzi, czyja interpretacja świata jest tu rekonstruowana? Jak sądzę, Bajburin poszukuje obrazu świata archaicznych Słowian, a i inni badacze radzieccy podzielają zainteresowania etnogenezą; oczywiście jest to obraz hipotetyczny, który trudno zweryfikować, ale także i trudno sfalsyfikować. Zarazem jest to częściowe odczytanie interpretacji świata kultury chłopskiej XIX w., a właściwie tej części kodu komunikacyjnego, która bywa określana mianem tzw. struktur długiego trwania. To ostatnie określenie jest szczególnie trafne: poza strukturami długiego trwania musiały istnieć i inne, i faktyczne tak było (kultura chłopska tego okresu powoli przechodzi na „wielojęzyczność”; z pierwotnego, synkretycznego systemu wydzielają się wyspecjalizowane „języki”, m. in. technologia; w efekcie w tym okresie już nie każde działanie techniczne ma mityczną symbolikę); nb. nowe „języki”, o ile nie ulegną synkretyzacji z pierwotnym systemem, wymuszają na grupie wypracowanie nowych form przekazu. Jednakże kultura XIX-wiecznej wsi — mimo wszystko — jest znacznie bliższa modelowi kultury archaicznej (m.in. sama siebie uważa za niezmienną, izolowaną, wyraźnie, „ignoruje historię”), niż modelowi dynamicznej, wielojęzycznej „kultury amerykańskiej” XX w.

Literatura

Bajburin Albert K.

1981 *Semiotičeskij status veščej i mifologija* [w:] *Materialnaja kul'tura i mifologija*, Leningrad.

Kunicka Barbara

1979 *Organizacja przestrzeni domowej według tradycyjnych wyobrażeń ludowych*, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 1.

Łotman Jurij, Uspieński Borys

1977 *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, Warszawa.

Moszyński Kazimierz

1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. I, Warszawa.

Stomma Ludwik

1979 *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XXXIII, nr 3.

Świątkowski Henryk

1950/51 *Pomoc sąsiedzka przy budowie*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. VIII-IX.

Spis skrótów:

MOE Międzyuczelniany Obóz Etnograficzny

SCS język staro-cerkiewno-słowiański

Gabriela Augustynowicz

I. GEORGIEVA, *Bułgarska narodna mitologija*, wyd. Nauka i izkustvo, Sofia 1983.

Wyróżniona w roku 1984 najwyższą nagrodą Bułgarskiej Akademii Nauk książka Ivanički Georgievej *Bułgarska mitologia ludowa* stanowi próbę encyklopedycznego omówienia najważniejszych pojęć, składających się na ludową kulturę duchową Bułgarów. Autorka nie rezygnuje ze starań, by rzecz ująć systemowo, ale niewątpliwie większy nacisk kładzie na prezentowany materiał źródłowy, pochodzący niemal wyłącznie z wieku XIX i początków XX. Ta „materiałowość” książki ma swoje zalety, ale jednocześnie i wady, związane z samą koncepcją dzieła, zamierzonego nie tylko jako naukowe, lecz także i popularnonaukowe. W stosunku do obfitości przykładów zaczerpniętych z autentycznej kultury ludowej komentarze i interpretacje autorskie należy uznać za bardzo oszczędne, szczególnie w pierwszej części książki. Stopniowo ich udział w tekście narasta, największą zaś rolę pełnią, co oczywiste, w zamykającym książkę podsumowaniu. Jest to cenna zaleta książki, pozwala bowiem czytelnikowi mniej wtajemniczonymu w teoretyczną wiedzę z prezentowanej dziedziny na lekturę aktywną i stopniowe wzbudzanie jego zainteresowania.

We „Wstępie” Georgieva wyjaśnia, jakie znaczenie dla budowania bułgarskiej kultury narodowej miała ideologia ludowa jako system istotny dla kształtowania się światopoglądu Bułgarów od średniowiecza po uformowanie się kapitalistycznych stosunków klasowych, a jednocześnie jako źródło natchnienia dla bogatej bułgarskiej samorodnej twórczości ludowej (ludowych pieśni, bajek, podań itp.). Powstanie omawianej mitologii ludowej wiąże autorka ze społecznością czasów ustroju rodowego. Następnie zestawia mitologię ludową i religię, wyżej oceniając pierwszą, ta świadczy bowiem według niej o aktywnym stosunku człowieka do otaczającego świata, o próbach opanowania sił w nim działających, religia zaś decyduje o pasywnej postawie człowieka, uzasadnionej poczuciem bezsilności i strachu. W tych rozważaniach wstępnych poświęca autorka nieco miejsca ogólnej teorii mitu oraz mitologii porównawczej i zwraca uwagę na fenomen szczególnej żywotności na terenie Bułgarii mitologii pogańskiej i jej współistnienia z chrześcijańską.

Rozdział I — „Kosmos w bułgarskich wierzeniach ludowych” — poświęca Georgieva omówieniu i wyjaśnieniu semantyki szeregu przedstawień i przekonań wchodzących w skład bułgarskiej ludowej kosmologii w ich hierarchii ważności. Podobnie jak to czyni także w rozdziałach następnych, podając bogatą dokumentację bułgarską, z reguły sięga także dla porównania do materiału innosłowiańskiego i również niesłowiańskiego, szczególnie chętnie wskazuje przy tym analogie w mitologii greckiej oraz w księgach Wedy. W rozdziale jako odrębne hasła omówione są po kolei: Niebo, Słońce, Księżyc, Gwiazdy, Ziemia, Drzewo Kosmiczne, Rośliny (bluszcz, jemiola, jabłoń, wspomniane: jawor, dąb, orzech, dereń, czosnek, głóg, leszczyna, a jako odrębny motyw potraktowane — drzewa i rośliny „przeklęte”), Zwierzęta (jeleń, orzeł, wilk, niedźwiedź, koń, koza, żmija). Wskazane jest miejsce każdego z nich w ludowym światopoglądzie, wyprowadzona z wierzeń funkcja, stosunek wobec człowieka i społeczności ludzkiej. I tak na przykład autorka zdaje sprawę z ludowej wizji Nieba z perspektywy człowieka, to jest rzutowania życia ziemskiego na Niebo, z antropomorficznych i zoomorficznych wyobrażeń słońca i księżyca, z pośredniego miejsca Ziemi w trójdzielnym podziale Kosmosu (świat górny, czyli Niebo — Ziemia — Świat dolny, podziemny), kosmiczny ludowy model świata — drzewo kosmiczne — ukazuje poprzez różne jego warianty w zdobnictwie ludowym i w funkcji obrzędowej (drzewko weselne czy drzewko „kumowe”), zapoznaje wreszcie czytelnika z bułgarską ludową symboliką związaną z wymienionymi wyżej roślinami i zwierzętami.

Jako wyodrębniony podrozdział, noszący tytuł: „Mitologizacja pewnych elementów i stosunków”, potraktowane jest omówienie roli w kulturze duchowej Bułgarów wełny, realizującej związku z siłami chtonicznymi i z płodnością, jej znaczenie w obrzędach weselnych i pogrzebowych, opozycyjność wobec lnu i konopi, ułatwiających łączność ze światem górnym, dalej — metali (apotropeicznych właściwości żelaza i miedzi), soli, ognia, wody (tu wyróżnione rodzaje wody w zależności od jej mocy magicznej np. *nenačeta* — nietknięta czy *myłčanata* — nabierana w milczeniu). Wyjaśniane jest także ludowe użycie kategorii czasu i przestrzeni, przy którym człowiek sam czyni się miarą dla otaczającego go świata i stanowi jego centrum, czas ujmowany jest cyklicznie, a sposoby pokonania granicy ten — tamten świat są ściśle zależne od czynników czasu i miejsca.

W rozdziale II, noszącym tytuł „Mitologiczna prezentacja żmija. Żmij jako mediator kosmiczny”, Georgieva zajmuje się jedną tylko postacią z mitycznego świata Bułgarów (i paroma jej analogami), uznając ją za szczególnie interesującą i ciekawie ilustrującą mityczny model świata wraz z jego komplikacjami. Te komplikacje i niekonsekwencje uznaje autorka za rezultat genetycznych nawarstwień mitologii różnego pochodzenia, które złożyły się ostatecznie na ludową mitologię bułgarską zaświadczoną w źródłach XIX- i XX-wiecznych, z jakich korzystała. Omówione są tam kolejno wyobrażenia dotyczące: pochodzenia żmija (różne ich wersje), jego wyglądu, siedziby oraz przypisywanych mu przez lud funkcji. Czasami autorka całkiem niepotrzebnie decyduje się na komentarz z zakresu psychiatrii dla niektórych opisów kontaktu żmija z ludźmi (myślę tu o tłumaczeniu motywu „zakochanej w żmiju” jako przykładu psychozy maniakalno-depresyjnej). Georgieva przechodzi następnie do innych postaci mitycznych: *łamii* i *chały*, spokrewnionych niektórymi cechami ze żmijem, zajmujących jednak w istocie pozycję odmienną, a raczej przeciwną, dostrzegalną łatwo w odmienności ich funkcji, łączących żmija z ładem, *łamię* zaś i *chałę* z chaosem. Tu omówiony jest także, łącznie ze żmijem, wąż, w wierzeniach o którym autorka odnajduje jego dawną rolę słowiańskiego totemu. W zakończeniu rozdziału podsumowuje informacje bułgarskie o przedstawionych mitycznych istotach i zestawia je z materiałem niebułgarskim oraz porządkuje nadawane tym istotom w kulturze ludowej znaczenia.

W kolejnym rozdziale III, zatytułowanym „Między życiem a śmiercią. Samodiwy, orisnice, choroby”, Georgieva bierze na warsztat inne postacie z mitycznego świata Bułgarów, przy czym łączenie ich w jedną grupę nie wydaje się wystarczająco uzasadnione. Miała co do tego wątpliwości także sama autorka, skoro zrezygnowała w zakończeniu rozdziału ze zwyczajowego podsumowania. Najwięcej uwagi poświęca tam *samodiwom*, które można porównywać z naszymi dziwożonami, rusalkami czy boginkami, na co wskazuje ich związek z naturą, żeńska płeć, pełnienie funkcji strażniczek wód (źródeł naturalnych i *czesm*, czyli wypływów wody, obudowanych ręką ludzką). Georgieva odnotowuje różne sposoby realizacji kontaktu tych postaci z ludźmi, powołując się przy tym często na odpowiednie teksty literatury ludowej (pieśni, podania). Wiedzę o tych postaciach demonicznych podsumowuje, podkreślając ich zasadnicze cechy, wśród nich związek z dziką, nietkniętą przez człowieka naturą.

Podstawową funkcją istot demonicznych omówionych w następnej kolejności jest określanie losu ludzkiego. Są to więc wieszczki losu, noszące różne nazwy na terenie Bułgarii: *orisnici*, *narečnici*, *rečenici* czy *sudenici*. Są to zazwyczaj trzy siostry, nieśmiertelne, których siedziba znajduje się na końcu świata. I tu autorka zestawia bardzo bogaty materiał źródłowy z terenów bułgarskich i sąsiednich, ukazując także analogie u innych Słowian oraz w mitologii greckiej, powstrzymuje się jednak od wyciągania z tych analogii wniosków genetycznych i od głębszej analizy semantycznej.

W tym samym rozdziale Georgieva zajmuje się ludowymi personifikacjami chorób (*bolesti*), postępowaniem z nimi, ich obłaskawianiem, leczniczymi praktykami magicznymi. Zwraca uwagę na to, że obrzędy dotyczące tych istot przypominają inne związane z kultem *samodiv*.

W zakończeniu rozdziału omówione są istoty mityczne o bardzo luźnym związku z innymi objętymi w tej grupie postaciami mitologii bułgarskiej. Nazywane są one *karakondžo*. Są to duchy pojawiające się tylko raz w roku w ciągu 12 dni od Wigilii (*Ignatovden*) do Jordana (*Jordanovden* lub *Babinden*), w ciągu tzw. pogańskich, nie chrzczonych lub diabelskich nocy. Autorka stwierdza zanikanie wiary w te duchy pod koniec wieku XIX i krzyżowanie się wierzeń z nimi związanych z wierzeniami w wampiry i wilkołaki. Podejrzewa ich pochodzenie obce, przejęte prawdopodobnie z mitologii greckiej.

W rozdziale IV „W świecie martwych. Wampir. Stopan. Nawy” — omawiane postacie Georgieva charakteryzuje jako przynależne do świata „tamtego”, a więc do świata zmarłych, powracających do świata żywych, przy czym i tu zasada takiej klasyfikacji wydaje się dyskusyjna, ze względu na zasadniczą odmienną stosunku człowieka do nich — negatywna, zagrażająca, wampirów i *naw*, a patronalna, opiekuńcza *stopana* (gospodarza). Najpierw autorka zajmuje się wampirem, przypominając jego różne dialektałne nazwy słowiańskie, wymienia okoliczności i przyczyny, dla których nieboszczyk może stać się wampirem, wylicza najpospolitsze wyobrażenia dotyczące wyglądu wampirów, ich cech fizycznych i zachowania się, wymienia wreszcie stosowane przez lud wobec wampirów środki zapobiegawcze. Tu omówiony jest także wilkołak (*vrkolak*) jako istota demoniczna pokrewna wampirem, na niektórych terenach Słowiańszczyzny identyfikowana z nimi. Georgieva dostrzega możliwość krzyżowania się wierzeń o wampirach z wierzeniami w czarowników i czarownice, którzy w roli „żywych wampirów” pojawiają się pod postacią różnych zwierząt i ptaków (strzygi). Przychyła się ku tezie o słowiańskim pochodzeniu wierzeń o wampirach.

Równie szczegółowo, choć nie tak obszernie ze względu na uboższy materiał, przedstawia autorka książki *nawy*, istoty demoniczne, których pochodzenie związane jest ze zmarłymi nie chrzczonymi dziećmi, martwo urodzonymi, porońcami, dziećmi zabitymi. Są to istoty szczególnie niebezpieczne dla brzemiennych kobiet, położnic (do 40 dni po porodzie) i dla noworodków, a także dla innych ludzi i bydła. Obok *naw*, których nazwę wywodzi się od znaczenia „śmierć”, w ludowej mitologii bułgarskiej spotyka się jeszcze inne postacie demoniczne będące personifikacją śmierci, względnie blisko związane ze śmiercią. Do nich należą *mora* lub *morawa* (w różnych wersjach tych nazw), przy czym jako ich odpowiednik polski wskazuje Georgieva Marzannę. Podobną pozycję zajmuje też *Nežit* (Nieżyt), który poza związkiem ze śmiercią ma też swoją węższą specjalizację — personifikuje ból zębów.

Najwięcej uwagi poświęcono w tym rozdziale postaci *stopana*, czyli ducha opiekuńczego (patrona, rosyjskiego *domowego*). Istnienie tej postaci związane bywa zarówno z obiektami świata kultury (domami, budynkami obejścia gospodarczego), jak i natury (drzewami, źródłami, polami, lasami). *Stopan* mógł ukazywać się w rozmaitych kształtach, najczęściej jednak przybierał wygląd węża. Zabicie takiego węża pociągało za sobą śmierć kogoś z rodziny tego, co *stopana* zabił, najczęściej — głowy domu. Siedziba opiekuna domowego związanego z budynkiem mieszkalnym lokalizowana była pod progiem lub przy ognisku, a opuszczał on dom i wchodził do niego przez komin. W niektórych regionach Bułgarii w sposób jednoznaczny wiązano *stopana* ze zmarłym przodkiem rodu, który w przeszłości tegoż rodu odegrał rolę szczególnie istotną. W swym nowym wcieleniu dbał on o zdrowie i pomyślność rodu.

Pewne podobieństwa wiążą *stopana* z *tałasomem*, który mógł występować w roli pozytywnej (opiekuńczej), ale także negatywnej, szkodzącej, np. w opustoszałych budynkach. Według Georgiewej pojawienie się *tałasoma* było rezultatem złożenia ofiary (ludzkiej lub zastępczej) przy wznoszeniu budynków albo wiązany jest on z wierzeniami o strażnikach zakopanych skarbów. Tak więc o ile *stopan* i jego funkcje mogą być wyjaśniane kultem przodków, *tałasom* — nie, ze względu na odmienne pochodzenie. Bułgarskiego *stopana* ukazuje autorka na szerokim tle porównawczym, powołując się na jego możliwe odpowiedniki rosyjskie, ukraińskie, białoruskie, a także polskie (dziad). Zakończenie rozdziału zmierza do podsumowania ludowych poglądów Bułgarów na temat duszy i śmierci, a w przedstawionych wierzeniach wskazywane są ślady animizmu i totemizmu.

Ostatni, nie numerowany rozdział nosi tytuł „Ślady mitologii pogańskiej w chrześcijańskim kulcie świętych”, a zawiera parę zestawień kilku postaci z panteonu wymienionych w tytule kultów, w tym: Peruna i św. Ilii (Eliasza), następnie św. Jerzego oraz Welesa (Wołosa) i św. Vlasy, którego odpowiednikiem bywa też św. Modest (identyfikowany również z greckim Hermesem), dalej Artemidy i św. Mariny, Dionizosa i św. Trifuna. Rezygnacja z solidniejszej analizy i w konsekwencji pewna powierzchowność dokonanych porównań powodują, że najbardziej przekonujące jest umieszczone na koniec tych rozważań stwierdzenie autorki, że nie zawsze da się identyfikować kult jakiegoś bóstwa pogańskiego z kultem świętego, a proces wzajemnych wpływów mógł przebiegać w sposób skomplikowany.

We „Wnioskach” sformułowanych na końcu książki Georgiewa przypomina, że próbuje dokonać rekonstrukcji ludowej mitologii Bułgarów wstecz na podstawie źródeł z XIX i początków XX w. Rekonstrukcja odnosi się głównie do światopoglądu kształtującego się w okresie średniowiecza, kiedy to światopogląd chrześcijański, nie mając siły i możliwości zniszczenia poprzedniego systemu wierzeń, dostosowywał się do niego. Bułgarska mitologia ludowa jest systemem polistadialnym, przekazywanym za pomocą rozmaitych kodów: kulturowego, kalendarzowego, religijnego, socjalnego. U podstaw szeregu mitologemów odnaleźć można obrzędy inicjacyjne. W omawianej mitologii autorka odkrywa ślady takich kultów przedchrześcijańskich, jak animizm, totemizm, szamanizm oraz kult przodków, natomiast stara się uchronić lud bułgarski przed podejrzeniami o fragmentaryczną choćby wierność religijnym podstawom światopoglądowym. Za żywotne we współczesności uważa przede wszystkim te elementy ludowego światopoglądu, które mogą nadal spełniać funkcje estetyczne (*samodiwy*, *żmij*, *orisnice*), inne zaś zamierają (wampir). Nie brzmi to przekonująco, ponieważ nie wiadomo dokładnie, z jakiej perspektywy formułowana jest taka ocena. Czy z perspektywy żywej tradycji ustnej?

Georgieva zastanawia się także nad problemami genezy opisanej mitologii. Widzi w niej nawarstwienia systemów mitologicznych Słowian, Prabułgarów oraz późnoantycznego systemu mitów. Niektóre z omówionych postaci mitycznych uważa za własność ogólnosłowiańską (np. *żmij*-smok jako postać negatywna, niszcząca), inne za kontaminację antyczno-słowiańską (*samodiwy*), jeszcze inne za późniejszą infiltrację mitologii antycznej do słowiańskiej (*orisnice*).

Bułgarska mitologia ludowa Ivanički Georgiewej wydana została w formie bardzo atrakcyjnej. Poza przyciągającą oko obwolutą, zaopatrzona jest w szereg znakomitych pod względem technicznym i interesująco dobranych ilustracji, przedstawiających: motywy zdobnicze z przedmiotów kultury materialnej (w tym symbole kosmiczne: słońca, księżyca, motyw krzyża, ptaka, ornamenty haftu ze stroju ludowego, chleby obrzędowe, głowice lasek pasterskich), przykłady ikonograficzne (m. in. fresk przedstawiający czarownicę dojącą diabła, inny, wprowadzicie dosyć niewyraźny, ale za to bardzo sugestywny obrazujący *czumę*, czyli personifikowaną zarazę, także ikonę św. Krzysztofa z końską głową), niektóre rekwizyty obrzędowe

(chorągiew weselna). Tego rodzaju ilustracje przeplatane są świetnymi zdjęciami portretowymi współczesnych ludowych informatorów. Książka opatrzona jest bogatymi przypisami, powołującymi się na wykorzystane źródła, nie tylko bułgarskie, o charakterze materiałowym, a także na odpowiednie opracowania. W przypisach tych zamieszczono m.in. wiele streszczeń oryginalnych ludowych opowieści i wierzeń. Dołączony indeks ważniejszych haseł i motywów z zakresu kultury materialnej, medycyny ludowej, obrzędów, świata demonów, a także haseł imiennych, może być bardzo pomocny dla specjalistów, korzystających z dzieła dla potrzeb naukowych.

Mimo pewnych mankamentów wywodu, przejawiających się czasami w chaotyczności nie dość spójnie prezentowanego materiału, a także różnych wątpliwości co do sposobu interpretacji autorki, całość należy uznać za rzecz godną szczególnej uwagi i polecenia tak etnografom, jak i folklorystom. Stanowi ważny, inspirujący krok w kierunku pożądanej syntezy ludowej mitologii słowiańskiej.

Krzysztof Wrocławski

RUDOLPH PETERS, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague—Paris—New York 1979, Mouton Publishers.

Uświęcony religijną doktryną zbrojny podbój łączy się dziś najchętniej z wyznawcami islamu. Wielu współczesnych muzułmanów gorąco temu przeczy. Dowodzą oni, że w ciągu wieków tylko czasem i na niektórych obszarach ich religia rozprzestrzeniała się drogą podboju. Rozległe terytoria zostały nawrócone poprzez muzułmańską działalność misyjną. Wskazuje się tu na przykłady różnych krain Afryki, a także na fakt, że wiarę Proroka zaakceptowały w średniowieczu liczne ludy tureckie i mongolskie w głębi Azji, dysponujące nieraz bez porównania potężniejszą siłą zbrojną niż muzułmanie, którzy tam dotarli. Klasycznym przykładem dobrowolnej decyzji przejścia na islam było właśnie postępowanie średniowiecznych najeźdźców mongolskich w podbitym przez nich muzułmańskim Iranie. Tym niemniej przodkowie dzisiejszych muzułmanów wypracowali w głębokim średniowieczu rodzaj doktryny świętej wojny, połączonej ze skomplikowanym — jak na owe czasy i miejsce — regulaminem postępowania. Wokół tej doktryny, podobnie jak i dokoła samego islamu, narosło w Europie, a także i w Polsce, sporo mitów. Rzutują one nieraz na opaczne interpretacje zjawisk kulturowych zachodzących w świecie muzułmańskim. Tym ciekawsza wydaje się zatem praca R. Petersa na temat istoty *dżihad*, czyli świętej wojny muzułmanów i konfrontacji tej doktryny z realiami europejskiego kolonializmu w XIX i XX w. Przede wszystkim zaś warta uważnej lektury jest pierwsza część książki, w której autor analizuje wojenno-religijną doktrynę z punktu widzenia poszczególnych szkół muzułmańskich. Rozmaicie bowiem te przepisy interpretowano, posługując się zarówno Koranem, jak i przekazami tradycji.

Wszystko zaczęło się od niewielkiego konfliktu zbrojnego, jaki wybuchnął w VII w. między Mahometem i gromadą jego zwolenników, zbiegłych do miasta-oazy Jatrib oraz mieszkańcami kupiecko-pańniczej Mekki. Wojowano, przynajmniej z początku, dość niemrawo, ograniczając się zrazu do tradycyjnych wypadów rozbójniczych i porywania sobie nawzajem stad. Po jednej i po drugiej stronie w starciach brały udział grupy koczowniczych beduinów liczących na łup. A jednak ten miniaturowy konflikt religijnego wizjonera z jego ojczystym miastem, rozgrywany gdzieś pośród pustyń i suchych gór Półwyspu Arabskiego, stał się początkiem nowej, agresywnej potęgi. Miała ona niebawem zaważnąć Afrykę Północną i Hiszpanię, upokorzyć Bizancjum i zmiażdżyć sasanidzkich władców Iranu. Każde z wy-

darzeń małej wojny Jatrib-Medyny z Mekką i serii walk, podporządkowujących resztę plemion arabskich Mahometowi, nie tylko dokładnie zapamiętano, lecz także użyto tworząc doktrynę *dżihad*.

Co jednak dokładnie oznacza ów termin w języku arabskim i czy pośród samych Arabów istnieje zgoda na temat znaczenia słowa „dżihad”? Jeżeli wierzyć wywodom Petersa, prawo muzułmańskie określa w ten sposób czyjś intensywny wysiłek zmierzający do określonego celu. A zatem *dżihad* może oznaczać „walkę z niewiernymi, poprzez atakowanie ich, zagarnianie ich własności, burzenie ich miejsc kultu, niszczenie ich bożków”. Lecz niektórzy z klasyków islamu takiej walki nie uważają bynajmniej za najważniejszą w obliczu Boga. Przeciwnie, nazywają ją „mniejszą wojną”. Natomiast „wojną większą”, posiadającą charakter chwalebniejszy, jest walka jednostki ze złem, ze złymi skłonnościami, a nawet nabożne studiowanie prawa koranicznego. Inni jeszcze pisarze muzułmańscy wyróżniają aż cztery rodzaje *dżihad*: ten, który zмага się ze swoimi złymi skłonnościami, prowadzi „wojnę serca”. Ktokolwiek poucza innych o tym co dobre, a co złe, jest zaangażowany w „wojnę języka”. Ci, którzy siłą wymuszają zachowanie porządku i prawa, wiodą „wojnę ręki”. Natomiast „wojnę miecza” prowadzą dopiero tacy muzułmanie, którzy walczą z niewiernymi dla dobra islamu. Ktokolwiek jednak wyrusza na „wojnę miecza” przeciwko niewiernym, a w sercu kryje wyłącznie chęć zdobycia łupów lub tylko pragnienie okrycia się sławą czy zaspokojania zemsty — niech nie liczy na nagrodę w zaświatach.

W pierwszych wiekach swojego istnienia państwo muzułmańskie każdą praktycznie wojnę uznawało za świętą. Uderzano na niemuzułmańskich sąsiadów, a następnie rozszerzano obszary religii Proroka. I było rzeczą obojętną, czy przedmiotem ataku stawały się plemienne grupy Arabów-politeistów, czy enklawy półwyspu zamieszkane przez ludność nawróconą niegdyś na judaizm lub chrześcijaństwo. Świat bowiem od samego początku podzielili wyznawcy Proroka z rozbrajającą prostotą ludzi wczesnego średniowiecza na dwie części: obszar islamu (*dar al-islam*) oraz obszar wojny (*dar al-harb*). Do pierwszej kategorii należały ziemie, na których rządili muzułmanie i gdzie obowiązywały zasady prawa koranicznego. Do drugiej — reszta świata, z tym że niektórzy średniowieczni myśliciele muzułmańscy skłonni byli jeszcze wyróżniać kategorię „obszarów traktatowych”, których niemuzułmańscy mieszkańcy zawarli traktat z kalifem i płacili mu daninę (*haradż*) w zamian za pozostawienie ich w spokoju.

Wojna z niewiernymi była obowiązkiem całej społeczności muzułmańskiej. Przywódca tej społeczności, imam lub kalif, winien ogłaszać zatem *dżihad* co najmniej raz w roku i kierować ekspedycję przeciwko najbardziej uciążliwym oraz niebezpiecznym sąsiadom — niewiernym. W wyjątkowych okolicznościach, takich jak słabość armii muzułmańskiej lub zły stan dróg wiodących na terytorium wroga, imam miał prawo z ekspedycji zrezygnować. W przeciwieństwie do sunnitów szyici podkreślali szczególnie stanowczo, że prawdziwą *dżihad* mógł kierować osobiście tylko sam imam. A zatem ten odłam szyicki, który wierzy, że ostatni z imamów zniknął w roku 873 i do dziś przebywa w ukryciu, nie uznaje od tej daty wojen o charakterze *dżihad*, chociaż udział w walkach o dobro islamu jest dla nich równie ważny i obowiązkowy.

Ale w Koranie znajdujemy na temat kontaktów wiernych z niewiernymi szereg zaleceń, które właściwie sobie przeczą. W jednym miejscu czytamy, że Mahomet otrzymał jakoby rozkaz stronienia od pogan. W innym dowiadujemy się, że Prorokowi nakazano prowadzenie z niewiernymi dysput o Bogu Prawdziwym. Ani słowa — jak dotąd — o wojnie. Sytuacja zmienia się po ucieczce Mahometa z Mekki i osiedleniu się w Jatrib-Medynie. Mekkańczycy zaczynają nękać przyjaciół Proroka. Ten zezwala na zbrojny opór wobec napastników, lecz ma to być wyłącznie walka w obronie własnej. Nie prowokujcie wrogości — poucza Mahomet. Zaprawdę,

Bóg kocha tych, co nie prowokują wrogości! I wreszcie następują „wersety miecza”, pochodzące jakoby z ostatnich lat życia Proroka, kiedy to zwolennicy miecza wzięli wyraźnie górę. Wysłannik Boga wzywa w nich do bezkompromisowej walki z niewiernymi. Zabijajcie bałwochalców, gdziekolwiek ich znajdziecie, chwytajcie ich, oblegajcie, zastawiajcie na nich wszędzie sidła! A jeżeli się nawrócą, to puśćcie ich wolno, gdyż Bóg wybacza i współczuje! Równocześnie Mahomet ostrzega: ci, którzy się nawrócą, stają się dla was nietykalni, podobnie jak ich mienie.

Kto winien brać udział w *dżihad*? Każdy, jeżeli niewierni zaatakowali społeczność muzułmańską. Od uczestnictwa w wyprawach zaczepnych zwalniano nieletnich chłopców, powołując się na przekaz Tradycji (*hadis*), wedle którego Prorok odprowadził żadnego wojaczki czternastolatka. Z udziału w wyprawie wyłączano także miejscowego znawcę prawa, sprawującego sądy *kadięgo*. Nie zabierano w bój ani ludzi obłąkanych, ani niewolników. Gdyby niewolnik zginął, jego właściciel byłby narażony na stratę majątkową. Z tradycji wiemy, że Prorok nie zezwolił na udział w wyprawie swojej żonie, Aiszy, tłumacząc iż *dżihad* dla kobiet polega na pielgrzymowaniu do miejsc świętych.

Surowy zakaz zabierania na wojnę młodych kobiet wypominają do naszych czasów zwolennicy fundamentalizmu muzułmańskiego tym z polityków arabskich, którzy zachęcają dziś kobiety do służby wojskowej.

Nie szli na wyprawę niewidomi, a także chorzy i okaleczeni do tego stopnia, że nie mogli ani chodzić, ani jeździć konno. Z udziału w wojnie zwalniano dalej tych, których nie stać było ani na własnego wierzchowca, ani na niezbędny ekwipunek. Nie zabierano także ludzi ubogich, którzy nie potrafiliby zapewnić pozostałej w domu rodzinie środków utrzymania na czas swojej nieobecności. Zabraniano udziału w *dżihad* synom starych rodziców, całkowicie uzależnionych od opieki młodego człowieka. I wreszcie sprawa dłużników: wymagano od nich, by zanim przyłączą się do zbrojnej wyprawy, przedstawili zezwolenie od swoich wierzycieli. Na wypadek, gdyby polegli, powinni pozostawić w domu rodzaj kaucji.

Dżihad obowiązywała wiernych nawet wówczas, gdy była ogłaszana przez imama, który cieszył się opinią człowieka złego i grzesznego, gdyż samo przedsięwzięcie było świętobliwe.

Świętej rozprawy z niewiernymi nie wolno było rozpoczynać bez uprzedniego pouczenia nieprzyjaciół, że oto armia muzułmanów wyrusza w bój przeciwko nim z przyczyn natury religijnej, a nie np. kierując się chęcią grabieży. Prorok zalecał, ażeby najpierw zaproponować poganom przejście na islam. Gdyby się zgodzili, trzeba im powiedzieć, by przenieśli się na terytorium kontrolowane przez muzułmanów. W wypadku gdyby owi nawróceni na islam wojownicy nie chcieli opuszczać swoich siedzib, należy ich ostrzec, że na tym materialnie stracą. Potraktowani zostaną bowiem tylko jako *beduini-sojusznicy* i wspólnota wiernych podzieli się z nimi tylko tym łupem, który zdobędą we wspólnej bitwie. Ale może się zdarzyć, że niewierni nie zechcą przejść na islam. Muzułmanie winni ich wezwać wtedy do płacenia podatku poglównego. Byłoby to oznaką, że się poddają. Wobec odmowy płacenia podatku należy ruszyć w bój. Wódz wyprawy *dżihad* mógł naturalnie z przyczyn taktycznych zrezygnować z uprzednich apeli i religijnych negocjacji. Gdy jednak już propozycje postawił, wtedy niewierni mieli prawo zażądać od niego dodatkowych informacji, takich jak szczegóły religii islamu lub wysokość podatku poglównego.

Wszelkie sposoby walki były dozwolone łącznie z katapultami, których armia Mahometa używała pod murami al-Taifa. Rozszerzono to zezwolenie później i na broń palną. Nie wszyscy uczeni w piśmie zalecali stosowanie takich środków totalnej zagłady, jak zatrucie wody pitnej czy zatapianie miast wodami rzek. Nie chodziło jednak o względy humanitarne, lecz o prostą kalkulację, w wyniku której

można było więcej stracić na tym niż zyskać. Po zwycięstwie nie było jeńców, bo wszyscy wrogowie polegli. Co gorsza, w obleganym mieście mogli znajdować się trzymani w niewoli muzułmanie. Tych śmierć wylała zwycięskie wojska islamu w kosztowne odszkodowania, wypłacane rodzinom niewinnie uśmierconych.

Mając na uwadze branie jeńców, powszechnie nakazywano oszczędzanie nieletnich i kobiet, chyba że wzięły udział w bitwie. Nie było natomiast zgody co do tego, czy mordować oblężanych, mnichów, nieuleczalnie chorych, kalekich, niewiędomych, a także rolników i służbę domową. Szczególnie ciekawy może być dla nas *passus* dotyczący rolników, istoty z natury jakoby rzeczy wyłączone z konfliktu, nieodpowiedzialne, a pożyteczne zarazem!

Tych wrogów, których nie wolno zabijać, należy wziąć do niewoli, chociaż nie wszystkich. Jeśli niektórych jeńców wróg nie zechce wykupić, a muzułmanin nie będzie z nich miał pożytku — niech idą wolno! Jedna ze szkół koranicznych posuwa się w tym dalej: skoro wódz decyduje się na zwolnienie starców i mnichów, to trzeba im dać na drogę żywność i przyodziewek.

Majątek wroga stawał się naturalnie własnością gminy muzułmańskiej. Peters przytacza wypowiedzi przedstawicieli różnych szkół, którzy zgodni są co do konieczności niszczenia budynków zdobywanych miast. Z tym że, jak wiadomo, Arabowie wcale nie odznaczali się w trakcie swoich podbojów jakąś szczególnie burzycielską pasją zdobywców. Wiemy z szeregu publikacji na temat miast muzułmańskich, że zdobywcy arabscy częstokroć opanowywali miasto i użytkowali je w jego dawnym kształcie. Czy jednak w myśl doktryny wojennej należało niszczyć zasiewy i gaje owocowe, zabijać bydło na pastwiskach? Cytuje się dzieje podboju Syrii przez Abu Bakra, który takich praktyk zabraniał, gdyż miał nadzieję, że wierni zawładną tą krainą. Taktykę spalonej ziemi należało stosować tylko wtedy, gdy muzułmanie cofali się.

W zasadzie ucieczka z pola bitwy była surowo wzbroniona, chyba że stanowiła manewr taktyczny. Wolno było cofać się przed licznie górującym nieprzyjacielem. Niektórzy teoretycy świętej wojny dowodzili, że 12-tysięcznej armii wiernych nie wolno nigdy ustąpić z pola walki, gdyż takiej potęgi zwolenników Proroka nie pokona nikt na świecie. Inni jednak doradzali, by imam wycofał się po prostu wtedy, gdy z góry jest pewien, że muzułmanie przegrają...

Sporo dyskusji wzbudzał problem ewentualnych sojuszników rekrutujących się spośród niewiernych. Przytaczano przykład bitwy pod Hunain, gdzie armię Mahometa wspierał oddział Żydów z plemienia Kajnuka, ale zarazem cytowano przekaz, wedle którego Prorok odprowadził oferującego swe zbrojne usługi innowiercę. W konkluzji doradzano korzystać z pomocy niewiernych tylko w służbach pomocniczych, a więc z rzemieślników i marynarzy wspierających armię. No i wtedy tylko, gdy sami pomoc zaoferują.

Otoczone przez innowiercze kraje państwo muzułmańskie nie mogło pozwolić sobie na likwidację handlu z cudzoziemcami. Doktryna *dżihad* wszelako zabraniała sprzedaży niewiernym takich towarów, które mogłyby ich wzmocnić militarnie: niewolników, wielbłądów i koni oraz oręża. Bez okupu także można było zwalniać jeńców niezdolnych do prokreacji, a więc bezwartościowych dla wroga, jako to mnichów i starców.

Obszernie dyskutowanym problemem był tak zwany *aman*, czyli poręczenie zbiorowe lub indywidualne, udzielane przez muzułmanów niewiernym. Za modelowe zawieszenie broni uznano układ zawarty przez Mahometa z Mekkańczykami w Hudaibija. O zerwaniu zawieszenia broni decydowała nieuczciwość wroga albo interes taktyczny gminy muzułmańskiej. Gdy jednak imam decydował się na zerwanie zawieszenia broni, a uprzednio otrzymał od niewiernych daninę za pozostawienie ich w spokoju, musiał przed rozpoczęciem działań wojennych daninę zwrócić!

Święta wojna nie mogła trwać wiecznie. Miała doprowadzić do sytuacji, w której atakowani niewierni albo decydowali się na przyjęcie islamu i wejście do gminy muzułmanów na prawach członków, albo też poddawali się opiece muzułmańskiej. Stawali się zatem *dimmi*, niewiernymi, którzy żyją pod władzą muzułmanów, płacą im pogłównę, zachowują swoją wiarę, ale jej nie manifestują. Są poddani drugiej kategorii. Ale wyznawcy Proroka mają obowiązek bronić swoich *dimmi* przed napadem wrogów i bezprawiem swojaków. Status poddańczy innowierców otrzymywali jednak tylko chrześcijanie, mozaiści i wyznawcy religii Zaratustry. Dla opornych pogan pozostawał miecz.

Zasady *dżihad* niejednokrotnie rzecz jasna naginano do aktualnych potrzeb, podobnie jak i „chrześcijański sposób wojowania” różne miewał oblicza w dawnej Europie. W drugiej części swojej książki Peters omawia na wielu przykładach ewolucję doktryny muzułmańskiej wojny religijnej w czasach, gdy wielkie imperia islamu znalazły się pod presją europejskiego imperializmu. Część z nich zresztą po prostu padła ofiarą europejskiej ekspansji kolonialnej. Pod naporem wydarzeń kruszyła się doktryna, którą wypracowywać zaczęto przecież niespełna w 200 lat po wędrowce Mahometa do Medyny.

Pierwszą zrozumiałą reakcją na inwazje europejskie był opór ludów muzułmańskich i powstania pod tradycyjnymi hasłami *dżihad*, kończące się klęską. Od czasów średniowiecznej ekspansji islam nieraz już bywał w defensywie i znał gorzkie porażki, takich jak utrata Półwyspu Iberyjskiego i Sycylii. Teraz, w obliczu XIX-wiecznego imperializmu europejskiego, przypomniano sobie o starym zaleceniu, by muzułmanie masowo emigrowali z opanowanych przez niewiernych obszarów na sąsiednie terytoria pozostające pod sztandarami Proroka. W ten sposób uszczuplą zasoby gospodarcze wroga, a także nie będą musieli żyć pod władzą bezbożnego systemu. Hasła do tej masowej wędrówki w pewnej chwili nawet — jak dowodzi Peters — zaniepokoiły kolonizatorów francuskich w Afryce Północnej, którym zaczęły się wyludniać poszczególne dystrykty. W latach 30-tych ubiegłego wieku ludność opanowanej przez nich Algierii masowo przechodziła do niepodległej części kraju, rządzonej przez Abd al-Qadira. Zarówno przywódca wolnych muzułmanów, jak i francuski gubernator zajętej przez Europejczyków części Algierii zwrócili się do ośrodków prawa koranicznego w Egipcie i Mekce, by te publicznie opowiedziały się, czy muzułmanie muszą emigrować ze skolonizowanych przez niewiernych krajów. A dalej, czy winni na tych obszarach prowadzić świętą wojnę przeciwko Europejczykom i czy tereny skolonizowane znalazły się w kategorii „obszarów wojny”. Zdaniem autora omawianej książki uczeni w piśmie odpowiedzieli wykrętnie, bojąc się narazić sułtanowi i jego aktualnym sprzymierzeńcom europejskim. Tłumaczyli zatem, że muzułmanie nie muszą emigrować spod władzy Francuzów, jak długo mogą pod ich panowaniem obserwować zasady prawa koranicznego. Trudno w takim bowiem razie nazwać skolonizowaną Algierię „obszarem wojny”. Dalej szeroko omawiali przyczyny masowej emigracji wyznawców religii Proroka z Hiszpanii i Sycylii, dając do zrozumienia, że muzułmanów stamtąd po prostu wypędzono. Na temat konieczności zbrojnej walki *dżihad* ulemowie woleli się nie wypowiadać lub tłumaczyli, że taka ewentualność nie może wchodzić w rachubę, ponieważ wiadomo, że muzułmanie tę wojnę przegraliby na pewno.

Nie inaczej potoczyły się sprawy w opanowanych przez Anglików Indiach. Peters dowodzi, że wprowadzony przez kolonizatorów brytyjskich nowy porządek w szczególności godził w interesy wyższych warstw muzułmanów indyjskich. Odsunięci od dotychczasowych przywilejów politycznych, traktowani z podejrzliwością jako dawna klasa władców, arystokracji muzułmańskiej obserwowali z gorzłą popieranie przez Anglików pewnych kategorii ludności hinduskiej, niemuzułmańskiej. Wprowadzenie angielszczyzny jako języka urzędowego w miejsce języka

dworskiego Wielkich Mogolów stawało się dodatkową barierą dla dumnej arystokracji muzułmańskiej, a zarazem furtką do kariery dla hinduskich businessmenów i urzędników skłonnych do współpracy z Europejczykami. Wraz z najwyższymi klasami arystokracji muzułmańskich Indii gorycz przepełniała serca całej sfery indyjskich rękodzielników, którzy od pokoleń pracowali na potrzeby ubożających teraz notabli i ich dworów, tym bardziej że kolonizatorzy byli zainteresowani w imporcie własnych wyrobów do Indii, co podcinało korzenie miejscowego rzemiosła. Angielskie ustawy o władaniu ziemią burzyły dotychczasowy porządek sprzyjający interesom szlachty muzułmańskiej. Zarazem otwierały pole działania hinduskim kapitalistom rolnym, którzy jeszcze bezwzględniej zaczęli wyzyskiwać uzależnione od siebie chłopstwo. Nic dziwnego, że i chłop muzułmański wierzył, iż Europejczycy i ich hinduscy słudzy są przyczynami wszelkich nieszczęść. Pierwsze powstania pod hasłami *dżihad* zostały stłumione. Nie miał charakteru muzułmańskiej świętej wojny słynny bunt sipajów z połowy XIX w. Brali w nim udział zarówno wyznawcy hinduizmu, jak i islamu i bezpośrednią przyczyną wybuchu miała charakter religijny, lecz przecież nie była to klasyczna *dżihad*. A jednak po stłumieniu buntu Brytyjczycy nadal postępowali tak — wedle słów Petersa — jak gdyby wyłącznie w muzułmanach indyjskich dostrzegali zarzewie niepokojów. Ich właśnie w pierwszym rządzie otaczał kordon nieufności ze strony kolonizatorów. Wówczas to pośród oświeconych warstw muzułmańskich rodzi się chęć przekonania Anglików, że są w błędzie. Pojawiają się uczone traktaty, których autorzy dowodzą, że z punktu widzenia doktryny *dżihad* powstanie muzułmanów w Indiach nie tylko nie jest wskazane, ale nawet byłoby wykroczeniem przeciwko prawu koranicznemu. Czy bowiem Brytyjczycy zabraniają muzułmanom życia wedle ich zasad religijnych? Czy burzą meczety? Czy zabraniają pielgrzymek? Skoro nie, to w takim razie pozostaje kwestia otwarta, kto mianowicie krajem rządzi. Lecz jeżeli niewierni rządzą w sposób dla muzułmanów korzystny, to ten układ wchodzi w kategorię „rozejmu”, znanego i uświęconego już od początków istnienia islamu. Nie wolno go zrywać. Powstanie muzułmanów przeciwko władzy kolonialnej w Indiach byłoby zatem nawet bezbożnym buntem. Co więcej, w wypadku jakiegokolwiek buntu przeciwko Anglikom, wszczynanego przez kogokolwiek w Indiach, obowiązkiem religijnym muzułmanów jest stanąć w obronie władzy, gdyż islam nie pozwala buntować się przeciwko sprawiedliwemu władcy.

Cały ten wywód miał przy okazji zachęcić muzułmanów indyjskich do wyzbycia się niechęci względem cywilizacji Zachodu, a zarazem do uczenia się od kolonizatorów, tak jak to czynili skwapliwie liczni niemuzułmańscy Hindusi, tworząc warstwę coraz to lepiej sytuowanych urzędników kolonialnych, kupców, bankierów i przedsiębiorców. Dodajmy od siebie, że być może owe próby całkowitego odwrócenia sytuacji w stosunkach z kolonizatorami legły u początków dzisiejszego Pakistanu.

Wspomniane poprzednio próby powstania pod sztandarem *dżihad* w Algierii nie powiodły się nie tylko z uwagi na wyraźną przewagę militarną Francuzów. Peters dowodzi, że muzułmańskie szczepy algierskie wcale nie pragnęły w pełni podporządkować się wodzowi powstania, który usiłował odgrywać rolę imama i pobierać daniny. Podobnie i w Libii ośrodki muzułmańskiej walki z kolonizatorami włoskimi nie zawsze uzyskiwały poparcie ze strony tubylczej ludności nadbrzeżnej, która od dawna czerpała zyski z pośrednictwa między obcymi najeźdźcami a wnętrzem kraju. Zdaniem Petersa *dżihad* libijska miała dlatego pewne sukcesy w walce z Włochami, ponieważ od dawna akcję przejęły w swoje ręce ośrodki religijne sekty Senussich.

W opozycji przeciwko kolonizatorom niejednokrotnie pojawiał się u ludów muzułmańskich element mesjanistyczny. Tu i tam wierzono, że na ziemię zstąpił wysłaniec Boga, *mahdi*, prorok, który poprowadzi wiernych w bój zwycięski. Albowiem tryumfy bezbożnych cudzoziemców tłumaczono sobie odstępstwem wyznaw-

ców Proroka od ideałów religijnych. Kolaborujący z Europejczykami władcy muzułmańscy i ich urzędnicy to apostości. Pod takim hasłem walki z bezbożnymi „Turkami” rozgorzało w XIX-wiecznym Sudanie powstanie Muhammada Ahmada. „Mahdi” sudański uwierzył w swoją rolę imama. Pisywał do ościennych władców, proponując im sojusze lub poddanie się jego zwierzchności. Zabraniał swoim poddanym pielgrzymek do Mekki, twierdząc, że jest opanowana przez heretyków. Ota- czający go świat muzułmańskiej ortodoksji ogłosił natomiast mahdiego z Chartumu samozwańcem i odszczepieńcem.

Jeszcze bardziej niefortunna próba użycia idei *dżihad* była akcja egipskiego ministra wojny, Ahmada al-Urabiego, próbującego w latach 80-tych ubiegłego wieku pozbyć się kurateli brytyjskiej. Niepowodzenia skłoniły późniejszych pisarzy egipskich do uznania *dżihad* wyłącznie za wojnę obronną. W przyszłości jakiegolwiek ruchu antykolonialnego w tym kraju miały już charakter typowo nacjonalistyczny. W czasie I wojny światowej nie powiodła się zupełnie akcja sułtana tureckiego, który jako kalif ogłosił *dżihad* przeciw aliantom. Na apele Wielkiej Porty nie odpowiedzieli ani muzułmanie z Bałkanów, ani wyznawcy islamu z krajów kolonialnych Afryki i Bliskiego Wschodu. Sułtan nie znalazł poparcia nawet w Mekce, a emir Hidżasu wystąpił przeciwko jego regularnym wojskom.

Do serii niepowodzeń związanych z ogłaszaniem *dżihad* w XX w. dodajmy nie wymienione przez Petersa poczynania ekscentrycznego władcy Afganistanu, Amanullaha, który wyobrażał sobie, że po detronizacji ostatniego z sułtanów tureckich ma szansę zostać kalifem wszystkich muzułmanów.

W okresie międzywojennym Arabowie palestyńscy przez długi czas wzdragali się przed podnoszeniem sztandaru *dżihad* w obliczu zagrożenia przez kolonizację żydowską i wobec dwuznacznej polityki Brytyjczyków. Ich przywódcy, wywodzący się z wykształconych i zamożnych sfer miejskich, nie chcieli antagonizować świętą wojną Arabów-chrześcijan, których w Palestynie mieszkało mnóstwo i którzy mieli imponujący udział w ruchu nacjonalistycznym. Ulegało fascynacji świętą wojną — jak pisze Peters — ubogie, arabskie chłopstwo Palestyny. Do ostatnich niemal czasów Palestyńczycy woleli trzymać się z dala od klasycznej, doktrynalnej wojny *dżihad*, dowodząc, że to raczej skrajne koła syjonistów izraelskich kierują się religijnym zacietrzewieniem.

Peters twierdzi, że powtarzające się apele w świecie arabskim wzywające do świętej wojny przeciwko imperializmowi czy też syjonizmowi mają charakter bardziej sloganowy niż doktrynalny. Wychodzą one z kręgów ulemów, lecz są chętnie podchwytywane przez polityków arabskich jako poparcie ich stanowiska w oczach mas muzułmańskich. Trwa bowiem zaciekły konflikt fundamentalistów muzułmańskich z tymi grupami zeuropeizowanych polityków świata islamu, którym zarzuca się apostazję lub religijną obojętność. Średniowieczne hasła świętej wojny są więc niejednokrotnie narzędziem w wewnętrznych rozgrywkach świata muzułmańskiego.

Praca Petersa, aczkolwiek nieco przestarzała pod względem analiz politycznych najnowszej historii Bliskiego Wschodu, jest dziełem dającym wgląd w ten fragment muzułmańskiej doktryny średniowiecznej, który ulegał w szczególnym stopniu mitologizacji i demonizacji w Europie.

Leszek Dzięgiel

D. F. EICKELMAN, *The Middle East. An Anthropological Approach*, Englewood Cliffs, New York 1981.

PRÓBA SYNTEZY KULTUR AFRYKI PÓŁNOCNEJ I BLISKIEGO WSCHODU

Kultury muzułmańskie Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej to zarazem wdzięczny i trudny temat dla wykładowców kursu etnografii powszechnej, realizowanego na uniwersytetach. Wdzięczny, ponieważ w okresie powojennym etnogra-

fowie polscy najczęściej odwiedzali właśnie te obszary pozaeuropejskie. Trudny, gdyż przy pozorach jednolitości, jakie stwarza islam, są to kraje bardzo zróżnicowane kulturowo, posiadające różnorodność ugruntowaną tradycjami cywilizacyjnymi, sięgającymi nieraz i tysięcy lat. Szczegółowe opracowania współczesne poszczególnych regionów tego obszaru są nader rzadkie w naszym piśmiennictwie etnograficznym. Częściej trafiały się artykuły traktujące wyrywkowo o wybranych problemach. Zupełnie brak natomiast opracowań ogólnych.

Muzułmańska Afryka Północna oraz Bliski Wschód są obszarami, które w etnograficznej dydaktyce uniwersyteckiej zasługują na poczesne miejsce. Wynika to z przyczyn politycznych, gospodarczych i historycznych. Obszar ten był kolebką zarówno chrześcijaństwa, jak i islamu. Obie cywilizacje czerpały stąd swoje impulsy. Tam znajdowały się ich wspólne korzenie. Rywalizacja Europy z Orientem zabarwiła historię znacznych połaci Azji i Afryki.

Uczni europejscy niejednokrotnie podejmowali próby syntetycznego podsumowania kultur muzulmańskich Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu. Efekty tych przedsięwzięć bywały jednak dalekie od zadowalających. Im więcej narastało opracowań szczegółowych, tym trudniej zdecydować się na uogólnienia dotyczące obszarów od afrykańskich wybrzeży Atlantyku po granicę zachodnią Pakistanu. Naiwne i pochopne usiłowania generalizowania zjawisk kulturowych tak charakterystyczne dla wczesnych, XIX-wiecznych uczonych, ustępowały później poglądom o „mozaikowym” charakterze tego obszaru, mimo królującej na nim religii uniwersalnej. Ale i te poglądy nie satysfakcjonowały czytelnika, gdyż właściwie były tylko rodzajem kapitulacji naukowej wobec skomplikowanego zjawiska kulturowego. W drugiej połowie naszego stulecia ponownie zatem podjęto wysiłki usystematyzowania stanu wiedzy etnograficznej i antropologicznej na temat społeczeństw północnoafrykańskich i bliskowschodnich, mając nadzieję, że tym razem przynajmniej w niektórych dziedzinach kultury można będzie odnaleźć wspólny mianownik. W przeciwieństwie do opasłego, napisanego skomplikowanym stylem i zawierającego mnóstwo szczegółów dzieła C. A. O. Van Nieuwenhuijze¹, książka Dale F. Eickelmana jest zwięzła i dość bezpretensjonalna. Autor, profesor antropologii społecznej z New York University, nazywa ją raczej rodzajem wprowadzenia w zagadnienia bliskowschodnie. Pierwotnie był to cykl wykładów, jakie Eickelman wygłosił w telewizji amerykańskiej, z myślą zarówno o słuchaczu zaawansowanym, wprowadzonym w problematykę antropologiczną, jak i o tym, który dopiero podejmuje studia nad kulturą. Zastrzega się, że świadomie nie usiłował „uprzystępniać” swojego wykładu. Serię wystąpień telewizyjnych — rzecz jasna — następnie przeredagował i uzupełnił bardzo obszerną literaturą przedmiotu. Ideą Eickelmana jest zachęcenie czytelnika do pogłębiania swoich studiów nad zagadnieniem, które autor książki prezentuje w formie syntetycznej. A zatem każdy rozdział uzupełniany jest w tekście mnóstwem przypisów bibliograficznych i odnośników oraz komentarzy dodatkowych. Normalnie tego rodzaju praktyki wydawnicze raczej zaciemniają odbiór wykładu i dziś coraz częściej dominuje tendencja do przerzucania spisu wykorzystanej literatury na sam koniec dzieła. Tu jednak właśnie system, jaki zastosował Eickelman, przyczynia się do tego, by tekst stawał się bardziej zrozumiały. Właściwie przypisy tworzą wraz z zasadniczą argumentacją integralną całość. Można zaryzykować nawet pogląd, że nieraz obecność piśmiennictwa naukowego ratuje zasadniczy tekst przed zarzutem spływającego uogólnienia. Dla polskiego czytelnika rzecz jasna te kilkadziesiąt pozycji bibliograficznych, jakie autor zaleca do przeczytania, to książki i artykuły najczęściej zupełnie niedostępne, z uwagi na brak bieżących zakupów

¹ C. A. O. Van Nieuwenhuijze, *Sociology of the Middle East. A Stock-taking and Interpretation*, Leiden 1971.

literatury etnograficznej czy socjologicznej z Zachodu. Tym niemniej i dla nas przynajmniej wiadomość o tej czy innej pozycji naukowej na bieżącym rynku wydawniczym, traktującej o Afryce Północnej i Bliskim Wschodzie, jest nader cenna.

Jak wielu poprzedników, również i Eickelman ustala na wstępie, co będzie rozumiał przez termin geograficzny „Middle East”. Termin nader nieprecyzyjny, wymyślony niegdyś przez brytyjskich sztabowców, lecz dziś przyjęty już przez światową literaturę naukową. Obejmuje nim świadomie Afrykę Północną, chociaż te praktyki terminologiczne nie są bynajmniej w zgodzie zarówno z geografią, jak i zdrowym rozsądkiem. Równocześnie zwraca uwagę, że niepodobna tych właśnie obszarów traktować jako głównego skupiska muzułmanów w skali światowej, gdyż faktycznie najwięcej ich mieszka na wschodnich krańcach omawianego terytorium lub wręcz poza jego obrębem, na Półwyspie Indyjskim i w Indonezji.

Amerykański profesor, mający za sobą badania prowadzone w Maroku, a także i w Omanie, nie ogranicza się jednak wcale wyłącznie do krajów znanych jemu z autopsji. Usiłuje uwzględnić w swoich rozważaniach także i inne obszary. Nie zawsze mu się to udaje i trzeba uczciwie przyznać, że Eickelman nie obiecuje czytelnikowi jakiegoś równomiernie rozłożonego geograficznie opisu zjawisk kulturowych. Przyznaje, że wykorzystywał te źródła i te zespoły faktów, które jego zdaniem są najbardziej reprezentatywne dla opisywanego fenomenu. Można mieć jednak chwilami zastrzeżenia do doboru tworzywa, z jakiego budował swoje wykłady, a potem książkę. Fakt długich badań prowadzonych w Maroku wyraźnie odbił się na całym dziele. Widać chwilami, że Eickelman nie czuje się zbyt pewnie w problematyce bliskowschodniej obszarów na wschód od Suez. Wykorzystanie piśmiennictwa naukowego dotyczącego np. Afganistanu jest nader skromne, wyrywkowe. Przewaga Magrebu, a szczególnie Maroka, w argumentacji naukowej nie zawsze wydaje się uzasadniona, jako że punkt ciężkości cywilizacji muzułmańskiej nie znajdował się przecież u stóp Atlasu. Natomiast systematyczna francuska penetracja etnograficzna Maroka za czasów kolonialnych oraz prozachodnia orientacja władz tego kraju po uzyskaniu niepodległości niewątpliwie ułatwiały uczonym współczesne badania i stwarzały bazę do dalekosiężnych rozważań oraz uogólnień, sięgających niemalże do Przełęcz Khyber w Afganistanie. Dla czytelnika polskiego to lekkie zwichrowanie proporcji w opisach Eickelmana może być nawet czasem dodatkowym walorem książki, gdyż problematyka Wyżyny Irańskiej jest nam poniekąd bliższa, a piśmiennictwo naukowe dotyczące Azji Środkowej czy Afganistanu znajduje się w zasięgu naszych bibliotek.

Eickelman, przypuszczalnie z myślą o amerykańskich studentach i początkujących pracownikach nauki, niemal wyłącznie korzystał z anglosaskiej literatury przedmiotu, mimo iż podkreśla, że posługuje się także piśmiennictwem innych narodów. Nawet francuskie publikacje, tak zdawałoby się podstawowe dla znacznych połaci Afryki Północnej, wymieniane są rzadko. Głównie zaś te, które doczekały się przekładów angielskich. Daremnie natomiast szukalibyśmy w przytaczanym przez niego piśmiennictwie dawniejszym czy współczesnym jakichkolwiek prac rosyjskich na temat Azji Środkowej czy Wyżyny Irańskiej. Ba, ignoruje zupełnie obszerne, współczesne i wielokrotnie wydawane kompendium swojego rodaka, historyka i antropologa, Louisa Dupree, na temat Afganistanu². Można mieć zatem niekiedy wątpliwości co do reprezentatywnego charakteru przytaczanej literatury.

Część pierwsza, wstępna, ma przedstawiać wizję badanego obszaru w oczach dawnych, XIX-wiecznych podróżników i uczonych europejskich, poczynając od słynnej ekspedycji Bonapartego do Egiptu. Kreśląc sylwetki takich badaczy, jak Bur-

² L. Dupree, *Afganistan*, Princeton, N. J., 1973, lub tym bardziej praca zbiorowa pod redakcją L. Dupree i L. Albert, *Afganistan in the 70s*, New York 1974.

ton, Burchardt czy Lane, Smith czy Hurgronje, autor sądzi, że w wystarczający sposób oddaje atmosferę i kierunki ówczesnych zainteresowań naukowych Orientem. W istocie jednak jego wstęp obraca się głównie wokół Afryki Północnej i Arabii. Zupełnie tu brak charakterystycznej aury eksploracji imperialnych związanych z wyścigiem w głąb Azji, ową wielką grą, która w tym samym okresie była motorem ekspedycji angielskich i rosyjskich na obszary Wyżyny Irańskiej, Wielkiego Stepu i Hindukuszu. Dla Eickelmana „Middle East” tak naprawdę ciągnie się od Marakeszu i Fezu po Kair i Mekkę. Nie znajdziemy u niego ani słowa np. o niemieckich próbach penetracji politycznej i podróżniczej Bliskiego Wschodu i związanej z nimi koniunkturze badawczej dla uczonych cesarskich Niemiec.

Dalsza część wywodów Amerykanina, poświęcona krytycznej ocenie poczynąń badawczych funkcjonalistów na Bliskim Wschodzie, staje się chwilami mało przekonująca, gdyż autor posługuje się chyba dość przypadkowo dobranymi przykładami. Może najklarowniejsza jest w tej części pracy krytyka niefortunnej syntezy Carletona Coona, oferująca w miejsce chociażby roboczych uogólnień wizję „mozaiki”. Poddając krytyce badania bliskowschodnie epok minionych Eickelman nie usiłuje wprost przedstawiać głównych kierunków eksploracji współczesnej. Służyć ma temu jednak w sposób pośredni cała reszta książki. Autor niejednokrotnie w niej polemizuje z różnymi uczonymi i ich poglądami, jakie zawarli w przytaczanych przez Amerykanina artykułach i obszerniejszych studiach. Stara się uwzględnić także prace współczesnych antropologów i etnografów bliskowschodnich. Najczęściej są to Libańczycy i Turcy, ale także czasem naukowcy izraelscy, zajmujący się grupami Żydów-imigrantów z Afryki Północnej. Do zasług Eickelmana zaliczyłbym owo zwracanie uwagi na fakt, że dziś Bliski Wschód doczekał się własnej — co prawda jeszcze nielicznej — grupy antropologów, których poglądy na kulturę tego regionu nie zawsze pokrywają się z wywodami uczonych euroamerykańskich.

Część pierwszą, wstępną, kończy obszerny rozdział na temat pasterskiego koczownictwa. Autor wskazuje, że nomadzi pasterscy stanowili nawet w odległych epokach tylko fragment ludności Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Dziś demograficznie tworzą jej margines. A jednak oni to, a nie ludność osiadła, stawali się przedmiotem fascynacji całych pokoleń uczonych. Eickelman w sposób dyskretny próbuje odmitologizować nomadyzm pasterski Orientu, tak jak zresztą będzie to robił i z innymi zagadnieniami omawianymi w swojej książce. Wokół przykładowego plemienia Al-Murra w Arabii Saudyjskiej buduje polemikę z poglądami tych antropologów, którzy w sposób przesadny zwrócili uwagę na acefaliczne, segmentarne systemy polityczne, opisane najpierw szczegółowo wśród społeczności Afryki Czarnej, a potem mające jakoby stać się kluczem do zrozumienia funkcjonowania społeczności pasterskich Bliskiego Wschodu. Polemizuje także z wiarygodnością osławionej zasady równości społecznej, jaką głosiło wielu uczonych badających pasterzy. Dowodzi, że zarówno przesadnie rozbudowane genealogie, jak i domniemana równość społeczna, to elementy ideologii raczej niż codziennej praktyki życiowej pasterskich nomadów Bliskiego Wschodu. Uczony spotyka się w terenie najczęściej z tymi ludźmi, w których interesie bywa podkreślanie ważności pewnych elementów rodzimej kultury, bynajmniej nie tak istotnych dla innych współplemieńców.

Część druga ma być interpretacją stanu obecnego kultur omawianych obszarów oraz próbą spojrzenia na te kultury oczami ich społeczeństw. Eickelman ponownie porusza temat ideologii praktycznych, a właściwie światopoglądów społecznych tak głęboko zakorzenionych, że nieraz nie uświadamianych sobie w szczegółach. Rzeczy, które w danej kulturze są „oczywiste” do tego stopnia, że się o nich nie mówi, stają się dziś przedmiotem badań antropologa także i na Bliskim Wschodzie. Szczególnie,

że te ideologie praktyczne ulegają zdaniem amerykańskiego profesora o wiele trudniej świadomym manipulacjom, wynikającym z przemian politycznych, ekonomicznych czy nawet społecznych. Eickelman wraca do zagadnienia ustroju plemiennego, tym razem najpierw na przykładzie częściowo dziś już osiadłej społeczności pasterkiej Bni Bataw z Maroka, a potem Beduinów Cyrenajki. Dowodzi, że poczucie przynależności do poszczególnych członów plemiennych, rodów czy wspólnot wypasowo-obozowych ulegało przemianom w ciągu dziejów. Wykazuje, że teoria acefalicznego ustroju segmentarnego, zakładająca idealną równowagę między poszczególnymi rodami, nie jest i nigdy nie była w tym względzie prawdziwa. Daje także przykłady dowodzące, że faktycznie pokrewieństwo i powinowactwo poprzez kobiety ma u ludów Afryki Północnej ważne znaczenie, nawet wbrew temu, co niekiedy opowiadano badaczom europejskim w obozowiskach koczowniczych. W dalszych rozdziałach Eickelman twierdzi, że niejednokrotnie mamy do czynienia z powinowactwem czy pokrewieństwem fikcyjnym, zmieniającym się w zależności od pozarodzinnych układów. Po prostu wypada tłumaczyć wzajemną lojalność przynależnością rodzinną nawet tam, gdzie graniczy ona z mistyfikacją. Posługuje się szeregiem przykładów, zaczerpniętych z Afryki Północnej, przede wszystkim ze znanego sobie najlepiej Maroka. Píše zatem o wspólnocie Sharqawa wywodzącej się od słynnego marabuta, o poczuciu wspólnoty wynikającym z fizycznej bliskości grup ludzi, stale ze sobą mieszkających i współpracujących. Przytacza opisy sąsiedzkiej współpracy w obrębie zwartej dzielnicy marokańskiego miasta, badanego przez Clifforda Geertza i rozważania z przedmieść Bejrutu oraz Turcji i Iranu. Eickelman przestrzega przed przyrównywaniem terminów pokrewieństwa używanych na Bliskim Wschodzie do schematów pojmowania pokrewieństwa rodzinnego typowych dla kultury euroamerykańskiej. Wielu uczonych — mimo woli posługując się własną tradycją kulturową — nadmiernie akcentowało czynnik biologiczny w więzach rodzinnych na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej. Zwalczając utarte schematy Eickelman dowodzi, że owe słynne małżeństwa między kuzynami pierwszego stopnia, nieraz przedstawiane jako niemal reguła w kojarzeniu związków rodzinnych u mieszkańców Bliskiego Wschodu, stanowią raczej szacowny ideał „dobrej rodziny”, o którym się chętnie opowiada obcym badaczom, lecz którego nie zawsze się przestrzega. Naczelną bowiem zasadą jest takie kojarzenie małżeństw, by obie strony na tym zyskiwały jak najwięcej. A mogą to być rody wcale ze sobą nie związane węzłami krwi. Autor stale przestrzega zatem przed przyjmowaniem dosłownym tego, co informatorzy miejscowi mówią przybywającemu na Bliski Wschód etnografowi. Przy tej okazji ponownie wraca do tematu genealogii rodowych i wskazuje na ich zmienność w zależności od potrzeb grupy. Niegdyś istotne było podkreślanie związków krwi z jednym przodkiem, a później dorabia się odpowiednią genealogię, która zaczyna ludzi łączyć z przodkiem innym. Uzasadnieniem lojalności politycznej uważanym za najwłaściwsze jest przyznawanie się do wzajemnego pokrewieństwa. Obsadzanie stanowisk w administracji i systemie politycznym nie zawsze musi mieć pejoratywne zabarwienie nepotyzmu, jakie żywi europejski obserwator. Takie praktyki godzą się z miejscowymi tradycjami kulturowymi. Co najwyżej, pewne grupy i wspólnoty mogą zazdrościć innym, lepiej ulokowanym w krajobrazie politycznym kraju ich pozycji. Gdy same dochodzą do znaczenia i władzy, powtarzają identyczny schemat obsadzania kluczowych stanowisk swojakami.

Wyrażanie się osobowości jednostki demonstruje Eickelman ciekawie w sposobach nadawania imion i ich licznych — w porównaniu z europejskim obyczajem współczesnym — kombinacjach. Do niezbyt natomiast udanych fragmentów książki zaliczyłbym te, które traktują o sytuacji kobiety i życiu seksualnym. Amerykanin sam przyznaje, że temat ów nie był we właściwy sposób badany, a stosunkowo

najlepszą publikacją jest zbiorowa praca pod redakcją L. Beck i N. Keddie, której jednak w swoich rozważaniach nie uwzględni⁸. Jeżeli pominiemy przytaczane przez niego dość zresztą dziwaczne spekulacje Unni Wikan na temat statusu homoseksualistów w Omanie, to jego konkluzje są proste i mało odkrywcze: życie seksualne jako przejaw formy kulturowej w społecznościach muzułmańskich nie doczekało się poważniejszych opracowań. W rezultacie niepodobna i nie należy tworzyć na ten temat jakichkolwiek uogólnień. Także i tutaj uczeni uzyskali raczej zestawy informacji o charakterze ideologii obyczajowej niż fakty z życia codziennego. Wnioski na temat zmieniającego się statusu społecznego i gospodarczego kobiet nie wykraczają u Eickelmana poza sady obiegowe. Wśród nich korzystnie wyróżnia się ten fragment rozdziału, w którym autor za Vanessą Maher zwraca uwagę na zwiększenie wyzysku ekonomicznego kobiet z niektórych warstw społecznych w miarę wkraczania na Bliski Wschód systemu kapitalistycznego. Nie zawsze modernizacja musi łączyć się z emancypacją kobiet. Głosząca hasła socjalistyczne Algieria po uzyskaniu niepodległości — jak wskazuje Eickelman — szybko wycofała się z obietnic czynionych kobietom w okresie walk z kolonizatorami. Szkoda, że autor nie ustosunkował się do sytuacji we współczesnym Iranie i dość dwulicowej ideologii fundamentalizmu w tym względzie.

Bardzo ciekawą porcję informacji uzyskuje z kolei czytelnik w rozdziale o formach przynależności etnicznej i kulturowej na przykładzie Libanu. Zrozumienie specyfiki bliskowschodniego przenikania się religii i etnizmu można osiągnąć najlepiej na przykładach gry sił w takim małym, zróżnicowanym kraju.

Jeszcze chyba ciekawsze problemy porusza Eickelman w rozdziale poświęconym współczesnemu światopoglądowi. Zastrzegając się, że zróżnicowany charakter kultur Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu skłania do ostrożności w uogólnieniach, stara się jednak autor zaproponować pewne generalia zaobserwowane przez siebie w Maroku, przez Gilsenana w Libanie, Salima w Iraku południowym oraz Beemana i Billa w Iranie. Przytacza na wstępie uwagę L. Fallersa, iż badający światopogląd antropolog musi częściej obserwować niż działać, raczej słuchać niż mówić, co wcale nie przychodzi łatwo przybyłym z Zachodu. Z kolei na przykładach z Maroka autor analizuje pojęcia „woli Bożej”, „rozumu” i „powinności”, które niekoniecznie muszą pokrywać się z tym, co zwykliśmy rozumieć pod tymi terminami w naszym kręgu kulturowym. Stara się udowodnić, że wola Boga nie zmusza muzułmanina do biernego fatalizmu, lecz zachęca go do wywalczenia sobie własnej niszy życiowej w świecie, który Allah zaprogramował w duchu nierówności i kontrastów materialnych. Windując się po drabinie społecznej pobożny muzułmanin po prostu spełnia wolę Bożą. Rozum i nakaz kierowania się nim w życiu codziennym odbiegają od europejskiej zachęty do pojmowania zjawisk abstrakcyjnych. To raczej pochwała zaradności, skutecznego działania i panowania nad impulsami uczuć. Wreszcie układy wzajemnych powinności to dziedzina gry w stosunkach międzyludzkich. Każdy niemal jest od kogoś uzależniony i staje się dla kogoś innego patronem. Dąży więc do stopniowego rozluźniania więzów zależności wobec obcego patrona, a wzmacnia swoją własną pozycję patronacką.

Ten wiecznie zmieniający się świat układów sił i uzależnień tworzy szereg form umożliwiających ludziom współżycie i chroniących ich od ustawicznych konfrontacji. Tu autor za Glisenanem przytacza usankcjonowane kłamstwo lub raczej świadome i przyjęte przez ogół zaciemnianie prawdy. Koloryzowanie lub minimalizowanie faktów. Tam, gdzie naga rzeczywistość zmuszałaby obie strony do rozporządzenia krwawej, wyniszczającej waśni, poróżnione grupy ludzi udają, że nie dostrzegły pewnych faktów, lub że ich wersja jest niepewna. Prostolinijnych, agre-

⁸ L. Beck i N. Keddie [red.] *Women in the Muslim World*, Cambridge, Mass., 1979.

sywnych zwolenników siły i pryncypiów za wszelką cenę zwaśnione strony godzą się nazywać szaleńcami. Sława świętobliwych mężów i uczonych w piśmie także zasadza się bardziej na powszechnej wierze w dokonywane przez nich cuda, niż na precyzyjnie badanych faktach.

Prawda zatem, której domyśla się każdy, może być zbyt groźna w społecznych konsekwencjach, ażeby ją głośno i zawsze nazywać po imieniu. Łączy się z tym etykieta. Rządzić nią winien rozum, a nie uczucia. Szczerość w mowie i czynie człowiek rozumny, obyty, wykształcony, potrafi zachować dla kręgu najbliższych. W życiu publicznym zalecana jest samodyscyplina, polegająca na ukrywaniu własnych poglądów, nie angażowaniu się pochopnym w niepewne układy i zdobywaniu coraz silniejszej pozycji. Opanowany, trzeźwo rozumujący i mający wszędzie „dojście” bez względu na zmieniające się konstelacje polityczne człowiek wydaje się bliższy ideałowi muzułmanina od nawiedzonego reformatora świata. Mahomet był ostatnim prorokiem. Dodajmy, że również islam zna nawiedzonych chęcią zmienienia świata *sufich* i „wysłańców Bożych”, lecz są to raczej zjawiska wyjątkowe, a nie codzienna, zalecana praktyka.

Przedstawiając szczegóły życia publicznego Bliskiego Wschodu, polegające na tworzeniu niezliczonych grup działających nieformalnie, Eickelman najprawdopodobniej świadomie cofa się przed postawieniem kropki nad „i”. Tego typu zjawiska społeczne, stare jak świat, występują przecież wszędzie tam, gdzie systemy władzy były despotyczne. Także i w krajach muzułmańskich, lecz nie tylko. Inna sprawa, że stare obszary cywilizacyjne w rodzaju Iranu rozwinęły do perfekcji systemy nieformalnych kręgów popierających się nawzajem ludzi. Zaslugą Eickelmana jest zwrócenie uwagi na ten nurt badań prowadzonych na Bliskim Wschodzie, który dotąd wyrażał się albo naiwnym utyskiwaniem na „orientalną dwulicowość”, albo też był cdrzucany jako „europocentryczny szowinizm kulturowy”.

Roli społecznej i politycznej owych rozlicznych grup nieformalnych w dawnych i współczesnych krajach muzułmańskich opisywanego obszaru poświęcił Eickelman sporo miejsca również i w trzeciej części książki dotyczącej islamu i realizacji jego zasad w dobie obecnej, a także jego nurtowi uniwersalistycznemu, ortodoksyjnemu oraz ludowemu, lokalnemu. Autor nie zgadza się z poglądami o „zanieczeniu islamu” lokalnymi kultami. Skłania się do poglądu, że to raczej „islam radiowy” czy „islam telewizyjny”, lansowany dziś w niektórych krajach muzułmańskich, jest współczesną próbą zaproponowania takiej wersji religii, którą głoszą sfery intelektualne, nacjonalistyczne, czasem zaś kręgi fundamentalistycznych uczonych w piśmie. Próby „oczyszczania” zdarzały się w tej religii niejednokrotnie już dawniej. Po prostu nie wszystkim dopowiadała identyczna forma przeżywania islamu.

Omówienia kolejne szyizmu, alewitów i sufizmu są dość pobieżne i ciąży na nich piętno popularnego wykładu telewizyjnego. Zdolne są raczej zaciekawić i zachęcić do własnych studiów przedmiotu niż dać informację wprowadzającą. Szczególnie rozdziałek o alewitach zawiera rozbijające naiwności⁴. Inaczej rzecz ma się przy omawianiu marabutyzmu, z którym Eickelman zetknął się osobiście w Maroku i o którym obszerniej pisał w swoim dziele na temat islamu marokańskiego. Tu jednak autor, przy porównaniach marabutyzmu z chrześcijańskim kultem świę-

⁴ Na str. 221 swojej pracy Eickelman ogranicza się do fragmentarycznego i raczej plotkarskiego opisu pióra Nur Yalmana, tureckiego antropologa, który usiłował prowadzić badania w zapadłej wiosce alewickiej. Istota doktryny religijnej i praktyk tego odłamu muzułmanów, do których należy m.in. elita władzy w Syrii z jej prezydentem, ograniczona tu została do skandalizujących pogłosek, jakoby sekciarze uprawiali co roku zbiorowe orgie religijne, nie musieli się codziennie modlić, a hołd swemu zwierzchnikowi duchowemu składali pełzając na czworakach.

tych, wydaje się nie posiadać niezbędnych wiadomości z zakresu chrystianizmu oraz ludowych form religijnych, znanych do dziś w Europie. Zdarza się czasami, że uczeni sami wyrosli z judeo-chrześcijańskiej cywilizacji, lecz zarazem religijnie obojętni, natrafiają na trudności interpretacyjne w dokonywanych przez siebie analizach religii innej na skutek braku punktu odniesienia. Najczęściej wówczas badacz korzysta w najlepszym razie z mglistych wspomnień, jakie wyniósł z dzieciństwa z elementarnej katechezy w szkole podstawowej, zapomnianej później i odrzuconej. Nieostrożność Eickelmana w tym względzie rodzi mimowolne podejrzenia, iż stał się ofiarą własnej niewiedzy, bezkrytycznie cytując wywody innego autora zachodniego.

O wiele ciekawsze jest w każdym razie jego omówienie roli ulemów, uczonych w piśmie, jaką odgrywali w koranicznej oświacie i koranicznych uniwersytetach. Ale także ich roli pośredników między pospółstwem a władzami, odgrywanej zawsze z dyplomatycznym kunsztem ludzi, którym nie wolno było narazić się ani na zarzut buntu, ani konformizmu.

Rozdział poświęcony współczesnym przemianom islamu daje co prawda szereg wyrwykowych przykładów, jak np. struktura współczesnego bractwa egipskiego, grupującego zeuropeizowane powierzchownie warstwy średnie, lecz nie ustosunkowuje się poważnie do fenomenu fundamentalizmu korzystającego z nowoczesnych środków masowego przekazu i współczesnego aparatu technicznego władzy. Ta część, podobnie jak i pozostałe, po przeczytaniu pozostawia niedosyt, gdyż roszcząc sobie pretensje do próby syntetycznego wprowadzenia w zagadnienie, w rezultacie pozostają tylko zbiorem problemów, luźno ze sobą powiązanych.

Ostatnia, czwarta część traktuje o zmianach politycznych i gospodarczych, które wpływają na sposób życia mieszkańców Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu. Najpierw Eickelman zajmuje się miastami, które — jak wykazuje — rozrastają się na tym obszarze błyskawicznie w porównaniu z podobnymi procesami urbanizacyjnymi, jakie Europa przeżywała w wieku XIX. Dalej Amerykanin przedstawia długotrwałe poszukiwania na Wschodzie analogicznych z europejskimi instytucji samorządu miejskiego i mieszczańskiej autonomii względem władzy. Te jałowe — zdaniem Eickelmana — dyskusje zakończył kierunek reprezentowany przez I. Lapidusa, który postanowił zwrócić uwagę na inną zupełnie cechę miasta muzułmańskiego sprzed okresu kolonialnego. Miała nią być ogólna zasada faktycznej acz nie usankcjonowanej, zupełnie nieformalnej interakcji różnych grup religijnych, gospodarczych i politycznych, z którymi władca ciągle musiał się liczyć. Efektywność nieformalnych ugrupowań wychodzi więc na jaw i przy tej okazji. Dalej autor usiłuje wydzielić pewne bardzo elementarne cechy miast dawnego islamu z naciskiem na specyficzną organizację przestrzeni w formie strefy publicznej, półprywatnej i prywatnej. W tym szczególnie rozdziale daje się odczuć brak materiałów z Mezopotamii, Iranu i Azji Środkowej. Miasta Afryki Północnej, tak bliskie autorowi, powstawały przecież na obszarach dla cywilizacji islamu prowincjonalnych. Nie wiadomo, czy akurat analiza miast marokańskich lub tunezyjskich jest tu najbardziej uzasadniona.

W omówieniu miast kolonialnych, dobudowywanych do starej, tradycyjnej „medyny”, autor nie wyszedł poza ogólnie znane twierdzenia i pewną nowością będzie tu tylko opis zjawiska opanowywania medyny przez biedotę wiejską, zamiarów burzenia medyny przez rządy państw niepodległych, a wreszcie nieśmiałych prób uznania starych śródmieść za część spuścizny narodowej dopiero w 20 lat po odejściu kolonizatorów. Opisany tu proces przebiegał w ten sposób w Maroku czy Tunezji, lecz może inaczej nieco rzecz się miała w wielu innych krajach muzułmańskich?

Pisząc o miastach współczesnych autor trzyma się znowu przykładów z Maroka,

a także korzysta z wypowiedzi libańskiego autora Khuri, badającego przedmieścia Bejrutu. Zastanawia się, na ile w miastach bliskowschodnich tradycyjne układy rodzinne i rodowe, polegające na patronacie i klienteli, ustępują świadomości klasowej. Korzysta także z pewnych analiz miejskich z Turcji zachodniej. Dość wyraźne analogie w układach „rodziny-mafii”, jakie nasuwają się tu czytelnikowi, umknęły jakby uwagi Eickelmana.

Przechodząc do analizy państw muzułmańskich ery przedkolonialnej i późniejszej polityki kolonizatorów na Bliskim Wschodzie Eickelman polemizuje ze schematycznym pojmowaniem Orientu jako obszaru kultury statycznej, niegdyś wspaniałej, a potem tonącej coraz głębiej w bagnie despotycznej stagnacji „sultanizmu”. Dowodzi, że nauka europejska przez całe pokolenia pozostawała pod wpływem pesymistycznej teorii władzy, sprecyzowanej przez pisarza Ibn Chalduna, żyjącego u schyłku istnienia muzułmańskiej Hiszpanii. Oparł on swoją teorię na dziejach chylących się ku upadkowi władztw muzułmanów hiszpańskich. Natomiast za modelowe „państwo sultańskie” uznali Europejczycy imperium otomańskie, poczynając od XVII w. Zdaniem Eickelmana zupełnie nie zwracano uwagi na przemiany, jakie zachodziły w świecie muzułmańskim owych czasów, na gospodarcze przyczyny wstrząsów nękających ten świat, na pewne prawidłowości reakcji wobec wybuchów gniewu pospólstwa, wreszcie na skutki infiltracji gospodarczej i politycznej Zachodu na długo przed militarnym jego wejściem na arenę bliskowschodnią. Godząc się z postulowaną koniecznością głębszego analizowania przyczyn upadku mocarstw muzułmańskich wypadnie przecież zauważyć, że nie wykazały te państwa wystarczających sił vitalnych, by sprostać europejskiemu naciskowi imperialnemu. To samo w sobie stanowi zagadkę dla badacza historii kultury. Albowiem o 200 lat wcześniej ten sam świat muzułmański potrafił być dla Europy nader groźnym, a nawet zwycięskim konkurentem. Takie problemy historiozoficzne nie absorbują już jednak naszego Amerykanina. W czym bowiem tkwiła przyczyna późniejszej słabości jednych a siły drugich?

Eickelman kreśli kolejno systemy rządów kolonialnych, znowu głównie na przykładzie Maroka, które miało być dla Francuzów posiadłością wzorcową. Dobiegające pielęgnowanie „tradycji rodzimych” miało faktycznie wstrzymywać modernizację społeczeństwa marokańskiego. Być może Amerykanin sądził, że ten przykład załatwi niejako problem polityki kolonialnej dla opisywanych obszarów, lecz faktycznie i tu sytuacja przedstawiała się tak różnorodnie, że opis systemu protektoratu nad Marokiem schodzi do roli przykładu jednostkowego.

Pisząc o takich krajach niepodległych, jak Turcja, Oman, Somalia i Izrael, Amerykanin stara się przypuszczalnie udowodnić, że panorama niepodległych obszarów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej jest bogata i trudna do uogólnień. Wiemy to i bez niego. Tym bardziej natomiast niewiele wnoszą jego uwagi, bo w każdym z krajów dotyczą innych zagadnień. W Turcji jest to sprawa ideologii nowoczesnego państwa, która nie zmuszałaby do wojskowej dyktatury, ale dawałaby bez rządów junty szanse na bezpieczne przetrwanie. W Omanie rzecz dotyczy problemu integracji mozaiki etniczno-religijnej żyjącej od niedawna w nieznanej dotąd naftowej prosperity. W Somalii będą to próby integracji Koranu z hasłami socjalizmu naukowego wzorowanego na sztywnych koncepcjach z Korei Północnej i faktyczne koncesje na rzecz miejscowego obyczaju. W Izraelu sedno ma tkwić w znalezieniu nowoczesnej formy integracji Żydów z Europy i z krajów pozaeuropejskich. W rezultacie widzimy, że wspólną troską wydaje się dla Bliskiego Wschodu sprawa integracji obywatelskiej, zakładając, że nie przesłania jej skrajny egoizm aktualnie rządzących elit politycznych, dla których jedynym celem jest utrzymywanie się jak najdłużej przy władzy.

Kończąc swój szkic panoramy bliskowschodniej Eickelman zajmuje się wy-

branymi problemami współczesnymi Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, które wydają się wspólne dla różnych państw tego obszaru, mimo dzielących je systemów. A więc przede wszystkim pułapki polityki rozwojowej. Masowa oświata i dostęp do wyższych uczelni zamiast demokratyzować społeczeństwo nieraz wzmacniają różnice. Tylko najbogatszych stać na opłacanie korepetycji w przeludnionych szkołach czy uniwersytetach, dostępu do laboratoriów i urzędów badawczych. Jedynie najzamożniejsi i najbardziej wpływowi mogą swoim wykształconym dzieciom zapewnić pracę w zdobytym zawodzie, gdy słaba gospodarka kraju rozwijającego się nie stwarza nowych miejsc pracy. Rozbudowywany aparat rządowy ułatwia korupcję. Eickelman wymienia jej trzy rodzaje: endemiczną, zaplanowaną nieoficjalnie przez polityków, i tak zwaną rozwojową, gdy państwo jest jedynym dysponentem nowych inwestycji. Autor przytacza także przykłady świadczące, że modernizacja nie zawsze jest błogosławieństwem dla rzesz nędzarzy. Nieraz w jej wyniku nędza tych ludzi się pogłębia. Szkoda natomiast, że Eickelman właściwie zupełnie nie usiłuje charakteryzować tych krajów afrykańskich i azjatyckich, którym koniunktura naftowa stworzyła nieoczekiwaną szansę gospodarczą i polityczną i w których „oil-boom” zaowocował przerostem ambicji elit, a nawet wojną.

Reasumując niniejsze omówienie wypadnie powiedzieć, że książka Eickelmana, jak większość prób syntez, łatwiejsza jest do krytykowania niż chwalenia. Być może dlatego właśnie mało miewamy ujęć całościowych, nie tylko na temat kultur Bliskiego Wschodu. Niewątpliwie wygodniej jest napisać monografię. Na pracy Eickelmana ciąży fakt, że powstała na kanwie wykładów telewizyjnych i wymogi tego rodzaju wystąpień narzuciły autorowi styl gawędziarski, a konstrukcję prezentującą raczej serię problemowych obrazów. Nawet jako wstęp, wprowadzenie, mogłyby być one bardziej zwarte, co najmniej sygnalizujące większą ilość spraw związanych z tymi rozległymi obszarami. Innym brakiem jest chyba przesadne zaufanie pokładane przez autora w jego znajomości tematu, widzianego nieśłoty przez pryzmat obszaru marginalnego dla Bliskiego Wschodu, to jest Maroka. Mimo woli przesuwają on geograficzny punkt ciężkości swoich rozważań, przed czym zresztą nie zdołało się ustrzec wielu innych uczonych, omawiających wybrane regiony świata⁵.

Za niewątpliwie osiągnięcie należy uważać połączenie zasadniczego toku wykładu z najnowszą literaturą przedmiotu, chociaż jej dobór wydaje się jednostronny. Ważnym stwierdzeniem autora jest konieczność dogłębnego badania fenomenów kulturowych poszczególnych krajów bliskowschodnich i w perspektywie historycznej, a dopiero później ostrożne ich porównywanie z innymi, przy uwzględnianiu raczej „podobieństw rodzinnych”, a nie z góry narzuconego schematu „społeczeństwa Orientu”. Innym osiągnięciem jest dystans wobec sztucznych konstrukcji budowanych przez antropologów celem wyjaśnienia funkcjonowania społeczności pasterskich oraz wobec rozmijania się owych sztywnych, gabinetowych konstrukcji z rzeczywistością. Ciekawa jest próba rehabilitacji pojęcia wspólnoty terytorialnej u nomadów pasterskich, długo przez uczonych odsuwanej na plan dalszy. Zasygnalizowanie względności genealogii i ich umownego charakteru oraz dostrzeżenie zmieniającego się poczucia przynależności rodowej pozwala spojrzeć na dotychczasowe teorie porządku społecznego Bliskiego Wschodu z innej perspektywy. Wreszcie odważne zwrócenie uwagi na tę grupę prac etnograficznych, które

⁵ Takim klasycznym przykładem mogą tu być dwaj amerykańscy antropologowie, Joel Martin Halpern i David A. Kideckel, którzy napisali dość obszerne studium na temat antropologii i etnografii uprawianej w Europie Wschodniej „od Gdańska po Tirane”, posługując się niemal wyłącznie piśmiennictwem anglojęzycznym i własnymi obserwacjami zebranymi w Jugosławii i Rumunii. J. M. Halpern, D. A. Kideckel, *Anthropology of Eastern Europe*, „Annual Review of Anthropology”, 12: 1983, s. 377-402.

analizują zasady „sztuki życia” milionów mieszkańców Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, stanowią u Eickelmana element stymulujący do dalszych badań. Polityka braku zaufania czy „etos niepewności” to sprawy, które wypunktowuje autor w wielu miejscach, kreśląc obraz struktur nieformalnych, a stałych i skutecznych zarazem.

Trudno dostępną w Polsce książka Eickelmana otwiera naszemu czytelnikowi-specjaliście świat literatury przedmiotu w praktyce dla niego niedostępny i obszary przemyśleń, o których mało jest wiadomo w naszych środowiskach naukowych. Omawiana książka jest formą zwięzłej orientacji w tym, co nowego mówi się i pisze o Bliskim Wschodzie i Afryce Północnej w środowiskach antropologów i etnografów. I jako taka jest niezbędną lekturą dla zainteresowanego tymi zagadnieniami badacza polskiego. Jest też naprawdę bezcennym uzupełnieniem materiałów dydaktycznych do wykładów z etnografii powszechnej, jeśli traktować się ją będzie z dystansem i jako faktyczny wstęp do dalszych dociekań.

Leszek Dzięgiel

FRANCISZEK KOTULA, *U źródeł*, Rzeszów 1983, KAW.

Książka ta nie jest pracą w sensie ścisłym naukową. Autor próbuje dać w niej odpowiedź na pytanie o źródła literatury ludowej, ustnej i pisanej, lecz jednocześnie przedstawia coś w rodzaju sumy swoich doświadczeń, zdobytych podczas pracy w terenie (wśród Podgórzan, Rzeszowiaków i Laskowiaków), oraz obejmujący kilkadziesiąt lat obraz rozwoju swoich zainteresowań naukowych i ogólnie — drogi życiowej. Ponadto kreśli kilka portretów charakterystycznych bohaterów ustnej tradycji ludowej regionu Polski południowo-wschodniej, a także prezentuje sylwetki ludowych gawędziarzy, znanych mu osobiście: Józefa Rysia z Łąki i rzeźbiarza Władysława Chajca z Kamienicy. Chociaż całość utrzymana jest w formie swobodnej literackiej gawędy, można w niej wyodrębnić z grubsza trzy warstwy: pierwszą, obejmującą osobiste wspomnienia i doświadczenia badawcze autora, drugą teoretyczną oraz warstwę „opisową”, zawierającą materiał folklorystyczny, będący po trosze ilustracją teoretycznych wywodów, a w części pełniący funkcję bardziej samoistną, jak w rozdziałach poświęconych Władysławowi Chajcowi i Józefowi Rysiowi.

Umyślnie użyłem sformułowania „warstwy”, a nie „części”. Książka Franciszka Kotuli jest przede wszystkim gawędą, reportażem, autobiografią, a pracą naukową raczej w ostatniej kolejności i trudno doszukiwać się w niej ścisłej organizacji wyводу. Osobiste wspomnienia autora są tkanką, która przenika całe dzieło i nadaje mu ton — właśnie gawędy, reportażu, autobiografii — i dopiero na ich tle snuje on rozważania teoretyczne na temat roli folkloru słownego w kulturze ludowej, jego charakteru, przemian, jakim ulega. Największy nacisk kładzie w nich Franciszek Kotula na badania terenowe; badania jednak, które są li tylko ankietowym zbieraniem informacji, mają dla niego niewielką wartość. Badacz, jak twierdzi autor, powinien współżyć z badanymi społecznościami, co pozwala mu odkryć istotne funkcje folkloru, a nie tylko jego treść. Jedynie w bliskim obcowaniu ze swoimi respondentami może on dotrzeć do źródeł poszczególnych folklorystycznych wątków i stwierdzić, jakim ulegały przekształceniom. Wgłębić się musi w ludowy sposób myślenia, który decyduje o charakterze folkloru — myślenia obrazowego, według Franciszka Kotuli. Podejście bardziej powierzchowne skazuje badacza na snucie trudno sprawdzalnych spekulacji, odległych od istoty poznawanych zjawisk.

Wokół osi, jaką są tak pojmowane badania terenowe, grupują się przekonania

teoretyczne autora. Ich podstawową, rzucającą się natychmiast w oczy cechą jest eklektyzm. Autor w rozdziale „Mity w folklorze” nawiązuje w swoisty, literacki sposób do strukturalnej teorii mitu, którą, uznając nieodzowność poznania intuicyjnego — próbuje jakby łączyć z metodą fenomenologiczną, przy jednoczesnym powinowactwie wobec Bronisława Malinowskiego. Eklektyzm ten jest dużym mankamentem książki — elementy przeciwstawnych przecież teorii nie wiążą się u Franciszka Kotuli w spójną metodę badawczą. W zasadzie pełnią jedynie rolę ornamentu, są niepotrzebnym dodatkiem do słusznych uwag dotyczących sposobu prowadzenia badań terenowych. Na szczęście forma, w jakiej praca została napisana, pozwala usprawiedliwić ostatecznie takie podejście. W pracy aspirującej do naukowej ścisłości byłoby ono bardzo istotną wadą.

Franciszek Kotula był badaczem należącym do formacji intelektualnej bliskiej tradycjom XIX-wiecznej etnografii polskiej, badaczem — amatorem zajmującym się przede wszystkim gromadzeniem zabytków folkloru, w jego przypadku głównie słownego. Z dorobku nowoczesnej etnologii korzystał o tyle, o ile była częścią rzeczywistości naukowej, w której się obracał, jednakże bez poważniejszego wgłębiania się w jej istotną problematykę — przejmował raczej język, nie podejmował zaś stawianych przez współczesne kierunki etnologiczne pytań badawczych. Najbardziej wartościowa w związku z tym wydaje mi się warstwa opisowa. Adresem książki jest chyba przede wszystkim czytelnik — niespecjalista, więc w tym przypadku brak usystematyzowania materiału i gawędziarski styl jest cechą pozytywną. Bardzo interesujące są zwłaszcza portrety Władysława Chajca i Józefa Rysia, wzbogacone ich opowieściami. Postulat wydania ich dorobku należałoby spełnić jak najprędzej — próbka zaprezentowana przez Franciszka Kotulę przemawia za tym zdecydowanie.

Wojciech Pieniążek

FRANCISZEK KOTULA, *U źródeł*, Rzeszów 1983, KAW.

Ta praca Franciszka Kotuli jest swego rodzaju testamentem naukowym tego 80-letniego (dziś już nie żyjącego) etnografa. Traktuje on swoją książkę, jak pisze, „jako przekaz tego, co w życiu widziałem, czego w nim doświadczyłem, do jakich wniosków doszedłem” (s. 183). Piszac ją miał na celu pokazanie, gdzie znajdują się źródła literatury ludowej tak ustnej, jak i pisanej. Włączenie do folkloru literatury pisanej wynika z faktu, że ma ona swoje źródła w literaturze ustnej i jako taką (w określonych warunkach) można ją traktować. Autor formułuje cel swojej pracy w jeszcze inny sposób: „Chcę przedstawić pojęcie literatury ludowej, czyli w pewnym sensie abstrakt; oparty jednak na czymś bardzo konkretnym, realnym” (s. 30).

Po takim przedstawieniu celu pracy można oczekiwać zdefiniowania terminu „folklor”. Kotula czyni to, podając definicję za Sokołowem i Krzyżanowskim, jednakże nie ustosunkowuje się do nich, ani też nie próbuje dać własnej definicji, odsyłając czytelnika do *Słownika folkloru polskiego* (Warszawa 1965). Interesuje go raczej geneza folkloru, przyczyna zaistnienia takiego zjawiska, jak literatura ludowa. Z jednej strony mamy specyficzny typ myślenia, występujący u ludzi tworzących folklor, który nazywa Kotula myśleniem obrazowym (w odróżnieniu od myślenia pojęciowego), z drugiej zaś strony — właściwe człowiekowi wiejskiemu podejście do otaczającego go świata, nacechowane praktycyzmem. Połączenie już tylko tych dwóch czynników pozwala nam postawić problem plastyki ludowej.

To nie jakieś dążenie natury estetycznej czy potrzeba przeżycia artystycznego jest, a raczej była, motorem powstania plastyki określanej jako ludowa, ale

konieczność. Tak było w przypadku Rozalii Kuźniar ze wsi Sonina koło Łańcuta, która zaczęła rzeźbić dla swojego syna, albowiem był to jedyny sposób, w jaki mogła zabawić głodne i zziębnięte dziecko. Podobna jest także historia innej rzeźbiarki — Julii Hepnar; ona również zaczęła rzeźbić z konieczności.

Niewątpliwie ciekawa jest też próba odpowiedzi na pytanie: jaki jest proces przekazywania informacji w tradycji ludowej? F. Kotuła stara się odkryć mechanizmy rządzące powstawaniem mitów, albowiem nośnikiem informacji w tradycyjnej kulturze ludowej jest mit. Według Kotuli „wszystko to, co w formie tradycyjnych przekazów dochowało się do naszych czasów, w specyficzny sposób zakodowane w wyobraźni ludzkiej, ma charakter mitu. Mało, musi nim być, inaczej zeschnęłoby niczym jesienny liść i roztarło się w proch. Mit to jest zakonserwowana krew, która długo może zachować vitalne siły” (s. 63). W micie interesuje Kotulę psychologiczna strona jego powstawania, a nie sama jego istota. Traktuje on mit jako zjawisko psychologiczne, które jest w danej rzeczywistości, tu i teraz, a z którego ludzie nie zdają sobie sprawy. Jest czymś na podobieństwo serca, tworzy życie z ukrycia i dlatego pozostaje niezauważony. Autor porównując zasłyszane wspomnienia z dzieciństwa o swoich rodzinnych stronach z historycznie udokumentowaną prawdą ukazuje proces przekształcania konkretnych wydarzeń w mity przez ludzką wyobraźnię. Już samo porównanie daje nam obraz zmian, jakim ulega rzeczywistość stając się mitem. Na badanych przez Kotulę terenach w okresie okupacji hitlerowskiej działał partyzant o pseudonimie „Józef”. Cieszył się on ogromną popularnością wśród miejscowej ludności, a po zlikwidowaniu gestapowskiej ekspedycji stał się swego rodzaju herosem mitycznym. Po wojnie „mit Józefa” szybko zapomniano. Dlaczego? Prawdopodobnie gdyby „Józef” zginął, przetrwałby w micie, jednakże jego przeżycie, a więc pewnego rodzaju normalność, sprawiło, że zapomniano o nim.

Zatrzymując się nad współczesną sytuacją w folklorze Kotuła zwraca uwagę na niezmienną form w literaturze ustnej. Jest to proces ciekawy, jako że przy ciągłości tych form następuje zmiana treści. Zjawisko to ma swoją logiczną podstawę, gdyż zmiany, jakie zaszły na wsi polskiej w ostatnim półwieczu, nieuchronnie musiały wpłynąć na treść literatury ludowej. Normalne jest to, że śpiewa się nie o rządcy, panu itd., a o PGR-ach, wychodźctwie ze wsi ludzi młodych, pijaństwie itp. Jeszcze innym aspektem poruszanego problemu jest, parafrazując tytuł jednego z rozdziałów, wieczność pewnych konwencji. F. Kotuła przedstawia ten problem na przykładzie wieńcówin. Podczas tych uroczystości przestawała obowiązywać relacja: pan — poddany, gospodarz — parobek itp., w tym sensie, że poddany mógł bez jakichś dalszych konsekwencji krytykować pana. Minęło wiele lat, zmieniły się realia życia społeczno-gospodarczego, lecz konwencja została. „Przywrócono [...] «paragraf» pozwalający na krytykę. I z miejsca kodeks poszerzono. Poczęto krytykować winowajców — w oczach społeczeństwa — na różnych polach i odcinkach życia tak społecznego, jak i rodzinnego, a nawet towarzyskiego. Już nie indywidualnie, czyli przez bezpośrednio pokrzywdzonego, ale jakby przez sumienie społeczne. Znikł indywidualny oskarżyciel — tym stawiała się społeczność — reprezentowana zazwyczaj przez młodzież, jako element śmielszy, bardziej odważny, buntowniczy” (s. 82).

Rozważania nad mitem kończy Kotuła smutnym akcentem: „Godzinami — ostatnio — błądząc po dzisiejszym lesie, już ani raz nie przestraszył mnie nagły smyk jaszczurki w zeschniętym listowiu, nie zainteresował dorodny zaskroniec, ani wzdygnęła mnie rdzawa plama żmii ... nie rozbawił oczu widok motyla czy ważki. Tak zrobił człowiek. I gdzie tu miejsce na mity, mogące rodzić twardsze od stali monolity, rozpłomieniać wyobraźnię, by tworzyły w sobie dzieła sztuki na kształt czarnych pereł ..., jakimi karmiono mnie i moje pokolenie” (s. 77). Ta gorzka re-

fleksja nie jest wyjątkiem w omawianej pracy. Kotula porównując współczesnych ludzi z tymi nielicznymi już „wiekowymi” osobami, które spotykał w terenie, dostrzega jak bardzo jesteśmy ubodzy. Nasza wyobraźnia jest ciągle niszczone przez radio, telewizję, zawody sportowe, widowiska itd. Odeszliśmy już zbyt daleko od natury — chciałby powiedzieć autor *U źródeł* — od swoich korzeni, i tak jak roślina z uszkodzonymi korzeniami zaczynamy powoli usychać.

Przegląd problemów omawianych w recenzowanej pracy chciałabym zakończyć zasygnalizowaniem dwóch tematów: Jeden z nich to, jakże często występujące w naszej mowie, powiedzonka. Użyte w ściśle określonej sytuacji, z racji swej może trafności, może dosadności, są stosowane przez społeczność w zupełnie innych okolicznościach jako ... właśnie, jako co? Może jako element humorystyczny? Może dla podkreślenia jedności zdarzeń? F. Kotula nie daje jednakże odpowiedzi na to pytanie, tym niemniej czytelnik może zastanowić się nad mechanizmem tego zjawiska, przeglądając przytoczone w rozdziale „Powiedzonka mogą żyć krótko, ale wiecznie” opowieści, w jaki sposób one powstają i jak są później używane.

Drugi problem to temat wielkich niewątpliwie osobowości twórczych w folklorze. Kotula prezentuje dwie postacie: Józefa z Łąki i Władysława Chajca. Ten ostatni od dawna pozostaje w sferze zainteresowań etnografów, nie tylko dzięki swej działalności rzeźbiarskiej, lecz także barwnym opowieściom. Józef z Łąki, to właściwie Józef Rys, muzykant — samouk, wiejski karykaturzysta i wreszcie gawędziarz, „należy do tych nielicznych chłopów, którzy rozpoczęli pisać bez zachęty, bez podniecia w postaci ankiet czy konkursów. To prawdziwy pisarz” (s. 145). Czytając cytowane przez Kotulę opowiadanie pt. „Santa Lucija” trzeba przyznać, iż był to człowiek (niestety, już nie żyje) o krytycznym zmyśle postrzegania i poczucia humoru (przerysowanie postaci czy sytuacji). Opowiadania Józefa Rysia odbijają, mówiąc słowami Kotuli, obraz podrzeszowskiej wsi, jak bujnie porośły brzeg stawu odbija się w lekuteńko falującej wodzie.

Zarówno Józef z Łąki, jak i Władysław Chajec nieprzypadkowo znaleźli się w podsumowaniu omawianej książki. Są oni po prostu twórcami mitów. To dzięki ludziom takim jak oni mamy tak bogaty folklor. To są właśnie owe poszukiwane źródła, albowiem źródło u F. Kotuli to Człowiek. Ta fascynacja człowiekiem sprawia, że Kotula tak chętnie wraca wspomnieniami do badań terenowych: „Badania terenowe — więc u źródła — nad kulturą ludową polegają przede wszystkim na wywiadach z osobami starszymi, wskazanymi przez opinię danej miejscowości, że potrafią coś przekazać w taki czy inny sposób” (s. 64). Traktowanie respondenta jako „przedmiotu jednorazowego użytku” mija się zupełnie z celem badań. By uzyskać rzetelne i pełne informacje nie można podchodzić do swej pracy w terenie z dystansem. Konieczne jest współzycie z badaną kulturą. „Jeśli dzieła Malinowskiego posiadają wyjątkową wagę — pisze autor — to nie dlatego, że był sumiennym badaczem kultur pierwotnych, ale że z nimi współżył. A między badaniem a współżyciem jest niejaka różnica. Właśnie ta różnica wyciska piętno na pracach tak dokumentacyjnych, jak i naukowych” (s. 177).

Niewątpliwym walorem tej książki dla jednych, „zadra w sercu” (jakby powiedział Kotula) dla drugich, pozostaje jej styl. Jest to niejako gawęda przedstawiona żywym, nieraz potocznym językiem, pełna dosadnych określeń i zwrotów. „Z kim przestajesz, takim się stajesz. Powiedz mi z kim przebywałeś, a ja ci powiem kim jesteś — mówią dwa stare przysłowia będące częścią ludowej mądrości. Odkąd przesiadłem się «na konisia», zwanego folklorem słownym [...], mój styl stał się jak najbardziej gawędziarski — zwierza się autor — czy można się temu dziwić?” (s. 183). Chyba nie. Tym bardziej iż pisząc tę książkę miał nadzieję, że „trafi do rąk ludzi nie zawsze umiejących myśleć abstrakcyjnie”.

Wykaz ważniejszych prac F. Kotuli

1. *Chłopi bronili się sami. Reportaż historyczny*, Rzeszów 1982, KAW, ss. 182
2. *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Pogórzeń*, Lublin 1969, Wyd. Lubelskie, ss. 248
3. *Hej leluja, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskim*, Warszawa 1970, Lud. Spółdż. Wyd., ss. 569
4. *Materiały do dziejów garncarstwa z terenu województwa rzeszowskiego*, Rzeszów 1956, Muzeum w Rzeszowie, ss. 117
5. *Miasteczko na przykładzie Głogowa Małopolskiego i jego sąsiadów. Próba biografii*, Rzeszów 1981, Tow. Naukowe w Rzeszowie, ss. 233
6. *Opowieści ziemi z dorzecza górnej Wisłoki i Wistoka przez zauroczonego łąkę*, Rzeszów, Muzeum Okręgowe 1975, ss. 251
7. *Po rzeszowskim pogórzu błędząc. Reportaż historyczny*, Kraków 1974, Wyd. Literackie, ss. 349
8. *Rozmowy ze skorupami czy rzecz o plastyce garncarskiej i jej wymowie historyczno-społecznej*, Rzeszów 1969, Muzeum Okręgowe, ss. 219
9. *Strój łańcucki*, [w:] *Atlas polskich strojów ludowych*, cz. 5: Małopolska, z. 5, Wrocław 1955, ss. 65
10. *Strój rzeszowski*, [w:] *Atlas polskich strojów ludowych*, cz. 5: Małopolska, z. 13, Lublin 1951, ss. 45
11. *U źródeł*, Rzeszów 1983, KAW, ss. 183
12. *Z sandomierskiej puszczy. Gawędy kulturowo-obyczajowe*, Kraków 1962, Wyd. Literackie, ss. 264
13. *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, Lud. Spółdż. Wyd., ss. 113.

Urszula Raszkiewicz

* ALEKSANDER BŁACHOWSKI, *Nie tylko chlebem... Portrety twórców ludowych*, Warszawa 1983, LSW, ss. 170.

A. Błachowski jest etnografem i historykiem sztuki, zna z autopsji wiele regionów Polski, poznał twórców ludowych bezpośrednio, nawiązał z nimi długotrwały kontakt i w tej rozprawie chce pokazać czytelnikom swoją znajomość przedmiotu i racje. Jest zaangażowany emocjonalnie w to, o czym pisze. Jego książka nie jest „pisana na zamówienie” — jest polemiczną wypowiedzią autora. Przeciwstawia się obiegowym sądom na temat sztuki ludowej, jej miejsca w kulturze współczesnej, jej wartości i oddźwięku społecznego.

Pragnieniem Aleksandra Błachowskiego jest wskazanie niektórych aspektów współczesnej twórczości ludowej, a przede wszystkim mniej dostrzeganych spraw „indywidualnych uwarunkowań, postaw, idei, pragnień i dokonań poprzez przykłady wybranych artystów” (s. 6). Pracę swoją kieruje do szerokiego kręgu odbiorców. W celu lepszego porozumienia się z czytelnikiem na początku umieszcza część teoretyczną, zaznajamiającą z podstawowymi terminami i pojęciami (pt. „Pojęcia i terminy”), dalej następują działy o tematyce bardziej szczegółowej, jak: „Rzeźba ludowa dzisiaj”, „Nawiedzeni”, „Dwie artystki”. W tym samym celu wszelkie cytaty z dzieł innych autorów podaje w oryginalnej formie. Chce być jak najbardziej obiektywny w przedstawieniu swego stanowiska.

W części wstępnej, odautorskiej, cytuje wypowiedź Krzysztofa Teodora Toeplitza zamieszczoną w artykule *Infantylnizm i dziecinność* („Kultura”, 1 VI 1975 r.). Mówi ona „o infantylnizmie przejawów folkloru we współczesnym ruchu amatorskim” (s. 81). A. Błachowski polemizuje z treścią tego felietonu; cała jego książka jest komentarzem i polemiką z tym sposobem myślenia. Nie wnikając głębiej

w treść tej polemiki, pozwolę sobie zauważyć, że odpowiedź A. Błachowskiego na słowa K. T. Toeplitza nie uderza w samo sedno poruszonego problemu, lecz trochę się z nim mija, biorąc za przykład autorytety uznanych twórców ludowych. Częścią teoretyczną. A. Błachowski włącza się do ciągle trwających dyskusji, toczących się wokół podstawowych pojęć i terminów sztuki ludowej, a także kultury ludowej. Jest przeciwny pojmowaniu kultury ludowej jako subkultury prymitywnej, jako dalekiego echa kultury wyższej, jako kultury niesamodzielnej i w dodatku nie istniejącej poza muzeami i cepeliowską reprodukcją. Dla Błachowskiego kultura ludowa, sztuka ludowa ma pełne prawo obywatelstwa w warunkach współczesnego życia i ma szanse istnienia także w przyszłości. W części teoretycznej autor określa swoje stanowisko w sprawach terminologii i wykładnię pojęć, jakimi posługuje się w tekście. Uważa, że „sztuka ludu w znaczeniu sztuki twórczej przez mieszkańców wsi wyłącznie dla siebie stanowi rozdział zamknięty” (s. 12). Ostatnie wytwory do niej należące powstały w latach 40 naszego wieku. Dalej (polemizując z poglądem, że sztuka ludowa właściwie już nie istnieje) twierdzi, iż naturalnym prawem rozwoju sztuki jest to, że powstaje „w określonych warunkach, posiada określone cechy treściowe i formalne, a twórca należący do danego kręgu społecznego jest niejako z góry skazany na uzależnienia ekonomiczne, artystyczne, światopoglądowe od zamkniętego środowiska odbiorców”, tj. wsi (s. 12-13).

Kryteriów, jakie rządziły dawną sztuką ludową, nie należy stosować do dzieł powstających współcześnie. Określenie zaś cech i zdefiniowanie poszczególnych dziedzin dawnej sztuki ludowej może stać się modelem i właściwą płaszczyzną odniesienia do zjawisk od niej pochodnych. A. Błachowski nie zgadza się z terminem „współczesna sztuka ludowa”. Jest on według niego nieprecyzyjny i opiera się na daleko posuniętej umowności. Przyjmując, że „istnieje granica między kulturą ludową tradycyjną jako kategorią historyczną a kulturą obecną wsi — mimo jej różnych związków z tradycją i żywotnością reliktowych form i elementów” (s. 25), zastanawia się nad doбором adekwatnych nazw i terminów. Kierując się wskazówkami prof. Ksawerego Piwockiego (dotyczącymi zasad klasyfikacji dzieł sztuki ludowej) twierdzi, że aby dzieło móc uznać za ludowe należy równocześnie brać pod uwagę wiedzę o dziele i o artyście. Píše: „Ta wiedza o twórcy jest dziś wręcz wymogiem kategoriycznym, gdyż coraz więcej ludzi spoza kręgu kulturowego wsi opanowuje umiejętność nadawania swoim pracom zewnętrznych cech ludowopodobnych” (s. 28). Aby uniknąć tego typu nieporozumień uważa za słuszne zdefiniowanie pojęcia twórcy ludowego. Sam jednak nie definiuje go, lecz przytacza trzy równoległe funkcjonujące punkty widzenia na ten problem. Następnie rozróżnia i charakteryzuje wybrane pojęcia, odnoszące się do sztuki ludowej będącej owocem pracy twórczej ludu wiejskiego: ludowa sztuka tradycyjna, ludowa sztuka w stylu tradycyjnym, ludowa sztuka nietradycyjna.

Z powyższymi trzema pojęciami wiąże termin twórcy ludowego. Dla zjawisk artystycznych mieszczących się w nurcie kultury współczesnej i posiadających pewne cechy uzależnione od istnienia sztuki ludowej i których twórcami są osoby nie odpowiadające kryterium twórcy ludowego proponuje terminy: praktyka neoludowa i praktyka pseudoludowa.

Nie będę w tym miejscu omawiała, co autor rozumie pod tymi pojęciami. Wspomnę tylko, że terminu „plastyka neoludowa” nie stosuje on w znaczeniu pejoratywnym, lecz na określenie twórczości pełnowartościowej, powstającej poza kręgiem społeczeństwa wiejskiego.

W rozdziale „Rzeźba ludowa dzisiaj” A. Błachowski po przedstawieniu krótkiego rysu historycznego rozwoju zainteresowania rzeźbą ludową zajmuje się głównie tematyką, jaką porusza obecna rzeźba ludowa. Jego zdaniem w rzeźbie ludo-

wej dominuje w dalszym ciągu tematyka religijna. Jest to tematyka bardziej „naturalna” i bliższa ludowym twórcom, gdyż wynika ze światopoglądu ukształtowanego przez wiarę katolicką. Dla przykładu przytacza twórców tego typu prac, jak: Józef Lurka, Władysław Chajec czy Wojciech Oleksy. Jednocześnie jest świadom tego, że wszystkie rzeźby o tematyce kultowej powstają z potrzeby serca, niektóre powołuje do życia duży popyt na „świętki”. Pojawienie się tematyki świeckiej datuje na lata 40- i 50- i tu widzi dwie przyczyny: wewnętrzną i zewnętrzną. Mówiąc o wewnętrznej przyczynie ma na myśli rozwój świadomości społecznej, a zatem także zmianę stosunku twórców ludowych do swych dzieł. Podkreśla, że nowe spojrzenie na własną twórczość zrodziło się dopiero po zainteresowaniu się miasta sztuką ludową. Z chwilą nobilitowania, a nawet pewną sakralizacją sztuki ludowej i powszechnego ustalenia miana twórcy ludowego, nastąpiła wewnętrzna przemiana w samoocenie swojej twórczości. Zaczęli tworzyć to wszystko, „czego dusza zapragnie” (s. 41). Również nobilitacja pracy, zwłaszcza fizycznej, po 1945 r. zaważyła na podjęciu tematów świeckich, wśród których główne miejsce zajęły przedstawienia pracy. Równoległe z tematyką pracy i życia twórcy ludowi pojawiają zainteresowanie dziejami narodu, postaciami wodzów i królów. Do pionierów nowej tematyki w rzeźbie Błachowski zalicza: Leona Kudłę ze Świerży Górnych, Jana Centkowskiego z Nieszawy, Wojciecha Draka z Wierzbna i innych. Zwraca uwagę, że w tego typu rzeźbach wyraźnie daje się odczuć „spontaniczny patriotyzm i wrażliwość na losy kraju” (s. 46), którym niejednokrotnie dawały wyraz już wcześniejsze prace. Dla niego współcześni twórcy ludowi to: „ludzie myślący i czujący kategoriami naszego czasu” (s. 47). Ich dzieła, choć nie sięgają „wyżyn sztuki”, nie są tak naiwne, jak je widzą uczeni, lecz ujawniają głębię duszy ludzkiej i wyrażają idee fundamentalne. To właśnie, według autora, stanowi wartość sztuki ludowej, a jednocześnie narodowej.

Czynnik zewnętrzny przyspieszający zmianę tematyki rzeźb sprowadza do roli katalizatora, którym były organizowane konkursy i wszelkie formy działalności administracyjnej. A. Błachowski szeroko omawia prace twórców ludowych nadesłane na konkursy o tematach: „Mikołaj Kopernik” i „Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej”, oraz wspomina o innych konkursach, jak: „Ludowe Wojsko Polskie w rzeźbie ludowej” czy „Rodzina wiejska”. Jest zdania, że sztukę konkursową należy traktować na równi z twórczością spontaniczną, „formę konkursu” zaś uważa „za stymulującą poziom, inteligencję i oryginalność” (s. 61).

W rozdziale „Nawiedzeni” przeciwstawia się, podobnie jak niegdyś Tadeusz Seweryn, stereotypowemu pogładowi, że wytwory sztuki ludowej mogą być tylko małych rozmiarów, monumentalne rozmiary zaś przekraczają możliwości twórców ludowych. Na potwierdzenie słuszności zajętogo stanowiska zajmuje się w tym rozdziale twórczością rozwijającą się z własnej inicjatywy i posiadającej charakter monumentalny nie tylko ze względu na wymiary dzieł, ale również z powodu nowego przedsięwzięcia o charakterze przestrzennym. Za przykład służą mu sylwetki trzech twórców ludowych: Juliana Brzozowskiego ze Sromowa, Jana Bernasiewicza spod Kielc i Szczepana Muchy z okolic Sieradza. Ich twórczość nazywa integralną. „Polega ona przede wszystkim na tym, że działa monumentalnością dzieł, wielkim potokiem różnorodnych tematów oraz konsekwentną ideą stałej ekspozycji we własnej zagrodzie, a więc we własnym wiejskim środowisku” (s. 66). Píše, że ich działalność nie mieści się w dotychczasowych kategoriach sztuki współczesnej, gdyż pomimo, że spełniają warunki, by uznać ich za twórców ludowych, a forma ich rzeźb mieści się w ramach stylu ludowego, to świecka treść — jaką przedstawiają — przekracza ustalone kanony. Polemizując z Aleksandrem Jackowskim twierdzi, że tacy jak Brzozowski, Bernasiewicz „bliżej są kulturze ludowej poprzez swój, w pełni świadomy z nią związek niż »samorodni«, jak Mika

i Gawłowa, którzy tylko bezwolnie wegetują na jej marginesie" (s. 102). Nie jest przeciwny, by się nimi opiekować, ale nie jest przekonany, czy należy „preparować nowe definicje artysty ludowego w tradycyjnym rozumieniu tego słowa” (s. 103). W ostatnim rozdziale Błachowski omawia dwie sylwetki twórczyń ludowych: Czesławy Konopkówny — wycinankarki z Puszczy Zielonej, i Dominiki Bujanowskiej z Węgrowa — twórczyni tematycznych dywanów dwuosnowowych. Nie tylko mówi, jak i co robiły, jak przebiegała ich droga rozwoju artystycznego, lecz jego uwagę zaprzęta głównie światopogląd artystek, dlaczego tworzą w taki, a nie inny sposób, co warunkowało ewolucję ich indywidualnego stylu? Poza tym dokumentuje, na czym polegał ich wkład w polską i światową sztukę ludową. Wszystkie sylwetki ukazuje w różnym oświetleniu, z wielu stron, zwłaszcza zaś analizuje ich psychikę, światopogląd, rozwój wewnętrzny i wpływ tych czynników na działalność artystyczną twórców. Poprzez takie spojrzenie na twórców ludowych i ich dzieła chce dowiedzieć, że sztuka ludowa w dobie obecnej nie jest mniej wartościowa od tej dawnej, tradycyjnej, że posiada wartości, które ją nadal czynią godną nobilitacji.

Omawiając tę książkę wspomnę również o jej walorach poznawczych i literackich. Nie jest to praca obszerna, ale w sposób żywy i przekonujący wprowadza czytelnika w problemy sztuki ludowej. Autor zaangażowany emocjonalnie umie przedstawić te strony głównego przedmiotu swych dociekań, które były do tej pory przemilczane, bądź nie do końca omówione. Przytaczając krótkie fragmenty poezji ludowej jeszcze bardziej podkreśla problem, że nie tylko samym chlebem żyją współcześni twórcy ludowi, że nie tworzą tylko po to, by zdobyć poklask bądź rentę twórczą, jak to chce widzieć wielu znawców, m. in. K. T. Toeplitz. Zdolał przekonać, że sztuka ludowa żyje i przejawia się w najbardziej nieoczekiwanych formach, i tylko od znawców problemu zależy, czy będzie się ona jawiła jako zrozumiała przejaw kultury duchowej społeczeństwa wiejskiego, czy też zostanie „zaśmiecona” przeróżnymi przejawami działalności amatorskiej, ludzi wywodzących się spoza kręgu wsi. Również sposób przedstawienia materiału stopniowo wprowadza czytelnika w coraz to bardziej zawiłe problemy sztuki ludowej. Wielkość cytatów i wyjaśnień czyni tekst w pełni zrozumiałym i udokumentowanym. Książka A. Błachowskiego może budzić kontrowersje, ale to tylko świadczyć będzie na jej korzyść.

Hanna Reszka

ANNA SZYFER, *Spółeczność i kultura małego miasta. Studium na przykładzie Rynu*, Olsztyn 1982, Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie, ss. 152.

Praca Anny Szyfer jest pierwszą monografią małego miasteczka z cyklu badań zamierzonych przez Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Badania te miałyby na celu odnalezienie pewnych prawidłowości w rozwoju i perspektywach małych miasteczek, mimo różnic w pełnionych przez nie funkcji, różnych doświadczeń historycznych i społecznych. Okazało się, iż istotnym problemem jest znalezienie wspólnego mianownika w kulturze małych miasteczek. Ryn jest pierwszym z czterech wybranych miasteczek Polski Północnej. Autorka wysuwa przypuszczenie, że małe miasto można — a nawet należy — badać metodami etnograficznymi, a praca jej ma być tego dowodem. Dotychczasowe badania nad małymi miasteczkami prowadzone były przez geografów i socjologów. Jednak ze względu na wiele podobieństw małego miasteczka do wsi, istnieniu w nim tradycyjnej kultury, autorka podejmuje się „udowodnienia tezy o przydat-

ności warsztatu etnograficznego do badań nad małym miastem" (s. 9). W książce podana jest definicja małego miasta oraz klasyfikacje typów małych miast, będące propozycją samej autorki oraz innych badaczy, np. A. Kłoskowskiej. Anna Szyfer dokonała tej klasyfikacji biorąc pod uwagę kryteria historyczne, migracyjne, strukturę społeczno-zawodową, a także pochodzenie regionalne ludności, funkcjonowanie miasteczka i odległości od dużych ośrodków przemysłowych. Jej zamierzeniem jest „analizowanie przemian poprzez zależności: liczba nowych ról społecznych — liczba nowych interakcji niosących nowe wzory zachowania — możliwości zmian" (s. 96).

Do głównych założeń metodologicznych pracy należy zaliczyć:

- 1) traktowanie małego miasteczka jako społeczności lokalnej;
- 2) określenie kultury tradycyjnej wywodzącej się z kultury wsi jako charakterystycznej dla społeczności małego miasta;
- 3) analizowanie kultury małego miasta i jej przeobrażeń na tle procesów makrospołecznych kraju.

Ważnym pytaniem badawczym jest stwierdzenie, czy małe miasteczko stanowi etap pośredni między miastem a wsią.

Chęć zastosowania metody etnograficznej w badaniach nad Rynem zrozumiała jest dzięki drugiemu założeniu. Autorka opisuje przeobrażenia kultury tradycyjnej w miasteczku i gminie Ryn, z czego wynika, że wpływ okoliczności wsi na kulturę miasteczka jest olbrzymi. Elementy kultury materialnej małego miasteczka, np. urządzenie mieszkań, przygotowywanie posiłków, także obrzędowość tradycyjna, wierzenia i wiedza ludowa, w niewielkim stopniu różnią się od wiejskich.

Niewątpliwie nie należy lekceważyć wpływu dużego miasta, radia i telewizji w propagowaniu wszelkich zmian kulturowych, ale dotyczy to także zmian na wsi. Autorka kreśli rys historyczny Rynu od początku jego powstania w XIV w., kiedy był on siedzibą komturów krzyżackich, m. in. Konrada Wallenroda, aż po charakterystykę miasta po II wojnie światowej. Źródła, z których korzysta, to akta miejskie, głównie sprawozdania burmistrzów, wspomnienia i pamiętniki prywatne, także sprawozdania różnych instytucji społecznych i gospodarczych. Do badania problemów współczesnych zastosowano kwestionariusze i ankiety pomocnicze. Wykorzystano je głównie w pracach nad instytucjami i organizacjami mającymi wyraźny wpływ na społeczność małomiasteczkową i jej przeobrażenia, a także nad otaczającym Ryn terenem wiejskim.

Badaniom podlega także funkcjonowanie społeczności lokalnej Rynu i cechy charakterystyczne kultury jego mieszkańców (w tym: grup regionalnych i kategorii społeczno-zawodowych), analiza wybranych cech społeczności lokalnej (kontakty i styczności międzyludzkie, sąsiedztwo, koleżeństwo, autorytety), opis różnych zachowań kulturowych, przemiany kultury tradycyjnej. Pomocnicze okazały się zestawienia statystyczne, tabele i rysunki. Przy rozpatrywaniu zależności między kulturą tradycyjną a rolami i interakcjami społecznymi A. Szyfer dochodzi do wniosku, że „wzrost nowych wzorów i zanik lub przekształcenie starych, tradycyjnych, zwiększa się w miarę wzrostu ruchliwości społecznej, wzrost nowych ról — poprzez uczestnictwo w instytucjach, organizacjach społecznych i politycznych oraz często w miejscach pracy" (s. 110).

Autorka stwierdza, że w małym miasteczku istnieje jeszcze kultura tradycyjna, ale ulega ona stopniowemu zanikowi. Można się więc zgodzić, że małe miasteczko może być badane metodami etnograficznymi. Jednak w książce tej A. Szyfer nie stosuje metod etnograficznych. Zebrany przez nią materiał jest etnograficzny, ale metoda wydaje się być socjologiczną — badane są tu głównie struktury społeczeństwa, układy międzyludzkie. Rozpatrując różnice społeczno-zawodowe, sposób spędzania wolnego czasu, więzi społeczne w małym miasteczku i wsi autorka patrzy na problem socjologicznie. Praca A. Szyfer jest częścią większej całości. Do-

piero porównując monografię Rynu z monografiami trzech pozostałych miasteczek można będzie wyciągnąć ogólniejsze wnioski i odnaleźć odpowiedź na postawione pytania — czy mentalność mieszkańców małych miasteczek, ich zachowania kulturowe mimo zasadniczych różnic wynikających z innej historii, funkcji, migracji mogą być podobne; czy myślenie małomiasteczkowe jest inne od myślenia społeczności wiejskiej i miejskiej; czy małe miasteczko jest jednostką synkretyczną, czy posiada własne, indywidualne cechy?

Justyna Jasionowska

MARGUERITE REUT, *La soie en Afganistan. L'élevage de ver à soie en Afghanistan et l'artisanat de la soie à Herât*, Wiesbaden 1983, ss. 167, ryc. 90.

Suchy i ciepły klimat południowo-zachodniej części Afganistanu pozwalał na uprawę drzew morwowych i hodowlę jedwabników. Uprawiano ją od 419 r., a więc wcześniej aniżeli w Europie. Hodowla ta upadła w XVII w. i po 1921 r. starano się rozwinąć ją na nowo. Omawiana książka zajmuje się hodowlą jedwabników i wyrobem tkanin jedwabnych w Afganistanie w latach 1920-1970. Produkcja tego cennego surowca i rozwój jedwabnictwa dawały zatrudnienie typu chałupniczego ubogim warstwom ludności. Hodowla jedwabników związana była z oazami, w których rosły drzewa morwowe. Odbывała się ona tak, jak w innych krajach, gdyż hodowany jedwabnik ma podobne wymagania. Pod względem technicznym interesująca była natomiast obróbka surowca aż do wyrobu tkanin. Przewijane z kokonów nici przędzono ręcznie, jakkolwiek filatoria do przewijania i skręcania jedwabnych nici wynaleziono we Włoszech już w XIII w., a nieco później były one dużymi maszynami włókienniczymi poruszonymi siłą wody. Przędzenie ręczne stosowano w Europie tylko do odpadkowego jedwabiu i uzyskiwano nim przędzę gorszej jakości. Jednakże w Afganistanie po ręcznym przewinięciu nici z kokonów jeszcze w XX w. poddawano je ręcznemu przędzeniu. Następnie przędzę bielono i farbowano w motkach.

W dalszej części pracy autorka ukazuje krosna przystosowane tylko do tkania najprostszym splotem płóciennym. Niektóre wyroby zdobiono prostym ornamentem geometrycznym, inne farbowano na osnowie techniką ikatu, inne wreszcie drukowano. Jedynie przy tkaniu wzorzystych turbanów używano dodatkowych lic lub krosien o czterech nicielnicach. Przędzę lub tkaniny farbowano w kadziach barwnikami roślinnymi. Stosowano więc technikę używaną w Europie w okresie późnego średniowiecza. Robotnicy pracowali po części w rodzaju manufaktur; dawano im także pracę do domu systemem nakładczym. Pracowano zwykle na świeżym powietrzu.

Praca oparta została na etnograficznych badaniach terenowych, na oficjalnych statystykach i innych opracowaniach. Ukazuje ona najrozmaitsze proste rozwiązania techniczne stosowane przy wyrobie różnego rodzaju niewielkich tkanin jedwabnych, jak chustki, turbany i sztuki przeznaczone na odzież lub ręczniki. Jedwab nie był luksusowym surowcem. Szyto z niego także wyroby codziennego użytku. Wydaje się, że jego jakość nie wytrzymywała konkurencji na międzynarodowych rynkach zbytu. Jednakże służył on za surowiec włókienniczy przeznaczony dla miejscowej ludności i na wywóz do sąsiednich krajów nie mogących z powodu ostrzejszego klimatu hodować jedwabników. Opracowanie tak tradycyjnej w rozwiązaniach technicznych produkcji jedwabniczej zasługuje na uwagę i ma znaczenie w historii jedwabnictwa światowego zajętej głównie ośrodkami luksusowych wyrobów. Książka przynosi zarazem wiele informacji o sytuacji gospodarczej i społecznej ubogich rzemieślników Afganistanu. Dzielili się oni na

przędaków, zakładaczy osnowy i tkaczy oraz farbiarzy. Niektórzy z nich pracowali samodzielnie, jednak większość była uzależniona od kapitału kupieckiego. W Afganistanie, podobnie jak w Nepalu czy Tybecie, dawne techniki włókiennicze i formy organizacji pracy można było badać jeszcze w naszym stuleciu.

Irena Turnau

HELGE GERNDT, *Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten*, München 1981, ss. 243, ryc. 6.

Autorka należy do młodszego pokolenia etnografów niemieckich (ur. 1939) i jest profesorem w Monachium. W omawianej książce przedstawia ona krytykę dotychczasowych metod badania zarówno zjawisk kultury materialnej, jak duchowej i społecznej. Badania te przyniosły duży dorobek drukowany i niełatwo je obecnie kontynuować w formie źródeł wywołanych badaniami terenowymi. Autorka proponuje ujęcie rzeczywistości społecznej w system znaków, aby wyniki badań można było przedstawić w uproszczonym zapisie. W ten sposób można by ukazać syntetycznie wyniki prac materiałowych. Próba ta zasługuje na dyskusyjne omówienie i dlatego ją tu sygnalizuję.

W pierwszej części pracy autorka zajmuje się dorobkiem poszczególnych szkół europejskiej etnografii. Rozgranicza sposób życia miejskiego i wiejskiego, opisy rzeczywistych procesów społecznych wsi i relacje ludowe o nich. Krytycyzm w stosunku do wyników badań etnograficznych nie zawsze łączy się w tym omówieniu z jasno stawianymi postulatami badawczymi. Mniej szkicowy i jaśniejszy jest rozdział o zagadnieniach źródłoznawczych. Autorka podaje swe analizy podań i opowiadań ludowych, różnych źródeł ikonograficznych z życia wsi. Na przykładzie Bawarii ukazuje też dokumentację uroczystości wiejskich. W podanym kwestionariuszu badawczym omawia kolejność rozpatrywania źródeł wiedzy o kulturze. Najpierw należy zająć się bezpośrednią rzeczywistością, ująć ją w system ustalonych znaków i te przedstawić w określonym porządku. Ma to prowadzić do kodowania zjawisk z zakresu kultury ludowej.

W dalszych częściach pracy autorka przechodzi do rozważania wybranych zagadnień etnograficznych. Są to takie tematy, jak pieśń w życiu ludzi morza, ubiór jako wskaźnik procesów kulturowych, mebel jako wartość kulturowa i funkcjonowanie prawa w społeczności wiejskiej. Przykładowo omówię nieco szerzej ubiór jako wskaźnik procesów kulturowych. Zagadnienia kodowania opisów ubiorów były już nieraz poruszane i posiadają względnie bogatą literaturę. R. Bâthes zajął się analizą semantyczną systemu współczesnej mody¹. P. Bogatyriew ukazał wcześniej funkcje stroju ludowego na obszarze morawskosłowackim². R. Kantor zajął się funkcjami odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i pocz. XX w. na obszarze Polski³. Dlatego też zreferowanie podobnej próby opracowanej przez etnografkę z RFN wydaje się pożyteczne. Otóż autorka odnosi się krytycznie do systemu symbolicznego w ujęciu E. Cassirera⁴. Rozważa ubiór jako

¹ R. Barthes, *Système de la Mode*, Paris 1967; I. Turnau, *Analiza semantyczna systemu mody według Rolanda Barthes'a*, „Informator Centralnego Biura Wzornictwa Przemysłu Lekkiego”, R. 15: 1974, nr 3 (91), s. 14-20.

² P. Bogatyriew, *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawskosłowackim*, [w:] *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1975, s. 26-96 (I wyd. 1937).

³ R. Kantor, *Ubiór — strój — kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*, Kraków 1982.

⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971.

jeden ze wskaźników kultury mniej trwały aniżeli dom z jego wyposażeniem czy system wierzeń, a bardziej trwały aniżeli pożywienie. Dlatego ubiór jest dobrym przykładem różnorodności znaków w społeczności wiejskiej. Podano tu przykłady użytkowania innych ubiorów i ich barw przez przedstawicieli różnych płci czy grup wieku. Autorka ukazuje użytkowanie różnych form ubiorów w społeczności wiejskiej księstw niemieckich od XVII w. pod wpływem występujących wcześniej mód miejskich. Podkreśla ponadto utrzymywanie się pewnych rozwiązań odzieżowych ze względu na ich funkcjonalność w pracy rolników czy pasterzy. Dotyka zagadnień wędrówek poszczególnych form odzieży w krajach niemieckich w XVIII i XIX w. Opisy te ujawniają znaczną erudycję autorki. Natomiast system kodowania tych zróżnicowanych cech ubiorów nie wydaje się jasny i nie poświęcono mu wiele miejsca. W podobny sposób zanalizowano funkcje mebli i pożywienia.

W ostatniej części pracy autorka powraca do swego programu badań z kodowaniem ich wyników na przykładach z różnych części RFN. Omawiana tu próba nie wydaje się zbyt przekonująca. Jednakże należy podkreślić ogromną erudycję autorki i jej poszanowanie dla szczegółowych i zróżnicowanych chronologicznie opisów odzieży czy mebli, co mogłoby dawać podstawy do ujmowania tych informacji w uporządkowany system znaków.

Irena Turnau

VÊTEMENT ET SOCIÉTÉS 1. ACTES DES JOURNÉES DE RENCONTRE DES 2 ET 3 MARS 1979. Wyd. przez Monique de Fontanès i Yves Delaporte. Laboratoires d'Ethnologie du Muséum National d'Histoire Naturelle. Sociétés des amis du Musée de l'Homme, Paris 1981, s. 370, ryc. 57.

Omawiany tom zawiera 26 referatów wygłoszonych na pierwszym w Paryżu spotkaniu wszystkich niemal specjalistów z różnych dziedzin wiedzy zajmujących się ubiorem. Olbrzymią zasługą organizatorów konferencji jest doprowadzenie do spotkania historyków, archeologów, historyków sztuki, etnografów i plastyków — twórców współczesnej mody z Francji i Algerii — razem 64 uczestników. Badania nad ubiorem historycznym, ludowym europejskim i egzotycznym, kostiumem teatralnym i kreacjami współczesnej mody są prowadzone w innych ośrodkach przez specjalistów z różnym wykształceniem. W rezultacie powstaje wiele opracowań o zbyt szczegółowym, jeśli nie przyzwoitym charakterze, podczas gdy zasadnicze zagadnienia ubioru jako jednej z dziedzin historii konsumpcji są stale niedopracowane. Dlatego pierwsze ustalenia tej konferencji zapowiadającej dalsze spotkania mają tak duże znaczenie.

Po wprowadzeniu Jean Guiarta, Yves Delaporte ukazał interdyscyplinarny charakter badań nad antropologią odzieży. Poruszył on tak modne obecnie zagadnienie odzieży jako znaku wyróżniającego jednostkę w tradycyjnych społeczeństwach podkreślając, że nie jest to regułą. W osobnym referacie ukazał on ubiory w północnej części Laponii jako stopień zerowy znaku. Lapończycy mają podobny ubiór dla mężczyzn, kobiet i starszych dzieci, a wszelkie wyróżnianie się pod tym względem jest potępiane społecznie jako obca mentalność tego społeczeństwa ostentacja.

Referaty zostały uporządkowane w cztery grupy tematyczne: moda i tradycja, materiał, techniki i środowisko, historia ubiorów i wreszcie ubiór jako znak społeczny. W pierwszej grupie referatów omówiono zapożyczenia w tradycyjnych ubiorach Lapończyków i Kabylów z europejskich rozwiązań krawieckich (M. Roué, H. Balfet). Zapożyczenia sprzed kilkudziesięciu laty są traktowane jako elementy tradycyjnego ubioru tych społeczności. Y. Deslandres i B. de Roselle ukazali różne zapożyczenia paryskich projektantów mody, np. wpływ ubiorów azjatyckich na

kreacje Paul Poiret. J. Pitt-Rivers dał znakomitą definicję „nieporządku odzieżowego”. Nowy typ ubioru zawsze torował sobie drogę z większymi lub mniejszymi trudnościami i spotykał się z krytyką. Dowodziło to nieznamomości nowego systemu znaków czy całego kodu odzieżowego, który ulegał zmianie. Stosowanie przebrań jest także odmową przyjęcia nowego kodu. Po każdej grupie referatów drukowano także najważniejsze wypowiedzi z dyskusji.

Druga grupa referatów stanowi wynik wieloletnich badań porównawczych nad różnymi typami odzieży prowadzonych w atmosferze badawczej paryskiego Muzeum Człowieka. H. Balfet ukazała różne typy ubiorów szytych ze specjalnie tkanych sztuk wyrobów pionowego i poziomego krosna, użytkowanych w różnych okresach historycznych. F. Cousin zestawiała kilkadziesiąt prostych rozwiązań krawieckich dla ubiorów kroju poncha podłużnego czy poprzecznego. M. de Fontanès poruszyła podobny temat kroju koszul w ubiorze ludowym różnych krajów europejskich. Wreszcie D. Champault i E. Gherardi-Dorst poruszyły zagadnienie ubioru czy jego braku w strefie tropikalnej.

W grupie referatów dotyczących historii ubioru F. Piponnier omówiła informacje o ubiorze w inwentarzach ruchomości. M. Jarry dała analizę ikonograficzną wyobrażeń ubiorów na tapiseriach z lat 1665-1678, a J. Jouin zajęła się ubiorem zszywanym z tkanin w różnych barwach (miparti) w średniowiecznej modzie zachodnioeuropejskiej, włoskiej i hiszpańskiej, a później w Algierii i Tunezji. H. Desmet-Gregoire omówiła opisy ubiorów tureckich z XVII i XVIII w. w dziełach podróżników europejskich po tym kraju. Wreszcie M. de Fontanès ukazała szczególnie krój czarnych wełnianych sukien kobiet z najwyższej górskiej części północnej Albanii z plemienia Malesi. Dwuczęściowe suknie ze spódnicami na szelkach zdobiono wykonanymi na specjalnych krosienkach wzorzystymi galonami. Ubiór ten różni się od dość jednolitych rozwiązań kostiumologicznych reszty krajów bałkańskich i zapewne pochodzi z okresu średniowiecza sprzed inwazji tureckiej. B. Dupaigne ukazał wpływ ubiorów europejskich w Japonii w 2. połowie XIX w.

Czwarta grupa referatów dotyczyła ubioru jako oznaki przynależności do grupy społecznej i miejsca właściciela w tej grupie. Jak już wspomniano, Y. Delaporte ukazał ubiór lapoński jako znak zero. Trzy referaty przedstawiają różne nakrycia głowy stanowiące zawsze dobry przykład zróżnicowania społecznego. Y. Broutin zajęła się nakryciami głowy kobiet francuskich w różnych regionach tego kraju w XVIII i XIX w. Różne fryzury i czepki rumuńskich wieśniaczek zostały zilustrowane przez C. Neamtu. B. Dupaigne zajął się wysokimi nakryciami głowy mężatek w Azji Centralnej. T. Battesti ukazała znaczenie społeczne ubiorów wyznawców mazdeizmu w Indiach. Inne referaty dały także przyczynki do opisów ubiorów ludowych, jak noszonych przez mężczyzn i kobiety pasów (L. Seada), krojów płaszczy w Hiszpanii (J. Fribourg) czy ubiorów ludowych Rumunii (D. Pop). M. Louys próbowała dać uogólniające określenia ubioru jako znaku społecznego. Nie można przeceniać teoretycznych wyników pierwszego spotkania tak różnych grup specjalistów. Najwięcej wnieśli etnografowie i zapewne oni dadzą impuls do dalszych rozważań nad znaczeniem społecznym różnych form ubioru w poszczególnych krajach i regionach.

Irena Turnau

LUDVIK BARAN, JITKA STAŇKOVÁ, *Lidové kroje Slováků*, Praha 1982, s. 84, ryc. 77 (w tym 71 barwnych).

Książka ta ukazuje stroje ludowe z części południowych Moraw graniczących od południowego wschodu ze Słowacją, a od południowego zachodu z Austrią. W tym niewielkim regionie w XVIII i XIX w. ukształtowało się 28 typów strojów

ludowych i 27 z nich zdołało przetrwać z pewnymi przekształceniami do współczesności. Część z tych strojów jest związana z najważniejszymi ośrodkami kulturalnymi regionu. Zostały one poraz pierwszy starannie opisane w latach 1886-1900. Zachowały się jako ubiory świąteczne używane z okazji lokalnych świąt, wesel, dożynek, festiwali. Strój ludowy przechowuje się starannie i służy on nie za przebranie, lecz za oznakę wyróżniającą mieszkańców regionu czy poszczególnych wsi. Jest on bardzo zróżnicowany w szczegółach (krój rękawów, spodni, nakryć głowy, sposób wiązania chustek, typ haftów, koronek, wstążek czy piór). Strój ten jest jeszcze stale oznaką zróżnicowania społecznego wsi pod względem możliwości i pozycji społecznej, grupy wieku, płci, stanu cywilnego i in. Odmienne jego warianty nosi się w różne święta czy uroczystości, odmienne na co dzień.

Książka ta jest zarazem doskonale wydany album ukazującym różne warianty regionalne tego stroju. Może on służyć do odtwarzania poszczególnych jego typów. Ukazuje ona jednocześnie życie wsi opisywanego regionu Moraw, coroczne zwyczaje, wesela i sceny z codziennego życia. Znakomity poziom zdjęć sprawia, że jest to doskonała pozycja eksportowa z objaśnieniami w czterech językach: rosyjskim, niemieckim, angielskim i francuskim. We „Wstępie” zarazem ukazano nie tylko historię stroju, lecz także słowniczek blisko 90 terminów. Tak więc luksusowy album przynosi wiele informacji etnograficznych mających znaczenie porównawcze dla historii ubiorów ludowych krajów środkowej Europy.

Irena Turnau