

III. RECENZJE

Roger Pearson *Anthropological Glossary*, Malabar, Florida 1985, Robert E. Krieger Publishing Company, ss. 282.

Słownik ten ma dość specyficzny charakter. Autor określa go jako glosariusz, czyli uporządkowany alfabetycznie zbiór terminów, z zakresu „wprowadzenia do badań nad pochodzeniem i ewolucją człowieka, kultury i społeczeństwa”. Punktem wyjścia do opracowania słownika był 21-stronnicowy glosariusz do książki Pearsona *Introduction to Anthropology* (Holt, Rinehart and Winston, 1974). Jednakże, jak stwierdza we wstępie autor, słownik rozrósł się i przekształcił, wykraczając znacznie poza ścisłe granice glosariusza. Jaki jest zatem jego charakter? Nie jest to „czysty” słownik terminologiczny, koncentrujący się na analizie terminów ogólnych z wybranej dziedziny. Ma pewne cechy słownika encyklopedycznego, zawiera bowiem hasła przeglądowe, informujące o konkretnych zjawiskach (włącza m.in. hasła omawiające grupy etniczne). Wychodząc poza formalne granice glosariusza, autor podjął próbę wzajemnego przyporządkowania sobie haseł, ustalenia relacji między nimi. Jednakże lakoniczność większości haseł, brak prezentacji konkurencyjnych stanowisk teoretycznych w stosunku do omawianych problemów i nieodwoływanie się — w większości przypadków — do koncepcji, z których wywodzą się przytaczane definicje pojęć, wskazują mimo wszystko raczej na glosarystyczny czy leksykonowy charakter tego słownika.

Brak niestety wyczerpującego wstępu, który wyraźnie określiłby i uzasadnił dobór haseł i zasady ich powiązania odsyłaczami. Nie podano nawet, co jest powszechnie przyjętym zwyczajem w tego typu pracach, liczby haseł. Dobór haseł uzasadnia autor jedynie swoimi osobistymi fascynacjami. Nie wymienia żadnych obiektywnych kryteriów, trudno więc je oceniać. Niemniej, nawet będąc realizacją skrajnie subiektywistycznej autorskiej wizji przedmiotu, słownik winien spełniać pewne generalne wymogi konsekwencji, precyzji, wewnętrznej logiki.

Jest to słownik antropologiczny, a więc obejmuje swym zakresem szereg dyscyplin — przede wszystkim archeologię, antropologię fizyczną, antropologię kulturową, lingwistykę. Zawiera też pewną liczbę haseł z psychologii, socjologii, muzykologii, a nawet pojedyncze hasła z zakresu filozofii (np. „stoicyzm”). Dość dużo haseł zdaje się wykraczać nawet poza zakres antropologii — zwłaszcza: liczne hasła z zoologii (np. „ameba”, „stawonogi”, „owady”, „pterozdaktyl”), geologii, pojedyncze hasła z geografii (np. „Góry Altajskie”). Dla ich obecności w słowniku antropologicznym trudno znaleźć zadowalające uzasadnienie, podobnie jak i dla takich haseł, jak „heraldyka”, „życie” albo „grecki bóg” — hasło wyjaśnione jako „termin potocznie używany w odniesieniu do kogoś, kto jest uderzająco przystojny według nordyckich standardów”.

Poniższe uwagi dotyczą niemal wyłącznie haseł z zakresu antropologii kulturowej. W obrębie tej grupy haseł autor uwzględnił niektóre subdyscypliny, kierunki i szkoły etnologiczne, terminy ogólne określające zjawiska i procesy kulturowe oraz (w niewielkim stopniu) etniczne, terminy ogólne z zakresu organizacji społecznej, stosunków krewniaczych, małżeństwa i rodziny, magii i religii. Ponadto autor za-

mieścił wiele haseł przeglądowych, odnoszących się bezpośrednio do konkretnych zjawisk i wytworów kulturowych (a nie stanowiących ich teoretycznych uogólnień), a nawet tubylcze nazwy lokalnych bóstw, obrzędów itp. Można też wyodrębnić grupę szerszych haseł przeglądowych przedstawiających daną dziedzinę kultury w jej etnicznym czy terytorialnym zróżnicowaniu (np. „religia afrykańska”). Osobną kategorię stanowią hasła omawiające poszczególne grupy etniczne.

Wyliczone rodzaje haseł nie zostały potraktowane przez autora proporcjonalnie. Nie zadowala wybór haseł dotyczących subdyscyplin antropologii kulturowej. Brak tu m.in. haseł: antropologia ekonomiczna, antropologia medyczna, czy antropologia polityczna, żeby wymieniać tylko kilka spośród silnie już ugruntowanych dziedzin. W żadnej mierze nie jest wyczerpująca grupa haseł odnoszących się do kierunków, szkół i metod etnologicznych. Nie ma osobnych haseł: ewolucjonizm i neo-ewolucjonizm, a teorie ewolucjonistyczne zostały pokrótce omówione w hasłach: „ewolucja kulturowa”, „ewolucja linearna”, „ewolucja multilinearna” i „ewolucja kulturowa unilincarna”. Skromne informacje na temat szkoły kulturowo-historycznej oraz innych orientacji dyfuzjonistycznych zawarte są w hasłach: „dyfuzja”, „Kulturkreis” oraz „heliolityczny”. Ponadto autor zamieścił hasła „teoria funkcjonalna”, „teoria funkcjonalno-strukturalna”, „partykularyzm historyczny” i „materializm kulturowy”. Nie ma natomiast haseł omawiających tak ważne orientacje, jak strukturalizm C. Lévi-Straussa, nurt badań nad osobowością i kulturą, czy teoria areałów kulturowych, choć uwzględnione zostały niektóre terminy cząstkowe wypracowane w obrębie ostatnich dwóch spośród wymienionych ukiećnkowań (np. „wzorzec kulturowy”, „osobowość podstawowa”, „areal kulturowy”). Stosunkowo szeroko, choć nie w pełni zadowalająco tak pod względem merytorycznym, jak i samego doboru haseł, potraktowane zostały terminy z zakresu problematyki pokrewieństwa, małżeństwa i rodziny oraz magii i religii. W tej ostatniej grupie haseł omówiono religie uniwersalistyczne, niektóre religie o mniejszym zasięgu, jak hinduizm, szintoizm, konfucjanizm, a wśród nich chyba niepotrzebnie tahunaizm (dawna religia hawajska), skoro nie znalazło się miejsce dla haseł: judaizm i taoizm. Zamieszczono kilka haseł omawiających religie etniczne, np. „religia Eskimosów”. Ale czy słuszne jest wprowadzenie hasła „religia chińska”, które odnosi się nie do religii etnicznej, a do kilku różnych religii, w większości ujętych w oddzielnych hasłach? Zbyt wiele, moim zdaniem, zamieszczono haseł szczegółowych, dotyczących poszczególnych zjawisk i wytworów kulturowych, w porównaniu z zestawem haseł problemowych i teoretycznych. Niepotrzebnie autor uwzględnił tak wiele jednostkowych, lokalnych nazw, które nie upowszechniły się szerzej w literaturze etnologicznej (np. „Kallofalling” — „morski potwór w mitologii eskimoskiej”). Sądję, że zbędne są również takie hasła, jak „informator” albo „utensylia”, wprowadzone prawdopodobnie w efekcie tego, co autor określa we wstępie jako swą fascynację dla antropologicznych banałów wszelkiego rodzaju.

Zestaw etnonimów uwzględnionych przez autora jest bardzo szeroki. Drobiazgowo potraktowano grupy etniczno-językowe Ameryki Północnej i Południowej, Afryki, Azji Południowo-wschodniej. Natomiast pominięto szereg ważnych grup etnicznych Europy. Spośród ludów słowiańskich nie uwzględniono m.in. Rosjan, Polaków, Słowaków, a spośród ludów germańskich — Norwęgów, Duńczyków, Anglików. Pominięto duże, ważne grupy etniczne Azji Środkowej: Tadżyków, Turkmenów, Kirgizów, Pasztunów. Być może tych ostatnich (zwanych też czasem Patanami) miał autor na myśli zamieszczając tajemnicze hasło „Patella” („mówiący językiem pasztu lud, zamieszkujący dużą część pn.-zach. Pakistanu i częściowo wschodni Afganistan”). Hasło „Persowie” zostało potraktowane wyłącznie historycznie. Natomiast

hasło „Irańczycy” odniesione zostało nie tylko do głównego trzonu mieszkańców Iranu, ale także do ludności większej części Afganistanu i zachodniego Pakistanu, a więc nie oznacza grupy etnicznej a raczej wspólnotę językową (języki irańskie). Tymczasem jest w słowniku oddzielne hasło „języki irańskie”, wśród których autor wyróżnia 4 podgrupy: awestyńską, wschodnią, pamiorską i zachodnią. Nieprawidłowe jest zaliczenie do języków pamiorskich języków pasztu i paraczi, nie wiadomo ponadto, jaki język oznacza „afgański” (czy chodzi o pasztu, który przecież został już wymieniony, czy może o dari, również nie należący do języków pamiorskich?). Języki nuristańskie zostały wyróżnione w hasle „języki indo-irańskie” jako odrębna grupa, obok indyjskie i irańskie. Natomiast w hasle „języki nuristańskie” autor określa te języki jako podgrupę irańskiej grupy języków indoeuropejskich „nie irańskie”) Istotnie, niektórzy badacze zaliczają języki nuristańskie do grupy irańskiej, inni zaś wyodrębniają je jako osobną grupę w ramach języków indo-irańskich, jednakże autor powinien być konsekwentny. Zajął się bliżej jedynie grupą haseł dotyczących grup etnicznych i językowych Azji Środkowej; mam nadzieję, że analogiczne hasła odnoszące się do innych części świata nie zawierają tylu błędów i nieścisłości.

Merytoryczna wartość różnych haseł budzi wiele wątpliwości. Wprowadzając autor, przyjmując formę rozbudowanego glosariusza, miał prawo nie prezentować szerszego teoretycznego kontekstu wyjaśnianych pojęć. Jednakże w przypadku tak niejednoznacznych a przy tym podstawowych dla antropologii kulturowej pojęć, jak kultura, jeżeli już poprzestaje się na przytoczeniu jednej (tylko) definicji (tu: klasycznej definicji Tyłora), należałoby przynajmniej podać jej źródło. Nie może też zadowalać np. definicja mitu, prowadząca go do legend etnologicznych albo definicja folkloru jako „zbioru ustnie przekazywanych tradycji, składającego się z mieszaniny opowiadań, mitów, legend, pieśni i przesądów, które przetrwały z wcześniejszych tradycji magiczno-religijnych”. Zarówno w tym ostatnim hasle, jak i w niektórych innych (np. „kult przodków”) zaznacza się *implicite* nawiązywanie autora do ujęć ewolucjonistycznych. Dziwi zatem, że autor nie zamieścił w słowniku tak ważnych dla ewolucjonizmu terminów, jak przeżytek czy rozwój równoległy. Z pewnością niezgodne z zasadami konstruowania definicji jest objaśnienie islamu jako „religii ludów islamskich, muzułmańskich i mahometańskich”, niezależnie od faktu, że wymienienie obok siebie trzech przymiotników oznaczających przecież to samo (trzecia nazwa przestarzała i niewłaściwa) sugeruje jakoby chodziło o trzy grupy ludów o różnych wariantach religii zbiorczo nazywanej islamem. Błędne jest wyjaśnienie terminu „rodzina”, zdefiniowanego identycznie jak „małżeństwo”, jako „społecznie uznana więź między jednym lub większą liczbą mężczyzn i jedną lub większą liczbą kobiet”. Zdumiewa wręcz ostatnie zdanie tekstu objaśniającego termin „etnos”, które zdaje się zrównywać etnos z etosem („Termin «etos» jest obecnie powszechniej przyjęty”).

Niepelne i niekonsekwentne jest zaznaczenie relacji między hasłami. Autor zastosował trzy rodzaje odesłań: 1) „czyste” hasła odsyłaczowe kierujące do odpowiednich haseł tekstowych, 2) odesłania pod tekstem haseł, 3) odesłania w tekście haseł. Czystych haseł odsyłaczowych jest bardzo niewiele i ich dobór wydaje się dość przypadkowy. Wyrażenia hasłowe złożone sformułowane są przez autora niekonsekwentnie, czasem w szyku prostym, czasem odwróconym. Korzystanie ze słownika byłoby ułatwione, gdyby w takich przypadkach zamieszczono odpowiednie hasła odsyłaczowe. Występują one jednak zupełnie sporadycznie. Uderzający jest też brak powiązania odsyłaczami wielu haseł ściśle ze sobą związanych, często bliskoznacznych a nawet niemal synonimicznych. Wielkość haseł sugeruje wielość

zjawisk, podczas gdy w istocie terminy te odnoszą się do tego samego zjawiska (np. „kult przodków” i „manizm”; „islam” i „mahometanizm”). Liczne terminy bliskoznaczne winny być zredukowane do haseł odsyłaczowych, z korzyścią dla wewnętrznej logiki i komunikatywności słownika. Hasła cząstkowe powinny być przynajmniej powiązane odsyłaczami z hasłami nadrzędnymi. Dziwi fakt, że nie odesłano do siebie takich par pojęć, jak „kuzyni równolegli” i „kuzyni przeciwnolegli” albo „lewirat” i „sororat”. Wydaje się również, że autor nie przywiązywał wagi do dokładnego sformułowania wyrażień hasłowych, do których odsyłał w tekście haseł (stosując symbol q.v.). Nie wyodrębnił ich inną czcionką i w efekcie przy wyrażeniach złożonych trudno nieraz domyślić się, ile członów wyrażenia stanowi hasło. Dość często zdarzają się również nieprecyzyjne odesłania do haseł, których nie ma w przytoczonej wersji — jako wyrażenia hasłowe występują w innej postaci i sporo trudności nastrecza ich odszukanie. Niektórych w ogóle nie ma w słowniku!

Co najmniej w kilku przypadkach to samo hasło zostało powtórzone dwukrotnie, w różnych miejscach — są to pomyłki zbyt liczne jak na szczególne wymogi dokładności i precyzji stawiane tego typu publikacjom.

Podsumowując, należy stwierdzić, że wielki niewątpliwie wysiłek badacza, który samodzielnie opracował słownik obejmujący tak szeroki zakres problematyki, nie przyniósł jednak zadowalających rezultatów. Tego typu słownik mógłby okazać się z pewnością bardzo pożyteczny dla studentów etnologii i innych dyscyplin pokrewnych, gdyby był solidniej opracowany. Brak konsekwencji, liczne niedokładności a nawet rażące błędy merytoryczne nie czynią go jednak godnym polecenia. Toteż, wbrew temu, co przepowiedział w ostatnim zdaniu przedmowy do słownika C. Scott Littleton, nie sądzę, aby egzemplarz *Anthropological Glossary* z „oślimi uszami” miał znajdować się w przyszłości w zasięgu ręki każdego antropologa.

Danuta Penkala-Gawęcka

E. M. Murzajew: *Słownik narodnych geograficznych terminów*. Izd. „Mysl” Moskwa 1984, str. 653.

Autor jest wybitnym geografem wyróżniającym się szczególnie badaniami terenowymi rozległych połaci Azji. W oparciu o zebrane materiały z licznych podróży naukowych opublikował sporo cennych prac. Do najważniejszych należą następujące: *Sriedniaja Azija* (1947), *Mongolskaja Narodnaja Riespublika, fiziko-geograficzskie opisanije* (1948), *Nieprotoriennymi putiami* (1948), *Siewiero-Wostocznyj Kitaj, fiziko-geograficzskie opisanije* (1955), oraz *Putieszestiwija bez prikluczenij i fantastiki* (1962). Ze względu na swą niezaprzeczalną wartość, prawie wszystkie doczekały się wielu edycji, a niektóre zostały przetłumaczone na obce języki. Zaznaczyć należy, że staraniem PWN ukazała się u nas w przekładzie *Mongolia, opis fizyczno-geograficzny* (1957).

Już od 45 lat profesor Murzajew zajmuje się też zagadnieniami pochodzenia nazw geograficznych i w tej dziedzinie ma również poważne osiągnięcia. Wystarczy wspomnieć o jego świetnej pracy pt. *Oczerki toponimiki* (1974), w której omówił ogólne problemy toponimastyki, jej rozwój historyczny i znaczenie dla geografii. Ponadto przystępnie zobrazował rolę nazewnictwa miejscowego oraz anatomiczną

leksykę ludowej terminologii geograficznej. Niezależnie od tego zapoznał czytelnika z etymologią nazw stref roślinnych ZSRR, z kształtowaniem się pojęć geograficznych odnośnie do Niziny Wschodnioeuropejskiej, republik związkowych i autonomicznych, jak też Mongolii, Sinkiangu i Wietnamu.

Przystępując do prezentacji jego obecnego dzieła warto przypomnieć, że myśl o opracowaniu słownika ludowych terminów geograficznych nurtowała uczonych rosyjskich od długiego czasu. Jej początki sięgają połowy dziewiętnastego wieku, kiedy to znany geograf, J. W. Chanykow, zwrócił się z taką propozycją do władz naczelnych Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. Mimo niepowodzeń zamierzonego przedsięwzięcia nie zaprzestano wysiłków uwieńczonych po wielu latach powodzeniem. Przyczynił się do tego niewątpliwie ceniony przyrodnik L. Berg, który w 1915 roku przypomniał o wartości prac z dziedziny słownictwa dialektologicznego, narzeczowego i gwarowego dotyczącego pojęć geograficznych.

Recenzowany słownik jest przeznaczony w pierwszym rzędzie dla geografów, topografów, geologów, etnografów, pedagogów i językoznawców. Układ zawartych w nim haseł przedstawia się następująco: 1). Nazwy, ich definicja i pochodzenie. Wszystkie hasła są przytoczone w liczbie pojedynczej, oprócz rzadkich wyjątków, np. „buri mogilniki”. Ze względu na fakt, że nazwy ludowe w odróżnieniu od naukowych lub technicznych są wieloznaczne, podaje się w miarę możliwości kilka znaczeń z dodatkami określenia okręgu, republiki itd. 2). Paralelizmy językowe, np. „dag” w języku turkmeńskim i azerbejdżańskim znaczy „góra”, w uzbeckim „tog”, a w kazachskim „tau”. 3). Etymologia, jeżeli jest znana. Dotyczy problemów trudnych, często kontrowersyjnych, zwłaszcza że brak jest odpowiednich publikacji odnoszących się do większości języków narodów ZSRR. Dlatego w wypadkach wątpliwych i dyskusyjnych ograniczono ją do minimum. Jako przykład napotykanego komplikacji niech posłuży ormiański „akn” — źródło, początek rzeki, z tym że podstawowym znaczeniem wyrazu „akn” jest „oko”, może być też „dziura”. Tak samo słowiański wyraz „oko” — „oozi”, litewski „akis”, co oznacza oko, a w geografii „źródło”, niezamierzające miejsce w rzece i tzw „oko” w błocie. Tadżycki „czaszm” — źródło, strumień, perski „czesme” o tym samym znaczeniu, ale w rdzeniu słowa „czaszm”, „czeszm”, zawarte jest znaczenie „oko”. 4). Wykaz nazw geograficznych utworzonych przez dany termin i ich zasięg. Stwierdzono, że rozpowszechnienie antroponimu jest większe aniżeli toponimu. Tę różnicę tłumaczy się dwiema przyczynami: po pierwsze, dany termin został już zapomniany przez ludność miejscową, która zna dobrze toponimy swego regionu i wiele słów znika stopniowo z języka potocznego pod naporem języka literackiego, a po drugie wiele toponimów przeniesiono na inne tereny dzięki migracji ludności. W ten sposób niektóre terminy arabskie wchodzące w skład nazw geograficznych zostały zawleczone przez Hiszpanów do Ameryki Łacińskiej lub na Filipiny, gdzie ludność do dnia dzisiejszego posługuje się nimi, nie wiedząc o ich arabskim pochodzeniu. Podobne zresztą wyrazy rosyjskie kształtują wiele toponimów na Alasce.

Miejscowości, jednostki administracyjne oraz częściowo obiekty geograficzno-fizyczne, których nazwy wymieniono w hasłach słownika, odnoszą się do republik związkowych nie posiadających podziału na obwody, jak też do krajów, obwodów, republik i okręgów autonomicznych, a poza granicami ZSRR do tych, czy innych państw. Podstawowa część obiektów geograficzno-fizycznych została zlokalizowana według jednostek naturalnych (Tien-szan, Altaj, Ural itd.). 5). Odsyłacze do terminów bliskich co do pochodzenia lub znaczenia, ale umieszczonych w innych hasłach słownika, informują gdzie należy szukać dalszych objaśnień, np. do słowa „maled” — zobacz „lód”, „nasłud” i „taryn”. Ten ostatni jest pochodzenia jakuckiego

Przy opracowywaniu słownika autor korzystał z obszernej literatury przedmiotu, której wykaz dołączono do tekstu. Oprócz tego pojedyncze odsyłacze do pewnych źródeł są wyjaśniane w odpowiednim miejscu tekstu bez uwzględnienia pełnej nazwy artykułu, ale towarzyszy im nazwa zbioru lub czasopisma, jego numer i rok wydania, np. R. Ekkiert: *Sb. Woprosy stawianskogo jazykoznanija* M. 1959. Jeżeli natomiast odsyłacz w tekście dotyczy monografii, to przykłada się jej pełne brzmienie. Po roku wydania następuje numer tomu lub wydania, a jeżeli znajdują się dwie cyfry, to pierwsza dotyczy tomu, zaś druga wydania. W przypadku istnienia wielu tomów lub wydań zamieszczono numery pierwszego i ostatniego tomu albo wydania oddzielając je myślnikiem, np. W. W. Bartold: *Soczinienija*, M. 1963 - 1973, 1 - 8 (w 9 książkach), M. Fasmer: *Etimologičeskij słowar russkogo jazyka*, M. 1964 - 1973, 1 - 4.

Jak wiadomo, większość różnojęzycznych narodów ZSRR posługuje się cyrylicą. Jednakże w niektórych przypadkach wprowadzone są do niej dodatkowe litery lub znaki diakrytyczne. Ponieważ nie było możliwości wykorzystania ich w niniejszym wydaniu, ograniczono się tylko do cyrylicy i alfabetu łacińskiego. Hasło podane jest zawsze w pisowni rosyjskiej, a w objaśnieniach, gdy występują językowe paralele, spotyka się często pisownię łacińską w celu przekazania słów z języków zachodniosłowiańskich, romańskich, germańskich, bałtyckich i fińskich. Geograficzne nazwy własne ilustrujące aktywność toponimiczną danego terminu podano w pisowni rosyjskiej zgodnie z tradycjami kartografii ZSRR. Do słownika włączono terminy używane przez narody ZSRR, ale metoda porównawcza wymagała sięgnięcia do materiałów zaczerpniętych z innych krajów. Dlatego można tu spotkać leksykę geograficzną Europy i Azji, jak też Afryki Północnej. Bardzo trudne okazało się zachowanie ujednoliconej formy przy pisowni nazw własnych. Ma to swoją historię pełną sprzeczności. Dla nazw miejscowości zachowano formy przyjęte w źródłach oficjalnych, ale i ich pisownia jest zróżnicowana. W Kirgiskiej SRR przeważa pisownia rozdzielna, a w sąsiedniej Kazachskiej łączna i dlatego, na przykład, nazwa Karatau stanowi w obwodzie dżambulskim jeden wyraz, a miasto Kara-kul w obwodzie dżetyskim dwa wyrazy. W tym samym obwodzie jest miasto Dżałal-Abad, zaś w Azerbejdżanie Dżałilabad, natomiast w Afganistanie piszą łącznie Dżałalabad.

Historia tłumaczeń nazw z języka na język została jeszcze wzbogacona formami tradycyjnymi albo egzonimicznymi, które zniekształcają nazwy oryginalne, np. mówimy i piszemy Taszkent, podczas gdy Uzbeki nazywają swoją stolicę „Toszkent”, Baku — u Azerbejdżan „Baky”, Aszchabad — u Turkmenów „Aszgabat”, Kiszyniów — u Moldawian „Kiszineu”. Ponadto, wśród wielu nazw włączonych do słownika możemy spotkać zróżnicowaną pisownię, np. Dalaj Nur i Dalaj-Nor.

Terminy geograficzne wewnątrz objaśnienia hasła są wydzielone kursywą. W celu ujednolicenia to samo zrobiono również w przytaczanych cytatach, nawet gdy w źródłach, z których zostały one zapożyczone, tej kursywy nie ma.

W ostatnich latach opublikowano w ZSRR wiele monografii dotyczących budowy leksyki geograficznej. Należy tu wymienić w pierwszym rzędzie książkę N. J. Tołstogo: *Stawianskaja geografigičeskaja terminologija* (M. 1969), M. F. Rozena: *Słowar geografigičeskich terminow Zapadnoj Sibir* (L. 1970), I. J. Jaszkina: *Bielaruskija geografigičnyja nazwy* (Mińsk 1971), E. A. Gaigoriana: *Słowar miestnych geografigičeskich terminow bołgarskogo i makedonskich jazykow* (Erewan 1975) i L. G. Niewskoj: *Ballijskaja geografigičeskaja terminologija* (M. 1974). Nie są to jednak zbyt obszerne i wyczerpujące prace.

Wydrukowany obecnie słownik E. M. Murzajewa jest największy i najzasobniejszy z wszystkich dotychczasowych. Stanowi pozycję cenną i poszukiwaną Fa-

chowe i rzetelne opracowanie sprawia, że z pełnym zaufaniem możemy nim posługiwać się i odwoływać do niego w razie kwestii spornych. Powstał w wyniku długoletnich badań autora prowadzonych w czasie różnych wypraw. Już od 1939 roku zbiera on i segreguje terminy geograficzne, starając się wyjaśnić ich etymologię. W 1959 r. wydano w Moskwie *Słownik miejscowych terminów geograficznych* E. i M. Murzajewych. Zniknął bardzo szybko z półek księgarskich i dziś stał się już bibliograficzną rzadkością. Wywołał również wielkie zainteresowanie za granicą. Od tego czasu minęło 26 lat i nagromadziło się sporo nowych pojęć. Poza tym, zebrany materiał był rozłożony nierównomiernie w odniesieniu do poszczególnych regionów. Najlepiej przedstawiono północne obszary Rosyjskiej FSRR, Syberię, Kazachstan i Azję Środkową, natomiast słabiej republiki bałtyckie, Białoruś, Mołdawię, Gruzję i Daleki Wschód. Uwarunkowane to było istniejącymi w owych czasach źródłami fachowej literatury. W ciągu następnych lat autor ustawicznie rozszerzał i uzupełniał swą katedekę nazw, która stała się podstawą teraźniejszego słownika. Zrozumiałe jest, że nie wyczerpuje on bogactwa słownictwa narodów ZSRR, gdzie występuje ponad 100 języków. Wykonanie tego ogromnego zadania wymagałoby pracy znacznego zespołu naukowców i wielu solidnych tomów. Niemniej jednak takie słowniki są niezmiennie wartościowe i potrzebne. Nazwy ludowe stanowią na całym świecie niewyczerpalne źródło uzupełniania terminologii geograficznej. Wystarczy wspomnieć, że niektóre określenia przybrały charakter międzynarodowy, np. tundra i tajga. Również inne terminy mają swój ludowy źródłosłów. Typowym tego przykładem może być „morena” — nagromadzenie materiału skalnego transportowanego przez lodowiec. Wiek tego określenia szacuje się już na 200 lat, a swymi korzeniami sięga on do francuskiego słownictwa ludowego z Alp szwajcarskich, gdzie słowo „moraine” oznacza wzgórze lub wały z wymieszanych glazów, piasku i materiału ilastego u czoła lodowca. W geomorfologii i geologii jest znany i często używany termin „kaldera” — rozległe zagłębienie na szczycie wulkanu. Wywodzi się z hiszpańskiego „caldera” i portugalskiego „caldeira” — kocioł, ognisko. W serbochorwackiej literaturze dotyczącej krasu uwzględniono termin „bogaz” — podluzny lej krasowy. Został zapożyczony z języka tureckiego „bogaz” — gardło, wąwóz, cieśnina lub ujście rzeki. Hamada — kamienista pustynia (słowo arabskie), sahel — półpustynia, pas przejściowy między pustyniami Sahary a sawannami. W języku arabskim „sahel” — krawędź.

Proces przenikania ludowych pojęć geograficznych do terminologii naukowej trwa również obecnie. Hydrologzy radzieccy posługują się chętnie terminem środkowoazjatyckim „karasu” — źródlane wody wpływające na podgórskich równinach lub wody gruntowe tworzące przy wyjściu na powierzchnię małe rzeczki. Znane stały się też takie terminy, jak jakucki „alas”, turkmeński „takyr” i karelski „laida”. Warto przy tym zaznaczyć, że toponomastyczna aktywność w zakresie słownictwa meteorologicznego jest znikoma. Określenia wiatrów miejscowych wyłoniły się z różnych nazw geograficznych, np. „szelonik” od rzeki Szelon wpadającej do jeziora Ilmen, „sarma” i „barguzin” — od rzek Sarma i Barguzin uchodzących do jeziora Bejkał, „sanitas” — od przełęczy Santaś w Tien-szanie, a „afganiec” — od Afganistanu.

Natomiast wyraz „kamień” lub „góra” zrodziły mnóstwo nazw w formie wyjściowego apellatywu — góra „Kamień”, miejscowość „Góra”, z sufiksem — „Kamienka”, „Kamieńsk”, „Gorsk”, z prefiksami „Podkamień”, „Prigorki”, w słowach złożonych — „Kamieniogorsk”, a w połączeniach — „Krasnyj Kamień”, „Zielenaja Gorka”.

W miejscowej terminologii zachowały się liczne słowa archaiczne właściwe

tylko różnym dialektom. Pozwalają one wyrobić sobie zdanie o historii języka, o kontaktach językowych i o rozprzestrzenieniu terminu. Jest to niezmiernie ważne nie tylko dla lingwistów, lecz również dla geografów.

Dla naszych profesjonalistów korzystających z bogatej literatury geograficznej ZSRR, słownik będzie niezmiernie cennym nabytkiem, gdyż umożliwi im prawidłowe zrozumienie i przetłumaczenie wielu skomplikowanych terminów. Niejednokrotnie zdarza się, że w różnych przekładach artykułów i książek dostrzegamy sporo usterek wynikających właśnie z braku takich słowników.

Szkoda, że autor nie podał ile haseł zawiera słownik. Naliczyłem około 4 tys., ale nie wiem, czy nie omyliłem się.

Roman Karczmarszuk

Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East. A Political Study*, Athens 1975, Lycabettus Press.

Nawet dla wykształconego Polaka pojęcie Araba łączy się wedle obiegowych opinii z religią muzułmańską. Świat arabski to — przynajmniej dla naszej części Europy — świat islamu. Tak zresztą również usiłują go przedstawić oficjalne ośrodki propagandy państw arabskich. Meczety, półksiężycy, koraniczne inwokacje, zielone sztandary Proroka... Kto u nas wie, że popularny egipski aktor filmowy Omar Sharif to w rzeczywistości niejaki Michel Shalhoub, Arab-chrześcijaнин, o czym między innymi świadczy jego prawdziwe imię? Słynne czasopismo egipskie „Al-Ahram” założone zostało w XIX wieku przez arabskiego chrześcijanina z Libanu, a w dziennikarskich środowiskach współczesnego Egiptu miejscowi kopciowie mają większe wpływy, niżby się do tego chciało publicznie przyznawać. Ostatni z ojców Kościoła chrześcijańskiego, św. Jan z Damaszku w VII wieku, był przywódcą chrześcijan pod panowaniem kalifów. Przyjaźnił się w młodości z synem muzułmańskiego władcy teokratycznego. Średniowieczni, bliskowschodni uczeni chrześcijańscy byli elitą dworów pierwszych kalifów, nauczycielami przybyłych z głębi pustynnej Arabii nowych władców. Przekazywali im skarby nauki starożytnej. To właśnie im zawdzięczają Arabowie przyswojenie sobie traktatów Arystotelesa i Galena. Jeszcze dziś na arabskim Wschodzie żyje co najmniej 7 milionów chrześcijan różnych odmian i obrządków. Imiona, jakie nadają swoim dzieciom ci mówiący od niepamiętnych czasów po arabsku czy neoaramejsku rodzice, są wzruszającymi dowodami ich aspiracji i niekiedy jednostronnych lojalności względem świata, który o tych społecznościach poniekąd zapominał. Charles, Joseph czy Lukrecja to bez wątpienia efekty dziewiętnastowiecznych nadziei na potężnych braci z Zachodu. Ale o wiele starszą tradycję kulturową prezentują takie wersje imion jak Bulus (Paweł), Butros (Piotr), Miłri (Dymitr), a także Al Mułtran (Metropolita), Al Khuri (Ksiądz) lub Bishara (Zwiastowanie), czy Abd al-Nur (Śługa Światłości). Blask umarłego imperium antycznego znajdziemy w imionach Kustantin, Kaysar czy Rumī (Rzymianin) Epizod krucjat wystąpi w imionach Farandżija (Frankoński), Durian (D'Orient) Duwayhi (de Douhai), Bardawil (Bładwin), Salibi (Krzyżowiec). Właśnie też ze środowiskiem chrześcijan Bliskiego Wschodu niektórzy uczeni łączą imiona skromne, określające zawód człowieka, jak np. Had-ad — Kowal.

Tak przynajmniej dowodzi R. B. Betts, autor studium *Chrześcijananie na arabskim Wschodzie*. Książka co prawda ma podtytuł *Studium polityczne* lecz w istocie zawiera ogromną ilość materiałów historycznych i danych kulturowych, które są nader interesujące dla etnografa, zajmującego się Bliskim Wschodem, szczególnie zaś jego centralnym obszarem od Egiptu po granicę z Iranem. Betts przekopał się przez obfite piśmiennictwo i dał zarys syntetyczny. Tematycznie jego praca w jakimś sensie koresponduje z wydaną przed laty w Polsce książką blisko-wschodniego uczonego Aziza Suryala Attii¹, uzupełniając ją o szereg faktów i refleksji. Attiya pisze zasadniczo o dziejach kościołów wschodnich. Betts porusza także sprawy świeckie, przede wszystkim zaś rolę chrześcijan-Arabów w życiu publicznym swoich krajów. Tu przy okazji wypada wymienić interesującą pracę R. E. Waterfielda *Chrześcijananie w Persji*, która daje wgląd w problemy cywilizacji chrześcijańskiej znajdującej się od starożytności w orbicie wpływów politycznych Iranu².

Wracając jednak do chrystianizmu Arabów warto uważnie przeczytać pierwszą część wywodów Bettsa, w której pisze on o penetracji starożytnego chrześcijaństwa w głąb Arabii w IV i V wieku. Autor charakteryzuje ówczesną grę imperialną o opanowanie dróg handlowych, jaka toczyła się między cesarzami z Konstantynopola a władcami perskiego imperium Sasanidów na obszarach dzisiejszego Jemenu i Etiopii. Pechodną tej penetracji były misje chrześcijańskie wśród przedmuzułmańskich Arabów. Wspomina o słynnej katedrze w Samie, która w VI wieku jakoby przewyższała sławą ówczesną Mekkę, ośrodek kultu pątniczego politeistycznych szczepów pustynnych i kupców. Charakteryzuje ów wczesny, nieortodoksyjny chrystianizm arabski, należący do potępionych przez sobory kierunków myśli teologicznej.

Podobnie jak wielu innych autorów, także Betts wskazuje na polityczne i etniczne konflikty, które podsycały wczesnochrześcijańskie spory teologiczne. Monofizytyzm z V wieku, który zaowocował powstaniem odrębnych kościołów, koptyjskiego w Egipcie, a jakobickiego w Syrii, był wyraźną reakcją na panoszenie się administracji greckiej w tych prowincjach. Podobnie rzecz miała się z nestorianizmem. Przy czym zwolenników Nestoriusza, oraz schryścianizowanych przez św. Grzegorza Ormian, do izolacji względem reszty chrześcijaństwa zachęcało a nawet i zmuszało dominujące nad nimi państwo perskich Sasanidów. Betts zwraca uwagę, że ucisk chrześcijan-monofizytów przez ortodoksyjnych cesarzy bizantyjskich w Egipcie i Syrii podobnie jak represje Persów wobec chrześcijan nestorianich w Mezopotamii ułatwiły Arabom podbój tych obszarów. W porównaniu z dawnymi państwami tego terytorium islam objawiał się jako system nader tolerancyjny wobec niemuzułmańskich „ludów Księgi”. Językowo Arabowie bliżsi byli koptom egipskim i mówiącym po ęramejsku chrześcijanom z Syrii i Mezopotamii niż Grecy i Persowie. Arabowie, jak wspomniano, potrzebowali miejscowych chrześcijan. Dotychczasowe administracje królewskie lekceważyły ich jako heretyków i innowierców.

Tym niemniej nie należałoby przeceniać owej tolerancji islamu wobec olbrzymiej rzeszy mieszkańców Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, należących do różnych kościołów chrześcijańskich. Tylko za pierwszych czterech kalifów rozwijała się harmonijna symbioza między islamem a chrystianizmem. Zawierając traktaty z poddanyimi chrześcijańskimi w Damaszku i Jerozolimie kalif Omar posłużył się

¹ Aziz Suryal Attiya, *Historia kościołów wschodnich*, Warszawa 1978.

² Robin E. Waterfield, *Christians in Persia*, London 1973.

modelem podobnych porozumień zawieranych przez Mahometa z Żydami i chrześcijanami już wcześniej, na terenie Arabii³. Już w VIII wieku nasila się osadnictwo Arabów-muzułmanów w Egipcie i Syrii, maleje szybko rola chrześcijańskich dworzan, następują konfiskaty kościołów, coraz konsekwentniej zabrania się budowy nowych świątyń. U progu krucjat w Syrii i w Egipcie mieszka już mniej niż połowa ludności, przyznającej się do chrześcijaństwa. Arabszczyzna wypiera aramejszczyznę i dawny język koptów. Równocześnie jednak Betts dowodzi, iż chrześcijanie bliskowschodni nie wywodzą się bynajmniej wyłącznie z dawnej ludności osiadłej, zarabizowanej po muzułmańskim podboju. W średniowiecznej Palestynie znaleźli się potomkowie beduińskich chrześcijan, Ghassanidów, którzy w północnej Arabii u schyłku starożytności współpracowali z cesarstwem wschodnim. W Mezopotamii arabscy chrześcijanie w znacznej mierze wywodzili się z półkoczowniczych Lakhmidów z obszaru Hiry na obrzeżu doliny Eufratu, z beduińskich wspólnot Banu Tanuk, które później w Syrii miały się stać początkiem Druzów, a nadto z szacownych społeczności chrześcijańskich z Arabii Południowej, z Nadżran, przesiedlanych do Mezopotamii przez kalifa Omara I.

Betts nie zgadza się z poglądami, iż bliskowschodni chrześcijanie niechętni byli rzeczywistości, jaką wytworzył tu epizod wypraw krzyżowych. Większość ich wolała rządy Krzyża od Półkociego, aczkolwiek po załamaniu się królestwa jerozolimskiego niejednokrotnie gorzko oskarżali oni chrześcijański Zachód o zdradę. Element niearabski, turecki, jaki przejmując władzę w bliskowschodnim świecie muzułmańskim, traktuje innowierców mniej tolerancyjnie. Specyficznym efektem krucjat, mającym trwałe znaczenie polityczne, religijne i kulturowe jest zawarcie unii z papieżem, dokonane w Libanie przez około 40 tys. maronitów. Przez Rzym zostanie to uznane jako rodzaj modelu pozyskiwania odłączonych braci na Wschodzie. W Libanie natomiast społeczność maronicka zapewni sobie specjalny status, trwający przez wieki.

Autor zauważa, iż upadek cesarstwa w Konstantynopolu w połowie XV wieku niejako „oczyścił” teologiczną atmosferę w tej części basenu Morza Śródziemnego, otwierając drogę Rzymowi do realizowania polityki unii z kościołami bliskowschodnimi. Z drugiej jednak strony sułtanowie tureccy, tworząc autonomię konfesyjną dla niemuzułmańskich poddanych zwaną „millet”, dali ogromną władzę ortodoksyjnemu patriarche Istanbuhu, Genadiusowi Scholariusowi. Patriarchowie prawosławni ze stolicy Osmanów bynajmniej nie cieszyli się popularnością wśród innych tamtejszych kościołów chrześcijańskich, nad którymi sułtan dał im władzę. Stąd chwilami penetrujący te obszary Kościół katolicki stawał się obrońcą nie tylko katolików Wschodu, ale i schizmatycznych kościołów nieprawosławnych. Z drugiej jednak strony zbyt duże były obawy wschodnich kościołów odłączonych wobec Rzymu i zbyt wielka niechęć administracji tureckiej wobec Zachodu, by akcje unickie mogły się powieść. Jedynie unicki kościół chaldejski (utworzony ostatecznie w XVII wieku spośród części nestorian) okazał się dużym sukcesem⁴. Reszta wspólnot unickich była liczebnie słaba do czasów najnowszych. Wyjątek stanowili maronici w Libanie, zawdzięczający jednak w czasach nowożytnych i najnowszych swój wyjątkowy status bezpośredniej interwencji Francji w sprawy państwa Osmanów.

³ Zob. Rudolph Peters, *Islam and Colonialism*^m. *The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague 1979, recenzja L. Dzigieł, (w:) „Etnografia Polska”, t. XXX: 1986, z. 1, s. 263 - 279.

⁴ Leszek Dzigieł, *O starożytnym kościele nestorian i jego spadkobiercach*, „Znak”, nr 338, 1983, s. 36 - 60.

W rozdziale zatytułowanym „Odrodzenie” Betts charakteryzuje rolę koptów egipskich jako pośredników między Wschodem i Zachodem, pełniących w okresie ekspedycji Napoleona na Bliski Wschód funkcje tłumaczy, poborcy podatków, skarbników w gminach wiejskich a także kupców. Rola ta wzrosła niepomniernie za panowania Muhammeda Alego, który w imię idei unowocześniania Egiptu zniósł ograniczenia wobec niemuzułmanów. Swoją politykę wobec chrześcijan rozszerzył zresztą na Syrię i Liban, które na krótko opanował militarnie. Ograniczył np. rolę Druzów wzmacniając wspólnoty maronickie, czego już potem nie zdołali cofnąć administratorzy tureccy. Betts nie tylko przedstawia dramatyczne okoliczności wzmocnienia statusu politycznego maronitów po roku 1861, ale także kreśli proces wielkiej emigracji chrześcijan libańskich powodującej stopniowe zmniejszanie się żywiołu chrześcijańskiego tam, gdzie był on najsilniejszy. Betts przedstawia akcję tworzenia przez ośrodki zachodnie szkół na Bliskim Wschodzie, gdzie pobiera nauki lokalna inteligencja chrześcijańska. Jeszcze dziś procent wykształconych chrześcijan jest tu zaskakująco wysoki w porównaniu z muzułmanami. Równocześnie jednak zwraca uwagę na politykę brytyjską, stawiającą w Egipcie na muzułmanów, czym zraża sobie koptów, teraz zasilających szeregi egipskich nacjonalistów. Píše także o próbach carskiej Rosji penetrowania Bliskiego Wschodu przez prawosławie, co przynosiło poprzednio dobre efekty w wypadku narodów bałkańskich.

Penetracją misyjną Europejczyków na Bliskim Wschodzie zajmuje się obszernie w aspekcie rozbudzania nadziei Ormian i Asyryjczyków w Anatolii i północnej Mezopotamii⁵ Betts przedstawia tragedię chrześcijaństwa bliskowschodniego w czasie I wojny światowej, która dla wielu wspólnot stała się społeczną i kulturową katastrofą. Omawia podłoże dzisiejszej wojny domowej w Libanie, której korzenie tkwią w przesadnym rozroście terytorialnym owego państwa podporządkowanego niezbyt licznym wspólnotom chrześcijan. Dowiadujemy się z jego wywodów mnóstwo na ogół nieznanych szczegółów z historii okresu międzywojennego, kiedy to chwilami zanosilo się na utworzenie szeregu kadłubowych państewek dla mniejszości religijno-etnicznych. Wobec tych planów osobliwa mapa podziału Palestyny po II wojnie światowej, proponowana przez Organizację Narodów Zjednoczonych, wydaje się tworem nader rozsądnym i realistycznym⁶.

Betts tłumaczy, dlaczego w gruncie rzeczy w okresie międzywojennym rozmaite mniejszości religijne i etniczne na Bliskim Wschodzie poczuły się bezpiecznie. Wśród nich np. Żydzi i arcybracy uzyskali wygodny status bynajmniej nie skłaniający ich do porzucenia zamieszkiwanego od czasów antycznych kraju nad Eufratem i udawania się do Palestyny.

Autor omawianej książki kreśli meandry powojennej polityki państw arabskich wobec swoich chrześcijańskich obywateli, szczególnie Egiptu Nassera i Iraku pod rządami kolejnych ekip. Podkreśla niemal wzorową lojalność palestyńskich chrześcijan wobec sprawy arabskiej, podobnie zresztą jak i lojalność koptów egipskich lekkomyślnie lekceważonych przez Nassera w imię jego panmuzułmańskich haseł. Pod koniec życia starał się on z tego wycofać.

Końcowe partie książki poświęca Betts „demografii religijnej Egiptu i Żyznego Półksiężycu”, dając szczegółowe rozmieszczenie oraz liczebność poszczególnych kościołów chrześcijańskich: greko-ortodoksów, greko-katolików, jakobitów, syryjskich katolików, maronitów, koptów, katolików koptyjskich i ormiańskich ortodoksów,

⁵ Leszek Dziegiel, *Współcześni Asyryjczycy: nowy obszar badań etnografii*?, „Lud”, t. 70: 1988, s. 213 - 217.

⁶ Leszek Dziegiel, *Żydzi i Arabowie w Palestynie — garść dat i faktów*, „Znak” nr 2-3, 1982, s. 478.

wreszcie tzw. katolików łacińskich i różnego rodzaju protestantów. Przy każdej ze wspólnot daje on współczesną charakterystykę lojalności i sojuszy politycznych, co wydaje się nader ważne dla przyszłych badaczy Bliskiego Wschodu i jego wspólnot chrześcijańskich

Kończąc swoje rozważania Betts stara się ustosunkować do specyficznej mitologii jaką wokół swojego pochodzenia budują poszczególne wspólnoty chrześcijańskie. Czy koptowie to „synowie faraonów”, Asyryjczycy i katolicy chaldejscy to „dziećmi Sennacheriba ze starożytnej Niniwy”, melkici i ortodoksi to nosiciele tradycji cesarstwa bizantyjskiego a maronici szczerzyć się winni przodkami w postaci żeglarzy i kupców Fenicji? A może są to także potomkowie chrześcijańskich beduinów z pustynnych wspólnot Ghassam i Hiry czy wysiedleńcy z południowoarabskiego Nadżran? Faktem jest, że chrześcijanie arabskiego Wschodu zawsze chcieli być pośrednikami między dwoma sąsiednimi cywilizacjami. To oni przybliżali Zachodowi Wschód. Byli admirałami, tłumaczami i astrologami średniowiecznych władców Sycylii, studiowali teologię w Rzymie, dawali impuls tworzeniu się studiów orientalistycznych w Paryżu. Ich liturgia nosi znamiona starożytne, które błędnie Zachód brał za naleciałości muzułmańskie. Ich szczegóły mówią nam wiele o pierwszym kształcie chrześcijańskiego rytuału, który tak drażnił wychowanych na innych wzorcach rzymskich prawników, administratorów i wojskowych. W studiach nad kulturą i społeczną rolą chrześcijan Bliskiego Wschodu otwiera się wiele dziedzin wykraczających jednak poza sprawy religii i rytuału. Jak chociażby stosunek do percepcji nowości kulturowych poprzez wykształcenie, jak odmienna jednak rola kobiet w społeczeństwie, jak rozliczne układy handlowe i rodzaj folkloru businessu, związany z Libanem czy Syrią.

Książka Bettsa skłania do refleksji i zachęca do dalszych studiów. Raz jeszcze dowodzi, iż chrześcijański Bliski Wschód prezentuje nam o wiele bogatsze pole do dociekań, niż to się na pozór wydaje. Obok historyków, filologów orientalnych, politologów i teologów jest tutaj także miejsce dla etnografa, którego studia mogłyby dorzucić niejedną refleksję czy nawet próbę interpretacji.

Leszek Dzięgiel

G. A. Pugaczenkova, *Muzej pod odkrytym niebem. Architekturnye sokroviścia Uzbekistana*, Taszkent 1981, 224 fot. barwne i czarno-białe.

Omawiany tutaj album autorstwa znanej i cenionej w ZSRR doktor historii sztuki stanowi — obok podobnego opracowanego przez L. Mankovską i zatytułowanego „Chiva” — drugą pozycję prezentującą wspaniałe, ale dla nas mało znane zabytki dawnej architektury Azji Środkowej, a ściślej terenów obejmujących dzisiejszy Uzbekistan.

Przy opracowywaniu tego albumu zamiarem autorki nie było — jak sama to zauważa we wstępie — przedstawienie historii architektury Uzbekistanu, lecz krótkie zaznajomienie czytelnika z jej licznymi i bogatymi przykładami. Na terenie interesującego nas obszaru istnieje bardzo wiele takich zabytków, z których tylko te najslawniejsze, jak np. miasta-muzea — Samarkanda, Bucharra czy też Chiwa — znane są szerszemu ogółowi. Jednakże oprócz monumentalnych budowli spotyka się na tamtejszym terenie także wiele pojedynczych pomników dawnej architektury,

jak domostwa, małe wiejskie meczety czy mauzolea, które — zdaniem G. A. Pugaczenkovej — reprezentują wielowiekowe przykłady piękna architektonicznych form i bogactwo wzorów dekoracyjnych.

Album składa się ze wstępu obejmującego wprowadzenie do zagadnienia, części ilustracyjnej czyli zestawu barwnych i czarno-białych fotografii oraz komentarza.

We wstępie autorka zaznacza, iż źródeł powstania i rozwoju architektury środkowoazjatyckiej należy szukać w warunkach ekologicznych panujących na tamtejszym terenie. Ostre, kontynentalny klimat powodujący, że przez osiem miesięcy w roku panują tam intensywne upały wpłynął na powstanie zamkniętego układu domostwa składającego się z otoczonego ze wszystkich stron wewnętrznego dziedzińca, zadaszonych *liwanów* oraz otwartych werand. Głównym materiałem budowlanym był less — czasem łupany, innym razem stosowany pod postacią glinobitki (less rozrobiony wodą i wymieszany z siekaną słomą), ale najczęściej jako *pakhsa* czyli uformowanej z mieszaniny gliny i sieczki, a potem wysuszonej w słońcu cegły. Używano drewna, ale bardzo oszczędnie ze względu na jego rzadkość na tych suchych obszarach. Kamień nie był materiałem zbyt popularnym w budownictwie środkowoazjatyckim, a to ze względu na małą jego elastyczność w tej wysoko narażonej na wstrząsy sejsmiczne strefie geograficznej.

Dalej G. A. Pugaczenkova przypomina, że rejon, o którym jest mowa, był miejscem licznych i burzliwych wydarzeń historycznych. Przede wszystkim słynie on z dawnych ośrodków cywilizacji typu miejskiego, które formowały się w pierwszym tysiącleciu przed naszą erą w Baktirii, Sogdzie i Chorezmie.

W IV stuleciu p.n.e. interesujące nas obszary zajęły wojska Aleksandra Wielkiego zapoczątkowując nowy okres rozwoju. Nastąpił wspaniały rozkwit kultury oparty na elementach rodzimych przemieszanych z obcymi — helleńskimi, irańskimi i indyjskimi, stwarzając specyficzny charakter tego regionu. Szczególnie silne były wpływy greckie w architekturze baktryjskiej, która przejęła nawet porządek joński i koryncki, attyckie podstawy kolumn oraz motyw zdobniczy w postaci liścia akantu. Poza tym istotną cechą monumentalnego budownictwa środkowoazjatyckiego ówczesnego okresu był fakt, iż rzeźba, malarstwo i wzornictwo dekoracyjne połączone zostało w integralną część z architekturą.

Wiek od VI do VIII n.e. charakteryzowały się spadkiem znaczenia miast środkowoazjatyckich. Powodem tego stanu rzeczy były niszczące najazdy koczowniczych ludów turkojęzycznych. Dominują wtedy wsie feudalne, które powstawały w pobliżu silnych zamków zwanych *kyoshkami*, a w których zamieszkiwali lokalni książęta-dikchani.

Osme stulecie naszej ery przyniosło nowe istotne dla interesującego nas regionu wydarzenia. Inwazja Arabów niosących swoje posłannictwo religijne — islam, doprowadziła do opanowania terenów Azji Środkowej aż na północ od rzeki Amu-Darii. Nowy, centralny system rządów kalifów, a potem kolejnych namiestników doprowadził do ożywienia handlu, a tym samym ponownego wzrostu znaczenia miast. Już wkrótce do najważniejszych i najwspanialszych można było zaliczyć Bagdad, Bucharę, Samarkandę, Kyat, Termez i Chaganian.

Wprowadzenie w tym okresie do budownictwa wypalanej cegły z jednocześnie istniejącym w islamie zakazem przedstawiania podobizn ludzi i zwierząt doprowadziło do powstania i niezwyklego rozwoju deseni abstrakcyjnych, głównie motywów geometrycznych i roślinnych. Uzyskiwano je poprzez odpowiednie ułożenie cegieł — na płask, wertykalnie, diagonalnie i w kształcie litery B. Do perfekcji doprowadzono również wykorzystanie w celach dekoracyjnych światłocieni.

W końcu XIII wieku nastąpił ponowny regres kultury spowodowany powtarza-

jącymi się najazdami, tym razem koczowniczych ludów mongolskich. Szybka asymilacja najeźdźców i ponowna stabilizacja życia polityczno-gospodarczego doprowadziły do odrodzenia i w dalszej konsekwencji nowego rozwoju kultury.

Okres XVI-XVII w. to dalszy rozwój miast. W tym czasie sztuka budowlana nie uległa radykalnym zmianom i nadal trzymała się tradycyjnych reguł i schematów. Jedynym novum było pojawienie się i bardzo szybkie upowszechnienie tak zwanych *taqi* — kopulastych konstrukcji budowlanych na skrzyżowaniach bazarowych uliczek. Inną charakterystyczną cechą tego okresu, to zanik budowania wielkich meczetów zwanych *dżami*, w których odbywano modły piątkowe.

Kryzys społeczno-polityczny, jaki nastąpił w XVIII stuleciu, przerwał wszelkie rodzaje działalności, w tym również i architektonicznej. W tym burzliwym czasie formowały się trzy państwa środkowoazjatyckie, a to Emiraty Buchary, Chanat Chiwy i nieco później Chanat Kokandu. Organizmy te w coraz większym stopniu zaczęły wchodzić w orbitę najpierw handlowej, a potem politycznej ekspansji carskiej Rosji.

Pośród licznych budowli wzniesionych w XIX i na początku XX w. szczególną wartość posiadają domy mieszkalne. Niestety, stają się one, zdaniem Pugaczenkovej, z roku na rok coraz rzadsze, ponieważ wykonywane były z materiałów nietrwałych. Były tanie i bardzo odporne na trzęsienia ziemi, dobrze chroniły przed chłodem zimy i skwarem lata. W tym fragmencie autorka podaje opisy domostw charakterystycznych dla Buchary, Samarkandy, Chiwy oraz domów z terenów wiejskich.

Kończąc część wprowadzającą G. A. Pugaczenkova jeszcze raz podkreśla, iż opracowany przez nią album zawiera tylko część przykładów należących do arcydzieł architektury i sztuki, w których znalazły swój wyraz historyczne doświadczenia wielu generacji. Niektóre z prezentowanych przykładów ujmują prostotą i harmonijnością formy. Inne — jakością materii i śmiałością kompozycji.

Zasadniczą część albumu składa się z 224, w przeważającej większości barwnych fotografii obrazujących różne zabytki tradycyjnej architektury, rzemiosła i sztuki dawnych budowniczych Azji Środkowej. Zdjęcia ułożone są w pięciu grupach, z których każda prezentuje jeden z regionów Uzbekistanu. Wprawdzie autorka zwróciła uwagę w części wprowadzającej, że większość przewodników przedstawia zabytki pochodzące z tych najbardziej znanych miast, to jednak sama nie ustrzegła się od tej samej skłonności.

I tak pierwsza grupa przedstawia 34 fotografie z dwóch najbardziej na południe położonych regionów tego niezmiernie bogatego w zabytki przeszłości kraju. Są to region Surchandryjski i Kazkadarski, które obfitują w liczne wzgórza zwane *tepe*, a które prawdopodobnie ukrywają w sobie ruiny budowli dawnych cywilizacji istniejących niegdyś na tych terenach. Zresztą przykłady takich ruin można zobaczyć na kilku zdjęciach prezentowanych w tym albumie.

Region Surchandryjski jest reprezentowany przez miasto Termiz oraz kilka przykładów z jego okolic — szczególnie Starego Termizu. Widzimy więc tutaj wieżę obronną Zurmala datowaną na II stulecie naszej ery, wykonaną całkowicie z cegły *pakhsa*. Jeśli chodzi o sam Termiz, to najwięcej fotografii odnosi się do kompleksu architektonicznego pochodzącego z XI-XV w. Widoki całego kompleksu, wnętrza meczetu oraz ornamenty kopuły mauzoleum oto główne tematy zdjęć. Na uwagę zasługuje piękne zdobnictwo ścian wykonane z odpowiednio ułożonej cegły. Fotografie przedstawiające region Kaszka są bardziej urozmaicone tematycznie. Widzimy tutaj liczne przykłady zespołów mauzoleów, ruiny pałaców z pozostałościami majolikowych zdobień ścian, widok górskiej wsi pnącej się charakterystycz-

nymi warstwami po stoku, przykłady kolumnady meczetów prezentujących niekiedy wspaniałą snycerkę.

Drugi region obrazują 53 fotografie pochodzące z Buchary i okolic. Główna tematyka zdjęć to: fortyfikacje Buchary, a przede wszystkim przykład zamku z bramą wejściową utrzymaną w konwencji architektonicznej charakterystycznej dla budowli tego miasta, a także mauzoleum Samanidów pochodzące z przełomu IX i X wieku. W tym ostatnim przypadku na szczególną uwagę zasługuje interesujące zdobnictwo ścian i kopuły uzyskane poprzez odpowiednio ułożoną cegłę. Umiejętność dawnych mistrzów widoczna jest także w wielu innych szczegółach architektonicznych, które uzupełnione kolorowymi majolikami tworzą niezmiernie barwne i bogate kompozycje, jak np. w medresie Abd-al-Azis-chana pochodzącej z 1654 roku.

Kolejna, trzecia grupa składa się z 58 zdjęć i prezentuje zabytki Samarkandy. Panorama miasta z lotu ptaka, zespoły architektoniczne, grobowce i mauzolea, meczety, palace, medresy, minarety i domostwa, to najliczniej reprezentowane tematy. Tutaj także można ujrzeć wspaniałe przykłady zdobnictwa wykorzystujące ornamentykę ceglana, światłocienie i zielono-niebieskie majoliki. Większość przedstawionych w tej grupie obiektów pochodzi z okresu mieszczącego się pomiędzy XIV a XVIII stuleciem.

Grupa czwarta zawiera 55 fotografii i poświęcona jest Chiwie. Podobnie jak w poprzednich zestawieniach, najliczniejsza jest tutaj tematyka ukazująca obiekty sakralne — meczety, mauzolea, medresy i grobowce. Z pozostałych prezentowane są przede wszystkim palace i fortyfikacje. Zabytki z tej grupy datowane są w przeważającej większości na XIX stulecie.

Piąta i ostatnia grupa skupia 25 zdjęć odnoszących się do zabytków Namanganu, Kokandu, Andidżanu, Marghilanu, doliny Fergany a także Taszkientu. Dominuje tutaj tematyka podobna do spotykanej w poprzednich grupach z tym, że obiekty zabytkowe pochodzą głównie z XVIII i początku XX wieku. Na szczególną uwagę w tej grupie zasługują fotografie ukazujące polichromie sufitu i drewnianych głów kolumn meczetu z Kokandu, które charakteryzuje bogactwo użytych kolorów i wspaniałość typowych muzułmańskich ornamentacji.

Prezentowany album jest pozycją godną szerszej uwagi nie tylko ze względu na wysoki poziom zarówno technicznego jak i artystycznego wykonania przedstawionych w nim fotografii, ale także z powodu poruszonej przez Pugaczennkową tematyki. Może ona zainteresować szerokie kręgi odbiorców, w tym również profesjonalistów, zwłaszcza z takich dziedzin nauki, jak historii sztuki, etnografia, nie mówiąc już o architekturze i urbanistyce.

Przeglądając zdjęcia ukazujące wspaniałe obiekty architektoniczne oddające orientalny charakter i atmosferę miast Azji Środkowej bez trudu można zauważyć, że autorka dała pierwszeństwo fotografiom budowli monumentalnych, przede wszystkim obiektom o charakterze religijnym i militarnym oraz kompleksom pałacowym. Spotyka się również zdjęcia i innych zabytków, np. khanaki, bazaru czy domostwa, ale — podobnie jak w przypadku prezentacji szczegółów konstrukcyjnych czy detali elementów zdobniczych — są one niezbyt liczne.

Pewnym mankamentem albumu opracowanego przez Pugaczennkową jest to, że zestawy fotografii w poszczególnych grupach nie są przedstawione w porządku chronologicznym, chociaż w niektórych przypadkach taką tendencję można zauważyć. Jest to niewątpliwie znaczne utrudnienie w usystematyzowaniu wiedzy prezentowanej w pracy autorki a odnoszącej się do historii architektury miasta środkowoazjatyckiego. Utrudnieniem jest także brak mapki lub mapek regionów, z których pochodzą przykłady zabytków, a w przypadku poszczególnych miast — ich pla-

nów. Wprowadzenie ich do omawianego albumu ułatwiłoby lokalizację poszczególnych obiektów w regionie czy też względem siebie w przestrzeni miasta.

Album zakończony jest rodzajem ilustrowanego komentarza, w którym miniatury, czarno-białe zdjęcia wszystkich prezentowanych w albumie zabytków opatrzone w dodatkowe opisy wyjaśniające. Znaleźć tutaj można także niewielki słowniczek terminów orientalnych używanych w niniejszej pracy.

Na uwagę zasługuje również fakt, że wszystkie teksty, zarówno te w części opisowej jak i wprowadzającej oraz komentarz, ułożono w trzech językach: uzbeckim, rosyjskim i angielskim.

Andrzej Romanowski

J. Delumeau: *Strach w kulturze Zachodu XIV - XVIII wieku*. Przełożył A. Szymanowski. Warszawa 1986, ss. 435.

Dorobek naukowy francuskiego historyka Jeana Delumeau, do tej pory znany przede wszystkim specjalistom, został ostatnio przybliżony szerszemu gronu polskich czytelników. W krótkim odstępie czasu wydano dwie jego znakomite książki: *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku* oraz niezwykle interesujący *Strach w kulturze Zachodu*. Omówienie pierwszej z tych pozycji godzi się pozostawić specjalistom, historykom religii, druga zaś choć także praca naukowa, ze względu na swój *genre* i specyficzną problematykę, stać się powinna lekturą większego kręgu odbiorców. Otrzymaliśmy bowiem świetne studium interdyscyplinarne, ambitne i zmuszające do refleksji. Trudności z nabyciem tej pozycji świadczą zresztą o mierze zainteresowania podobną problematyką.

Delumeau, badacz problemów religijności chrześcijańskiej, wnikliwie zajął się zagadnieniami pobieżnie do tej pory poruszonymi przez historyków. W swoim cyklu (drugi tom *Strach i grzech* w tłumaczeniu) porusza problematykę, która dotąd znajdowała się raczej w obszarze zainteresowania psychologów i psychiatrów badających podłtawowe mechanizmy adaptacyjne człowieka. Historyk zaś, próbujący pisać monografię takiego sposobu reagowania na rzeczywistość, jakim jest strach w dziejach społeczności, staje przed niecodziennym zadaniem. Rzecz jasna, nie pierwsza to publikacja historyczna powstała w oparciu o teorie i definicje wypracowane na gruncie innych dyscyplin. Autor otwarcie mówi o psychologicznych źródłach swoich założeń: „Może uda się dokonać na poziomie zbiorowym tego rozróżnienia, którego dzisiejsza psychiatria dokonała na poziomie indywidualnym” (s. 20), pisze, wprowadzając kardynalne dla swych rozważań rozróżnienie między strachem i trwogą.

Delumeau próbuje drogą analizy poszczególnych, znaczących w kulturze europejskiej zjawisk, które budziły strach, wyjaśnić ich genezę i mechanizm. Badacz ogranicza swoje rozważania zarówno czasowo jak i przestrzennie, wybiera jednak okres niezwykle znaczący dla kształtowania się cywilizacji europejskiej. Terminem *ad quem* jest dlań rok wybuchu Rewolucji Francuskiej, wtedy to bowiem, jak pisze, odezwały się raz jeszcze ze spętowaną siłą nekające Europę przez pięć stuleci lęki i fobie. Nie wykracza też francuski historyk poza obszar Starego Świata, jeden tylko, choć w związku z europejską wszak Hiszpanią, rozdział poświęcając kulturze Indian Ameryki Południowej. Europa zaś środkowa i wschodnia pojawia się w jego rozważaniach raczej sporadycznie. Polskę przywołuje jako

kraj tolerancji Złotego Wieku i spóźnionej o kilka stuleci fali represji antyjudaisycznych i rozwoju ksenofobii u schyłku XVII wieku, po powstaniu Chmielnickiego. Owa „nietypowość” Rzeczypospolitej w okresie apogeum psychozy strachu w Europie zasługiwałaby może na szersze potraktowanie przez autorów polskich. Powoliliby to odpowiedzieć na pytanie czy rzeczywiście można mówić o wyjątkowości polskiej tolerancji, czy też, jak sugeruje Delumeau, o opóźnionym odbiciu powszechnego zjawiska.

Ograniczenie terenu naukowej penetracji umożliwiło francuskiemu badaczowi dokonanie dokładniejszej, czy — jak sam to nazywa — „spektralnej” analizy lęków, mniej lub bardziej powszechnych w Europie od początków Renesansu. Czas Odrodzenia był bowiem okresem odkrycia radości płynącej z poznawania świata dla nielicznych, dla umysłowości takich, jak Galileusz, Kopernik czy Erazm z Rotterdamu. Delumeau uświadamia swoim czytelnikom, że to właśnie od schyłku XIV wieku zaczyna w Europie narastać syndrom „obłączenia”, świadomości pełnej niezracjonalizowanego przerażenia światem dalekim i najbliższymi ludźmi. „Kultura — pisze francuski badacz — czuje się, wbrew pozorom, w epoce humanizmu krucha i wątła” (s. 388). Posługując się bogatym materiałem archiwalnym, najczęściej rodzimym, odwołując się do dzieł powszechnego biegu — literackich i plastycznych — stara się Delumeau udowodnić tezę o wyjątkowej, wieloźródłowej eksplozji strachu w tym okresie. To w Renesansie mamy zresztą do czynienia z pierwszymi próbami mówienia o strachu nie jako o kompromitującym tchórzostwie, lecz jednym zniczywalnych elementów ludzkiej psyche.

Powszechność atmosfery strachu charakteryzująca wyodrębnioną przez Delumeau „umysłowość obłączoną” jest typowa dla wszelkich wspólnot, które w jakiejś sferze, czy to fizycznej czy psychicznej, odczuwają brak poczucia bezpieczeństwa, afiliacji. Z chaosu stanów lękowych wyodrębnia francuski historyk zarówno te, które są generowane przez zagrożenia bezpośrednie, jak dżuma, jak i obawy natury psychicznej. Dokonuje on, korzystając z ustaleń psychologii, rozróżnienia między stanem strachu, tj. lęku przed czymś lub kimś dokładnie określonym, i trwogi, jako lęku przed nieznanym, niejasnym. Proces definiowania powszechnych zjawisk, które wywołują lęk i przechodzenia od bezprzedmiotowej trwogi ku przedmiotowemu strachowi, wyznaczać ma kierunek rozwoju kultury. Takie hipotezy badawcze stawia Delumeau już we wstępie swej pracy, zapoznając czytelnika z jej założeniami metodologicznymi. Wprowadzając uporządkowanie w całym tym kompleksie zatrzeźnień wyodrębnia on dwa, równocześnie odmienne i komplementarne kierunki, co znajduje odbicie w podziale książki na części: „Strach większości” i „Kultura warstwy przywódczej a strach”. W części pierwszej omówione zostały zjawiska, które powodują w świadomości ludzkiej strach określany przez Delumeau jako spontaniczny. Przyczyny jego istnienia są stałe obecne i wiążą się z aktualnym poziomem techniki i umysłowości mu odpowiadającej. Ksenofobie wszelkiego rodzaju, strach przed tym, co nowe, dalekie, także przestrzennie — gwiazdy, zjawiska niebieskie, głębiny ziemi, morze — związane z mrokiem, nocą. Delumeau obficie korzysta tu ze źródeł etnograficznych. Drugą grupę spośród faktów wywołujących strach spontaniczny, wspólny wszystkim, stanowią cyklicznie pojawiające się zagrożenia związane z wojnami, epidemiami, głodem czy też przemarszami wielkich grup ludności (np. w czasie wojen religijnych). Uaktywniają się one najsilniej w najbiedniejszych, najmniej przed negatywnymi skutkami tego typu zjawisk zabezpieczonych grupach ludzkich.

W wieku XIV zaistniała duża grupa zagrożeń, które kumulując się i okresowo nasilając dominowały w nastawieniu do świata Europejczyka kilku następnych stuleci. Determinantami tego stanu rzeczy były zdaniem Delumeau takie czynniki

jak generalne pogorszenie się warunków życia, związane między innymi ze zmianami klimatycznymi, przeobrażeniami w rolnictwie, przekształceniem relacji miasto-wieś, powszechnością wreszcie różnorodnych buntów. Równolegle jednak rozwija się cały zespół zjawisk o charakterze ideologicznym, z których najistotniejszymi są: wielka schizma, owo „zgorzenie nad zgorzeniami”, zagrożenie zewnętrzne chrześcijaństwa przez wzrastającą potęgę muzułmańską, wreszcie pojawienie się niebezpieczeństwa wewnątrz wspólnoty, w postaci Reformacji. Delumeau podkreśla rolę recesji protestanckiej, pisząc, iż jej pojawienie się stanowi apogeum formowania się „świadomości obłączonej” i równocześnie przełomowy moment w kulturze europejskiej. Tutaj także znaczącą rolę odegrał strach — „Gdyby Luter tak bardzo nie bał się szatana i końca świata, nie walczyłby tak stanowczo z papieżem”. Kumulacja trwogi groziła rozkładem społeczeństwa, niezbędnym stało się poszukiwanie przyczyn pogłębiających się lęków, określenie „listy strachów” (termin Delumeau). Uczynienie globalnego zagrożenia bardziej konkretnym stanowiło, zdaniem francuskiego badacza, jedyną możliwość odbudowania ram wspólnoty, spójności kultury. Następował powolny proces przemiany powszechnego odczucia trwogi w strach przed poszczególnymi zjawiskami. To nazwanie i dookreślenie strachów staje się posłannictwem ludzi Kościoła, w ramach tej wspólnoty powstają idee zagrożenia elity przywódczej i związane z nim strachy eschatologiczne, rozpowszechnienie aż do form historycznych lęku przed „szatanem i jego poplecznikami”. Przywłaszczał on sobie różne postaci, coraz powszechniej narastają nastroje ksenofobiczne, każdy odmienny, inny stanowi zagrożenie. Ostracyzm i posądzenie o kontakty z siłami piekielnymi dotyczą na przykład Żydów, a w Ameryce Indian. Losy diaspory żydowskiej, zwłaszcza Żydów sefardyjskich, egzemplanuje znakomicie teorię o poszukiwaniu wrogów, nie tyle rzeczywistych, ile takich, ku którym, dzięki ich odmienności, łatwo mógł obrócić się gniew. Gromiono Żydów najzjadlejsz tam, gdzie od dawna było ich już bardzo niewiele.

Strach, który Delumeau określa jako teologiczny lęk przed wysłannikami szatana, zastępuje poszczególne nieukierunkowane trwogi. Zagrożone chrześcijaństwo, w obu swych głównych odłamach, przede wszystkim hierarchie kościołów, broni się poprzez wzmocnienie atmosfery strachu — lęki elity przywódczej nabierają charakteru uniwersalnego. Wielka represja czartostwa, walka wszelkimi metodami z herezją w łonie własnej religii, bardziej nawet, niż w żywiole islamskim, wytworzenie całego zespołu mechanizmów obronnych, zastraszenie wiernych, umocnienie pozycji przywódców obu zwalczających się kościołów. Nie neguje jednocześnie oczywistych przejawów wielkości ducha chrześcijańskiego w tym czasie. Poprzez rozpowszechnienie lęków, a równocześnie mnożenie przepisów, próbę skodyfikowania wszystkich przejawów życia, próbuje się określić granice atakowanego terytorium i osłonić je. Około połowy XVII wieku uporczywa walka zaczyna dawać rezultaty „(...) Kult uległ uduchowieniu, modlitwa intensyfikacji duszpasterze otoczeni byli większym szacunkiem i bardziej tego szacunku godni. (...) Szatan cofnął się. „Nie nastąpił też koniec świata, zmalała realność zagrożenia tureckiego, obie reformy zadowoliły się na zdobytych terytoriach, napięcie jakby opadło następuje demobilizacja obłączonych (s. 388). Strach tych czasów pozostawia trwałe świadectwo w kulturze europejskiej.

Ta przekrojowa monografia strachu odmiennie ma zapewne znaczenie dla historyków kultury, nie poważam się więc na jej ocenę merytoryczną w tym zakresie, trudno byłoby jednak, jak sądzę, przecenić użyteczność tego typu prac dla przedstawicieli innych nauk, także etnografii czy antropologii kultury. Pozwala ona raz jeszcze, z nowej perspektywy, wejrzeć w głąb dziejów, przytoczone zaś przez Delumeau fakty i ich analiza obalają wiele fałszywych mitów i stereotypów. Sugestie

francuskiego badacza, choć odnoszące się do czasu historycznego, mogą stać się, jak swego czasu praca Michaiła Bachtina o twórczości Rabelaisego, niezwykle przydatne dla interpretacji wielu zjawisk współczesnych. Jeana Delumeau opisanie świata nie razi bowiem schematycznością myślenia lecz jest barwną, choć naukową w całym tego słowa znaczeniu opowieścią o zakamarkach ludzkiej natury. Szeroka, monochromatyczna (czerni!) panorama dziejowa, jaką Delumeau przed nami rozciąga, przynosi rzeczywistą realizację zapewnień zawartych we wstępie pracy. Erudycja nie stanowi dlań balastu, lecz pozwala swobodnie kojarzyć fakty, sięgając do różnorodnych źródeł informacji od historycznych i religioznawczych, poprzez etnograficzne, aż do medycznych. Stąd też zapewne wielowątkowość tego specyficznego typu pisarstwa, niezamykanie się w sposobie myślenia typowym dla którejś z nauk szczegółowych, próba syntezy. Na atrakcyjność książki składa się także jej styl i sposób narracji, budujący jasny i przejrzysty tok wykładu. *Strach w kulturze Zachodu* jest doskonałym przykładem pisarstwa, które — będąc interesującym i dostępnym dla wielu odbiorców — odpowiada jednocześnie wymogom stawianym rozprawie naukowej.

Ubique horror zdaje się mówić Jean Delumeau, lecz myśl ta wykracza poza ramy jakie określa w swej książce. Sposób postrzegania rzeczywistości charakterystyczny dla „świadomości obłąconej” nosi piętno ponadczasowości — zmieniają się tylko jego realne wykładniki. Zrozumienie historycznych źródeł tego doświadczenia egzystencjalnego, jakim jest strach, pozwala lepiej pojąć zjawiska nam współczesne — strach przed totalnością zagłady i składające się nań poszczególne lęki. Bo choć, wedle francuskiego historyka, niewyczerpalna jest kreatywna moc ludzi, to wciąż jeszcze wolą oni poznawać świat poprzez podporządkowywanie go sobie niż poprzez zrozumienie. Delumeau twierdzi, że opanować lęk można naprawdę tylko dzięki poszukiwaniu pogody i radości ducha przez akceptację. Podobnie zdaje się sądzić autor innej monografii lęku, psychiatra, Antoni Kepiński pisząc, iż redukcja lęku, dzięki której może rozwijać się kultura, następuje tylko poprzez zbliżenie się i akceptację. Ta nieprzypadkowa, jak sądzę, zbieżność myśli obu badaczy jawi się jako wynik głębokiej refleksji nad zagadkami ludzkiej natury.

Lubomira Bobrowska

L. S. Szejnbaum, *Argientinskij etnos. Etapy formirovanija i razwitiija*, Izd. «Nauka», Akademija Nauk SSSR. Institut Etnografii im. N. N. Miklucho-Maklaja, Moskwa 1984, ss. 168.

Znaczne zainteresowanie radzieckich etnografów, historyków i politologów problematyką etniczną współczesnego świata, w tym również Ameryki Łacińskiej, znajduje odzwierciedlenie w systematycznym wzroście literatury przedmiotu. Jedną z ostatnich pozycji poświęconych tej problematyce jest praca L. S. Szejnbaum. Jest ona podsumowaniem wieloletnich zainteresowań radzieckiej autorki rozwojem procesów etnicznych w społeczeństwie argentyńskim od początków epoki kolonialnej aż po czasy nam współczesne. Zgodnie z zapowiedzią, główną uwagę poświęciła ona dwóm grupom problemów: „1) dotyczących formowania się społeczeństwa na terytorium kolonii Rio de la Plata i 2) odnoszących się do kwestii imigracji” (s. 9). Rozwój argentyńskiego etnosu prześledziła w czterech oddzielnych okresach: epoce

kolonialnej, pierwszym półwieczu niepodległej Argentyny, dziesięcioleciach masowej imigracji z Europy od początku lat 70-tych XIX w. do r. 1914, oraz w wieku XX — od wybuchu pierwszej wojny światowej poczynając.

Omówienie epoki kolonialnej rozpoczęła autorka od przedstawienia zróżnicowania plemiennego Indian zamieszkujących terytorium późniejszej Argentyny. Opisała podbój tego obszaru przez Hiszpanów, jego kolonizację przez białych sprowadzających afrykańskich Murzynów jako niewolników, oraz stopniowe mieszanie się ludności należącej do trzech ras: Europejczyków, Murzynów i Indian. Przedstawiła proces formowania się poszczególnych grup społecznych kolonialnej Argentyny — w tym również proporcje rasowe ludności zamieszkującej poszczególne regiony kraju — w różnych okresach jego kolonialnego rozwoju. L. S. Szejnbaum wskazała na uwarunkowania społeczne, gospodarcze i polityczne dokonujących się przemian ludnościowych. Uwzględniła warunki sprzyjające kształtowaniu się wspólnego etnosu. Omawiając pierwsze półwiecze wieku XIX znaczną uwagę zwróciła na proces kulturowego ujednolicania się społeczeństwa argentyńskiego.

Obszernie został przez autorkę omówiony proces masowej imigracji europejskiej do Argentyny między rokiem 1857 — zwłaszcza za r. 1869 — a 1914. Przedstawiono środki społeczno-polityczne podejmowane przez władze argentyńskie w celu pobudzenia imigracji. Scharakteryzowano grupy imigranckie z poszczególnych krajów europejskich. Opisano przemiany społeczne jakim uległy one w Argentynie, zwłaszcza zaś proces ich mieszania się i powstawania wspólnej kultury ogólno-argentyńskiej. Mimo widocznego wpływu treści kultur imigranckich na kulturę argentyńską zachowany został — zdaniem autorki — argentyński rdzeń tej kultury (powstały w epoce kolonialnej, a następnie wzmocniony w dziesięcioleciach poprzedzających masową imigrację europejską. Uwzględniono znaczne regionalne (kulturowe a także — występujące w niewielkim stopniu — rasowe) zróżnicowanie ludności Argentyny, pogłębiane osiedlaniem się imigrantów głównie w pasie nadmorskim, w miastach, w tym przede wszystkim w Buenos Aires. Omówiono stosunki między poszczególnymi grupami społeczeństwa argentyńskiego (wieś — miasto, wybrzeże nadmorskie — wnętrze kraju). Poświęcono uwagę tradycyjnej kulturze metysów argentyńskich zamieszkujących wnętrze kraju (również wypieraniu Indian z ich ziem, w tym ich fizycznej eksterminacji). Opisano rolę imigrantów w przemianach struktury społeczeństwa argentyńskiego i jego gospodarki.

Po pierwszej wojnie światowej wystąpił gwałtowny spadek imigracji europejskiej do Argentyny. W ostatnich — omawianych w pracy — dziesięcioleciach odnotowano zwiększony napływ imigrantów z krajów sąsiednich. Jednocześnie nastąpił masowy napływ ludności z wnętrza kraju (często mieszkańców różnych ras) do miast wschodniego wybrzeża. Omówiono w pracy ich wpływ na charakter kultury i etnosu argentyńskiego, w tym również pojawiające się konflikty. Ich zanik lub znaczne osłabienie spowodowane było wzrastającą niechęcią do imigrantów z państw sąsiednich (często metysów). Migracje wewnętrzne sprzyjały kulturowemu ujednoliceniu społeczeństwa Argentyny, stopniowemu zmniejszaniu regionalnych zróżnicowań. Omówieniem wpływu tych procesów na przemiany strukturalne i demograficzne społeczeństwa argentyńskiego zakończyła L. S. Szejnbaum swą książkę.

Termin „etnos” użyty w tytule pracy został przez autorkę scharakteryzowany krótko i bardzo ogólnie (s. 3). Wskazała ona na brak zgody wśród radzieckich uczonych co do zakresu treściowego tego pojęcia. Można przypuszczać, iż między innymi właśnie ta sytuacja wpłynęła na charakter prowadzonych przez L. S. Szejnbaum rozważań. Zdecydowanie przeważa w nich prezentacja uwarunkowań zewnętrznych formowania się argentyńskiego etnosu, nad jego wewnętrzną treścią. Spowodowane to zostało — jak można sądzić — również charakterem dostępnej

literatury. Trudności z ustaleniem wspólnych elementów kultury argentyńskiej są następstwem kłopotów z zebraniem odpowiednich materiałów faktograficznych, jak też problemów teoretycznych wiążących się z koniecznością ich kategoryzacji i uogólnienia.

Okres kolonialny uznala autorka za ważny etap kształtowania się argentyńskiego etnosu. Poziom samoświadomości etnicznej był wówczas jeszcze niski. Walki o niezależnienie się od Hiszpanii wpłynęły na wzrost świadomości etnicznej społeczeństwa, jednakże terminy „naród” i „narodowy” oznaczały wówczas bardziej uświadomienie sobie potrzeby jednolitości państwowej, niż zakończenie procesu narodowego zjednoczenia. Brak było wspólnego i powszechnie uznanego etnonimu. Argentyńczycy używali wówczas w stosunku do siebie różnych określeń: „Amerykanie”, „południowi Amerykanie”, „amerykańscy Hiszpanie”, „naród amerykański” i rzadziej „lud argentyński” (s. 78). W pierwszych dziesięcioleciach niepodległości występowały bardzo silne tendencje separatystyczne. Jednocześnie wskutek mieszania się ludności należącej do różnych ras następowało rasowe ujednolicenie się społeczeństwa. Procesowi temu sprzyjało okresowe wstrzymanie imigracji do Argentyny. W dziesięcioleciach późniejszych, okresie masowej imigracji z Europy, asymilacja kulturowa imigrantów przebiegała — jak zaznaczyła autorka — znacznie wolniej niż strukturalna (s. 120), jednakże mimo to „elementy kultury kreolskiej nie tylko zachowały się mimo potężnego zagrożenia z zewnątrz, ale i zostały organicznie włączone we wspólny proces zmian społeczno-kulturowych” (s. 117 - 118).

W omawianej pracy używane jest pojęcie narodu, aczkolwiek autorka samemu pojęciu jak i jego argentyńskiej specyfice nie poświęciła oddzielnej uwagi. Stwierdzenia na temat argentyńskiego procesu narodotwórczego mają charakter marginalny. Brak wyrażonej wprost koncepcji tego procesu. Można się domyślać, iż jego wyjaśnienie nie było tylko celem autorki rozprawy. L. S. Szejnbaum stwierdza, iż w argentyńskiej historiografii „pojęcie narodu utożsamiane jest z pojęciem państwa” (s. 5). Uważa zarazem, iż „jest jeszcze za wcześnie na to, by mówić o jednorodności narodu argentyńskiego, a tym bardziej całej ludności Argentyny” (s. 163). Mimo, iż w pracy zawarte są rozważania będące próbą charakterystyk niektórych elementów kultur zbiorowości imigranckich i ich wpływu na kulturę argentyńską, to wyraźnie odczuwalny jest brak określenia charakteru wspólnoty argentyńskiej: treści, zasięgu społecznego i natężenia spajających ją więzi. Niewiele można się dowiedzieć o treści świadomości (etnicznej, narodowej) Argentyńczyków. Brak spójnej koncepcji rozwoju etnosu argentyńskiego zawierającej jego argentyńską specyfikę, zmiany jego niektórych elementów treściowych i mechanizmy tych zmian. Uwagi czynione na ten temat są w zbyt małym stopniu ze sobą powiązane. Opis faktów społecznych dominuje w pracy nad analizą istniejących między nimi zależności.

Te mankamenty pracy tylko po części obciążają jej autorkę. W znacznym stopniu wynikają z niezadowalającego wciąż poziomu rozwoju nauk badających tytułową problematykę recenzowanej rozprawy. Dotychczasowe prace L.S. Szejnbaum korzystnie wyróżniają się w radzieckiej latynoamerykanistyce poziomem merytorycznych rozważań. Również omawiany tom zasługuje na uwagę. Zawiera bogaty materiał faktograficzny, dane dotyczące składu etnicznego, w tym rasowego, społeczeństwa Argentyny w różnych okresach jego rozwoju, migracji wewnętrznych, a przede wszystkim bogate materiały statystyczne imigracji do tego kraju. Zawiera również omówienie literatury poświęconej tytułowej problematyce pracy.

Ryszard Radzik

Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, „Presses Universitaires de France”, Paris 1986, ss. 247.

W serii „Les Chemins de l'Histoire” ukazała się nowa praca P. H. Stahla, profesora socjologii i etnologii w École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu, omawiająca wszechstronnie zwyczaj obcinania głów, jaki istniał w Europie południowo-wschodniej do czasów niemal nam współczesnych. Zagadnieniem tym nie zajmowano się dotąd prawie zupełnie, książka ma więc charakter nowatorski. Jest to praca z pogranicza wielu dyscyplin: historii, etnografii, folklorystyki, przy czym autor nawiązuje również do historii religii. Dzieli się ona na trzy części. Pierwsza z nich daje materiał dotyczący zwyczaju obcinania głów, druga zawiera zbiór wierzeń związanych z głową lub czaszką i praktyk z tych wierzeń wypływających, część trzecia stara się wyświetlić pochodzenie tego zwyczaju. Książkę uzupełniają obszerne aneksy, zawierające teksty źródłowe z opisami wydarzeń związanych z obcinaniem głów. Wreszcie kończy pracę bogata literatura przedmiotu.

Autor oparł się przede wszystkim na źródłach pisanych z ostatnich pięciuset lat, doprowadzając je do ostatnich czasów (np. materiały z powojennej prasy greckiej), które uzupełnił materiałem zebrany przez siebie w czasie badań terenowych w Rumunii, Grecji i innych krajach bałkańskich — oczywiście w tym ostatnim wypadku chodziło już tylko o tradycję ustną. Charakterystyczne jest, że zwyczaj obcinania głów był praktykowany w tych wszystkich krajach, które na wiele setek lat znalazły się pod panowaniem Turków Osmańskich, a więc w europejskiej części Turcji, w Grecji, Rumunii, Albanii, Bułgarii i części Jugosławii i Węgier zajętych przez Turcję. Praktykowali go również Tatarzy, ale niejako na zlecenie Turków, którzy dawali wysokie nagrody za dostarczenie im głów ich wrogów. A więc zwyczaj ten, jakkolwiek występujący na terenie Europy, wiąże się z ludami, które tu przybyły z głębi Azji.

Zgromadzony przez autora bogaty materiał został przezeń usystematyzowany i przedstawiony w sposób jasny i klarowny. Autor operuje licznymi cytatami (nie licząc wspomnianych aneksów źródłowych), które dodają pracy autentyzmu, a równocześnie wprowadzają czytelnika w klimat, w sposób patrzenia ówczesnego społeczeństwa na sprawy związane z praktyką obcinania głów. Praca P. H. Stahla jest u nas trudno dostępna, sądzę więc, że krótka relacja z wywodów autora może stać się użyteczna dla polskiego czytelnika.

Zwyczaj obcinania głów praktykowany przez Turków i podległe im narody uprawiany był powszechnie do ostatnich dziesięcioleci XIX w. (szczególnie na terenie Grecji i Czarnogóry). Był to zwyczaj związany przede wszystkim z wojną. Obcinano głowy wrogom poległym w walce i jeńcom wziętym do niewoli. Obcięcie głowy wiązało się również z wykonaniem wyroku śmierci, wydanym przez sąd czy też z rozkazu władcy. Praktykowane też było przy indywidualnych porachunkach z osobistymi wrogami, pochwycenymi złoczyńcami itd. Obcinano głowy wyłącznie mężczyznom w wieku dojrzałym, nigdy kobietom i dzieciom.

Obcinanie głów wrogom w czasie lub po bitwie było spektakularnym dowodem zwycięstwa. Bezpośrednio po bitwie wojownicy tureccy defilowali przed namiotem wodza, ofiarowując mu jako trofeum głowy zabitych przez siebie wrogów. Przeprowadzano również przed wodza jeńców i ścinano im głowy w jego obecności. Głowa jeńca pojmanego żywcem i ściętego na oczach wszystkich była o wiele wyżej ceniona. W Turcji w XVI w., ale i później, płacono żołnierzowi określone ceny za głowy chrześcijan, w innych wypadkach za głowy konkretnych, szczególnie niebezpiecznych dla Turcji wrogów, np. Kozaków. Istnieli „fałszerze głów”, którzy

po bitwie napadali na otaczające ten teren wsi i mordowali, a następnie obcinali głowy chłopów, by móc się wykazać bogatszymi trofeami. W tych „nieuczciwych” praktykach leży, moim zdaniem, przyczyna dla której o wiele większą cenę miały głowy wrogów wziętych żywcem i ściętych na oczach dowódcy. Do XIX w. włącznie wielkość zwycięstwa mierzyło się ilością ściętych głów, stąd spotykamy się z mocno przesadzonymi cyframi w relacjach z poszczególnych bitew i wojen. Jak dalece są one zawyżone świadczy choćby jedno ze źródeł mówiących o bitwie, jaka rozegrała się w Transylwanii, gdzie Turcy podali, że zdobyli 40.000 głów, podczas gdy z innych źródeł wiadomo, że przeciwnik miał 9 000 żołnierzy, z czego w bitwie zginęło 575 osób. W opisach wojen czytamy o piramidach budowanych po bitwie z głów wroga, przy czym na ich szczycie umieszczano głowę zabitego wodza, lub o wałach z głów budowanych wzdłuż dróg, itd.

Można tu przypomnieć, że i Polacy stawali się ofiarami tego rodzaju praktyk wojennych, jak np. król polski a następnie węgierski Władysław III Warneńczyk, czy hetman Stanisław Żółkiewski, którego głowa powędrowała do Konstantynopola (1620 r.), skąd dopiero została wykupiona przez Polaków.

W czasie wojny obcinano głowy zabitym wrogom lub ścinano po bitwie głowy jeńcom. W czasie pokoju ścinano głowy z wyroku władzy i tu rozwinął się pewien rytuał. Przede wszystkim należy podkreślić, że śmierć przez ścięcie głowy uważana była za honorową (w przeciwieństwie do śmierci przez powieszenie — tu robiono wyjątek dla śmierci przez uduszenie cięciwą łuku, która była również honorowa, aczkolwiek rzadko stosowana). Im liczniejsza grupa i bardziej dostojnych osobistości przyglądała się wykonaniu wyroku i im wyższy rangą był dostojnik państwowi, przed którego obliczem dokonywano tego krwawego aktu, tym większy honor dla ofiary. Przed wykonaniem wyroku pozwalano skazańcowi (nawet chrześcijanom) odmówić modlitwę, rozbierano go z wierzchnich szat, a następnie obcinano mu głowę specjalnym, tylko do tego służącym nożem. Rolę katów spełniali cudzoziemcy, najczęściej kolorowi, na ogół niewolnicy, o ile możliwości niemi i o przerażającym wyglądzie zewnętrznym. W samej Turcji byli to najczęściej Murzyni, na Bałkanach Cyganie, którzy tam byli klasą niewolniczą, powszechnie pogardzaną. Nagrodą dla kata było ubranie skazańca i pieniądze jakie w chwili wykonania wyroku miał przy sobie. Miejscem kaźni wysoko postawionych osobistości był pałac, namiot, lub miejsce przed wejściem do pałacu lub namiotu władcy (wezyra, wodza itd.). Na taką okazję zapraszano odpowiednio wysoko postawione osobistości. Ścinano też głowy przed serajem, przed bramą miasta, na głównym placu lub ulicy — tam gdzie gromadziło się wielu ludzi, lub rzadziej w innych miejscach, w zależności od okoliczności. Ściętą głowę wystawiano na widok publiczny nabitą na pikę, umieszczano na słupie lub innym widocznym miejscu, gdzie pozostawała na ogół przez 24 godziny do 3 dni. Po zwycięskich bitwach głowy takie, dla siania postrachu wśród pobitych, wystawiane były nieraz dłużej, ale miało to już charakter profanacji zwłok.

W wypadku wykonania wyroku przyjaciele zamordowanego niejednokrotnie oplakiwali go, pieszcząc i całując ściętą głowę.

Sprawa komplikowała się kiedy chodziło o przesłanie głów, np. z pola bitwy do Konstantynopola dla zaprezentowania ich sułtanowi, czy też przesłanie głowy jakiegoś znacznego lokalnego urzędnika lub arystokraty zabitego z wyroku daleko od stolicy. Wówczas odpowiedni specjaliści ściągali skórę z czaszki, nasalali ją, wypychali słomą lub bawełną, napełniali wonnymi substancjami i zazwyczaj suszyli przez 2 tygodnie. Innym sposobem konserwacji, tym razem całych głów, było przesyłanie ich w miodzie. Głowy, jeśli należały do wybitnych osobistości, przesyłało się w szkatułkach, nieraz bardzo drogocennych, inne w workach, wreszcie

jeśli były ich większe ilości, solone w beczkach. Głowami pochodzącymi z większych zwycięstw dekorowano stolicę lub inne miasta, gdzie znajdował się przedstawiciel władzy, przy czym czasem, zastępczo, obcinano tylko uszy zabitych i girlandy tych uszu nanizanych na sznury powiewały na zwycięskich statkach, placach publicznych itd.

Powszechność ścinania głów w państwie tureckim znalazła swoje odbicie w szeregu zwyczajów, w powiedzeniach, opowiadaniach, bogatym folklorze słownym. Np. w Albanii istniał zwyczaj tatuowania ciała małych chłopców by, kiedy dorosną i zginą w walce a wróg obetnie im głowę, można było zidentyfikować zwłoki. Istniała opinia, że sułtan obcina dziennie 7 głów, wielki wezyr 6, a pomniejsi wezyrowie po jednej. Mówiono też, że pierwszym zdaniem jakiego uczy się pisać następcę tronu jest „ja ci utnę głowę”, a żołnierze w czasie defilady przed nowym sułtanem obejmującym władzę pochylali głowę na ramię na znak, że każdej chwili ma on możliwość obciąć im głowę. O powszechności tego zwyczaj świadczy również analiza, jakiej poddał autor zbiór rumuńskich pieśni epicznych, gdzie na 100 pieśni w 59 występuje motyw obcinania głowy.

Obcinanie głowy to dzieło przede wszystkim Turków, ale i inne narody, pozostające bądź pod ich władaniem, bądź w bliskich z nimi kontaktach, przejęły ten zwyczaj. Głowy obcinali swym wrogom (Turkom, ale i innym) Grecy, Rumuni, Czarnogórcy, Albańczycy, a także Wenecjanie. Kurtuazyjnie przysyłano sobie w upominku głowy wspólnych wrogów. Turcy Węgrom, Węgrzy Mołdawianom, Rumuni węgierskie głowy Niemcom itd.

Obyczaj obcinania głów trwał nieomal do ostatnich czasów. W walkach jakie Turcy wiodli z Albańczykami czytamy o ustawianiu piramid z głów Albańczyków w latach 1779 i 1799. W walkach między Grekami i Bułgarami z początkiem XX w. obie strony miały zwyczaj obnoszenia po wsi głów ściętych ich przywódcom. W Czarnogórze zdarzały się wypadki obcinania głów jeszcze w okresie międzywojennym (np. fotografie policjantów z głowami schwytanych przez siebie bandytów). W Grecji, w czasie wojny domowej (po II wojnie światowej) zdarzały się wypadki, zanotowane w prasie, obcinania głów i wystawiania ich na widok publiczny z odpowiednim napisem.

Dane dotyczące obcinania głów w ostatnich 5 wiekach w Europie południowo-wschodniej autor uzupełnia materiałem porównawczym z różnych krajów i różnych epok, z Europy (od Irlandii po Rzym), a przede wszystkim Azji (tu także przykłady ze starożytności — z Biblii i innych źródeł. Dochodzi on do wniosku, że mimo spotykania takich praktyk sporadycznie w różnych regionach, Turcy przynieśli ten zwyczaj ze swych pierwotnych siedzib w głąbi Azji.

Część druga pracy Stahla poświęcona jest analizie materiału. Próbuje on znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego właśnie głowa była tak ważnym trofeum. Sięga tu do analogii ze starożytności i czasów chrześcijańskich, poczynając od kultu relikwii, gdzie głowa świętego była uważana za najcenniejszą relikwię. Omawia zwyczaj podwójnego pochówku spotykany w Kościele Wschodnim, gdzie po upływie pewnej ilości lat, w klasztorach (ale nie tylko) kości zmarłych zsypywano do wspólnego grobu, a tylko ich czaszki traktowano indywidualnie, przechowywano osobno, nierzadko wypisując na nich imię zmarłego (źródła datowane jakże tu autor przytacza dotyczą końca XIX w.). Ponadto analiza innych przekazów pozwala autorowi na wysnucie wniosku, że głowa uważana była za siedlisko duszy, niejako symbolizowała całego człowieka.

Część opisowa łączy się u autora często z poszukiwaniem powiązań magiczno-religijnych poszczególnych zjawisk i wysnuwaniem wniosków, które, moim zdaniem, budzą pewne zastrzeżenia, a w każdym razie nie są przekonująco udoku-

mentowane. Jest ich wiele — przytoczę z braku miejsca tylko dwa przykłady. I tak wystawianie głów na widok publiczny na jakimś podwyższeniu ma się, zdaniem autora, wiązać z sakralnym znaczeniem szczytu/wierzchołka, podczas gdy dla mnie chodzi tu o to, by trofeum było przez wszystkich widziane. Mam też pewne zastrzeżenia co do wniosku autora, że przesyłanie głów do Konstantynopola, stolicy i siedziby sułtana, bądź ścinanie skazańców w obliczu sułtana miało znaczenie sakralne, gdyż był to środek władzy nie tylko świeckiej, ale i duchowej. Przy tym traktuje tę praktykę zgoła jako kontynuację ofiar ludzkich. Niewłaściwy wydaje mi się również termin *chasseurs de têtes* — łowcy głów, wielokrotnie używany przez autora. Moim zdaniem można go zastosować wyłącznie tam, gdzie władza turecka płaciła konkretną cenę za dostarczoną głowę wroga i żołnierze wyraźnie „polowali” na jakiegokolwiek głowy. Natomiast nie wydaje mi się słuszne używanie tego terminu w wypadku wykonywania wyroku sądowego, czy brania trofeów z głów pobitych wrogów, co było tylko konkretnym potwierdzeniem sukcesów bitewnych danego wojownika, a dla dowódcy i władcy dowodem wielkości zwycięstwa.

Pomijając te i inne drobne zastrzeżenia (szczególnie jeśli chodzi o religijno-magiczne interpretacje różnych zwyczajowych praktyk związanych z obcinaniem głów) należy podnieść zarówno nowatorski charakter pracy autora, jak i bogactwo materiału, na ogół trudno dostępnego choćby ze względów językowych (źródła w językach tureckim, rumuńskim, greckim itd.). Autor posiada również szerokie perspektywy historyczne i geograficzne, które pozwalają mu spojrzeć na zwyczaj, w tym wypadku niewątpliwie turecki, na tle porównawczym rozległym zarówno czasowo jak i przestrzennie.

Anna Kowalska-Lewicka

Naoual el Saadaoui, *Le face cachée d'Eve. Les femmes dans le monde arabe*, Paris 1983, wyd. 2, ed. des femmes, ss. 415.

W 1980 r. w Londynie wydawnictwo Zed Press opublikowało książkę Egipcjanki N. el Saadaoui pt. *The hidden face of Eve*. W dwa lata później rzecz ta ukazała się w języku francuskim w tłumaczeniu Elizabeth Geiger van Essen stając się bestsellerem, skoro edycję powtórzono w 1983 r. Rozważania są rezultatem wieloletnich doświadczeń autorki jako lekarza, a także poszukiwań dokumentacyjnych wyjaśniających recepcję zachowań funkcjonujących w społeczeństwie arabskim. Przyczynę istniejących struktur tłumaczy sferą ekonomiczną, religijną i polityką rządów poszczególnych krajów.

Książka składa się ze Wstępu (Préface), w którym omówiono ogólnie sytuacje polityczno-społeczną krajów arabskich. Natomiast w Introdukcji sięga autorka do genezy istniejącego stanu rzeczy. Jej zdaniem, odpowiedzialność za rzeczywistość ponoszą zarówno religia jak i polityka, gdy w społeczeństwie patriarchalnym, a za takie uważa egipskie, nie jest możliwe oddzielenie religii od systemu politycznego i seksu od polityki. Triada: polityka — seks — religia jest jednym z najczulszych punktów szczególnie krajów rozwijających się, a do takich zalicza się m. in. Egipt, gdzie występują jeszcze stosunki feudalne.

Pisząc o sytuacji kobiety podkreśla, że we wszystkich społeczeństwach jej

wyzysk koresponduje z systemem ekonomicznym opierającym się na własności ziemi, spadku i pokrewieństwa. Swoje rozważania wprowadzające zamyka apelem konieczności wyzwolenia kobiety na gruncie społecznym, moralnym i kulturowym (s. 49).

Różnorodne zagadnienia związane z obyczajowością odsłania część pierwsza pt. Połowa okaleczona (*La moitié mutilée*). Autorka porusza tam kwestie związane m. in. z wychowaniem i pozycją płci pięknej w społeczeństwie. Wskazuje, iż narodziny dziewczynki nie wywołują oczekiwanej radości, a w niektórych regionach matkę karze się ciosami, obelgami, a nawet groźbą rozwodu. O wychowaniu dzieci decyduje płeć. Życie syna — w przeciwieństwie do córki — cechuje samodzielność i swoista wolność.

Wiele problemów i frustracji wywołuje kwestia honoru dziewczyny. Zdaniem autorki, jeszcze obecnie w środowiskach tradycyjnych żąda się od panny młodej poświadczenia jej dziewictwa poprzez prezentację splamionego prześcieradła. Niestety dla rodziny jest utracenie błony dziewiczej w wyniku wypadku w dzieciństwie lub skaza fizjologiczna. Według obyczaju, brak wymaganego dowodu winien być zmyty „krwią”. Na szczęście dla wielu młodych mężczyzn kryterium dziewictwa nie decyduje już o wspólnym życiu. Autorka krytykuje koncepcję honoru w rodzinach arabskich, określa ją wręcz za niemoralną.

W niektórych krajach świata (m. in. Egipt, Sudan, Jemen) praktykuje się obrzezanie dziewczynek. Obyczaj ten opiera się na wierzeniu, że usuwanie części organów genitalnych zewnętrznych zmniejsza pobudliwość seksualną dziewczynek, dzięki czemu chroni się ich dziewictwo, a zatem honor. Zabieg wykonuje się przed pojawieniem się pierwszej menstruacji. Konsekwencją tych „operacji” są często ciężkie zapalenia, szoki psychologiczne, oziębłość płciowa. Wśród przebadanych przez autorkę kobiet i dziewcząt większość, zwłaszcza ze środowisk, gdzie tradycja zajmuje pozycję prestiżową, nie było świadome owych skutków. Ich wiedza ograniczała się jedynie do sfery ewentualnego małżeństwa, które mogło być zawarte tylko z dziewczyną obrzezaną. Wiele z nich traktowało ów zabieg jako „operację oczyszczającą” (*opération purifiante*). Przeróżający okazał się fakt, że 66% spośród ankietowanych dziewcząt i kobiet legitymujących się wykształceniem nie miało pojęcia o fatalnym wpływie obrzezania na ich stan psychiczny i seksualny (s. 93). Sytuację tę tłumaczy temat tabu wobec anatomii kobiecej. Nawet na studiach medycznych nie podejmuje się m. in. wyjaśnienia funkcji lechtaczki w ciele kobiety. Obiektywnie usuwanie lechtaczki stanowi gwarancję dziewictwa aż do ślubu, a zatem honoru rodziny. Zabieg ten został prawnie zabroniony w Egipcie, jednak przy milczącej aprobacie rządzących jest w dalszym ciągu praktykowany.

Dzieje płci pięknej, poczynając od biblijnej Ewy, prezentuje rozdział — część druga — Kobiety w historii (*Les femmes dans l'histoire*). Autorka przypomina, że w starożytnym Egipcie syn nosił nazwisko matki i otrzymywał spadek wynikający z pokrewieństwa kobiet. Omawia też los matriarchatu, a jego zniknięcie tłumaczy konsekwencją systemu, w ramach którego mężczyzna przejął rolę centralną, zatrzymując sobie także swobodę działania. Również pojawienie się prostytucji należy łączyć z rządami mężczyzn, gdyż w okresie matriarchatu instytucja ta była nieznana. Przywołuje także dokumenty hebrajskie, chrześcijańskie i muzułmańskie, które odsuwają kobietę w cień.

O historii kobiety w kręgu kultury muzułmańskiej traktuje część trzecia pt. Kobieta arabska (*La femme arabe*). Wkraczając w świat przedislamski ukazuje zjawisko poliandrii, jakie obowiązywało w wielu rejonach świata arabskiego. Funkcjonowało ono na zasadzie „małżeństwa dzielonego” (*mariage partagé*) lub tzw. „istibdaa”. Forma pierwsza charakteryzowała się możliwością posiadania przez ko-

bięte dziesięciu mężów. Natomiast druga mogła być realizowana w przypadku braku spadkobiercy. Wówczas żona za zgodą męża miała prawo współżycia z innym mężczyzną, a narodzone dzieci usynawiał współmałżonek. W niektórych społeczeństwach poliandria obowiązuje współcześnie (s. 262).

Pierwotnie islam przyznawał kobiecie ważne miejsce w społeczeństwie. Jednak wraz ze śmiercią Proroka jej pozycja ulegała degradacji. Spadek ten rozpoczął się w momencie wprowadzenia segregacji pici. Ów podział tłumaczy się często w aspekcie lęku i pożądania kobiety przez mężczyznę. Z historii Arabów wynika, że to mężczyźni bardziej boją się kobiet niż odwrotnie.

Ruch emancypacyjny w Egipcie został zapoczątkowany w połowie XIX w. Jego dzieje przedstawia autorka w części czwartej pt. Problem otwarty (*La brèche est ouverte*). Pomimo przewartościowań w sferze świadomości, jeszcze i dzisiaj podjęcie przez kobietę pracy zawodowej wywołuje kontrowersje. Nakazem obyczaju winna ona swoje życie spędzać w obrębie domostwa służąc mężowi i dzieciom. Współcześnie zezwolenie małżonce na pracę zarobkową dla wielu mężów oznacza obniżenie jego prestiżu oraz skazę na honorze (s. 376). Postawa ta wypływa z lęku przed ewentualnymi kontaktami z innym mężczyzną jakie mogą mieć miejsce m. in. w biurze, na ulicy, w środkach masowej komunikacji. Ów kompleks mężczyzny nie zależy od wykształcenia, lecz wychowania.

Na kartach tej ostatniej części autorka poddaje ostrej krytyce poligamię, która występuje w prawie wszystkich krajach arabskich (wyjątek stanowi Tunezja, gdzie w 1956 r. zadekretowano monogamię). Według prawa egipskiego mężczyzna ma prawo poślubić kilka żon i rozwieść kiedy ma na to ochotę. Ojciec rodziny wielodzietnej (10 dzieci) może ją opuścić, jeżeli poznał kobietę, którą pragnie poślubić (s. 384). Natomiast kobieta arabska życie seksualne może prowadzić tylko z mężem. Stosunki pozamałżeńskie są zabronione, nawet masturbacja jest grzechem.

Kończąc swoje rozważania N. el Saadaoui stwierdza, iż sytuacja kobiety wynika z systemu patriarchalnego, trwającego do dzisiaj. Krytykuje religie świata, które zaadoptowały zasadę posłuszeństwa kobiety wobec mężczyzny. Podważa obraz kobiety nakreślony w literaturze dawnej i współczesnej, wytykając mu fałszerstwo i nieprawdziwość.

Książka stanowi bogatą informację historyczno-socjologiczną. Odsłania wiele tajemnic położenia kobiety arabskiej. Wprawdzie rzecz dotyczy przede wszystkim Egiptu, ale autorka sięga głębiej przywołując zjawiska z kręgu kultury muzułmańskiej. Czasami zauważa się pryncypialność w formułowaniu tez, co może budzić kontrowersje. Niemniej jest to pozycja cenna, ukazująca skomplikowaną i trudną do szybkiego rozwikłania sytuację społeczną kobiety arabskiej.

Anna Barska

Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, ss. 268.

Ludwik Stomma jest absolwentem Katedry Etnografii UW, był pracownikiem Instytutu Sztuki PAN, a obecnie od kilku lat wykłada w École Pratique des Hautes Études w Paryżu. Dał się już poznać jako autor licznych artykułów zamieszczanych głównie w „Polskiej Sztuce Ludowej” i „Etnografii Polskiej”; w tych to właśnie artykułach zarysowuje się krąg problematyki, w obrębie której będzie się po-

ruszał. W roku 1981 ukazała się jego pierwsza książka pod przewrotnym i zagadkowym tytułem *Stońce rodzi się 13 grudnia*. Stomma proponuje tu, jak sam pisze — „przygodę poniekąd archeologiczną — zstąpienie pod pokłady ulotnych form, ku strukturom słowiańskiego roku obrzędowego, ku utajonym a rządzącym nim mechanizmom”. A przygoda to iście karkołomna, a raczej „mózgołomna”, nie po raz ostatni jak się później okaże. Autor dokonuje tutaj selekcji siedemnastu świąt do- rocznych kalendarza obrzędowego, które po analizie okazują się zawierać w sobie elementy obrzędów przejścia; następnym krokiem jest próba znalezienia klucza ich doboru w kulturze ludowej. Zdaniem Stommy, datą ludowych obrzędów przejścia są symetryczne parami względem zimowego i letniego przesilenia słonecznego. Kultura ludowa dokonała więc spośród świąt chrześcijańskich doboru tych, które zgodne są z przełomowymi, „przejściowymi” momentami roku mierzonego i datowanego na podstawie wschodów i zachodów słońca na horyzoncie. Odświeża więc tu Stomma (acz w formie pod względem merytorycznym odbiegającej od pierwotnej australistycznej koncepcji Volney’a i Dupnisa) pogląd, wskazujący na inspirującą rolę obserwacji słońca i innych gwiazd w kulturze.

I tak — po tym wstępie — dochodzimy do najnowszej pracy Ludwika Stommy, wydanej przez PAX w 1986 roku, *Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.* Otwórzmy zatem książkę i pozwólmy się wprowadzić do XIX wieku. Czy autor okaże się dobrym przewodnikiem, czy jego sposób oprowadzania będzie nam odpowiadać, poczekajmy z werdyktem do końca naszej wycieczki.

Konfrontacja mitów o wsi polskiej w XIX wieku z rzeczywistością, polemika z tymi funkcjonującymi po dzień dzisiejszy również w świadomości wielu etnografów wyobrażeniami o tradycyjnym i sielsko-niezmiennym wieku XIX, uzasadnienie ich funkcjonowania w kulturze — tak można by sformułować cel, któremu stara się autor sprostać w swej pracy.

„Natura mitologizacji — pisze Czesław Robotycki — polega na zastępowaniu niepełnej wiedzy o świecie mitem, który próbuje wyjaśnić zjawiska natury, oraz przeznaczenie świata i człowieka jako całości ciągłej i celowej, umożliwiając wiarę w sens ludzkiej działalności i trwałość wartości. Ponadto procesom mitologizacji sprzyja fakt, że podstawę konstytuują emocje i wartościowania. Emocje wywołują potrzebę takiego widzenia świata, w którym nie dokonuje się przemiana, ale kumulacja. To co istniało i minęło, powinno trwać w wartościach, które można ocalić bez względu na przemijalność zdarzeń”. Z natury mitologizacji wynika, że jest to proces nieustanny.

Zrozumienie tego procesu uświadamia więc nam rzecz wręcz niewiarygodną, kłócącą się z naszym (członków cywilizacji) o sobie wyobrażeniu. Bo czyż nie zakwestionowany zostaje częściowo sposób naszej umysłowej i intelektualnej percepcji otaczającego nas świata i zachodzących w nim procesów? Dla zrozumienia tego mechanizmu niezbędna staje się rekonstrukcja zakodowanych w mitach reguł myślenia i swoistej hierarchii wartości społecznych. Tu bowiem znajdziemy klucz do zrozumienia utajonych struktur świadomości danej grupy i sił na nie oddziałujących. Jeżeli zatem przyjmimy tok powyższego rozumowania za słuszny, jawi nam się obraz cywilizacji, która wydaje się zaprzeczać podstawowym zasadom naszego myślenia. Świadomość tego faktu i próby jego naukowego wyjaśnienia zajmowała uwagę całych pokoleń etnologów i przyniosła plon w postaci wielu rozmaitych, często zdumiewających swą śmiałością teorii, jak chociażby ta, której autorem był Lucien Lévi-Bruhl. Jego zdaniem ludzie cywilizowani rozumieją podług reguł kartezjańskich, których podstawą jest zasada niesprzeczności. Człowiek pierwotny natomiast posługuje się myśleniem prelogicznym, mistycznym. Rzeczywistość mityczna staje się częścią realnego przeżycia społeczeństw pierwotnych.

Ustalenia te zostały później zakwestionowane, ale nie w całości. Dwa z nich oparły się ostrzu krytyki: 1. mistyczno-magiczne wierzenia i wyobrażenia społeczeństw plemiennych i ludowych stanowią system, czyli zorganizowane są podług jakiegoś wewnętrznego porządku, 2. owe „irracjonalne” wyobrażenia są w kulturach pierwotnych integralnie związane, stopnione ze światem obserwowalnym; stanowią więc w nich element rzeczywistości. Zapamiętajmy te dwa ustalenia.

Co jednak z ową zasadą sprzeczności, która cechować miałyby myślenie społeczeństw pierwotnych? W sukurs przychodzi tu językoznawca Ferdinand de Saussure, który ustalił, że system językowy opiera się na opozycjach oraz Roman Jakobson z ustaleniem, że opozycja jest z natury rzeczy operacją logiczną. Istnienie jednego członu opozycji binarnej w sposób konieczny zakłada i ujawnia istnienie drugiego, przeciwnego. Cóż może to oznaczać w odniesieniu do kultury? Otóż człowiek pierwotny w obliczu rzeczy stara się je zawsze, choć przeważnie jest to proces podświadomy, sklasyfikować.

Dorzućmy teraz do naszej wiedzy jeszcze kilka podstawowych ustaleń strukturalizmu. Każda kultura ma specyficzny i odrębny skończony zbiór opozycji bazowych, organizujących kształt komunikatów nadawanych i odbieranych przez społeczność uczestników tej kultury, a więc zasady klasyfikowania przez nich pojęć, zjawisk i rzeczy — a w konsekwencji — ich wierzenia, zachowania itd. Opozycje bazowe nader rzadko występują w rzeczywistości kulturowej w formie czystej. Pozostają jedynie „ideami” przejawiającymi się w kulturze w postaci licznych i różnorodnych desygnatów. W ramach tych reguł możliwa jest ogromna, choć nie dowolna ilość kombinacji decydujących o treści komunikatu. Ową treść odczytujemy poprzez analizę relacji symbolicznych i innych każdego najprostszego układu desygnatów, czyli mitem. Dopiero wiązki mitemów tworzą nam scenariusze praktyk magicznych, zwyczajów, zachowań społecznych.

To pobieżne streszczenie zasady postępowania strukturalnego wydaje się być o tyle uzasadnione, a wręcz niezbędne, gdyż stąd dzieli nas już tylko krok od znalezienia klucza do zagadki myślenia mitycznego. Czy jest ono nielogiczne, skoro mīt poszukuje zgodności z sensem, jest ciągłym unaocznianiem istoty rzeczywistości? Rozstrzygnięcie zasadności wybranej przez Stomnę drogi postępowania badawczego nie pozostawia teraz wątpliwości.

Zbrojny w narzędzia badawcze dostarczone przez metodę strukturalną i wierny jej założeniom, ustala autor szeregi opozycji binarnych, nazywając je „tablicami Mendelejewa”, których rozszyfrowanie pozwoli odczytać istotę ludowego patrzenia na świat. sposób interpretacji przezeń sensu obiektywnej rzeczywistości.

Naczelne miejsce w owym mitycznym myśleniu zajmuje opozycja „swój — obcy”. Mityczne wyobrażenia o obcym są przeciwstawieniem, swoistym negatywem wyobrażeń tej grupy o sobie, obrazu zgodnego z rzeczywistością w myśl wyżej przyjętych założeń.

W tym miejscu wypada podkreślić zasługę Stommy w zasygnalizowaniu możliwości nowego, jakże odmiennego od przedwojennych prób patrzenia na zmytowaną postać obcego w kulturze. Zasluga to tym większa, bo przecież owo konstruowanie obrazu świata podług zasady odwrotności i analogii miało podstawowe znaczenie nie tylko dla wierzeniowości, ale wręcz dla całego mitycznego światopoglądu chłopca XIX-wiecznego. Konstrukcja ta bazowała na znanej nam już zasadzie klasyfikacji. Raz dokonana klasyfikacja — w momencie nazwania — pociągała za sobą dalsze wyobrażenia. Ogromną część swej pracy poświęca Autor ukazaniu wszechstronnej, wieloaspektowej izolacji wsi polskiej w mawianym okresie, na którą złożyły się zarówno czynniki tkwiące w psychice chłopca, jak i uwa-

runkowania zewnętrzne, a która w decydującym stopniu przesądziła o kształcie owych wyobrażeń.

Godzi się podkreślić wielką ilość materiału etnograficznego i faktograficznego poddanego analizie badawczej. To bogactwo bazy egzemplifikacyjnej i jej niezwykle celny (miejscami kontrowersyjny) dobór zapisać można jedynie na plus autorowi *Antropologii*... To, co czyni z tej książki lekturę dostępną intelektualnej percepcji również mniej wtajemniczonym w problematykę jest — poza niezbędnym minimum — sposób prowadzenia narracji, daleki od poruszania się w hermetycznym polu *stricto* naukowego języka. Praca Stommy to doskonale kompendium wiedzy o fenomenie kultury wsi polskiej, prawdziwa kopalnia przykładów na istnienie niezwykle rozbudowanej sfery życia duchowego XIX wiecznego chłopstwa polskiego.

Stomma przyzwyczaił nas już do kontrowersyjnej tematyki podejmowanej w swej twórczości i *Antropologia* nie jest tutaj wyjątkiem. Reakcja po przeczytaniu pracy może być różna, w zależności od tego, w jakim stopniu zgadzamy się z założeniami przyjętymi przez Autora. Dwie reakcje u większości czytelników będą jednak prawdopodobnie zbieżne: z jednej strony wrażenie, że oto jesteśmy świadkami dokonania się na stronicach książki swoistej rewolucji w patrzeniu na świat nie tylko na wsi polskiej, ale także właściwego ludziom końca XX wieku. Rzeczywistość jest bowiem drugorzędna a sposób jej percepcji może być bardzo różny, przybierać różne formy. Mit obecny jest na wszystkich etapach rozwoju społeczeństwa ludzkiego. Siła perswazji umiejętnie dobranych przykładów jest wszak ogromna.

Książka Stommy przynosi jednak także pewien niedosyt. Poza głównym wątkiem występują w niej inne, jakby poboczne, ale jakże istotne, na które jednak ostatecznej odpowiedzi nie znajdujemy. Dotyczy to m. in. poruszonej pod koniec pracy kwestii zasadności funkcjonowania w literaturze przedmiotu terminu „tradycyjna kultura ludowa” i wręcz próby zakwestionowania całego dotychczasowego dorobku dotyczącego kultury ludowej, powstałego w tym duchu. Czy nie nazbyt śmiało to pociągnięcie?

I jeszcze jedno. Przykład z zakresu medycyny ludowej dotyczący wykorzystania ekskrementów w lecznictwie, niewątpliwie interesujący, nie wydaje się stanowić spójnej całości z resztą wywodu; nasuwa się nieodparte wrażenie, że Autor zamieścił go jedynie dla przetestowania tezy Van Gennepa o obrzędach przejścia. Wrażenie to ugruntowuje się w miarę czytania książki, bo kwestia ta nie zostaje już ponownie poruszona. To, że książka budzi szereg kontrowersji, to bardzo dobrze. O to chodzi. Najgorszą wszakże oceną dzieła jest milczenie ze strony odbiorcy. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* nie jest z pewnością pozycją, obok której można przejść obojętnie.

Halina Oniszczyk

W. J. Wozgrin: *Grielandija i Grielandcy*. Izd. „Mysl” Moskwa 1984, ss. 157.

Prezentowana publikacja składa się z siedmiu rozdziałów. W pierwszym znajdujemy ogólne wiadomości o tej największej wyspie świata, obejmującej powierzchnię 2176 tys. km². Autor podaje m.in., że w paleogenie panował tam klimat ciepły i wilgotny umożliwiający rozwój takim roślinom, jak magnolia, chlebowiec, sekwoja i tulipanowiec. Przeważały jednak drzewa liściaste strefy umiarkowanej —

dąb, klon, brzoza, wierzba, topola, olcha, wiąz i niektóre iglaste. Przed 2-3 milionami lat nastąpiło silne ochłodzenie, w czasie którego wyspa pokryła się grubą warstwą lodu rozłokowanego obecnie na obszarze 1800 tys. km². Pod ciężarem lodu Grenlandia została silnie wgięta. Najniższe temperatury powietrza odnotowano w jej środkowej części (−70°C). Dzięki ciepłemu Prądowi Zachodniogrenlandzkiemu klimat obszarów południowo-zachodnich jest najłagodniejszy. Średnia temperatura stycznia waha się od −1 do −4°C, a lipca około 11°C. Flora wyspy liczy ponad 1000 gatunków, w tym 450 roślin wyższych. Następnie W. J. Wozgrin opisuje florę i faunę zwracając szczególną uwagę na te zwierzęta, które mają największe znaczenie gospodarcze. Wspomina też o utworzeniu w północnej i północno-wschodniej części Grenlandii największego na świecie parku narodowego rozciągającego się na przestrzeni 700 tys. km².

Rozdział drugi poświęcono historii zaludnienia Grenlandii i pierwszym kontaktom ludności tubylczej z Europejczykami. Autor zaznacza, że ślady najdawniejszych eskimoskich osad odkrytych na Ziemi Pery'ego w pobliżu fiordu Independens ocenia się na około dwa tysiące lat przed naszą erą. Stąd pochodzi właśnie często używana nazwa — Kultura Independens. W oparciu o materiały pochodzące z wykopalisk stwierdzono, że byli to myśliwi zajmujący się polowaniem na foki i piżmowoly. Wielkim podobieństwem odznaczał się ludzie należący do Kultury Sarkak (2-1,5 tys. lat p.n.e.). Ich koczowiska znaleziono najpierw koło Zatoki Disko, a następnie w wielu miejscach zachodniego i wschodniego wybrzeża, m.in. na południe od Angmagssalik. Najlepiej zostały one zbadane w sąsiedztwie Ilulisat i Godthab.

W początkach naszej ery wyodrębniła się Kultura Dorset. Przynależni do jej kręgu Eskimosi nie posiadali psów, posługiwali się harpunami i mieli małe sanie o płozach sporządzonych z kłów morsa. Nic ich nie łączyło z przedstawicielami Kultury Sarkak, a z wyspy zostali wyparci prawdopodobnie przez inne plemiona, po których nie pozostało śladu. W IX wieku naszej ery Grenlandia była wyludniona i trwało to do czasu przybycia Normanów i Eskimosów reprezentujących Kulturę Thule. Stopniowo Eskimosi zaczęli korzystać ze zdobyczy skandynawskiej kultury, ale nie wiemy dokładnie kiedy to nastąpiło. Warto przypomnieć, że w wykopaliskach na wyspie Inugsuk (Kultura Inugsuk) znaleziono wśród eskimoskich przedmiotów wiele rzeczy normandzkiego pochodzenia, w tym również odzież, a nad Zatoką Ingelefielda, czyli 1500 km na północ od kolonii Normanów, napotkano na fragment kołczugi. Należy też zaznaczyć, że Normanowie żyjący na Grenlandii w XV wieku nie zerwali łączności z Europą. Największą dla nich klęską było przerwanie dostaw towarów europejskich prawdopodobnie na skutek panującej tam dżumy, ograniczenia duńskiej żeglugi w wyniku działalności Hanzy i eksportu rosyjskich futer stanowiących wielką konkurencję dla Grenlandczyków. Gdy duńskie statki dobiły do wyspy w 1474 roku nie zastano już Normanów, lecz tylko Eskimosów. W historii kontaktów z Europą nastąpiła przerwa trwająca ponad 100 lat. Ponownego odkrycia Grenlandii dokonał w 1576 roku angielski żeglarz Martin Frobisher szukając drogi do Indii. Jego śladami kroczył John Davis, który pierwszy sporządził dość dokładną mapę wyspy. Od 1605 roku Grenlandię odwiedzali również Duńczycy.

Z początkiem XVII wieku rozpoczyna się wzmożony polów wielorybów, a w 1721 roku dotarł do Grenlandii misjonarz norweski Hans Povelsen Egede. Pragnąc nawrócić Eskimosów na chrześcijaństwo nauczył się ich języka, zwalczał okrutne obyczaje, m.in. dzieciobójstwo, a jego żona zapoznawała Inuit z elementarnymi zasadami higieny i zginęła tam w czasie epidemii ospy. Misja pastora nie powiodła

się, ponieważ wszelkie pojęcia nowej religii były dla nich zupełnie obce. Takim klasycznym przykładem jest baranek boży z konieczności wymieniany na „bożą foczkę” itd. Niemniej jednak działalność H. Egede i małżonki Gertrudy należy porównać z filantropijną akcją dra Alberta Schweitzera w Gabonie.

Nie można też pominąć zasług niemieckich anabaptystów Herrnhuterów, którzy przybyli na wyspę celem niesienia pomocy tubylcom. Opiekowali się chorymi i starcami, budowali szpitale i przytulki, a poza tym zajmowali się etnografią, pozostawiając wiele cennych opisów. Jeden z nich, S. Kleinschmidt, był twórcą pisma eskimoskiego, pierwszy przetłumaczył biblię na ich język i opracował eskimoski słownik.

Rozdział trzeci obejmuje charakterystykę Eskimosów łącznie z uwypukleniem stopniowych zmian sposobu ich bytowania. Z tekstu dowiadujemy się m.in., że obecnie żyje na globie ziemskim około 90 tys. Eskimosów, z czego 40 tys. na Grenlandii, 18 tys. w Kanadzie, 30 tys. w USA i 1,3 tys. w ZSRR. Pamiętać trzeba, że z etnonimem „Eskimosi” zaznajomił Europejczyków pastor francuski Pierre Biard. W jego sprawozdaniu z podróży do Ameryki w 1611 roku po raz pierwszy użyto słowa „eskimantik”, co oznacza w języku Indian Wobinaków „jadający surowe mięso”. Obecnie termin „Eskimosi” został zastąpiony przez Duńczyków nazwą „Grenlandczycy”, a ogólnym określeniem jest „Inuk”, w liczbie mnogiej „Inuit” — „prawdziwi ludzie”. Z kolei autor zwraca uwagę na zewnętrzne cechy i psychikę Eskimosów oraz na najważniejsze osobliwości ich niezwykle trudnego języka. Ponadto przeznaczają sporo miejsca na omówienie eskimoskich obyczajów, życia rodzinnego i cywilizacyjnych przemian pod wpływem Duńczyków. Przedstawia problem migracji wewnętrznej, zwłaszcza do uprzemysłowionych miast, a niezależnie od tego nie zapomina o podkreśleniu ujemnych skutków wynikających dla Grenlandczyków po zetknięciu się z białymi.

W rozdziale czwartym przedstawiono główne etapy zagospodarowania Grenlandii przez Duńczyków i ich stosunek do Eskimosów. W. J. Wozgrin podaje, że wzrost zainteresowania wyspą zaktywizował się wydatnie poczynając od 1750 roku, gdy powstała Grenlandzka Królewska Kompania Handlowa zajmująca się skupem futer i zaopatrywaniem Inuit w żywność i sprzęt łowiecki. Stopniowo zaczęła ona skupiać w swych rękach całość obrotów handlowych Grenlandii, a ponadto przekształcała się z wolna w administracyjny organ Danii. W 1980 roku rozpoczęło się przekazywanie przedsiębiorstw i zarządu Kompanii samorządowi grenlandzkiemu. Nastąpiła zdecydowana przemiana stylu egzystencji Eskimosów. Nie są to już dawni myśliwi i łowcy wielkich ssaków morskich zdani na własne siły w obliczu zmagania z surową i nieprzychylną naturą. Obecnie żyją oni przeważnie z rybołówstwa i korzystają ze znacznej pomocy Danii, która przy współudziale znakomitych fachowców przystąpiła do budowy infrastruktury ekonomicznej i społecznej. W planach rozwoju wyspy przewiduje się m.in. zwiększenie zatrudnienia ludności przez likwidację sezonowego bezrobocia, elektryfikację kraju i mechanizację różnych gałęzi przemysłu, w pierwszym rzędzie przetwórstwa ryb, usprawnienie szkolnictwa ogólnego i zawodowego oraz zabezpieczenie mieszkań dla wzrastającej ludności miast. Poza tym zaczyna się intensywniej wykorzystywać bogactwa mineralne i ulepszać transport.

Na stronicach rozdziału piątego zobrazowano kulturę materialną i duchową Inuit. Autor zaznacza, że na skutek znacznego rozproszenia siedzib tubylców, a tym samym życia w odmiennych warunkach ekologicznych, tradycyjne zajęcia i obyczaje Eskimosów nie były wszędzie jednakowe. Stąd można wyróżnić różne ośrodki kultury. Najbardziej typowa jest forma arktyczna obejmująca zachodnie wybrzeże

Grenlandii na północ od koła podbiegunowego północnego. Żyjący w jej kręgu tubylcy odznaczają się tym, że w czasie zimy i wiosny polują na foki wylegające się na lodzie, latem używają kajaków, a w jesieni tropią reny i łowią pstrągi w jeziorach.

Kultura polarna (region Thule) ukształtowała się przede wszystkim w związku z koniecznością polowań na obszarach pokrytych lodem, ponieważ woda odsłania się tam najwyżej na okres dwóch miesięcy w ciągu roku. Po przybyciu Europejczyków do Thule okazało się, że Eskimosi już dawno zaprzestali polowań na reny i nie łowili ryb, a ponadto zapomnieli o kajaku i umiaku. Dopiero przesiedleńcy z zachodniego wybrzeża przypomnieli im o użyteczności tych prastarych środków lokomocji.

Kultura subarktyczna rozlokowana na południe od koła podbiegunowego północnego cechuje się szczególnie przewagą sprzętu nieodzownego do polowań w morzu i zbiornikach śródlądowych. Osady grupują się najczęściej nad cieśninami i fiordami. Podczas polowań nie ma konieczności przenoszenia rodzin na znaczne odległości, jak to ma miejsce w Thule i dlatego psi zaprzęg jest mniej rozpowszechniony, a sanie są dwa razy mniejsze od używanych w kręgu kultury polarnej. Z kulturą subarktyczną Europejczycy zapoznali się najwcześniej i niesłusznie uważana była za jedyny wzorzec.

Kultura materialna Inuit wiąże się ściśle z polowaniem na foki i inne ssaki morskie. Zdobywcę odstawiano do domu za pomocą saní zaprzężonych w psy. Grenlandzkie sanie w porównaniu z używanymi przez narody ZSRR są szersze i krótsze, a poza tym lepiej przystosowane do jazdy w trudnych warunkach, gdzie drogę przegradzają często skały i spiętrzone lody. Z tego względu stosowano zaprzęg wachlarzowaty, który dawał saniom większą zwrotność. Płozy miały one lekko uniesione w przodzie, a z tyłu wyginały się pod kątem prostym. Ponadto na wysokości piersi człowieka były zespolone poprzeczną listwą ułatwiającą utrzymanie ciężaru na stromych wzniesieniach.

W dalszej części autor opisuje budowę i przydatność kajaku oraz umiaku, jak też sposoby polowań. Wiele miejsca przeznaczył na omówienie eskimoskich domów, ubiorów, wierzeń, zabobonów, mitów i działalności szamanów. Píše również o teraźniejszym życiu Inuit, tak gruntownie zmienionym pod wpływem zdobyczy cywilizacji.

Rozdział szósty jest dziełem doktora nauk geograficznych Ł. R. Sieriebriana i nosi tytuł „Grenlandia w oczach geografa”. Autor przypomina, że powierzchnię Grenlandii szacuje się najczęściej na 2175000 km², z czego 341700 km² jest wolnych od lodu. Natomiast najnowsze badania przeprowadzone przez duńskiego geografa B. Fristrupa wykazały, że jej obszar wynosi 21860000 km², w tym 386000 km² niezłodzonych. W północnej Grenlandii stwierdzono dziesięć razy mniej opadów aniżeli w południowo-zachodniej, a średnia temperatura powietrza wynosi na północy w lipcu 4–5°C, a na południu około 10°C. Zimą różnice są jeszcze większe, na dalekiej północy średnia temperatura w lutym osiąga –30°C, a na południu –4°C.

Jakkolwiek surowe zimy w północnej części wyspy silnie ograniczają rozwój roślin, to jednak w ciągu dwumiesięcznego lata flora rozwija się bujnie. Najlepsze warunki panują jednak na obszarach południowo-zachodnich. Następnie Ł. R. Sieriebrian omawia budowę geologiczną, podział na regiony, opisuje bogactwa naturalne, osiedla, rozwój przemysłu przetwórczego i transportu oraz próby rolniczego zagospodarowania niektórych terenów.

W rozdziale siódmym W. J. Wozgrin porusza najistotniejsze problemy wiążące

się z przyszłością Grenlandii na marginesie jej ścisłych powiązań gospodarczych i kulturalnych z Danią i polityczne konsekwencje położenia strategicznego wyspy.

Recenzowana książka została opracowana fachowo i rzetelnie. Jej niezaprzeczalna wartość polega przede wszystkim na tym, że najważniejsze zagadnienia przedstawiono z uwzględnieniem najnowszych zdobyczy wiedzy o Grenlandii i Grenlandczykach. Poszczególne rozdziały cechuje świetnie przemyślana kompozycja i umiejętny dobór różnych ciekawostek przyczyniających się do wzrostu zainteresowania poruszonymi tematami. Ładny styl i jasność formułowania myśli sprawiają, że czyta się ją z niesłabnącą przyjemnością.

Cennym uzupełnieniem tej wartościowej pozycji są kolorowe zdjęcia (ogółem 36 sztuk) przedstawiające m.in. Eskimosów, różne krajobrazy, fragmenty miejscowości, rybackich przystani, lotnisk i przetwórní ryb.

W następnym wydaniu winna znaleźć się dokładniejsza mapa Grenlandii, gdyż zamieszczona obecnie jest w bardzo dużej podziałce i wielu miejscowości wymienionych w tekście nie można odszukać. Poza tym należałoby wyjaśnić czytelnikom skąd pochodzą nazwy — „Kultura Surkak i Dorset”. Koniecznie przydałby się również spis wykorzystanej literatury oraz indeks nazw łacińskich omawianych roślin i zwierząt. Treść książki wzbogaciłyby też choćby schematyczne rysunki przedstawiające dawny sprzęt łowiecki Eskimosów, wzory samodzielnie wytwarzanej odzieży, harpunu, kajaku i umiaku.

Rozdział szósty można bez szkody zlikwidować, a zawarty w nim opis geograficzny Grenlandii przenieść do pierwszego, ponieważ wiele informacji powtarza się.

Roman Karczmarczyk

NIEMIECKIE PUBLIKACJE O WSPÓŁCZESNYCH ASYRYJCZYKACH

Helga Anschütz, *Die syrischen Christen vom Tur Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1985, ss. 238, 32 il., mapa.

Gabriele Yonan, *Assyrer heute. Kultur, Sprache, Nationalbewegung der aramäisch sprechenden Christen im Nahen Osten*, Hamburg und Wien 1978, Gesellschaft für bedrohte Völker, ss. 238, ilustracje.

Etnologiczne zainteresowania Bliskim Wschodem pozostawiały zazwyczaj na uboczu rdzenną ludność chrześcijańską, która zamieszkuje od kilku tysięcy lat pogranicze dzisiejszej Syrii, Iraku, Iranu i Turcji. Mowa tu o Asyryjczykach, którzy będąc chrześcijanami od bez mała dwóch tysięcy lat, mienia się jednocześnie bezpośrednimi spadkobiercami wielkich, starożytnych kultur Międzyrzecza.

Współcześnie więcej wiemy raczej o Asyryjczykach żyjących na emigracji, głównie w krajach Europy Zachodniej i w USA, niż w ich pierwotnych siedzibach. Okazało się, że wśród rzeszy emigrantów i „gastarbeiterów” napływających z muzułmańskiego Bliskiego Wschodu nieprzerwaną falą, zwłaszcza od lat sześćdziesiątych, znaczny odsetek stanowią należący do różnych kościołów starochrześcijańskich Asyryjczycy.

Prezentowane tu prace nie są opracowaniami w pełnym tego słowa znaczeniu etnologicznymi i do miana takich nie pretendują. Można jednak żywić nadzieję, że uświadomią one etnologom potrzebę badań etnologicznych zarówno w spo-

lęecznościach asyryjskich na Bliskim Wschodzie, jak i w diasporze. Zwłaszcza badania w miejscach pierwotnych siedzib winny być traktowane jako „ratownicze”. W przekonaniu tym niewątpliwie utwierdzi czytelnika lektura omawianych dwóch niezmiernie wartościowych opracowań. Łącznie stanowić one mogą swego rodzaju „elementarz” i „wprowadzenie do problematyki”.

Wiele mówi podtytuł książki H. Anschütz, *Syryjscy chrześcijanie z Tur Abdin. Starochrześcijańska ludność między inercją, stagnacją i destrukcją*. Praca ta traktuje o ostatnim większym skupisku Asyryjczyków należących do syryjskiego kościoła ortodoksyjnego (jakobickiego) w regionie Tur Abdin w pd-wsch. Turcji. W regionie tym, wg szacunków patriarchy, w roku 1982 zamieszkiwało ich około 40000. Liczba ta jednak zmniejsza się w zastraszającym tempie. Spowodowane jest to emigracją do miast oraz do krajów Europy zachodniej. Autorka odwiedzała ten region w latach 1965–82 niemal rokrocznie i była świadkiem gwałtownego wyludniania się tego regionu.

Część pierwsza pracy to interesujący rozdział wprowadzający, dający ogólną charakterystykę regionu Tur Abdin pod względem przyrodniczo-ekologicznym. Znajdziemy tam również dane na temat ustnej i pisemnej tradycji, zmian w strukturze ludności oraz przemian stosunków społecznych i gospodarczych. Zaś główna część książki to opis większości miejscowości tego regionu (wsi, miasteczek i klasztorów), których jest w sumie 99. Materiał został usystematyzowany w następującym porządku: miejscowości zamieszkałe przez chrześcijan (z nielicznymi nowymi, muzułmańskimi osadnikami), miejscowości o mieszanym, chrześcijańsko-muzułmańskim zaludnieniu, miejscowości wcześniej czysto chrześcijańskie, obecnie zamieszkałe w przewadze przez ludność muzułmańską. Opisane zostały również zamieszkałe i niezamieszkałe klasztory oraz ważniejsze ruiny. Tę dokumentacyjną część pracy otwiera prezentacja miasta Midyat — stolicy regionu Tur Abdin. W tym liczącym niemal 17 tys. mieszkańców mieście w 1978 r. czwartą część stanowili chrześcijanie. Wśród chrześcijan dominują monofizycy Jakodici, lecz spotyka się także syryjskich katolików (unitów) oraz protestantów (w 1880 r. ustanowiono tam amerykańską placówkę misyjną).

Życie społeczne toczy się w ramach grup wyznaniowych. Małżeństwa między przedstawicielami poszczególnych chrześcijańskich grup wyznaniowych były niemal niespotykane. Wyjątek stanowiły małżeństwa katolicko-protestanckie. Jednakże zupełnie nie do pomyślenia były małżeństwa chrześcijańsko-muzułmańskie.

Antagonizm chrześcijańsko-muzułmański uzewnętrznił się między innymi w tym, że obie te grupy zamieszkiwały oddzielne, odległe od siebie o 2 km części miasta. Dopiero w ostatnich latach przestrzeń tę zaczęła wypełniać nowoczesna infrastruktura miejska. Obok religijnego podłoża antagonizmów między kurdyjską, muzułmańską a asyryjską ludnością, doniosłą rolę odgrywało zróżnicowanie ekonomiczne. Odwiecznie osiedli tu Asyryjczycy dominowali ekonomicznie i kulturowo nad silnie związanymi jeszcze z koczowniczym trybem życia Kurdami. W Midyat lub nawet w odleglejszych miastach mieszkali chrześcijańscy obszarnicy, wydierzający miejscowym, osiedlającym się w okolicy Kurdom ziemię na zasadach polonictwa. Asyryjczycy żyjący w mieście tradycyjnie związani byli z dobrze prosperującym rzemiosłem. Miejscowi złotnicy w niedalekiej przeszłości słynęli ze swych filigranowych wyrobów. Mieli nawet filie swych firm w Ankarze. Począwszy jednak od lat 60-tych względna dominacja i silniejsza pozycja ludności chrześcijańskiej traci na wyrazistości.

Antagonizm, który w mieście był wyraźny, żyjący na wsiach chrześcijan od wieków stawiał w stanie permanentnego zagrożenia ze strony ludności kurdyjskiej.

Presja silniejszej liczebnie ludności muzułmańskiej była tu ogromna i często przejawiała się w zbrojnych napadach na „niewiernych” i rugowaniu ich na wszelkie sposoby z ziemi. Pola uprawne i doskonale zagospodarowane sady owocowe i gaje oliwne ulegały dewastacji, gdyż nowi ich użytkownicy nie posiadali jeszcze dostatecznych umiejętności rolniczych i nadal preferowali gospodarkę pasterską.

Napięcia w środowiskach wiejskich potęgował jeszcze fakt zamieszkiwania na tych terenach Jezydów, którzy często dyskryminawani byli przez chrześcijan, ale również i przez muzułmanów. Bywało jednak, że z tymi ostatnimi sprzysięgali się przeciw asyryjskim chrześcijanom.

Ostoją kultury i tradycji były kościoły i liczne klasztory, które często służyły jako miejsca schronienia w wypadku sąsiedzkiej agresji. Te sakralne obiekty, pochodzące częstokroć z III - IV wieku, posiadają bogate kolekcje sztuki sakralnej oraz cenne zbiory inkunabułów, które do dziś w większości nie są znane światowej nauce. Przy kościołach i klasztorach działają szkoły niedzielne, które oprócz nauki zasad wiary oraz ojczystego języka czasem przekazują w ograniczonym zakresie szerszy program nauczania.

Inwentaryzacji obiektów sakralnych Helga Anschütz poświęca najwięcej uwagi. Interesujące są tu również informacje na temat zmiany liczebności duchowieństwa, jego wykształcenia, sytuacji materialnej a nawet przemian obyczajowych. Autorka, będąc równocześnie znawczynią emigracyjnych środowisk asyryjskich na Zachodzie, śledzi także losy najnowszej fali emigracyjnej z Tur Abdin. Uderzająco duża jest emigracja duchowieństwa. Dotyczy to również najsłynniejszego i najzasobniejszego w tym regionie klasztoru Deir Mar Gabriel, do którego przybywają pielgrzymi z całej okolicy oraz z pobliskiego, ale znajdującego się już w Syrii Kamyszli oraz wierni z Europy. Przybywają tu również muzułmanie i Jezydzi, aby odwiedzić grób św. Gabriela.

Niezmiernie cennym uzupełnieniem tej wartościowej publikacji jest mapa regionu w skali 1 : 300000 oraz 7 kalek nakładanych na nią obrazujących, obok współczesnej sytuacji religijnej i językowej, również rozmieszczenie obiektów sakralnych w różnych przekrojach czasowych, począwszy od roku 630 n.e. Licząca 582 pozycje bibliografia stanowi ogromną wartość dla badaczy pragnących zgłębiać zagadnienie mniejszości chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie. Szkoda tylko, że praca zaopatrzona została w stosunkowo skromny i dość przypadkowo dobrany materiał ilustracyjny.

Książka Gabieli Yonan, *Asyryjczycy dzisiaj. Kultura, język i ruch narodowościowy aramejskojęzycznych chrześcijan na Bliskim Wschodzie* pozwala nam zapoznać się z problematyką współczesnych Asyryjczyków na szerszym tle historycznym i geograficznym i czyni to w sposób przystępny i kompetentny. Autorka, niemiecka iranistka i semitystka, z racji swego małżeństwa, żyjąca na co dzień w środowisku asyryjskich emigrantów, jest doskonałą specjalistką w prezentowanej dziedzinie. Choć nie jest to praca najnowsza, to jednak ze względu na dużą wartość dokumentacyjną jest ona nadal aktualna.

Pracę otwiera rozdział „Historyczno-polityczne dzieje współczesnych Asyryjczyków w XIX i XX wieku”. W rozdziale tym autorka w syntetyczny sposób omawia powstanie i współczesne zróżnicowanie kościołów wschodnich, jak również historię i próbę klasyfikacji języków i dialektów neoaramijskich. Wiele uwagi poświęca ona tak zwanemu problemowi asyryjskiemu w okresie I wojny światowej oraz po jej zakończeniu. Wraz z rozpadem imperium osmańskiego wzrosła nadzieja Asyryjczyków na poprawę swej doli lub nawet na samodzielny byt państwowy. Nadzieje te były zresztą podtrzymywane przez aliantów w zamian za pozyskanie

przychylności miejscowych chrześcijan. Nowy układ sił po zakończeniu wojny nie przyniósł rozwiązania problemu asyryjskiego. Podobnie zresztą jak i kurdyjskiego. Kurdowie jednak, mimo rozczarowania doznanego ze strony aliantów żyją, jako muzułmanie, wśród współwyznawców. Asyryjczycy, liczebnie słabsi, stanowią wyspę chrześcijańską w morzu islamu. Okres międzywojenny to pasmo większych lub mniejszych akcji eksterminacyjnych i przymusowych przesiedleń ludności asyryjskiej na Bliskim Wschodzie i początek wielkiej emigracji. G. Yonan przy omawianiu tych zagadnień posiłkuje się oficjalnymi dokumentami, materiałami kartograficznymi i interesującą dokumentacją fotograficzną.

Druga część pracy, to analiza położenia ludności asyryjskiej w krajach bliskowschodnich, doprowadzona do współczesności. Tak więc autorka omawia sytuację Asyryjczyków w Iranie, Iraku, Turcji, Syrii i Libanie, gdzie są oni dość liczni. Zwraca również uwagę na małe grupy wyznawców kościołów wschodniochrześcijańskich w Izraelu, Egipcie, Kuwejcie. Znajdujemy tu interesujące dane na temat stosunków politycznych, społecznych i gospodarczych. Sporo uwagi autorka poświęca życiu kulturalnemu społeczności asyryjskich w poszczególnych państwach. Znaczną wartość dokumentacyjną mają zamieszczone tu wykazy miejscowości zamieszkałych przez ludność chrześcijańską w krajach bliskowschodnich z zaznaczeniem przynależności do poszczególnych kościołów.

Trzecia część pracy poświęcona jest Asyryjczykom w diasporze. Omówiona jest tu głównie działalność kulturalna i życie religijne w krajach, w których znaleźli swą drugą ojczyznę, bądź do których udali się na okresową, zarobkową emigrację. Przedstawione są tu skupiska asyryjskie w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Ameryce Pd., Związku Radzieckim, Anglii, Francji, RFN, Szwecji i innych krajach zachodnich. Najprężniejsze i najliczebniejsze centra aktualnie znajdują się w RFN i w Szwecji.

W większości krajów, zarówno na Bliskim Wschodzie, jak i na emigracji, Asyryjczycy posiadają własne wydawnictwa i prowadzą działalność oświatową. Gabriele Yonan zapoznaje nas zarówno z piśmiennictwem asyryjskim, jak i literaturą naukową na ich temat. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na nowszą pracę tejże autorki poświęconą w całości periodykom asyryjskim oraz wydawnictwom misyjnym adresowanym do środowisk asyryjskich a wydawanych przez misje protestanckie, prawosławne i katolickie¹.

Podobnie jak praca H. Anschütz, również książka G. Yonan zawiera bardzo obszerną bibliografię, co czyni ją jeszcze bardziej wartościową. Nadto Yonan zamieściła w swej pracy bogaty i starannie dobrany materiał ilustracyjny.

Lektury tych ze wszech miar wartościowych, nie tylko dla etnologów, opracowań zwraca nam uwagę na tragiczne dzieje ludu nie do końca jeszcze skonsolidowanego — choćby z racji znacznego zróżnicowania religijnego i przynależności do różnych organizmów państwowych, w których stanowi on marginalne mniejszości narodowe — a już poddanego nowemu procesowi dezintegracyjnemu, jakim jest masowa emigracja.

Można wyrazić przypuszczenie, że konsolidacji tego ludu nie można się już spodziewać na Bliskim Wschodzie. Tam jego przyszłość w świetle dotychczasowych doświadczeń nie rysuje się optymistycznie. Środowiska emigracyjne, choć nadal jeszcze najczęściej działające jako odrębne, często zantagonizowane grupy konfesyjne, coraz częściej dążą do integracji. Nowa, wykształcona na zachodzie inteli-

¹ Gabriele Yonan, *Journalismus bei den Assyriern. Ein Überblick von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1985. Reihe Gilgamesch.

gencja świecka i duchowa stawia sobie w tym względzie odpowiedzialne zadania. Dla tych między innymi zadań powołana została w 1968 roku organizacja — Assyrian Universal Alliance.

Marek Gawęcki

POŻYWIENIE BLISKIEGO WSCHODU W PRACACH MICHAELA ABDALLI

Etnografowie polscy interesują się między innymi pożywieniem polskiej wsi. Wymienić tu należy na pierwszym miejscu dr Jana Dekowskiego z ośrodka łódzkiego, który, jeśli chodzi o bogactwo dorobku publikowanego, wysuwa się na pierwsze miejsce wśród naszych badaczy. Wyłącznie problematyce pożywienia ludowego poświęciła się dr Zofia Rysowa z ośrodka krakowskiego. Kilka rozpraw na ten temat opublikowała (głównie zagranicą) pisząca te słowa. Pożywieniu ludowemu w Polsce poświęcone jest szereg map Polskiego Atlasu Etnograficznego. Z tego zakresu ukazała się, jak dotąd jedyna, etnograficzna praca zbiorowa, będąca pokłosiem ogólnopolskiej konferencji na ten temat zorganizowanej przez PTL w Krakowie (Kowalska-Lewicka red., 1973, a). Wreszcie w niektórych powojennych monografiach regionów i wsi znaleźć można mniej lub bardziej obszernie rozdziały poświęcone pożywieniu, pisane nie tyle przez specjalistów od tego zagadnienia, co przez badaczy, którym ten temat niejako przydzielono w opracowaniu zbiorowym¹.

Powojenni etnografowie w większości zainteresowani są pożywieniem tradycyjnym (Dekowski, Kowalska-Lewicka, Polski Atlas Etnograficzny, gdzie tym tematem zajmuje się głównie dr Janusz Bohdanowicz), ale również współczesnymi przemianami zachodzącymi w pożywieniu wiejskim (Szromba-Rysowa). Badacze nasi nie interesują się natomiast pożywieniem innych krajów europejskich, a tym bardziej pozaeuropejskich. Jedyny, jak dotąd, wyjątek stanowi praca prof. Tadeusza Lewickiego na temat średniowiecznego pożywienia Afryki na południe od Sahary, oparta na źródłach arabskich (Lewicki, 1974). Wspomnieć tu można jeszcze o 2 artykułach dotyczących gospodarki mlecznej w Jordanii (Hamarnah, 1973), w Mauretanii (Kowalska-Lewicka, 1973) i w Górach Sulejmana (Wolski, 1973), jakie ukazały się we wspomnianej wyżej pracy zbiorowej.

W tej sytuacji zupełnie wyjątkową pozycję zajmuje twórczość dr Michaela Abdalli², który zajął się tradycyjną kuchnią współczesnych Asyryjczyków³ oraz innych mieszkańców Syrii. Liczne jego publikacje, których bibliografię zamieszczam na końcu tego omówienia, ukazują się w czasopismach branżowych jak: „Postępy Nauk Rolniczych”, „Przegląd Gastronomiczny”, „Przegląd Piekarski i Cukierniczy”.

¹ Porównaj bibliografię prac poświęconych ludowemu pożywieniu w Polsce zestawioną przez Jana P. Dekowskiego: *Materiały do bibliografii pożywienia ludowego w Polsce* (w:) Kowalska-Lewicka A. red. *Pożywienie ludności wiejskiej*, Kraków 1973. Równocześnie pragnę zaznaczyć, że w niniejszym omówieniu pomijam etnograficzne prace na temat pożywienia, jakie ukazały się przed II wojną światową.

² Dr Michał Abdalla jest Asyryjczykiem pochodzącym z Syrii. Pracuje on na stanowisku adiunkta w Instytucie Technologii Żywności Pochodzenia Roślinnego Akademii Rolniczej w Poznaniu.

³ Pod mianem Asyryjczyków rozumiemy ludność chrześcijańską żyjącą na terenie dzisiejszej Syrii, Iraku i południowej Turcji. Skupiska Asyryjczyków spotkać można na terenie całej Europy i USA.

na ogół nie znanych etnografom⁴. Zawierają one dużo cennych informacji o historii i współczesnym stanie pożywienia ludności syryjskiej, przede wszystkim Asyryjczyków, ale i ludności arabskiej i są dla etnografa ze wszech miar interesujące. Rozszerzają one zakres naszej wiedzy o pożywieniu Starego Świata, stanowią też ciekawy materiał porównawczy, który pozwala na szersze spojrzenie na nasze lokalne tradycje pożywienniowe.

Studia M. Abdalli z natury rzeczy mają charakter opracowań „żywniowca”, a więc zajmują się składem chemicznym potraw, ich wartościami odżywczymi, w niektórych wypadkach dają recepturę ich przygotowania oraz rozpatrują możliwości zastosowania ich w naszej gastronomii i kuchni domowej. M. Abdalla ma jednak żywe zainteresowania etnograficzne i historyczne, a przy tym doskonałą znajomość asyryjskiego środowiska w Syrii, to też każdy z jego artykułów zawiera również dane o dziejach, kulturze dawnej i współczesnej, obyczajowości, obrzędach, wreszcie sposobie odżywiania się w Syrii, tak na wsi jak i w społeczeństwie miejskim, kultywującym z pietyzmem stare, często wywodzące się od czasów starożytnych, tradycje pożywienniowe.

Rozpatrzmy dotychczasowy dorobek M. Abdalli wedle problemów jakie porusza.

Dwa jego artykuły dotyczą starożytności, pożywienie Sumerów, Babilończyków i starożytnych Asyryjczyków (Abdalla, 1984 b, 1984 d). Szereg studiów to monografie poszczególnych roślin użytkowych, ujęte z punktu widzenia ich użyteczności w pożywieniu współczesnych Asyryjczyków i innych narodów zamieszkujących Bliski Wschód. Są to monografie bobu (Abdalla, 1982 a), soczewicy (Abdalla i Chełkowski, 1991), nasion melona, arbuza i dyni (Abdalla, 1983), wreszcie już nie roślinnego pokarmu lecz mózgu zwierzęcego (Abdalla i Urbaniak, 1985). Obok nich autor opracował również monografie podstawowych potraw interesującego go regionu jak: chleba — wedle naszych kryteriów placków pieczonych na zakwasie lub praśnych (Abdalla i Gąsiorowski, 1979) i burghulu, omielanego ziarna zboża, przede wszystkim pszenicy. Burghulowi poświęca aż 2 publikacje, z których pierwsza ma charakter opisowy, omawia miejsce tej starej potrawy, a raczej półproduktu zbożowego, we współczesnej kuchni Bliskiego Wschodu oraz daje przepisy różnych dań opartych na burghulu (Abdalla, 1982 b). Druga pozycja (Abdalla, 1984 a) daje ciekawe porównania między potrawami zbożowymi o starym rodowodzie, jak właśnie burghul (Bliski Wschód), frumenty (Szkocja), kutia (teren ruskie i wschodnie, Polska) oraz kuskus (Afryka północno-zachodnia). Tu też omawia autor współczesną karierę burghulu, który stał się ważnym składnikiem kuchni Zachodu. Mówi o jego popularności, zwłaszcza w USA i Niemczech Zachodnich. Głównym producentem w świecie burghulu na skalę przemysłową stały się obecnie Stany Zjednoczone.

Od tych artykułów, zajmujących się Bliskim Wschodem, różni się terytorialnie monografia kuskusu (Abdalla, 1982 c), potrawy nie znanej w Azji, za to bardzo popularnej w Maghrebie i graniczących z nim krajach Afryki Czarnej.

Inny kierunek artykułów Abdalli to informacje o współczesnych sposobach odżywiania się ludzi na Bliskim Wschodzie, w danym wypadku mieszkańców Syrii (Abdalla, 1981) oraz Asyryjczyków mieszkających tak na Wschodzie, jak i na Za-

⁴ „Postępy Nauk Rolniczych” to organ Wydziału Nauk Rolniczych i Leśnych PAN, jest dwumiesięcznikiem wychodzącym od 26 lat, wydawanym w Warszawie. „Przegląd Gastronomiczny” to czasopismo poświęcone teorii i praktyce żywienia zbiorowego, jest dwumiesięcznikiem wydawanym od 39 lat przez Wydawnictwo Sigma (Przedsiębiorstwo Naczelnej Organizacji Technicznej) w Warszawie.

chodzie (Abdalla, 1984 c). Ten ostatni artykuł zawiera wiele danych o obrzędach i obyczajach współczesnych Asyryjczyków, ich poczuciu narodowej i religijnej odrębności, wreszcie o biesiadach odbywających się z okazji świąt rodzinnych i religijno-historycznych. Interesują autora także możliwości wykorzystania potraw asyryjskich w polskim jadłospisie (Abdalla, Urbaniak, Buchowski, 1985).

Ogólnie rzecz biorąc, dorobek naukowy dr Abdalli związany z pożywieniem bliskowschodnim, a pożywieniem grupy Asyryjczyków w szczególności, posiada duże wartości poznawcze i wart jest odnotowania, a przede wszystkim zużytkowania przez naszą etnografię.

Anna Kowalska-Lewicka

BIBLIOGRAFIA

Abdalla, Michael

- 1981 — *Sposób odżywiania się mieszkańców Syrii*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 11 - 12, s. 26 - 28.
- 1982a — *Bób w bliskowschodniej kuchni*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 4, s. 31 - 32.
- 1982b — *Burghul, egzotyczna potrawa pszenna*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 1, s. 20 - 21.
- 1982c — *Kuskus — egzotyczna potrawa pszenna*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 3, s. 34 - 35.
- 1983 — *Wykorzystanie nasion melona, arbuza i dynii w krajach Bliskiego Wschodu*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 2, s. 30 - 32.
- 1984a — *Burghul — atrakcyjny produkt pszenny. Metody otrzymywania i jego trwałość*, „Postępy Nauk Rolniczych”, nr 2, s. 19 - 32.
- 1984b — *Ciekawostki kuchni Babilonii i Asyrii*, „Przegląd Gastronomiczny”, nr 4, s. 1, 2, 6.
- 1984c — *Kilka słów o obyczajach kulinarnych współczesnych Asyryjczyków*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 5, s. 41 - 42.
- 1984d — *Tajniki gospodarki żywnościowej Sumerów*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 3, s. 35 - 37.

Abdalla, Michael i Chełkowski, Jerzy

- 1981 — *Zapomniane a cenne kulinarne walory soczewicy*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 2, s. 16 - 17.

Abdalla, Michael i Gąsiorowski, Henryk

- 1979 — *Chleb na Bliskim Wschodzie na przykładzie Syrii*, „Przegląd Piekarski i Cukierniczy” nr 11, s. 215 - 217.

Abdalla, Michael i Urbaniak, Bernadeta

- 1985 — *Mózg w tradycjach i jadłospisie Syryjczyków*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 1, s. 29 - 30.

Abdalla, Michael, Urbaniak, Bernadeta i Buchowski, Maciej

- 1985 — *Możliwości wykorzystania niektórych potraw kuchni asyryjskiej w polskim jadłospisie*, „Przegląd Gastronomiczny” nr 5, s. 43 - 46.

Hamarneh, Saleh K.

- 1973 — *Tradycyjna produkcja mleczna w Jordanii (w:) Pożywienie ludności wiejskiej*, Kraków, s. 259 - 267.

Kowalska-Lewicka, Anna (red.)

1973a — *Pożywienie ludności wiejskiej*, Kraków, wyd. Muzeum Etnograficzne w Krakowie.

1973b — *Tradycyjna gospodarka mleczna w Mauretanii* (w:) *Pożywienie ludności wiejskiej*, Kraków, s. 269 - 282.

Lewicki, Tadeusz

1974 — *West African Food in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wolski, Krzysztof

1973 — *Przetwórstwo mleka u ludności Gór Sulejmana* (w:) *Pożywienie ludności wiejskiej*, Kraków, s. 283 - 295.

Mark Edward Lender, James Kirby Martin, *Drinking in America*. A History, The Free Press. A Division of Macmillan Publishing Co., Inc. New York, Collier Macmillan Publishers, London 1982, ss. 222, il. 52.

Istnieje przekonanie, że alkohol, a przynajmniej jego mocniejsze gatunki, przyniesione zostały do Ameryki Północnej przez fale późniejszej, dziewiętnastowiecznej emigracji: irlandzkiej, niemieckiej i polskiej. Wedle tego poglądu bogobojna Ameryka pierwszych osadników, nie znająca problemu nadużywania alkoholu, została zdemoralizowana przez przybyszów o mniej twardych zasadach. Jest to, jak się okazuje w świetle recenzowanej, niezwykle interesującej książki, jeden z wielu amerykańskich mitów.

Dwaj badacze z uniwersytetu Houston i Rutgers przedstawiają dzieje spożywania alkoholu w Ameryce Północnej (w czasach kolonialnych) i w Stanach Zjednoczonych oraz reakcje na ten fakt ze strony powstających organizacji trzeźwości. Uznali oni, jak najśluszej, że poprzez tę problematykę można dotrzeć do istoty licznych zjawisk społecznych, poruszając się jednocześnie w głównym biegu amerykańskiej historii społecznej. Już w pierwszym rozdziale tej żywo i przystępnie napisanej książki dowiadujemy się o sprawach stosunkowo mało znanych; o tym, iż alkohol nie był bynajmniej potępiany przez pierwszych osadników, w większości przedstawicieli surowych sekt protestanckich. Przeciwnie, byli oni jego gorącymi zwolennikami, jak zresztą cała współczesna im Europa. Woda miała w XVII wieku bardzo złą reputację, uznawano ją za źródło chorób, gdy tymczasem alkohol przeciwnie, traktowany był — i to wcale nie w małych ilościach — jako środek leczniczy, najlepsze antidotum na dreszcze, gorączkę. Dodać wszakże należy, że głównie pito wtedy gorące i ciężkie piwo chmielowe lub słodowe, bądź wino. Autorzy podają, że statek Arabella, który przywiózł do Bostonu w 1630 roku pierwszą grupę Purytanów, miał na pokładzie trzy razy więcej piwa niż wody, a oprócz tego 10 tys. galonów wina. Gdy w koloniach zabrakło zapasów tradycyjnego leku, wśród Ojców Pielgrzymów zapanowała panika. Przedwcześnie, gdyż rychło rozpoczęto w koloniach produkcję trunków, głównie właśnie piwa z miejscowych produktów, w tym także z egzotycznej kukurydzy.

Zdaniem autorów alkohol w owych czasach używany był częściej przy stole rodzinnym niż obecnie. Pito go także przy pracy, a miał również swoje ważne miejsce w obrzędach kościoła anglikańskiego i u Purytanów (komunia pod postacią wina). Jako że żadna uroczystość domowa czy o charakterze społecznym nie mogła

obejść się bez alkoholu, jego spożycie było znaczne. W sumie pito wtedy o wiele więcej niż obecnie, w przeliczeniu na czysty alkohol, lecz piło trunki słabsze, nie wywołujące negatywnych skutków. Picie było elementem kultury kolonialnej Ameryki, którego nie sposób nie brać pod uwagę.

Produkcja i picie trunków mocniejszych natrafiały na sprzeciw społeczeństwa. Angielski gin miał jak najgorszą opinię jako „napój najniższych warstw”, a whisky, którą zaczęto produkować w Ameryce, owa „ognista woda” była pod surową obserwacją rządu. Od czasu do czasu zakazywano jej produkcji, gdy spożycie dawało widoczne negatywne skutki. Już w latach trzydziestych XVII wieku powstały w Ameryce karczmy, pierwowzór — tak później tępionych — saloonów. Biali mieli w Ameryce kolonialnej swobodę określania swego stosunku do alkoholu, natomiast prawo zakazywało spożywania trunków Murzynom, a zwłaszcza Indianom. Ci ostatni bowiem, wedle przekonania władz, mieli być szczególnie podatni na działanie alkoholu. Co prawda obecnie wielu antropologów uważa tzw. problem używania alkoholu przez Indian za „mit wody ognistej”, niemniej w przeszłości, jak i obecnie, przekonanie takie ma określone skutki prawne.

Około 1640 roku, początkowo w Indiach Wschodnich, pojawił się rum destylowany z trzciny cukrowej, niezwykle mocny i rychło nazwany „demonem”. Rum był popularny w Ameryce do czasu Rewolucji, kiedy to angielska blokada portów spowodowała odrodzenie produkcji whisky. Jej spożycie stopniowo wzrastało, stając się z czasem istotnym problemem społecznym.

Masowy ruch antyalkoholowy rozpoczął się od wystąpienia Benjamina Rusha (1745 - 1813), choć już wcześniej istniały w Ameryce grupy ludzi odrzucających całkowicie alkohol, np. Kwakrzy i Metodyści. B. Rush był postacią wybitną: znany lekarz, który zyskał sobie miano „ojca psychiatrii amerykańskiej” i polityk — jeden z sygnatariuszy Deklaracji Niepodległości — napisał w 1784 roku książkę *An Inquiry into the Effects of Ardent Spirits on the Human Mind and Body*, dzięki której uznany został przez Amerykanów także za „ojca wstrzemięźliwości”. Rush nie propagował wszakże abstynencji, lecz umiarkowanie i wyrugowanie najmocniejszych trunków.

W 1851 roku dzięki działalności burmistrza miasta Portland, Neala Dow, (1804 - 1897) wprowadzono, epizodycznie zresztą, prohibicję w stanie Maine. Ruchy prohibicyjne natrafiały jednak na opór społeczeństwa oraz — rzecz jasna — producentów napojów. Uważano, że dążenia prohibicyjne są w niezgodzie z duchem wolności amerykańskiej, a sam alkohol na tyle zakorzenił się w amerykańskiej kulturze i stał się tak istotnym elementem międzyludzkich kontaktów, iż wyrugowanie go nie tylko jest mało prawdopodobne, ale nawet szkodliwe.

Ruch antyalkoholowy, dość na ogół umiarkowany, bo nie propagujący całkowitej prohibicji, nie osiągnął do czasów Wojny Domowej większych sukcesów. Dopiero gdy po tej wojnie zaczęły napływać kolejne fale emigrantów, w których zwyczajach alkoholowych widziano zagrożenie dla „ducha Ameryki”, ruch nabrał rozmachu. W nadużywaniu alkoholu ujrano główny czynnik dezorganizacji społecznej, a saloon w oczach zwolenników prohibicji stał się największym wrogiem Ameryki. Nie dostrzegano problemów społecznych: trudności adaptacyjnych imigrantów, problemów związanych z miejscem Murzynów w strukturze społecznej Ameryki, skutków przyspieszonej industrializacji i innych zjawisk, które bez wątpienia sprzyjały wzrostowi spożycia alkoholu; widziano alkohol i z nim walczone.

Szczytem naiwnej wiary w możliwość odrodzenia amerykańskich ideałów poprzez wyrugowanie alkoholu, był okres prohibicji. Po ograniczeniach wojennych

— podczas I wojny światowej w USA limitowano alkohol — udało się republikanom przełamać w Kongresie (mimo sprzeciwu prezydenta Wilsona) National Prohibition Act, zwany także od nazwiska senatora z Minnesoty Volstead Act.

Prohibicja stała się faktem w dniu 20 stycznia 1920 roku i trwała do dnia 5 grudnia 1933 roku, kiedy to została zniesiona przez Kongres. Cóż działo się w tym czasie? Autorzy ukazują drastyczny rozdział między nadziejami zwolenników prohibicji, dla których uchwalenie jej miało być „wejściem na ostatni stopień wiodący na Górę Synaj”, a rzeczywistością charakteryzującą się niezwykle rozkwitem gangsteryzmu, z czego skutkami USA walczą do dziś. Co prawda spożycie alkoholu w tym czasie (oczywiście pochodzącego z nielegalnych źródeł) znacznie spadło, bo ok. 33-50%, ale inne skutki wprowadzenia prohibicji spadek ten stawały pod znakiem zapytania. Wzrósł znacznie — ze względu na ceny alkoholu — udział trunków w budżetach rodzinnych. Nie udało się zatem, co było jednym z celów prohibicji, uratowanie rodzin przed skutkami pauperyzacji będącej wynikiem nadużywania alkoholu przez jej członków.

Książka Lendera i Martina jest pracą z pogranicza historii, socjologii i etnografii. Niesie pasjonujące informacje o kulturowym funkcjonowaniu alkoholu w społeczeństwie wieloetnicznym, na które złożyły się liczne grupy, z których każda niosła własne zwyczaje związane z piciem trunków. Rozumienie kultury jakiegokolwiek zbiorowości bez poznania roli alkoholu w jej funkcjonowaniu, co podkreślają autorzy, będzie niepełne. Polscy badacze, którzy od dawna z wielką wnikliwością zajmowali się rolą alkoholu w obyczajowości polskiej, bez wątpienia konstatacji takiej przyklasną.

Wartością pracy są również rewelacyjne ilustracje ściśle wiążące się z tematem, a pochodzące w większości ze zbiorów Rutgers Center of Alcohol Studies, instytucji, która wyspecjalizowała się w badaniach problematyki w recenzowanej książce z dużym sukcesem wyłożonej.

Ryszard Kantor

N. A. Bringeus, *Det etnologiska ämnesområdet*. Lund 1985, ss. 42.

Z cyklu „Smaskrifter från Etnologiska Sällskapet i Lund” ukazała się kolejna praca prof. dr N. A. Bringeusa z Instytutu Etnologii Uniwersytetu w Lund, w której autor w olbrzymim skrócie dokonuje przeglądu tendencji badawczych w skandynawskiej i pozaskandynawskiej myśli etnologicznej ostatnich lat oraz zapoznaje czytelnika z aktualną sytuacją instytutów etnologicznych Danii, Szwecji, Norwegii i Finlandii.

Pracę prof. dr Bringeus podzielił na 8 rozdziałów. W pierwszych trzech rozdziałach autor określa zadania jakie powinna stawiać sobie etnologia. Dowiadujemy się, że zadaniem głównym etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej jest studiowanie człowieka jako istoty kulturalnej (*människan som kulturvarelse*) w aspekcie wnikliwych studiów nad dawnymi i współczesnymi formami życia ludzi. Ta erixonowska koncepcja badań jest, jak widać, nadal popularna na gruncie szwedzkiej etnologii, aczkolwiek pojawiają się nowe kierunki zainteresowań badawczych, np. etnologiczne badania nad emigrantami szwedzkimi, jugosłowiańskimi rodzinami w Szwecji czy też pracownikami portowymi.

N. A. Bringeus podkreśla ważną rolę badań etnologicznych nad studiowaniem indywidualnych i zbiorowych postaw społecznych ludzi „jako nosicieli i twórców kultury” (*som kulturbärare och kulturbyggare*). Autor określa konkretne zadania dla szwedzkiej etnologii, podkreślając, iż integralnym składnikiem szwedzkich badań powinno być dążenie do odpowiedzi, jak żyło i żyje społeczeństwo szwedzkie. Dużą rolę w tych badaniach odgrywają źródła historyczne i źródła zebrane w toku badań terenowych. Szwedzki badacz zwraca uwagę na dużą rolę Królewskiej Akademii Gustawa Adolfa w propagowaniu szwedzkich badań etnologicznych, przypominając, że Akademia jest wydawcą takich periodyków naukowych jak „Etnologia Scandinavica”, „Arv” oraz „Saga och Sed”.

W dwóch następnych rozdziałach N. A. Bringeus przybliży aktualny stan badań etnologicznych w takich krajach, jak: RFN, NRD, Szwajcaria, Austria, ZSRR, Hiszpania, Portugalia, Francja, USA i Wielka Brytania. Niestety, nie podaje autor żadnych informacji o polskich badaniach etnologicznych, co wskazywać może na brak zainteresowania polską etnologią wśród szwedzkich badaczy kultury. W ostatnich latach coraz więcej zwolenników — jak podkreśla N. A. Bringeus — mają wśród skandynawskich badaczy koncepcje kultury przyjęte od brytyjskich antropologów E. Leacha i M. Douglasa.

Krótkich wiadomości z działalności naukowo-badawczej instytutów etnologicznych w krajach skandynawskich przynoszą trzy następne rozdziały. Dowiadujemy się z nich o trwającej i rozwijanej współpracy badawczej nad zagadnieniem jedności i różnic rybackich, chłopskich, mieszczańskich kultur w krajach skandynawskich. Autor kreśli perspektywy wspólnych badań nad kulturą lapońską, studiów nad kulturą środowisk imigrantów, tradycją w rodzinach imigrantów oraz wpływem massmediów na kształtowanie postaw jednostek i grup społecznych.

Ponadto N. A. Bringeus przedstawia aktualną sytuację etatową w szwedzkich instytucjach etnologicznych (Göteborg, Lund, Sztokholm, Umeå, Uppsala) oraz umieszcza wykaz prac doktorskich napisanych w tych ośrodkach w latach 1975–1984.

Praca prof. dra N. A. Bringeusa przeznaczona jest dla wszystkich zainteresowanych problematyką skandynawskich badań etnologicznych, pozycją etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej uprawianej na gruncie skandynawskim. Omawiana pozycja stanowi ważny wkład do dyskusji na temat społecznej funkcji etnologii.

Waldemar Kopczyński

Cas života. Rodinné a spoločenské svátky v živote človeka. Brno 1985, ss. 262.

Rozważania dotyczące cyklu życiowego człowieka, współtłnienie i analogia cyklu biologicznego i społecznego, wydają się być ważnym i ciągle aktualnym przedmiotem zainteresowań badaczy humanistycznych. „Człowiek nie żyje tylko w świecie fizycznym, ale również w świecie symbolicznym, którego częścią składową jest także tradycja obyczajowa i obrzędowa”. (s. 18)

Prezentowana tu praca jest owocem VIII sympozjum etnografów, folklorystów i socjologów z Czechosłowacji, Polski, Węgier i NRD, które tradycyjnie miało miejsce w Strážnicy w październiku 1982 r. Pod dość uniwersalnym tytułem *Czas*

życia zebrane zostały studia koncentrujące się generalnie wokół problematyki świat rodzinnych i społecznych, związanych z przełomowymi momentami w życiu człowieka. Reprezentują one jednak bardzo zróżnicowane podejście badawcze, a ponadto dotyczą odmiennych aspektów tego zagadnienia.

W swym założeniu sympozja w Strážnicy mają mieć profil etnograficzny. Wielość dyscyplin reprezentowanych na sympozjum, którego efekty ukazały się w recenzowanej tu pracy, wspomniana różnorodność zainteresowań oraz ujęć teoretycznych powoduje, że tworzą one pewne zespoły tematyczne, które pragną teraz usystematyzować i kolejno przedstawić.

Pierwszą dającą się wyróżnić grupą, są przyczynki rejestrujące i analizujące obrzędy i obyczaje związane z narodzinami człowieka. Prace te opierają się na konkretnych badaniach terenowych dokonanych w różnych regionach Czechosłowacji, wśród różnych grup etnicznych i społecznych oraz w zróżnicowanych okresach czasowych. Przedstawiają przy tym nie tylko stan współczesny, ale poruszają również problematykę przemian zachodzących w tym obszarze zjawisk kulturowych: Věra Šepláková: *Narodziny dziecka w Prusánkách*; — Ludmila Tarcalová: *Ludowe obyczaje narodzinowe w regionie Uherskiego Hradiště*; — Pavel Popelka: *Narodziny człowieka na morawskich łąkach (kopanicích)*; — Anna Kramošílová: *Narodziny dziecka we współczesnym Rožnowie pod Radhoštěm*; — Mikuláš Mušínska: *Narodziny dziecka u przesiedleńców rusińskich z Rumunii w Czechach i na Morawach*; — Kornélia Jakubíková: *Oddziaływanie tradycji w sytuacjach związanych z narodzinami dziecka (na przykładzie regionu Kisuce)*; — Katarína Gellenová: *Zwyczaje narodzinowe w „čilejkarskich” wsiach regionu Tekov*; — Marie Šotalová: *Zwyczaje narodzinowe w Czechach południowych przed rokiem 1945 i współcześnie*.

Drugą grupę, reprezentowaną w znacznie skromniejszym zakresie, stanowią przyczynki traktujące o obrzędach i zwyczajach pogrzebowych. Ich proporcja w stosunku do pozostałych obrzędów przejścia wydaje się być znamienita; odzwierciedla ona zjawisko o bardziej generalnym zasięgu — relatywnie mniejszym zainteresowaniem, lub przynajmniej gotowością zajęcia się tymi istotnymi, z badawczego punktu widzenia, obrzędami przez współczesnych etnografów. Nawiasem mówiąc, największą „popularnością” cieszą się studia nad obrzędami weselnymi. Marginalny zakres, jaki im poświęcono w tomie *Czas życia* (znajdujemy tutaj tylko artykuł niemieckiej badaczki Ute Mohrmann: *Współczesne wesele w wielkim mieście. (Badanie sposobu życia w stolicy NRD)*, wynika jedynie z faktu, że poprzednie sympozjum w całości poświęcone było tej problematyce. Wracając do obrzędów pogrzebowych, odnotujmy, iż w recenzowanej pracy swą uwagę poświęcają im: Jaroslav Čukan: *Narodziny i śmierć w osadzie robotników przemysłu tekstylnego w Rybárpoli*; — Jan Krist: *Obyczaje pogrzebowe w regionie Kijova*; Andrej Sulitka: *Kilka uwag na marginesie zwyczajów pogrzebowych Ukraińców-Rusinów na nowo zasiedlonym pograniczu Moraw Północnych*.

W odróżnieniu od tradycyjnych trendów w dotychczasowej literaturze etnograficznej, w której uwaga koncentrowała się na „zasadniczych” momentach przełomowych w życiu człowieka i związanych z nimi obyczajach i obrzędach, coraz częściej badacze uwagę swą skupiają na innych specyficznych sytuacjach występujących w cyklu życia społecznego człowieka, takich jak uroczystości imieninowe, urodzinowe czy też wszelkiego rodzaju jubileusze. Przesunięcie zainteresowań badawczych na te nowe formy obyczajowości wiąże się zapewne z faktem ich stosunkowo młodej genealogii, jako że zwyczaje te zaczęły się upowszechniać w środowisku wiejskim niedawno. Ze względu na ich odmienną genezę zajmują one

specyficzne miejsce wśród pozostałych świąt rodzinnych i nie wykazują tak ścisłego związku z obrzędami. Do tego typu problemów nawiązują następujący autorzy: Eva Večrková: *Święta rodzinne i społeczne w nowo zasiedlonej wsi w południowych Morawach*; — Zuzana Poláčková: *Święta rodzinne i społeczne w życiu rodziny w Kobyli*; — Daniel Luther: *Święta i jubileusze w Lutištiach*; Vanda Jiříková: *Kilka uwag o formie i zasięgu współczesnego świętowania imienin i urodzin w środkowych Czechach*.

Na szczególną uwagę zasługują etnograficzno-socjologiczne studia, traktujące o świętowaniu w miejskim środowisku uczniowskim i studenckim. Matura w przypadku uczniów i „bal beanów” w środowiskach akademickich zanalizowane zostały zarówno z punktu widzenia rozwoju kulturowo-historycznego, jak i w aspekcie przemian współczesnych. Tak więc *Matura uczniów bratysławskich* pióra Viery Feglovej i Petra Salnera, jest próbą synchronicznego spojrzenia na to zjawisko kulturowe i społeczne. Matura, według tezy autorów, ze względu na swoją strukturę obrzędową i semantyczną, stanowi obrzęd przejścia. W swej całości matura przedstawia zbiór różnorodnych obyczajów o stałej strukturze, złożonej z następujących elementów konstytucyjnych: „1. studniówka, 2. uroczystość ostatniego dnia w szkole, połączona z pożegnaniem szkoły i ewentualnym pochodem maturzystów, 3. egzaminy maturalne, 4. wieczerza maturalna-bankiet, 5. rocznice matury.” (s. 210) Struktura zwyczajów związanych z maturą na poziomie obrzędowym czy semantycznym, przedstawia intelektualne i społeczne przejście do grupy dorosłych. W obserwowanych elementach konstytucyjnych znajdujemy szereg elementów znanych z innych sytuacji obrzędowych, bądź z innych środowisk społecznych. Jako przykład podają autorzy pochody maturzystów, które mają wyraźny charakter karnewałowy; można się także dopatrywać pewnych analogii z obrzędami weselnymi. Występują tu również elementy inicjacyjne znane w środowisku rzemieślników czy też grup młodzieńców w środowisku wiejskim.

Wnikliwą obserwacją socjologiczną, jak i ciekawym ujęciem historycznym charakteryzuje się artykuł *Bale beanów w kontekście rozwoju kulturowo-historycznego*. Jego autorka, Marta Sigmundová, traktuje bale beanów jako jeden z rodzajów obrzędów recepcyjnych, który wykazuje paralele z obrzędami przejścia rzemieślników. Według autorki bale beanów należą do „obrzędów przejścia, symbolizujących wstęp do odrębnej grupy społeczno-zawodowej”. (s. 220).

Do wspomnianej grupy studiów zajmujących się „nietradycyjnymi” obrzędami przejścia w odmiennych od wiejskiego środowiskach, zaliczyć można też szkic autorstwa Arne B. Manna: *Obrzędy przyjęcia nowych członków do obozu trampów* — zwracający uwagę na szereg odrębnych, specyficznych cech kulturowych, wytworzonych w ruchu „trampów” — bardzo popularnym w Czechosłowacji, nieoficjalnym i niesformalizowanym ruchu młodzieżowym, wzorującym się w swych głównych założeniach na ruchu skautingu. Autor dostrzega w poszczególnych elementach obrzędu przyjmowania nowego członka do obozu trampów przekonujące — jego zdaniem — analogie z obrzędami inicjacyjnymi społeczności pozaeuropejskich (nie precyzuje on jednak, o jakie konkretnie społeczności może tu chodzić), ze średniowiecznym przyjmowaniem czeladników, z balami beanów, czy też z przyjmowaniem chłopców do towarzystwa młodzieńców.

Zawarte w pracy uwagi teoretyczne — stanowiące oddzielny blok — skupiają się wokół kilku zagadnień. Jednym z nich są pytania dotyczące tradycji obyczajowej i związanych z nią ustaleń terminologicznych; próbuje na nie odpowiedzieć w swym artykule *Czas życia i tradycja obyczajowa* Václav Frolec. Określenie pojęcia pokolenia, czasu i życia ludzkiego i jego odpowiednika kulturowego, jakim

jest rodzinny cykl obrzędowy w jego aspekcie indywidualnym, generacyjnym i kulturowym jest przedmiotem studium Krzysztofa Kwaśniewskiego *Spółeczeństwo, kultura i cykl życiowy człowieka*. Z. Staszczak dokonuje przeglądu metod i koncepcji teoretycznych w badaniach obrzędów rodzinnych, pojawiających się w praktyce etnograficznej badaczy polskich. Czyni to uwzględniając głównie kwestię stosunku obrzędu do norm i przemian obyczajowych. Przedstawia w ten sposób kilka podejść: 1. utożsamianie obrzędu z normami obyczajowymi (najwyraźniej występujące w pracy K. Kwaśniewicz); 2. podejście stosujące analizę strukturalną obrzędu; analiza semantyczna połączona jest tu z analizą kulturową (szkoła warszawska, L. Stomma); 3. badanie trwałych elementów obrzędów rodzinnych, wypływających z akceptacji określonych systemów wartości; nawiązuje ono w pewnym stopniu do podejścia poprzedniego (w pracach T. Ciołka, J. Olędzkiego, A. Zadrożyńskiego); 4. podejście rozwijane w ośrodku poznańskim, a wywodzące się z tezy, iż obrzędy rodzinne badać należy jako wyraz przemian obyczajowych, zaś w mniejszym stopniu jako czynnik twórczy.

Omówione szkice należą do zespołu studiów teoretycznych, na który składają się wraz z pracami Bohuslava Beneša: *Przeżywanie tradycji w obrzędowości socjalistycznej wsi na Morawach południowych*; — Alexandry Nawrátilovej: *Kilka uwag dotyczących znaczenia społecznego obrzędów i obyczajów rodzinnych*; — Pétera Niedermüllera: *Święta i obrzędy w życiu społeczeństwa (na podstawie materiałów węgierskich)*; — Václava Frolca: *Obrzędy i święta „czasu życia” we współczesności*.

Na tym kończy się przegląd zawartych w tomie szkiców. Sądzę, iż zreasumować jego treść warto było z kilku innych, nie tylko prezentacyjnych, względów. Odzwierciedla on bowiem sytuację natury ogólniejszej, jaką daje się odnotować w etnografii Czechosłowacji. Wydaje mi się, iż grono badaczy czeskich i słowackich z podziwu godną wytrwałością stara się kontynuować tradycje współpracy etnografów i folklorystów Europy Środkowej, co — zwłaszcza w ostatnich latach — zaniedbane zostało niemal zupełnie przez inne kraje. Najlepszym wyrazem tego jest wykaz uczestników sympozjum w Strážnicy, którego efekty szybko — co również charakterystyczne — wydane zostały w formie książkowej. Zawarte w tomie referaty autorstwa południowych sąsiadów Polski wskazują na pewne cechy charakterystyczne dla badań obrzędów i obyczajów w tym kraju. W dużym uproszczeniu ująć je można w czterech punktach: (1.) Duże przywiązanie do tematów od lat już podejmowanych w studiach etnograficznych — a więc tradycyjnych zwyczajów ludowych. (2.) W tematach tych konsekwentnie i skutecznie pomija się religijne uwikłanie danych obrzędów. Omija się ich światopoglądowe zaplecze, co sprawia, że ich „czysto” świecki obraz pozbawia się właściwej mu barwy. Marginalne wzmianki na ten temat nie potrafią oddać w zupełności tego, co ma miejsce w rzeczywistości. (3.) Interesujące są próby zajęcia się nowymi tematami, nawiązującymi do zjawisk kultury współczesnej. Wysuwaniem w nich analogii i uogólnieniom przydałaby się wnikliwsza refleksja teoretyczna; formalne i fenomenologiczne zbieżności nie mogą być bowiem podstawą do pochopnych wniosków o paralelności zjawisk właściwych różnym kontekstom. (4.) Zdecydowana dominacja metody empirycznej i opisowej, ze wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi jej konsekwencjami badawczymi.

Jeśli ktoś dopatruje się w tych kilku szkicowych uwagach jedynie negatywnej krytyki, to jest w błędzie. A już na pewno nie może ona dotyczyć samej w sobie pracy *Czas życia*, która stanowi cenny wkład do naszego poznania kultury obrzędowej.

Promysły i tamiestwy Bielarusi, „Nawuka i Technika”, Mińsk 1984, ss. 192.

Wymieniona w tytule publikacja, wydana w nakładzie 1550 egzemplarzy, została zredagowana przez W. K. Bandarczyka, W. J. Mialeszkę i M. F. Pilipenkę w ramach opracowań ogłaszanych przez Instytut Kulturoznawstwa, Etnografii i Folkloru Akademii Nauk Białoruskiej SSR. Jest ona drukowana w języku białoruskim i zawiera 22 artykuły napisane przez 13 autorów. Całość publikacji, stosownie do omawianego zagadnienia, jest ilustrowana odpowiednimi rysunkami, fotografiami i mapkami.

Treść składa się ze wstępu, następnie z rozprawy natury teoretycznej, a w dalszej kolejności z dwu zasadniczych części („Przemysł” i „Rzemiosło”) podzielonych na artykuły (jakby rozdziały) opracowane przez określonych specjalistów. Wszystko to podsumowane zostało zakończeniem. Niemal każdy z artykułów zbudowany jest w oparciu o specyficzny trójczołowy rytm: prahistoria i historia danej dziedziny, dłuższy lub krótszy opis stosowanej w niej techniki i technologii z podaniem produkowanych w jej ramach dóbr oraz jej losy po rewolucji 1917 roku. Nadmienić należy, iż tytuły wielu artykułów przypominają mianownictwo zastosowane przez Kazimierza Moszyńskiego w pierwszym tomie *Kultury ludowej Słowian*. Podporządkowane są one jednak innej niż u Moszyńskiego idei i manifestują się w odmiennym sensie, który tkwi głęboko w zasadach głoszonych przez radziecką szkołę w etnografii. We wstępie zawarta jest charakterystyka ogólna obranego tematu publikacji pod względem historycznym. Jego autor, W. K. Bednarczyk, ukazuje też rozwój zainteresowań tym zagadnieniem oraz przytacza co znaczących jego badaczy. Znajdzie tu też czytelnik sprecyzowanie terminu „przemysł” jako ubocznego zajęcia rolnika mającego na celu zdobycie dodatkowych produktów i surowców oraz terminu „rzemiosło” jako wyrobu przy pomocy rąk i prostych narzędzi przedmiotów domowego użytku oraz narzędzi gospodarskich jak też służących do wykonywania innej pracy. Istotnym ustaleniem wstępnym jest też stwierdzenie, że rozwój przemysłu i rzemiosła przypada na epokę feudalną, a wszystkie jego główne elementy skrytylizowały się w okresie staroruskim — zdaniem autora — przetrwały do dziś. Impuls w postaci Rewolucji Październikowej spowodował, iż liczne warsztaty miasteczkowe i wiejskie stały się podwaliną lokalnego przemysłu. „Nowa władza — pisze W. Bandarczyk — upatrywała w tych dziedzinach ludzkiej działalności wielką pomoc w odbudowie gospodarki. Już w 1923 roku w Moskwie zorganizowano Pierwszą Wszechzwiązkową Wystawę, na której pokazano znaczenie i rolę ludowego przemysłu i rzemiosła” (s. 8). Autor rozprawy zatytułowanej „Tendencje rozwoju przemysłu i rzemiosła”, W. S. Citoj, przeprowadza charakterystykę ogólną poruszanych tematów. Konstruuje też teorię, którą one mają podeprzeć. Stwierdza, że przemysł i rzemiosło są odbiciem sił produkcyjnych. „Dzieje życiowe tego czy innego narodu — pisze — stają się bardziej zrozumiałe w kontekście umów społecznych oraz w powiązaniu ze środowiskiem geograficznym. Przyroda decyduje o surowcach i o ludzkich zajęciach. To ona decyduje o takich pracach, jak zbieractwo, myśliwstwo, bartnictwo, obróbka drewna itd” (s. 11). Badania nad historią rzemiosła pozwoliły autorowi artykułu wyróżnić trzy jego stadia: wytwarzanie wyłącznie na potrzeby domowe, produkcja na zamówienie oraz produkcja na rynek. Każda z tych form decydowała o społecznym podziale pracy, o bycie ekonomicznym wsi białoruskiej. Wydaje się, że w ten sposób pragnie autor podkreślić typowo marksistowskie przejście ilości w jakość, walkę starego z nowym.

Najbogatsze w treść etnograficzną są rozdziały zatytułowane następująco: „Pozyskanie i obróbka żelaza” (S. F. Ciarochin), „Przemysł rybołówczy” (J. M. Braim), „Wyrób węgla, dziegiu, smoły i potaszu” (N. J. Burakouskaja), „Obróbka drewna” (W. S. Citoj), „Garncarstwo” (S. A. Miluczenkau), Tkactwo” (G. M. Kuryłowicz) i „Wyrób instrumentów muzycznych” (J. D. Nazina). Podkreślić należy, że wszystkie tematy korzystają z bogatego materiału archiwalnego. Autorzy poszczególne rozprawy nie ograniczali się do opisów etnograficznych interesujących ich tematów, lecz sięgnęli do efektów badań archeologicznych i przedstawiali je w ujęciu materializmu historycznego. Przypuszczać należy, iż metodę tę zastosowano, aby pozyskać specyfikę rozwoju materialnej kultury ludowej na Białorusi przy równoczesnym zdaniu sobie sprawy ze stopniowego jej zanikania. Wydaje się to potwierdzać fakt, że wiele uwagi zwracano na przełom XIX i XX wieku, ze zbyt skromnym potraktowaniem współczesności. Stwierdza to zresztą wyraźnie w swoim zakończeniu W. Bandarczyk który pisze: „W okresie radzieckim, w związku z industrializacją, kolektywizacją i w wyniku rewolucji kulturalnej, zmieniły się niektóre przemysły i rzemiosła. Na ich bazie powstały spółdzielnie, które z kolei przekształciły się w lokalny przemysł” (s. 190). Z dawnego zaś rzemiosła, posiadającego dziś charakter rudymenarny, ostały się jedynie te elementy, które zezwalały na produkcję przedmiotów dla własnych potrzeb lub na wytwarzanie pamiątek.

W związku z powyższym nasuwa się refleksja ogólniejszej natury, iż ludowy przemysł i rzemiosło, które ciągle rzutują na czas współczesny, choćby poprzez lokalny przemysł, są ilustracją talentu narodowego i jako takie mogą być odbiciem jego dziejów.

Zastosowano tu więc w klasyczny sposób marksistowski postulat badawczy, polegający na ujęciu etapów rozwoju zjawiska i skonstatowaniu, czym ono teraz jest. Takim ujęciem twórcy publikacji opowiadają się wyraźnie za materializmem historycznym i za tkwiącą w nim logiką. Zastosowali więc rozumowanie oparte o tak zwaną konieczność i powinność. Z tych to zapewne względów dowiadujemy się, że w okresie od XV do XIX wieku przemysł i rzemiosło służyło głównie interesom feudalistów względnie kapitalistów, a w dalszej kolejności ludności zamieszkującej w miastach, miasteczkach i wsiach. Prawie każdy z autorów charakteryzując opracowywane przez siebie zagadnienie uwzględniał takie elementy, jak był społeczny, społeczeństwo a wytwórca lub grupa wytwórców, organizuje wytwórców. Zwracają oni w ten sposób uwagę na przyczyny przeobrażeń, jakie zaszły w dziejach przemysłu i rzemiosła. Wszystko to czynią zgrabnie, jednocześnie materiał empiryczny z teoretyczną analizą.

Biorąc do ręki tę interesującą książkę kierowałem się pokusą głębszego poznania w oparciu o najnowsze etnograficzne badania terenowe wybranych przez zespół redakcyjny zagadnień. Niestety, spotkał mnie zawód. Autorzy artykułów prezentują bowiem produkt swych dociekań zbyt jednolicie, zbyt schematycznie i zbyt grubo owinięty w wiedzę archeologiczną, historyczną, społeczną i ekonomiczną. Nie wykazali nawet zapobiegliwości polegającej na uwypukleniu aktualnych badań, czego etnograf od tego typu pracy oczekuje. Opisali zatem niejako od nowa fakty od dawna już znane. Jakby oprawili stare ilustracje w inne ramy, które jednak słabo modyfikują dotychczasową wiedzę na ich temat. Cenna jest jedynie, biorąc pod uwagę marksistowską teorię społeczną, wymowa ideologiczna opracowania oraz podniesienie poprzez nią rangi ludzkich poczynąń mających na celu zdobycie żywności, surowców i narzędzi. Na uwagę zasługuje też szereg konstatacji ekonomicznych i socjologicznych, mających szersze niż etnografia zastosowanie. Zabrakło też, niestety,

kilku kartek poświęconych zestawieniu literatury, mogącej wzbogacić zawartą w opracowaniu wiedzę.

W świetle powyższego omawiane opracowanie potraktować należy jako podstawę do dalszych publikacji obejmujących najnowsze badania terenowe z zakresu współczesnej kultury materialnej Białorusi. Wymienione wyżej uwagi w niczym jednak nie umniejszają jej wartości poznawczej i ogólnego poziomu. Lektura tej oryginalnej publikacji jest wystarczającą zapłatą za wysiłek włożony w jej przeczytanie.

Wojciech Sadowski

Patrik Wallmark, *I högländets skugga. Ekonomi, social organisation och etnisk identitet hos Begafolket i norra Wollegas lágland. Etiopien*. Uppsala 1986, ss. 226.

Książka jest dysertacją doktorską szwedzkiego antropologa afrykanisty, Patrika Wallmarka, przynoszącą obfity, dobrze zredagowany materiał etnologiczny dotyczący podstaw gospodarczych, organizacji społecznej społeczności Bega. Lud ten zamieszkuje pogranicze Etiopii i Sudanu, sam zaś autor prowadził badania wśród Bega w latach 1974 - 1977 oraz w roku 1980.

Wallmark podzielił swoją pracę na 9 rozdziałów i niektóre z nich warto omówić chociażby z tego powodu, iż informują one o przedmiocie zainteresowań szwedzkiej afrykanistyki, która wiele miejsca poświęca strukturze społecznej danej zbiorowości oraz wpływom warunków ekologicznych na życie ludności.

W pierwszych dwóch rozdziałach, które są krótkim szkicem historycznym na temat dotychczasowych badań nad ludem Bega, autor dokonuje przeglądu stanowisk badaczy na temat pochodzenia (lud prenilotycki?) i języka (grupa Koman?) społeczności Bega. Podkreśla także, że nie jest pierwszym szwedzkim afrykanistą, którego zainteresowała kultura ludów pogranicza etiopsko-sudańskiego, zwracając uwagę że wcześniej takie badania prowadzili m. in. K. E. Knutsson i E. Forslund. Autor zastanawia się także nad skutkami migracji społeczności Bega z rejonu Gojjam na tereny Wollega, która doprowadziła do zetknięcia się z ludami zamieszkującymi obszar Wollega i niekiedy do otwartych konfliktów militarnych, np. z ludem Oromo.

Interesująco przedstawiają się w pracy Wallmarka rozdziały trzeci i czwarty. Pierwszy z wymienionych dotyczy zagadnień obszaru ekologicznego, w którym żyje Bega oraz źródeł utrzymania. Są to tereny między rzekami Didessa, Dabos i Niebieskim Nilem a masywem Wollega. W tym środowisku ekologicznym rozwinęła się określona działalność gospodarcza: rolnictwo, rybołówstwo, łowiectwo i zbieractwo, a także rzemiosło (wyplatanie koszy, kowalstwo).

Rozdział czwarty zawiera informacje (plus czytelne rysunki) dotyczące zagadnień zorganizowania gospodarstwa domowego i przestrzeni domu obowiązującej wśród Bega. Dowiadujemy się, że typowe domy mieszkalne występują w dwóch typach: typ pierwszy, zwany w miejscowym języku *mutza*, zachowuje kształt owalny z dachem stożkowym, typ drugi charakteryzuje kształt prostokąta z dachem dwuspadowym. Ten typ zwany jest przez Bega — *debeya*. Cechą wspólną obu budynków mieszkalnych jest umieszczenie w części centralnej paleniska. Materiałem budowlanym jest drewno, liście, trawa, bambus.

Oprócz chat mieszkalnych typu „mutza” i „debeya”, które zamieszkuje rodzina (monogamiczna bądź poligyniczna) istnieją we wsiach Bega pojedyncze budowle należące do wdów, wdowców, starców, znachorów, grup wiekowych i zawodowych, a także pojedyncze budynki gospodarcze, takie jak np. spichlerze, obory, kuźnie.

Rozdział piąty pracy zawiera wiadomości z zakresu usytuowania i rozmieszczenia wsi Bega na obszarze Wollega. Wsie zamieszkuje 70-250 osób, które są członkami danej linii, gałęzi klanu.

Systemowi klanowemu wśród Bega poświęcony jest następny rozdział pracy. Autor podkreśla, że właśnie klan (*choka*) kształtuje wewnętrzną spójność i wpływa w istotny sposób na pozycję społeczno-ekonomiczną swoich członków. Szwedzki etnolog jest zdania, że na obszarze Wollega istnieje około 30 klanów.

W następnych dwóch rozdziałach autor kreśli obraz kontaktów Bega z ich sąsiadami, ludami Oromo, Mao i Gabato oraz podejmuje próbę określenia postaw jednostek, rodziny, klanu w procesie utrzymywania, trwania wzoru kultury Bega, podkreślając jej konserwatyzm i tradycjonalizm.

Omawiana pozycja zawiera bogaty materiał fotograficzny, czytelne mapki terenu, genealogię klanów oraz słowniczek miejscowych terminów. Solidnie i wnikliwie opracowane przypisy do poszczególnych rozdziałów pracy czynią pozycję wartą poznania przez tych wszystkich, którzy interesują się kulturami pozaeuropejskimi, zagadnieniami środowiska ekologicznego, procesami adaptacji. Na końcu pracy autor umieścił obszerną bibliografię tematu oraz streszczenie w języku angielskim.

Waldemar Kopczyński

Folklor narodov RSFSR. Mežvuzovskij naučnyj sbornik, ried. T. M. Akimova i L. G. Barag. Ufa 1985, Baškirskij Universitet, ss. 152.

Prezentowany tu międzyuczelniany zbiór prac z terenu RSFSRR składa się z pięciu działów. W pierwszym, zatytułowanym *Związki międzyetniczne i typologia rozwoju folkloru*, M. N. Mielnikow (z Nowosybirsk) pisze o typologii procesów rozwoju wschodniosłowiańskiego folkloru pieśniowego Syberii, na której osiedlano Rosjan, Ukraińców i Białorusinów. Z artykułu wynika, że pieśni ludowe, z pochodzenia ukraińskie i białoruskie, ulegały procesowi ruszczenia się. A. K. Mikuszew (z Syktywkaru) przedstawił powiązania międzyetniczne narodowości ugrofińskich, R. G. Nazirow (z Ufy) zanalizował interesujący motyw narysowanej łódki jako fantastycznego środka ucieczki bohaterów baśni, podań i pieśni, ujarzmionych przez swych wrogów. Motyw ten występował także w podaniach o atamanie Razinie i był prawdopodobnie zapożyczony od ludów azjatyckich Syberii, względnie od Tatarów. Kolejno I. M. Mizijew (z Nałczyka) przedstawił powiązania folkloru bałkaro-karačajewskiego ze starotureckim.

Dział II zbioru poświęcony jest folklorowi pieśniowemu. T. M. Akimowa (z Saratowa) zajęła się poezją ludową związaną z kalendarzem agrarnym. L. I. Brancewa (z Ufy) zanalizowała obrzędy i towarzyszący im folklor okresu zimowego, zanotowany podczas akcji zbieraczej uniwersytetu Baškirskiego, zorganizowanej w latach 1976 i 1983. Uczestnicy ekspedycji stwierdzili, że w tej chwili folklor ten nie jest już aktywny, niemniej trwa on w pamięci starszego pokolenia ludności rosyjskiej, z dawna mieszkającej w Bażkirii. Jednakże „w ostatnich dziesięcioleciach”

— jak czytamy (s. 45) — 7 stycznia (czyli na Boże Narodzenie wedle starego stylu) chodzili jeszcze po domach kołędnicy i śpiewali kolędę modlitewną *Narodzenie Twoje...*, za co otrzymywali datki. Na początku wielkiego postu młodszy, zgodnie z dawną tradycją rosyjsko-prawosławną, prosili o odpuszczenie win u osób starszych (rodziców, braci, sióstr), a ci błogosławili ich ikoną. W okresie „Świątek” Bożego Narodzenia jeszcze niedawno młodzież dokazywała po wioskach, zakładając cegłami lub szmatami kominy, zamieniając krowy sąsiadom, podpierając drzwi w domach, strasząc przechodniów w przebraniu w białe koszule lub prześcieradła, stukając nocą do okien i podnosząc do nich wydrażone tyłki z wyciętymi otworami imitującymi oczy, usta i nos, oświetlone wewnątrz świecą. W dokazywaniach tych spotrzegamy analogie do naszych zwyczajów, zachowujących się w wielu miejscowościach po dzień dzisiejszy. Ciekawy też jest przytoczony w tym artykule dawny zwyczaj pojenia wódką kogutów, by następnie słuchać ich „pijanego śpiewu”.

I. J. Karpuchin (ze Sterlitamaka) opisał „czastuszki” śpiewane na weselach rosyjskich. Należy zgodzić się z autorem, że przyspiewki te trafiły do repertuaru pieśni weselnych nie przypadkiem i nie dopiero w ostatnich czasach w związku z upowszechnieniem się gatunku „czastuszek” (jak to twierdzą niektórzy folklorysty radzieccy), lecz że stanowiły one z dawna organiczną część liryki weselnej. Tezę tę potwierdzają też przyspiewki towarzyszące weselom ludu polskiego i białoruskiego (o tych ostatnich pisałem w „Slavica Wratislaviensia”, z. 18: 1979, s. 131-132). L. S. Szeptajew (z Leningradu) rozpatruje tematy pomocy wzajemnej i braterstwa w pieśniach wschodniosłowiańskich o powstaniach chłopskich w XVII i XVIII w. J. W. Kiriejewa (z Saratowa) przedstawiła dotychczasowe sądy na temat gatunku romansu jako specyficznej odmiany pieśni lirycznej.

W dziale *Proza ludowa* J. N. Djakonowa (z Jakucka) zanalizowała postać Baby-Jagi w eposie bohaterskim i baśniach jakuckich, zapożyczoną z baśni rosyjskich, T. G. Bordżanowa (z Elisty) przedstawiła motywy mitologiczne w kałmuckich baśniach bohaterskich, L. B. Siedowa (z Sarańska) dokonała klasyfikacji tematycznej podań mordwińskich. Podajmy dla przykładu temat III/7 wedle tej klasyfikacji: „Ujarmienie Mordwy. Czarodziej Dzieciół przepowiedział Mordwinowi Szpakowi, że jeżeli jego potomkowie będą żyli we wrogości wzajemnej, to ich ujarzmia władcy rosyjscy. Przepowiednia spełniła się” (s. 78). Albo temat III/8b: „Car rosyjski płynął rzeką, zobaczył modlących się Mordwinów, posłał dla nich dary. W rewanżu starszyzna wysłała gościńce poprzez młodzieńców, lecz ci zjedli je sami a carowi przynieśli piasku i wody. Car przyjął to jako oznakę pokory i zaczął uważać ziemie mordwińskie za swoje” (s. 79). W następnych artykułach tego działu B. G. Achmatieszyn (z Ufy) przedstawił podania o przyłączeniu Baszkirii do państwa rosyjskiego (co nastąpiło w XVI w.), a G. N. Kurbatski (z Kyzylu) rozpatrzył przysłowia i powiedzenia tuwińskie jako źródło etnograficzne.

W dziale *Folklor i Literatura* D. N. Miedrisz (z Wołgogradu) zamieścił artykuł o badaniach systemowo-typologicznych nad powiązaniami literatury i folkloru w zakresie poetyki, w kolejnych zaś artykułach A. W. Barmin (z Ufy) pisze o funkcji mitologizmu w narracji epickiej (na materiale prozy radzieckiej), L. G. Gorbunowa (z Saratowa) — o fantastyce ludowej w twórczości pisarzy rosyjskich epoki romantyzmu, G. A. Abdulina (z Ufy) — o folkloryzmie Michała Sałykowa-Szczedriny, M. G. Rachimkułow (z Ufy) — o Baszkirii i folklorze baszkirskim w utworach pisarza Wasyla Brusianina, żyjącego na przełomie XIX i XX w.

W ostatnim dziale — *Materiały i komunikaty* — Ż. K. Lebiediewa (z Jakucka) pisze o tradycjach pieśniowych wśród potomków osadników kozackich na Czukotce, a znany u nas folklorysta białoruski Lew Barag (w latach 1950-tych wykladał

w Uniwersytecie Białoruskim w Mińsku, obecnie jest profesorem Uniwersytetu Baskirskiego w Ufie) scharakteryzował i zamieścił tekst baśni *Syn cara lasu*, zapisanej przezeń w rejonie biźbulackim Autonomicznej Baskirskiej SRR. Utwór ten stanowi kontaminację czterech wątków, znanych folklorystyce europejskiej: *Wychowane diabła* (AT 667), *Królowna zaklęta w ptaka* (AT 401), *Cudowna ucieczka* (AT 313) i *Czarodziejski pierścień* (AT 560). Wariant białoruski pierwszego z tych wątków opublikował swego czasu Jan Karłowicz (*Podania i bajki zebrane na Litwie*, Kraków 1887 - 1888, nr 13). Zamieszczony tekst jest ciekawy, zwraca jednak uwagę jego poprawny literacko język, widocznie ów bazarz, od którego tekst został zapisany, nie należał do „szeregowych” przedstawicieli ludu. Kończy tom komunikat W. K. Archangielskiej (z Saratowa) *A. N. Pypin o znaczeniu etnografii krajowej*. Poglądy znakomitego filologa rosyjskiego zostały tu przedstawione na podstawie jego listów do A. N. Mincha, etnografa saratowskiego.

Z notki na odwrocie karty tytułowej wynika, iż omówiony tu zbiór prac folklorystycznych stanowi nr 12 serii *Folklor narodow RSFSR*. Warto, aby tą serią zainteresowali się także nasi folklorysty i etnografowie.

Franciszek Sielicki

Skazki i pieśni roždionnyje w dorogie. Cyganskij folklor. Wyd. „Nauka”, Moskwa 1985, ss. 520.

W skład opublikowanych w omawianym zbiorze materiałów wchodzi bajki, lamenty, pieśni przeciągłe, weselne i obyczajowe, pieśni do tańca oraz żartobliwe. Na końcu zbioru zamieszczono w formie dodatku nieliczną grupę utworów lirycznych. Uwzględniając zróżnicowanie tematyczne bajek, można je podzielić na trzy zasadnicze grupy, mianowicie: bajki fantastyczne i obyczajowe, które stanowią największą objętościowo część, oraz nieliczne bajki o zwierzętach.

Większość materiałów zebrano w miejscach największej koncentracji ludności cygańskiej, tj. w północno-zachodnich obwodach Ros. FSRR, głównie w okolicach Leningradu, Nowogrodu, Pskowa, a także na obszarze Karelii. Utwory pochodzące z wyżej wymienionych regionów zadziwiają przede wszystkim czystością gatunku; tradycyjne pieśni cygańskie nie utraciły swej oryginalności, a ich treść zawiera stosunkowo niewiele elementów folkloru rosyjskiego. Również bajki zawierają wiele archaicznych pierwiastków demonologii cygańskiej, bardzo oryginalnej, nie mającej analogii w folklorze innych narodów. Pewną część materiałów zebrano ponadto pod Smoleńskiem i Saratowem oraz w środowisku Cyganów zamieszkujących duże miasta, m. in. Moskwę, Leningrad, Pietrozawodsk i Tułę.

Rosnące w pierwszej połowie XIX w. zainteresowanie folklorem cygańskim zapoczątkowało okres rozwoju kompleksowej dyscypliny naukowej obejmującej historię, etnografię i język Cyganów. Podjęto w tym zakresie szereg prac badawczych, pojawiły się też pierwsze opracowania i zbiory cygańskiej literatury ludowej. Jednakże publikowane w tym czasie materiały nie zawsze były oryginalne; często kwestionowano ich autentyczność, zarzucano im brak zgodności z pierwotnym źródłem zapisu, a niektórym zbieraczom przypisywano wręcz autorstwo całych tekstów, tworzonych w oparciu o własną inwencję oraz na zasadzie sztucznego kon-

taminowania znanych wątków. Przykładem tego rodzaju mistyfikacji — związanej z opublikowaniem cygańskich mitów i bajek — jest broszura A. Jelisiejewa, wydana w 1881 r.¹, a także książka N. Kuna pt. *Bajki cygańskie*².

Interesującym materiałem folklorystycznym jest rękopis mieszczanina M. Grigoriewa, w którym zawarto obszerny słownik języka cygańskiego oraz szereg pieśni, zapisanych w języku rosyjskim i cygańskim³. Niewątpliwie największe znaczenie w procesie badania folkloru Cyganów rosyjskich mają prace W. Dobrowolskiego, zwłaszcza artykuł *Kisielewscy Cyganie*⁴, a także książka pod takim samym tytułem, w której obok bajek i pieśni zamieszczono wiele cennych materiałów z dziedziny etnografii⁵. Niestety, dorobek naukowy W. Dobrowolskiego nigdy nie został nie zaprezentowany w całości, ponieważ archiwum uczonego zaginęło bezpowrotnie. Niektórzy badacze wykazywali duże zainteresowanie mową potoczną Cyganów; w 1900 r. wydano w Moskwie książkę poświęconą tej właśnie tematyce⁶. Jej autor, P. Istomin, zamieścił w niej kilkanaście cygańskich pieśni ludowych oraz parę opowiadań. Celem książki nie było bynajmniej eksponowanie różnorodności motywów i wątków fabularnych, lecz zapoznanie czytelnika ze specyfiką stylu języka cygańskiego. Powzięty zamysł został w pełni zrealizowany. Nieoceniony wkład w rozwój cyganologii wniósł znany indolog, A. Barannikow; w swych pracach — *Cyganie ZSRR*⁷ oraz *Ukraińscy Cyganie*⁸ — uczony przedstawił rezultaty badań folkloru południowoukraińskich Cyganów. Mniej uwagi poświęcono natomiast etnografii plemion koczowniczych zamieszkujących centralne regiony kraju. Zainteresowanie folklorem cygańskim nie ograniczało się wyłącznie do zbierania utworów literatury ludowej oraz przeprowadzania ich analizy literackiej; w 1963 r. wydano książkę Indy Romany-czaj pod tytułem *Bajki wędrujących za słońcem*⁹. W zbiorze tym autorka zawarła szereg bajek napisanych całkowicie samodzielnie. W konstruowaniu fabuły Romany-czaj wykorzysta oryginalne, popularne w folklorze cygańskie motywy. Uwagę wielu badaczy przykuwała żywa, pełna egzotyki melodia pieśni cygańskich; w 1971 r. opublikowano zbiór pieśni pod redakcją kompozytora S. Bugaczewskiego, odznaczający się cennymi walorami muzycznymi. W jego skład weszło kilkadziesiąt utworów, które autor opatrzył fachowym komentarzem¹⁰. Spośród prac edytorskich popularyzujących folklor cygański pojawiają się również zbiory zawierające utwory z repertuaru grup etnicznych — głównie Ursarów i Kelderarów — koczujących poza granicami ZSRR. Jako przykład można przytoczyć książkę poety moldawskiego G. Kanti pt. *Folkloros romano*¹¹, a także zbiór R. Demetra¹². Do-

¹ A. Jelisiejew, *O materiałach dla izuczenija cygan, sobrannyh M. I. Kunawinym*, SPb. 1881, t. 17, wyp. 5.

² N. Kun, *Skazki cygan*. W 2-ch książkach, Moskwa 1922.

³ *Formy i słowar cyganskogo jazyka* (rękopisna kniga). Sost. M. Grigorjew, Moskwa 1851.

⁴ W. Dobrowolskij, *Kisielewskie cyganie*. „*Zywasia starina*”. 1897, t. 7, wyp. 1, s. 3-36.

⁵ W. Dobrowolskij, *Kisielewskie cyganie*, SPb 1908.

⁶ P. Istomin (Patkanow), *Cyganski jazyk. Grammatika i rukowodstwo k praktičeskomu izuczeniju razgowornoj reči sowriemiennych russkich cygan*, Moskwa 1900.

⁷ A. Barannikow, *Cygany SSSR. Kratkie istoriko-etnograficzeskie oczerk*, Moskwa 1931.

⁸ A. Barannikow, *Ukraiński cygany*, Kyew 1931.

⁹ I. Romany-czaj, *Skazk iduszczich za sołncem*, Leningrad 1963.

¹⁰ S. Bugaczewskij, *Cyganski narodnyje pesni plaki*, Moskwa 1971.

¹¹ G. Kanti, *Folkloros romano*, Kiszyniew 1970.

¹² R. Diemeter, *Obrazcy folkloru cygan-kełderariej*, Moskwa 1981.

tychczasowy stan badań folkloru cygańskiego nie jest zadowalający, a publikacje utworów ustnej literatury są nieliczne. Celem omawianej książki jest wzbogacenie dorobku edytorskiego w tym właśnie zakresie. Zamierzenia te częściowo zrealizowano, ponieważ *Bajki i pieśni powstałe w drodze* są najbardziej obszerną publikacją, obejmującą zarówno prozę, jak i lirykę.

Większość utworów omawianego zbioru wykazuje cechy wspólne z literaturą ludową innych narodów. Wynika to z koczowniczego trybu życia Cyganów, którzy wędrowkę z dalekich Indii zapoczątkowali już pod koniec X w, a do Rosji przybyli w XV w. Ich bliski kontakt z narodami Europy sprawił, że obyczajowość cygańska w dużej mierze utraciła na swej oryginalności. Zmiany zachodzące w sferze światopoglądowej ludów koczowniczych były ściśle uzależnione od wierzeń religijnych panujących w poszczególnych krajach; na terenie Rosji Cyganie przyjmowali przeważnie religię opartą na doktrynach kościoła prawosławnego. Było to jednakże specyficzne prawosławie, nieortodoksyjne, traktowane przez koczowników dość swobodnie, o czym świadczą niektóre utwory, jak na przykład bajka *Święty Grzegorz i Cyganie*, w której oddzielne motywy były wprawdzie zaczerpnięte z literatury hagiograficznej, lecz całość utworu skonstruowano na zasadzie anegdoty, wyszydzającej moralność chrześcijańską. Folklor cygański pozostaje pod pewnym wpływem rosyjskiej literatury ludowej, czego potwierdzeniem mogą być liczne zapożyczenia znanych motywów bajkowych typu: *Ognisty ptak*, *Wieszcz sen* lub wzorowanie się na rosyjskich pieśniach lirycznych więziennego cyklu. Niektóre wątki, aczkolwiek bardzo rzadko, odnajdujemy nawet w baśniach Andersena, natomiast struktura kompozycyjna bajek cygańskich oraz ich poetyka oparta jest na wzorcach wypracowanych przez rosyjską prozę ludową.

Kultura narodów Europy niewątpliwie w dużym stopniu wpłynęła na twórczość ludów koczowniczych, jednakże nie zdołała zdominować wszystkich dziedzin życia społecznego. Dotyczy to przede wszystkim na wskroś oryginalnej obyczajowości cygańskiej, mało podatnej na obce wpływy. Utwory omawianego zbioru stwarzają rozległą panoramę stosunków panujących w przeciętnej rodzinie cygańskiej. Doniosłą rolę odgrywała w niej żona, na którą spadała odpowiedzialność utrzymania więzi rodzinnej oraz niezwykle trudny obowiązek zaspokajania potrzeb dnia powszedniego; kobiety wykonywały również najcięższe prace. Uwzględniając zakres i znaczenie pełnionych funkcji, można by przypuszczać, że żona cieszyła się w rodzinie cygańskiej należnym autorytetem. Rzeczywistość jest jednakże całkiem odmienna: konserwatywny patriarchyat uniemożliwiał kobiecie zajęcie należnego jej miejsca w rodzinie, natomiast despotyczna władza męża praktycznie nie знаła żadnych ograniczeń. W wielu utworach, zwłaszcza w liryce, podejmowano problem losu młodej Cyganki, zagubionej w rodzinie męża; jej rozczarowanie niekorzystną metamorfozą współpartnera pogrążonego w nałogu pijaństwa często przeradzało się w zwątpienie. Zadziwiająca jest bierna postawa kobiety wobec istniejącego stanu rzeczy, przyjmowanego jako nieugięte fatum. Zaledwie w jednej bajce poddano otwartej krytyce stosunki rodzinne: Cygan traktujący nieludzko swą żonę został potępiony przez leśnego demona. Sporadyczne próby dokonywania rewizji ustalonego od wieków porządku świadczą wymownie o stopniu oddziaływania obyczajowości na ludzką mentalność; nawet poczucie krzywdy i niesprawiedliwości nie zdołało przeciwstawić się skutecznie potężnej sile uświęconych tradycją obyczajów.

Niezwykle zadziwiająca jest etyka cygańska. Jej kształtowanie się było w dużej mierze uzależnione od trybu życia koczujących plemion oraz doraźnego sposobu zaspokajania ich potrzeb bytowych. Specyficznej ocenie poddawano na przykład

kradzież, której nie traktowano bynajmniej jako zjawisko ze wszech miar szkodliwe, urągające godności człowieka, lecz jako wzór życiowej zaradności. Tego rodzaju interpretację obserwujemy głównie w pieśniach obyczajowych. Nośnikiem podobnej treści są bajki satyryczne, w których opisano szereg nieuczciwych transakcji, zawieranych pomiędzy sprytnym Cyganem i bogatym, lecz łatwowiernym chłopem czy dziedzicem. Bajki tego cyklu zupełnie zatraciły moralizatorski charakter, a zawarta w nich idea pozostawała w jawnej sprzeczności z tradycyjną konwencją tego gatunku, według której dobro niezmiennie tryumfowało nad złem: utwory te nie potępiają cygańskiej nieuczciwości, lecz wyszydają ludzką naiwność. Jednakże moralność cygańska jest pełna sprzeczności, bowiem nie posiada jednolitych norm, dzięki którym można by w sposób uniwersalny wyznaczyć zakres wartościowania postaw ludzkich. Czynów człowieka nie klasyfikowano na zasadzie obiektywnej oceny istniejącego stanu rzeczy. O ich wartości, w mentalności ludów koczowniczych, decyduje głównie sam człowiek: Jeżeli Cygan dopuszcza się wykroczenia wobec społeczności prowadzącej osiadły tryb życia, wówczas zostaje usprawiedliwiony. Gdy zaś identyczny występek ma miejsce w taborze, wtedy napotyka ostrą krytykę i raptem staje się czynem wysoce nieetycznym. Ambiwalentne podejście do tej kwestii nie było, jak się na pozór wydaje, następstwem dyskryminacji etnicznej, ponieważ ujemne skutki niesprawiedliwego wartościowania dotknęły również Cyganów. Analiza treści zawartych w zbiorze bajek wykazuje negatywne nastawienie koczowników do zamożnych warstw społecznych, a nawet do Cyganów prowadzących osiadły tryb życia. Z preferowaniem wędrownego życia łączy się jednocześnie głęboka troska o utrzymanie jedności cygańskiego taboru który poprzez hierarchiczność sprawowanej w nim władzy oraz kolektywne zaspokajanie potrzeb bytowych przypominał jedną wielką rodzinę. Cechą znamioną wspólnoty koczowniczej była odrębność praw i obyczajów. Tradycje kultywowano w tym środowisku ze szczególnym pietyzmem, a naruszenie niektórych obyczajów karano z całą surowością. Ostro potępiano występkę godzącą w rodzinę a także nieposzanowanie gościnności cygańskiej; w bajce *O Wajdzie i Róży* (nr 4) została srogo pomszczona ucieczka młodej dziewczyny z taboru wraz z narzeczoną: Różę tajemne moce zamieniły w jarzębinę, a Wajda stracił żonę na zawsze. Motyw porwania narzeczonej był popularny w epice cygańskiej i przypominał obyczaje narodów Wschodu. W innym wariantcie tej samej bajki Wajda ukarał niegodziwych szwagrów za złamanie prastarego obyczaju poszanowania praw gości. Etyka cygańska przypominała ponadto człowiekowi o wdzięczności wobec bliźniego za wyświadczone dobrodziejstwa, a także nakazywała bezwzględne wywiązywanie się z danego przyrzeczenia. Taki jest moralno-etyczny sens bajek: *Dziewczyna-Labędź* (nr 9), *Zaczarowana sierotka* (nr 10) oraz *Jak Cygan nie dotrzymał słowa* (nr 15).

Spośród bajek omawianego zbioru można wyszczególnić pewną grupę utworów epickich zaliczanych do tzw. byliczek. Zawierają one — podobnie jak bajki — sporo elementów irracjonalnych, lecz interpretacja przedstawianych w nich faktów jest zgoła odmienna: fantastyczne historie w wyobrażeniach cygańskich bazarzy nie były tworem ludzkiej wyobraźni, lecz nosiły znamię autentycznych relacji, zaś mityczne postacie, leśne i domowe demony czy rusałki, nie istniały w wyimaginowanym świecie, ale żyły wśród ludzi i oddziaływały na ich losy. W „byliczkach” odzwierciedlono więc najistotniejsze elementy demonologii ludowej, całokształt cygańskich wierzeń i zabobonów.

W pieśniach lirycznych często poddawano analizie dobre i złe strony cygańskiego życia. Refleksje na ten temat różniły się diametralnie. W rozważaniach przeważała nuta optymizmu, chociaż nie brakowało również pesymistycznych akcentów. Życie

w taborze niewątpliwie posiada wiele romantycznego uroku; daje poczucie niczym nie skrepowanej swobody, stwarza wspaniałe warunki do poznawania świata, umożliwia stały kontakt z przyrodą i wreszcie jest wielką niewiadomą, przypominającą romantyczną przygodę. Najistotniejszą z wymienionych cech jest jednakże wolność, różnie pojmowana przez koczowników: dla jednego oznaczała możliwość dokonania czegoś niekonwencjonalnego, często sprzecznego z regułami życia rodzinnego i grupowego. Dlatego też opisom porwania niewiasty towarzyszy niebawem entuzjazm, apologia śmiałego przedsięwzięcia, będącego wyrazem spontanicznego sprzeciwu młodej generacji wobec nietolerancji starszego pokolenia. Innym atrybutem cygańskiej wolności, eksponowanym najczęściej w pieśniach, jest wierzchowiec — integralny element taboru niosącego koczowników w dalekie krainy. Zrozumiałe jest zatem przywiązanie Cygana do swego rumaka, darzonego szacunkiem, uważanego niemalże za członka rodziny. Romantyzm nie przesłaniał jednak realizmu w ocenie ujemnych cech koczowniczej egzystencji. Ubolewanie nad uciążliwościami dnia powszedniego miało miejsce głównie w liryce; w pieśniach: *Maszeńka* (nr 44) oraz *Mój ojczulek* (nr 54) rozbrzmiewa skarga Cygana trawionego nostalgia. Nie brakuje również pieśni opisujących tęsknotę Cygana za odchodzącym latem. Nadejście jesiennej pory było bowiem dla koczowników zapowiedzią trudnego okresu zimowego, w którym natura przestała być sprzymierzeńcem i niosła cały szereg utrudnień. Specyficzny tryb życia uniemożliwiał mężczyznom podjęcie jakiegokolwiek stałego zajęcia, w związku z czym trudnili się oni handlem koni, szukali dorywczej pracy najemnej i często, niestety, łamali prawo, dopuszczając się drobnych kradzieży. Całą lirykę napelnia skarga osamotnionej Cyganki, zaniepokojonej niepewnym losem męża. Pomimo uciążliwości, jakie niosło życie w taborze, Cyganie pozostawali pod wpływem romantycznego uroku nie kończącej się wędrówki. Nawet wydane w XVIII w. specjalne ukazy carskie nie były w stanie ustabilizować ich życia. Zew natury był silniejszy od wszelkich nakazów.

Poetyka publikowanych bajek i pieśni niewiele w zasadzie odbiega od kanonów przyjętych w rosyjskiej prozie i liryce. Pieśń cygańska odróżnia się przede wszystkim żywym tempem i dużą ilością wykrzywień, uzupełniających luki w tekście. Jeżeli chodzi o osobliwości językowe pieśni, warto podkreślić tendencję do hiperbolizowania epitetów oraz dużą ilość stałych połączeń wyrazowych, wpływających na specyfikę stylu. Największe zainteresowanie budzi jednak sposób odtwarzania poszczególnych utworów, co było uzależnione od indywidualnych predyspozycji bazarzy lub pieśniarzy. Niektórzy z nich zadziwiali swobodą opowiadania, dużą improwizacją oraz bogatym repertuarem wykonywanych utworów. Do takich wykonawców należy m.in. A. Łobanowa. Natomiast utwory w wykonaniu A. Iljińskiego cechuje mowa żywa, pełna humoru, dzięki której nawet momenty dramatyczne są neutralizowane. Zaangażowanie emocjonalne słuchającego jest duże z uwagi na bliski kontakt z bazarzem: Iljiński bezpośrednio zwraca się do słuchacza, wciągając go w tok opowiadania. Podobne cechy wykazywała narracja bajek w wykonywaniu A. Michajłowa, niezwykle dbałego o czystość rodzimego folkloru.

Młoda generacja Cyganów przejawia nikielne zainteresowanie twórczością ludową swych przodków, gdyż duch współczesności w szybkim tempie pochłania resztki wielowiekowych tradycji. Omawiana publikacja, prezentująca najciekawsze utwory cygańskiej prozy i poezji, jest pokaznym wkładem w dzieło upowszechnienia zanikającej kultury, która w pierwotnym stanie przetrwała jedynie w ustnej twórczości i obyczajach.

Bogdan Rudol

O. M. Solncewa, B. M. Wołgowski, *Singalskie skazki*, Moskwa 1985, Izd. „Nauka”, ss. 544.

Znana już, bo ciesząca się poważnym dorobkiem edycyjnym Główna Redakcja Literatury Wschodu, w serii „Skazki i mify narodów Wostoka”, wydała niezwykle interesującą pracę poświęconą mało znanemu folklorowi Cejlonu pt. *Singalskie skazki*. Praca ta powstała prawdopodobnie kilkanaście lat temu, o czym świadczą źródła, z których autorzy opracowania zaczerpnęli materiał folklorystyczny. Są to bowiem prace drukowane w latach sześćdziesiątych i z początkiem lat siedemdziesiątych, a przecież od tego czasu wiele w folklorystyce światowej uległo zmianie, szczególnie zaś w zakresie rozumienia zjawisk folkloru i metod jego opracowania. Autorzy nie mogli już niestety dotrzeć, a należy tego żałować, do wydawanej w Indiach doskonałej serii folklorystycznej obrazującej pomniki ustnej ludowej twórczości prozatorskiej pt. *Folk Tales of the World*, której jeden tom (dziewiąty) poświęcony został folklorowi Cejlonu¹.

Omawiana praca nie jest wykładnikiem folkloru mieszkańców całej wyspy, bowiem odnosi się jedynie do zasadniczej grupy etnicznej na Cejlonie — Singalezów, stanowiących około 72% ludności kraju. Są oni, jak donoszą kroniki i lokalna tradycja, potomkami osadników z Północnych Indii. Ich język należący do indoeuropejskiej grupy języków wykazuje duże podobieństwo z językami narodów zamieszkujących dorzecze Gangesu.

Znakomita większość Singalezów wyznaje buddyzm Herawady. Jednakże wciąż swego panowania na wyspie Herawady podlegał wpływowi idącego z Indii późniejszego kierunku buddyzmu — Mahajany („wielki wóz”), gdzie wielkie znaczenie odgrywał kult bodhisattwów. Podstawowym miejscem skupienia wyznawców „Mahajany” na Ceylonie był klasztor Abhajagiri, stanowiący zarazem punkt oporu dla ortodoksyjnego buddyzmu — starszego klasztoru Machowihara.

Wielki wpływ na buddyzm cejloński miał także hinduizm. Religię tę współcześnie wyznaje na Cejlonie około 2 mln Tamilów, drugiej na wyspie grupy etnicznej. W tym niezwykłym kraju religie stały się źródłem wielu niepokojów społecznych, których echa jeszcze współcześnie dają o sobie znać.

W świadomości Singalezów „czyste” buddyjskie widzenie świata idzie w parze i ściśle przeplata się z starymi ludowymi wierzeniami, kultem demonów sformułowanym na ich podstawie, astrologicznymi wyobrażeniami, wiarą w bogów-opiekunów. Kult ten powstał na gruncie wiary w demony — Jaksze, duchy i lokalne bóstwa. Wszystkie te istoty, w wyobrażeniu Singalezów, żyją na ziemi, niektóre z nich mają imiona i znane są w całym kraju, większość jednak jest bezimienna i posiada bardzo ograniczone lokalne znaczenie. Każda wieś posiada swojego opiekuna — dewatawe, każde większe drzewo jest mieszkaniem Jakszy. Wydaje się, że przekonania te właściwe są dla subkontynentu indyjskiego. Oto bowiem, kiedy z końcem 1979 roku podróżowałem po Nepalu, mieszkańcy wielkich dolin z manifestującym się niepokojem wskazywali miejsca zamieszkiwane przez wszelkiego rodzaju demony i bóstwa opiekuńcze. Stąd też ustna proza ludowa tego regionu przesycona jest opowiadaniem o tychże wyobrażeniach. Do najpopularniejszych w Sri Lance bóstw opiekuńczych należą: Hatha, Wishnu-Uplwan, Kataragama.

W omawianym regionie bajki opowiadane były najczęściej po zakończonych świętach i żniwach. Narratorzy najchętniej realizowali tzw. „dżataki” (tj. gatunek

¹ M. Ratnatunga, *Folk Tales of Sri Lanka*, N. Delhi 1979.

literatury buddyjskiej mówiący o narodzinach Buddy), opowiadania z życia Buddy i bogów-opiekunów, historie buddyjskich relikwi. Słuchacze dziękowali im darując drobne sumy pieniędzy, banany, betel.

Treści folklorystyczne w omawianej książce podzielone zostały na cztery rozdziały. Pierwszy z nich, skromny, bo liczący zaledwie osiem przekazów, dotyczy bajek mitologicznych i ajtiologicznych. Mit kosmologiczny szczególnie ciekawie wyraża się w przekazie pt. „Jak powstała ziemia” (s. 28-29) oraz „Opowiadanie o Batmasutrze” (s. 32-34).

Kolejny rozdział omawianej pracy poświęcony jest bajkom zwierzęcym i zawiera czterdzieści dziewięć przekazów. Bajka zwierzęca na subkontynencie indyjskim należy do cieszących się wielką popularnością. Świadczą o tym różne zbiory, w których bajka zwierzęca zajmuje poczesne miejsce². Także systematyka bajki ludowej tegoż regionu³ wskazuje na niezwykle w tym zakresie możliwości narratorów. Tu jednak, tj. w folklorze Singalezów, reprezentowana jest niezbyt szeroko. Zdaniem autorów omawianego opracowania „bajki te już dawno przeszły archaiczny i klasyczny etap swojego rozwoju. Odczuwa się w nich wpływ tradycji literackich, które doprowadziły do zwiększenia tendencji dydaktycznych, co spowodowało zbliżenie, w folklorze Singalezów, dwu gatunków — bajki i baśni” (s. 14).

Najliczniej jednak w folklorze Singalezów reprezentowane są bajki magiczne, których autorzy opracowania w trzecim rozdziale zawarli sto trzy zapisy. Do najpopularniejszych tematów singaleskiej bajki magicznej należą te, w których opowiada się o wędrownych księżach, a także o cudownej żonie lub mężu.

Bajki magiczne o wędrującym księciu autorzy opracowania scharakteryzowali dwoma wątkami: niedostatek — likwidacja niedostatku (s. 19) i na tym opierają dalszą analizę tej grupy przekazów. Standardowy model takich bajek otwiera wątek wygnania bohatera z domu i utrata przez niego swego społecznego położenia. Opuszczenie rodzinnego domu rzadko jest dobrowolne, przede wszystkim bowiem książę zostaje wygnany, a to z powodu niewłaściwej odpowiedzi danej ojcu na jego pytanie, oszczerstwo, prześladowanie ze strony macochy lub dworzan. Charakterystycznym dla narodów Azji, wyznających buddyzm, jest motyw w tychże bajkach, gdzie przyczyny wygnania spowodowane są niepowodzeniami w nauce przepowiedzianymi w horoskopie księcia⁴. Jednakże zdarza się, iż motyw wygnania może być opuszczony przez narratora. Np. w bajce pt. „Jak biedny książę został królem” (s. 189-190) bohater bez jakiegokolwiek wyraźnej przyczyny opuszcza swój dom i udaje się na tułaczkę w obce kraje.

Innym popularnym tematem magicznej bajki w folklorze Singalezów jest temat o cudownej żonie lub cudownym mężu, które otwierają się motywem przeobrażenia zwierzęcia w człowieka, pod warunkiem zawarcia małżeństwa między wymienionym w przekazie zwierzęciem a człowiekiem. Bajki te, jak dowodził ongiś W. Propp, wyrosły na gruncie wyobrażeń totemicznych i obrzędów inicjacji⁵.

Zbiór tekstów zamyka rozdział poświęcony tzw. „bajce bytowej”. Termin ten odczytywany z głęboką dezaprobatą kryje w sobie po prostu to, co w polskiej fol-

² Por. N. Sharma, *Folk Tales of Nepal*, N. Delhi 1979; M. Pakrasi, *Folk Tales of Assam*, N. Delhi 1972; K. A. Seethalakshmi, *Folk Tale of Himachal Pradesh*, N. Delhi 1973; K. P. Bahadur, *Folk Tales of Uttar Pradesh*, N. Delhi 1973; B. K. Borgohain, P. C. Roy-Chaudhury, *Folk Tales of Nagaland, Manipur, Misoram and Tripura*, N. Delhi 1975.

³ S. Thompson, E. Roberts, *Types of Indic Oral Tales: India, Pakistan and Ceylon*, „F. F. Communications”, 1960, nr 180.

⁴ Por. W. F. O'Connor, *Folk Tales of Tibet*, N. Delhi 1979.

⁵ W. Propp, *Istoriczeskie korni wolszeбноj skazki*, Leningrad 1946.

klorystyce określa się najczęściej terminem żart, anegdota. Znajduje tu czytelnik opowiadania o oszustach, głupcach, niewiernych żonach, złodziejach, leniach itp., a zatem takie przekazy, które w pierwszym rzędzie nastawione są na wywołanie śmiechu. Ale nie zawsze zastrzeżenie to może być obowiązujące dla folkloru Singalezów, bowiem wszystkie te różnorodne postacie w końcowym etapie wypowiedzi narratora okazują się być przeciwieństwem swoich pierwotnych cech; i tak np. głupiec okazuje się być nie tyle mądrym, co przebiegłym człowiekiem.

Niewątpliwą zaletą omawianej pracy jest słownik terminów właściwych językowi Singalezów; wykaz źródeł i szerokie komentarze wyjaśniające tło historyczne, religijne i obrzędowe przekazów; wykaz charakterystycznych dla tego regionu roślin i ich znaczenie w folklorze. Natomiast szczególnie ważne jest tu odwołanie się do, oprócz wyżej wymienionych, międzynarodowych systematyk bajki ludowej⁶.

Wojciech Łysiak

HORROR W FOLKLORZE I HISTORII

Dorota Simonides, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1984, ss. 142; Władysław Korcz, *Wspólniczki diabła czyli o procesach czarownic na Śląsku w XVII wieku*, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1985, 112. s.

Placówka naukowa, jaką jest Śląski Instytut Naukowy w Katowicach, posiada duże zasługi w popularyzacji tradycji ludowej na Śląsku. Myślę tu przede wszystkim o działalności wydawniczej tej instytucji, której efektem jest publikacja wielu wartościowych prac, głównie z zakresu folklorystyki. W ostatnich latach w popularnej serii „Silesiana” systematycznie ukazują się cenne książki z tej dziedziny, że wymienię Aleksandra Widery, *Anegdoty, humoreski i żarty ludu śląskiego* (1983), Haliny Gerlich, *Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych* (1984), Marianny i Dionizjusza Czubałów, *Podania i opowieści z Zagłębia Dąbrowskiego. Sto lat temu i dzisiaj* (1984), Doroty Simonides, *Ele mele dudki. Rymowanki dzieci śląskich* (1985).

W tejże serii ukazała się również niezwykle cenna praca Doroty Simonides o podaniu wierzeniowym pt. *Horror śląski. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*. Powiedzmy sobie od razu, że praca przeznaczona jest nie tylko dla specjalistów, ale i dla szerokiego grona miłośników folkloru. Simonides udało się w znakomity sposób pogodzić w niej aspekt naukowy z celami popularyzatorskimi. W konsekwencji otrzymujemy monografię podania wierzeniowego, która usatysfakcjonować winna masowego odbiorcę, bowiem autorka refleksję teoretyczną uzupełnia i ilustrować licznymi przykładami tekstów. Natomiast znawcy przedmiotu zyskują nową pracę z zakresu genologii folklorystycznej, tym cenniejszą, że Simonides, rozpatrując problem funkcjonowania podania w świadomości społecznej, ujmuje go

⁶ S. Thompson, *The Type of the Folktale. A Classification and Bibliography* Antti Aarne's *Verzeichnis der Märchentypen*, „F. F. Communications”, 1961, nr 184; L. Bodker, *Indian Animal Tales. A Preliminary Survey*, „F. F. Communications”, 1957, nr 170.

S u g a c z e SuceszmTT111; n R,a Tlogy, Rfiwym.

w powiązaniu z innymi gatunkami prozy folklorystycznej, takimi, jak: bajka, legenda czy anegdota.

Na początku autorka zapoznaje czytelnika ze stanem dotychczasowych badań nad opowieścią wierzeniową na Śląsku, przywołując zarówno polskie, jak i niemieckie dokonania w tej mierze. W rezultacie za najstarsze rejestry podań trzeba uznać zapiski zakonników śląskich, tzn. zbiór średniowiecznych kazań Peregrinusa z Raciborza i rękopis (z l. 1416 - 1454) Mikołaja z Koźla. Z późniejszych źródeł śląskich warto odnotować poemat. W. Rózdzieńskiego *Officina feraria* (1612) oraz zbiór „nadzwyczajności” demonologicznych J. Praetoriusa (1669), a także raptularz anonimowego podróżnika, tzw. *Kompendium arkanów magiczno-sympatetycznych i antypatetycznych* (1715). Pierwszym natomiast naukowym rejestrem górnośląskich wierzeń jest praca Józefa Lompy, opublikowana w 1862 r. w „Schlesische Provinzialblätter” pt. *Schlesien in slavisch-mythologischer Hinsicht*, w której nauczyciel z Lubszy wykazuje różnice między demonologią polską a niemiecką. Z kolei uczony niemiecki Tadeusz Oelsner w oparciu o teksty zarejestrowane w j. polskim i niemieckim podjął się próby charakterystyki podań śląskich (1862), wykazując ich słowiańskie pochodzenie. Z prac z przełomu XIX i XX w. warto wymienić materiały zarejestrowane przez polskich księży: Michała Przywarę i Franciszka Palarczuka. Simonides eksponuje w tej części pracy inicjatywy zbierackie podejmowane przez rozmaite pisma bądź towarzystwa, np.: w wyniku takich prac podjętych przez Śląskie Towarzystwo Ludoznawcze (*Schlesische Gesellschaft für Volkskunde*) we Wrocławiu powstała pierwsza 4-tomowa edycja podań śląskich Richarda Kühnaua (1910 - 1913), zaś z inicjatywy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie (1907) na łamach „Zarania Śląskiego” rozpoczęto publikowanie materiałów folklorystycznych, madsyłanych z terenu (dominowały tu podania wierzeniowe).

Po II wojnie światowej podaniem zainteresował się przede wszystkim przedwcześnie zmarły folklorysta, Józef Ligęza, publikując m.in. pierwszą monografię podań górniczych, zaś później wiele uwagi poświęcił temu gatunkowi tacy folklorysty, jak Dorota Simonides², Janina Hajduk-Nijakowska³ i Karol Daniel Kadłubiec⁴.

Jak widać z przytoczonego wykazu opracowań, wcześniejsze zainteresowania Simonides podaniem zostały ostatecznie zweryfikowane i uzupełnione w omawianej monografii. Autorka bowiem w II rozdziale *Horroru śląskiego* charakteryzuje podanie wierzeniowe, formułując własną definicję tego gatunku. W konsekwencji za podanie wierzeniowe uznaje ona opowieść o treści poważnej, przedstawiającą świat ludowych wierzeń, u podstaw której leży przeżycie (podkreśl. Simonides). Za jedno z kryterium wyróżnienia tej opowieści spośród innych gatunków podaje

¹ J. Ligęza, *Podania górnicze z Górnego Śląska*, Bytom 1972. Por. również tenże, *Ludowa literatura górnicza*, Katowice 1958; *Śladami tradycji. Studia nad folklorem górniczym*, Bytom 1968.

² Por. D. Simonides, *Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej*, (w:) Zeszyty Naukowe WSP w Opolu, *Historia literatury V, W kręgu literatury ludowej*, pod red. D. Simonides, Opole 1969; też, *Współczesne podanie wierzeniowe*, „Lud” t. 57: 1973; też, *Podanie wierzeniowe w ustnych przekazach współczesnych dzieci*, (w:) *Co wieś to inna pieśń. Studia folklorystyczne* pod red. R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1975; *Nobilitacja podania wierzeniowego jako przedmiotu badań*, (w:) *Śląskie miscellanea. Literatura — folklor*, pod red. D. Simonides i J. Zaremby, Wrocław 1980.

³ Por. J. Hajduk-Nijakowska, *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*, Opole 1980.

⁴ Por. K. D. Kadłubiec, *Z śląskich opowieści wierzeniowych*, „Kwartalnik Opolski” 1968, nr 3 - 4.

subiektywną postawę narratora, pisząc „jeśli wierzy on w opowiadaną treść, jeśli relacjonuje ją nie jako utwór, ale jako rzecz autentyczną — wówczas tekst odbierany jest jako podanie” (s. 27). Do cech charakterystycznych podania wierzeniowego Simonides zalicza ponadto słowa uwiarygodniające przeżycie, takie, jak: „Ale to jest najprawdziwsza prawda”, czy „To nie są bojki, ani żadne bery ino prawda”. Główną zaś funkcją tego gatunku jest szeroko rozumiany dydaktyzm. Autorka twierdzi, że podanie wierzeniowe występować może w kilku formach, takich, jak: relacja czyli zwykły opis zasłyszanej wiedzy, opowiadanie własnych bądź zasłyszanych przeżyć (tzw. wtórny przekaz), bądź rozbudowana opowieść czy towarzyszący jej komentarz. Owe zróżnicowanie opowieści zilustrowane zostały licznymi przykładami tekstów, zarejestrowanych na terenie Śląska, zarówno w minionym stuleciu, jak i współcześnie.

Po ustaleniach teoretycznych Simonides proponuje przegląd tematyki podań wierzeniowych, przyjmując jako najbardziej precyzyjne kryterium temat opowieści. Jednocześnie uzasadniła niekonsekwencje klasyfikacji zebranego materiału według wątków i według postaci demonicznych. W efekcie omawia ona podania wierzeniowe według następujących grup tematycznych:

1. Zło i jego personifikacje. Głównym bohaterem prezentowanych tekstów jest diabeł, na Śląsku określany jako Gizd, On, Pieklorz, Corny, Kuternoga, Zły Duch, Najduch, Ancychryst, Rokita, Saton bądź Kozybun. Simonides omawia ów typ podań według pewnych reprezentatywnych tematów, podejmowanych w związku z tym demonem, takich, jak: diabelskie kamienie, diabelskie skarby (złoto, pieniądze), przestrzeganie prze złym postępowaniem, zapadłe miasta, wioski, karczmy, kościoły i dzwony, kara za tolerowanie zła.

2. Śmierć i jej personifikacje, w śląskich podaniach występuje ona jako biała postać żeńska, bądź jako szkielec z kosą w ręku, bądź jako biała gęś, tu: znaki, zapowiedzi, zwiastuny końca życia, personifikacje śmierci, podania o zmarłych, upiór zwany strzygą,

3. Opowieści o demonach, tu: demon wodny zwany utopcem (na Śląsku określany mianem utopka, utopleca, Jędry, hastermana czy Rokity); podania o Skarbniku (zwanym też Pustekim, a rzadziej Matuszem, Walkiem bądź Jędrą); demony polne i leśne (takie, jak szatanki, chabernice zwane też żytnimi badami, południce czy jaroszki); błędne ognie (na Śląsku: świećki, świcorze, fajermanny, ogniste chopki, myłki, mamuny, kleklimanki, nocnice, klynkanice); śląskie demony domowe (takie, jak: skrzat, ognisty smok, jaroszek).

4. Strachy i duchy (tu: opowieści o najróżniejszych zjawach, wydarzeniach, szmerach, trzaskach etc.).

5. Ludzie o nadprzyrodzonych właściwościach, tu: o takich półdemonach, jak czarownica czy zmora (zwana też na Śląsku morą, gniotkiem, gniotką bądź sotoną) oraz o ludziach, którzy posiadają nadprzyrodzone właściwości: nie mają się ich kule, potrafią przepowiadać przyszłość etc.

Simonides, charakteryzując poszczególne typy podań, pomija problematykę genezy konkretnych postaci demonicznych czy półdemonicznych. Traktując zaś w 5 dziale o czarownicach, nie rozwija wątku o ludziach umiejących odczyniać uroki, czary czy postrzały. Praktyki tych półdemonów nie są zbieżne, wchodzą w zakres bądź tzw. magii czarnej (szkodliwej), bądź białej (pożytecznej), co jedna osoba zaczaruje, to druga może „odczynić”. Rozróżnianie dwu podstawowych rodzajów magii jest powszechne we wszystkich krajach słowiańskich. Na Śląsku Opolskim ludzie owe kobiety, które potrafią zażegnawać, nazywają „mandrzycami”. Żywotna jest jeszcze w terenie działalność różnego typu zamawiaczy, znachorów czy „szeptunek”.

Ludzie ci, których zna cała okolica, potrafią odczyniać „na różę, na leliję, na pannę Maryję”, wyganiać złe moce z ludzi i zwierząt, bądź też zadawać uroki czy leczyć nie tylko chroby, ale i „siabości serca, duszy i woli”.

Zaproponowany przez Simonides podział opowieści o czarownicach na 4 grupy wątków: wyprawa czarownic na Sabat; zbieranie przez carownice pożytku z pól; magiczne zabiegi czarownic, odbierające krowom sąsiadów mleko; rzucanie czarów, postrzałów, złych uroków — można uzupełnić bardzo popularnymi w przekazie ustnym informacjami o stosowaniu odpowiednich zabiegów apotropeicznych, takich, jak: okadzanie bądź obmywanie krów wywarem ze święconych ziół; zakaz pożyczania sprzedawania nabiału po zachodzie słońca; zatykanie w drzwiach domu, obory itp. gałązek roślin kłujących bądź czynienie tu znaku krzyża; wysypywanie przed progiem maku; stawianie mioteł „do góry nogami”, wylewanie wody na gorącą płytę pieca etc. Tematyka opowieści, traktujących o praktykach apotropeicznych, jest bardzo rozległa. Przeważnie relacje te stanowią końcowe części podań o czarownicach, bądź też strzygach czy zmorach.

Trzeba przyznać, że Simonides nie zadowala się jedynie charakterystyką podań wierzeniowych, ale interesują ją również przeobrażenia tego gatunku na przestrzeni wieków. Udowadnia ona, że diabeł czy utopek tracą obecnie na popularności na rzecz latających kul, talerzy czy UFO. Głównej przyczyny owych zmian w zainteresowaniach narratorów i słuchaczy upatruje ona w postępie cywilizacyjnym. W rezultacie w końcowym rozdziale omawia kierunek przemian tradycyjnych opowieści wierzeniowych. Ich finalny kształt uzależnia od zindywidualizowanych predyspozycji psychicznych narratorów, dzieląc współczesne podania na 4 podstawowe grupy:

- opowiadanie o przeżyciu, które narrator racjonalnie tłumaczy,
- opowieść wierzeniowa, w której konkretny człowiek przebrany za demona straszy drugiego (tu: funkcja dydaktyczna), słuchacz przeważnie w poincie dowiadyuje się o owym podstępie,
- narrator wykorzystuje konwencję snu, słuchacz również dopiero w poincie tekstu uzyskuje odpowiednie wyjaśnienie,
- narrator, wykorzystując tradycyjny schemat podania wierzeniowego bądź kreacji jego bohatera, tworzy celową deformację gatunku, tj parodię (tu: pointa humorystyczna).

Uzupełnijmy, że piątą grupę stanowią tradycyjne opowieści wierzeniowe, kiedy to narrator jest przekonany o prawdziwości przeżycia, o którym opowiada, co potwierdza licznymi uwierzytelnieniami.

Simonides, analizując twórcze możliwości narratorów udowadnia, że właśnie dzięki zmianie folklor nadal żywiołowo i spontanicznie funkcjonuje.

W świetle dotychczasowych ustaleń na temat wiedzy ludu o postaciach demonicznych czy półdemonicznych i jej przeobrażeniach zainteresowanie budzą wyniki badań naukowców z Uniwersytetu Harvard, które przedstawiono ostatnio na Sympozjum Amerykańskiego Stowarzyszenia ds. Postępu Nauki. Informacje te obiegły ostatnio prasę polską. Tak budzący grozę bohaterowie ludowych podań wierzeniowych: wampiry, wilkołaki czy strzygi, to według badań uczonych ludzie chorzy, cierpiący na chorobę genetyczną, tzw. porfirię, polegającą na zaburzeniach procesu wytwarzania hemoglobiny. Zmiany chorobowe, takie, jak: nadmierne owłosienie skóry, rozciąganie się i napinanie skóry warg i dziąseł, zniekształcające wargi i odsłaniające zęby (co sprawiało wrażenie dużych zębów i wysuniętych do przodu), uczulenie tych osób na światło dzienne i na niektóre rośliny jadalne (szczególnie

na czosnek) oraz głód krwi (będący instynktem obronnym organizmu) stanowiły doskonałą pożywkę dla opowieści ustnych.

Folklorystyczną monografię podania wierzeniowego Simonides znakomicie uzupełnia praca historyczna Władysława Korcza o procesach czarownic na Śląsku w XVII wieku. Książkę tę, w której autor traktuje o współniczkach diabła, Śląski Instytut Naukowy w Katowicach wydał w serii pn. „Śląskie Epizody Historyczne” (muszę tu wypomnieć wydawcy tej serii bardzo niestaranną i niechlujną korektę), wypełniając w sporej mierze „białą plamę” w badaniach historiograficznych, podejmujących temat czarów i procesów o czary na Śląsku. Dotychczas bowiem dysponowaliśmy tylko dwoma artykułami, tzn. Urszuli Szumskiej⁵ i wspomnianego już Władysława Korcza⁶. Trzeba przyznać, że w porównaniu z pracami z innych regionów Polski, a szczególnie autorstwa wielkiego znawcy problematyki czarów i czarownic w Polsce Bohdana Baranowskiego⁷, badań w tej kwestii na Śląsku (łącznie z dawnymi pracami niemieckimi) nie można było zaliczyć do imponujących.

Władysław Korcz w wydanej ostatnio książce systematyzuje i wzbogaca naszą wiedzę na temat działalności i prześladowania osób, posądzonych o kontakty z diabłami, odsłaniając w efekcie wiele mało znanych bądź nieznanych faktów w tej kwestii. W konsekwencji autor szczegółowe wywody o procesach czarownic na Śląsku poprzedza wprowadzającymi w problematykę uwagami na temat wiary w oddziaływanie sił nadprzyrodzonych od czasów starożytnych po XVIII-wieczną Europę, eksponując sposoby karania czarownic, przybierających na sile za sprawą Kościoła. Według znawców przedmiotu, do połowy XV w. uprawnianie czarów było wprawdzie w różnym stopniu karalne, ale nie miało jeszcze charakteru zbiorowej psychozy. Pseudonaukowe do tej pory traktaty dominikanów zostały w 1484 r. poparte autorytetem papieża Innocentego VIII, który ogłosił wówczas *Bullę o czarownicach*, potwierdzając w niej istnienie demonów męskich i żeńskich (tzw. inkubów i subkubów) i zalecając ich surowe tępienie. W ślad za ową bullą (w 1487 r.) ukazał się bestseller wydawniczy autorstwa dwóch niemieckich inkwizytorów, Jacoba Sprengera i Heinricha Institorisza pt. *Młot na czarownice* (w ciągu dwóch stuleci miał 30 wydań, tłum. na j. polski Stanisław Żabkowica). Bulla papieska stanowiła jego przedmowę, a „dzieło” to — jak wiadomo — stało się „podstawą prawną” polowań na czarownice w minionych wiekach. W świetle materiałów źródłowych ofiary rozmaitych przesądnych teorii o diabłach i ich współnikach poddawano wymyślnym torturom (darujmy sobie szczegóły, por. s. 30), a jeżeli już wówczas nie zmarły, to czekała je równie okrutna śmierć — spalenie na stosie. Wszelkie próby ówczesnych uczonych, przeciwstawiających się poczynaniom inkwizycji, nie dały pozytywnego rezultatu, a głoszący te sądy kończyli równie tragicznie jak nieszczęśnicy posądzeni o czary.

W następnym rozdziale autor zajmuje się procesami o czary na przykładzie Polski, w której fanatyzm inkwizycyjny szczególnie wiele miał „do powiedzenia w XVII i XVIII w. Własne refleksje Korcz wzbogaca tu i ilustruje przykładami powstałej

⁵ Por. U. Szumska, *Przyczynki źródłowe do procesów o czary*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu”, Historia VIII, Opole 1972.

⁶ Por. Wł. Korcz, *Procesy czarownic w Zielonej Górze w XVII wieku*, „Rocznik Lubuski” 1959, t. 1.

⁷ Por. dla przykładu: prace zwarte tegoż autora: *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Łódź 1951; tenże, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952; tenże, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965; tenże, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981; tenże, wspólnie z W. Lewandowskim, *Nietolerancja i zabobon w Polsce w wieku XVII i XVIII*, Warszawa 1950.

na naszym gruncie literatury, poświęconej problematyce demonologicznej. W kształtowaniu wiedzy o czarownicach bądź we wskazywaniu na pilną potrzebę walki z nimi pomocnymi były takie prace, jak Cypriana Bazylika, *Postępek prawa czartowskiego przeciwko narodowi ludzkiemu* (Brześć Litewski, 1570), ks. Stanisława z Gór Pokiateckiego, *Pogrom — czarnoksiężskie błędy latawców i alchimickie fałsze* (Kraków 1595), ks. Piotra Skargi, *Żywoty Świętych* (1579) czy ks. Benedykta Chmielowskiego, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna* (Lwów 1754). Dodajmy, że nie brakło głosów księży, którzy negatywnie oceniali procesy o czary, wykazując ich bezsens, uznając je za przejaw niesprawiedliwości, okrucieństwa i tyranii (np. książka ks. Serafina Gamalskiego, *Przestrogi duchowe*). Jak wiadomo, dopiero w 1776 r. Sejm Rzeczypospolitej po wymordowaniu 13 rzekomych czarownic w Wielkopolsce uchwalił ustawę, zakazującą stosowania tortur i karania śmiercią za czary.

Najcenniejszą część książki Korcza stanowi rozdział III, traktujący o procesach czarownic na Dolnym i Górnym Śląsku. Autor w oparciu o materiały źródłowe, tzn. odnalezione po II wojnie światowej kroniki, protokoły z procesów czarownic w Zielonej Górze oraz praktycznie dziś niedostępne relacje historyków niemieckich (z I połowy minionego wieku bądź z początków XX-stulecia) udowadnia, że Śląsk „był miejscem szczególnie ożywionej walki z diablem i jego współpracownikami” (s. 11).

Dotychczas uczeni zwracali uwagę, że procesów o czary znacznie więcej było w Polsce zachodniej, zwłaszcza w Wielkopolsce i na Pomorzu, aniżeli w innych ziemiach Rzeczypospolitej. Korcz w swej pracy dostarcza argumentów z terenu Śląska, uzupełniając niepełne ustalenia geograficzne znawców przedmiotu.

Uwagi o procesach czarownic na Śląsku autor poprzedza opisem ziołonej sytuacji społeczno-politycznej i gospodarczej, jaka zaistniała na tych prastarych ziemiach piastowskich podczas panowania dynastii Habsburgów. Niepokoje społeczne na tych terenach w XVI w. i na początku XVII, wojna 30-letnia, nietolerancja religijna cesarza Ferdynanda II względem protestantów — to tylko niektóre z przyczyn, które stworzyły podatny grunt do prześladowania i palenia czarownic.

Miastami, które na Śląsku zyskały niechlubny rozgłos jako najsurowsze ośrodki zwalczania czarownic, były Zielona Góra i Nysa. Z miast o mniejszej w tym względzie „sławie” można wymienić Bytom, Racibórz i Wrocław. Wobec nieznanych dotychczas materiałów źródłowych szczególnie interesujące są zapiski i uwagi autora na temat procesów w Zielonej Górze i Nysie.

W. Korcz, analizując sytuację, jaka na przestrzeni lat w XVII wieku wytworzyła się w Zielonej Górze: klęski żywiołowe, powodzie, pożary, ostre zimy, zarazy, nadużycia i gwałty popełnione przez stacjonujące w mieście wojska cesarskie, podatki nakładane na mieszczan, konflikty między katolikami i protestantami; udokumentował realne przesłanki sprzyjające procesom czarownic w tym mieście. W świetle zapisków z 1640 r. bliżej nie znanego kronikarza Reicha w Zielonej Górze jako pierwsze zginęły na stosie cztery kobiety (żona burmistrza, markietanka oraz dwie żony prostych żołnierzy). Następną ofiarą była Katarzyna Funck, chłopka z podmiejskiej wsi Łężyce, ścięta i spalona w 1654 r. Najwięcej kobiet, bo aż 23, zginęło w latach 1663-1665. Autor w oparciu o zachowany w Lubuskim Muzeum Okręgowym w Zielonej Górze przeszło 300-stronicowy Wyciąg z protokołów sądu zielonogórskiego i akt inkwizycyjnych procesów kryminalnych przeciwko czarownicom w sposób szczegółowy omawia przebieg poszczególnych procesów, wypowiedzi osób oskarżonych przed torturami i po torturach, oskarżenia ich, pytania zadawane im przez zespół sędziowski etc.

W tym samym okresie w Nysie, posiadłości biskupów wrocławskich, mimo zgoła innej sytuacji (bowiem miasto po wojnie 30-letniej szybko odzyskało swą pozycję gospodarczą), również nasiliły się procesy czarownic. Według materiałów źródłowych (np. Historii kościoła św. Jakuba, zarejestrowanej przez proboszcza Jana Feliksa Padewitza, protokołów wizytacji kościelnych) rok 1651 można uznać dla Nysy i księstwa nyskiego rokiem czarownic. Zginęło wówczas w płomieniach 200 osób. Autor bogato dokumentuje procesy mające miejsce zarówno w samej Nysie, jak i w okolicznych miejscowościach Złatych Horach, Jeseniku, Mikulowicach, Głucholazach).

Problematyka procesów śląskich, którym tyle uwagi poświęcił Korcz, stanowi wdzięczne pole badań dla historyków, socjologów, psychologów czy etnografów. Por. tu interesujące wywody autora książki nt. pochodzenia społecznego sądzonych kobiet, a w Nysie i mężczyzn; nazwisk straconych w Zielonej Górze kobiet (Wojten, Hasucka, Stach, Klich, Baran), świadczących o polskim żywiole zamieszkującym w XVII w. okoliczne wsie; zmieniających się zeznań torturowanych w trakcie śledztwa ludzi i odwoływaniu ich przed straceniem. Nie trzeba dowodzić, że praca Korcza szczególnie wiele cennego materiału przynosi folklorystom, którzy aż w XVII w. znajdują potwierdzenie współczesnych wierzeń i podań o czarownicach. Odpowiedzi o czarownicach nadal bowiem cieszą się stosunkowo dużą popularnością w przekazie ustnym. Mimo iż według materiałów źródłowych przyjmuje się, że pierwszą czarownicę spalono w 1275 r. w Tuluzie, a ostatnią była Anna Goeldin spalona w 1782 r. w Glarus w Szwajcarii, to nasza prasa lokalna i krajowa jeszcze w latach 50. tego stulecia donosiła o różnych samosądach na wsiach polskich dokonywanych na kobietach, uznanych przez lokalną społeczność za współniczki diabła. Nie jest to szokujące, jeśli się zważy, że np. współczesny teolog katolicki, były profesor Uniwersytetu w Tybindze, a aktualnie prefekt rzymskiej Kongregacji ds. Doktryny Wiary, Josef Ratzinger, w opublikowanej ostatnio książce uznaje diabła za zjawisko realne, personalne i niesymboliczne.

Przeraża mnie taki diabeł realny i personalny, ten z bajek ludowych jest sympatyczniejszy, przeważnie można go „wywieść w pole”, bo według przysłowia „nie taki diabeł straszny, jak go malują”.

Teresa Smolińska

Studia z kultury Beskidu Sądeckiego. Red. Anna Kowalska-Lewicka. Wyd. Polska Akademia Nauk, Oddział w Krakowie, Komisja Etnograficzna. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, 1985.

Z końcem 1985 r. ukazała się praca zbiorowa: *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*, wydana przez Komisję Etnograficzną Oddziału Krakowskiego PAN. Wyszła ona w 700 egzemplarzach i zniknęła z półek księgarskich — sądzą więc, że warto ją odnotować w formie krótkiej recenzji sprawozdawczej. Praca zawiera Wstęp redaktora tomu i 6 studiów (wszystkie mają streszczenia nagielskie) autorstwa pracowników Zakładu Etnografii IHKM PAN (Pracownia Etnograficzna w Krakowie). Wszystkie one napisane zostały na podstawie materiałów terenowych zebranych w czasie badań prowadzonych w latach 1976-1979 w 2 wsiach zachodniej części Beskidu Sądeckiego, w Obidzy (parafia Jazowsko) i Łącku. Zagadnie-

nia poruszane w niniejszym tomie nie były dotąd badane przez etnografów w Beskidzie Sądeckim, a przynajmniej brak jakichkolwiek publikacji na ten temat. Wyjątek stanowi ubiór ludowy, na którego temat mamy drukowane nieliczne i fragmentaryczne wzmianki. Nowatorski charakter prac zawartych w omiawianym tomie polega przede wszystkim na zarejestrowaniu stanu kultury ludowej z końcowych lat siedemdziesiątych naszego stulecia na terenie, który dotąd stanowił białą plamę na etnograficznej mapie Polski. Również tematy podjęte przez autorów w większości należą do słabo opracowanych w polskiej etnografii.

Każde ze studiów składających się na tom „Sądecki” stanowi odrębną, opracowaną w formie monografii całość, wymaga więc osobnego omówienia.

Pierwsze studium to Krystyny Kwaśniewicz — *Rok obrzędowy* (s. 9-31) Autorka stawia sobie za główny cel przeprowadzenie próby rekonstrukcji tradycyjnej obrzędowości dorocznej, dokonanej w oparciu o źródła terenowe, w okresie jaki obejmuje pamięć dziś żyjących informatorów, a więc od początków XX w. do czasu prowadzenia badań. Materiał przedstawiony został w rytmie następujących po sobie okresów roku solarnego, od zimy poczynając, którą autorka zaczyna okresem Bożego Narodzenia, a kończy na Srodzie Popielcowej. Następnym okresem jest wiosna, zaczynająca się od początku Wielkiego Postu, a trwająca do Zielonych Świątek. Po niej omawiane są obrzędy lata, aż po zwyczaje żniwne. Jesień jest stosunkowo uboga w obrzędowość, z wyjątkiem szczegółowo omówionych tu obrzędów zaduszkowych.

W zakończeniu części opisowej autorka stwierdza „spójność ideologiczną [obrzędowości Beskidu Sądeckiego] z całą Polską obrzędowością ludową”. Jakkolwiek znajomość obrzędów dorocznych nie zawsze jest jednoznaczna z ich praktykowaniem, zastanawiające jest, jak wiele z nich zachowało się do dziś, choć z drugiej strony niewątpliwy jest fakt zaniku wielu z nich. Przyczyny zaniku są liczne, ale najważniejszą jest rozwój oficjalnej wiedzy, która pozbawia głębszego sensu szereg poczynań obrzędowych o charakterze magicznym. Zostają one zarzucone, bądź zamieniają się w rodzaj zabawy. Niemniej równocześnie działają czynniki sprzyjające ich zachowaniu, takie jak siła tradycji, religijność ludowa czy patriotyzm lokalny. Obok zaniku starych daje się zauważyć powstawanie na naszych oczach nowych obrzędów dorocznych jak: Dzień Kobiet, Dzień Dziecka, czy współczesne dożynki organizowane przez instytucje państwowe i Kościół.

Danuta Tylkowa — *Medycyna ludowa* (s. 33-52). Autorka podkreśla fakt, że medycyna ludowa zawiera 2 ściśle ze sobą związane i często przeplatające się komponenty: racjonalny i irracjonalny. Do pierwszego zalicza ziołolecznictwo, chirurgię ludową — zwłaszcza leczenie złamań kości i innych urazów, częściowo położnictwo.

Po części wprowadzającej przechodzi do ludowych poglądów na przyczyny chorób. Stwierdza, że stanowią one zlepek informacji pochodzących ze środków masowego przekazu i informacji uzyskanych w czasie leczenia przez lekarzy zawodowych oraz wiary w przyczyny magiczne chorób jak: światło księżyca, wir powierny, działanie czarownic czy złe spojrzenie. Następny rozdział poświęcony jest profilaktyce. Ta prawie z zasady ma charakter magiczny i polega m.in. na noszeniu przy sobie pewnych ziół chroniących przed działaniem czarownic, czy przedmiotów chroniących przed złym spojrzeniem. Stosuje się także zabiegi profilaktyczne, jak mycie się w bieżącej wodzie w noc Bożego Narodzenia, co ma zapewnić zdrowie na cały rok itd. Rozdział o sposobach leczenia chorób autorka dzieli wedle schorzeń: na choroby wieku dziecięcego, choroby dorosłych, ludową chirurgię i ortopedię oraz położnictwo, wyróżniając wszędzie sposoby racjonalne (tu główny na-

cisk kładzie na ziołolecznictwo) i irracjonalne, których, jak to pokazuje przytoczony materiał, zachowało się jeszcze bardzo wiele. Omawia też zawodowych „lekarzy” wiejskich, ortopedów-samouków, babki-położne, różnych znachorów i czarowników, którzy również posiadają swe „medyczne” specjalności (np. zielarki).

Następne studium to Anny Kowalskiej Lewickiej — *Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią* (s. 53-89). Jest to próba przedstawienia obrazu wierzeń, zwyczajów i obrzędów związanych ze śmiercią jaki istniał w praktyce lub pamięci ludności w czasie prowadzenia badań. Na podstawie relacji ludności i własnych obserwacji autorka stara się odtworzyć pewnego rodzaju model sytuacji jaka tu panowała na początku XX w., a jaka w wielu wypadkach żywa była jeszcze z końcem lat 70 tych tego stulecia.

Opis faktów kulturowych związanych ze śmiercią ujęty jest chronologicznie — od zainteresowania zdrowego człowieka własną śmiercią, poprzez chorobę, zgon, po rozbudowane czynności pogrzebowe, przy czym przez pogrzeb rozumie się wszystkie, bardzo zróżnicowane czynności przy zmarłym, od momentu jego śmierci do stypy jaka następuje po pogrzebie. Autorka zwraca uwagę na stoicyzm z jakim do śmierci odnosi się ludność wiejska, na liczne wróżby i znaki wróżebne, które zwiastują zgon. Zwraca uwagę na różnorodność obrządków pogrzebowych w zależności od tego kim był nieboszczyk i jaką śmiercią zmarł (pogrzeb niezamężnej dziewczyny posiada elementy wesela, przy pogrzebie matki, osieracającą małe dzieci, ułatwia się powrót na ziemię ubierając jej buty, samobójców do niedawna grzebano się poza granicami wsi w odludnych pustkach, itd.). Specjalny rozdział omawia kontakty zmarłych ze światem żywych (np. karmienie dusz w Dzień Zaduszny, zmarłe matki odwiedzające dzieci, zmarli, którzy przychodzą pomścić krzywdy, czy tylko skontrolować jak „idzie gazdówka”). Na zakończenie autorka zajmuje się ludową koncepcją śmierci, duszy i losów pośmiertnych człowieka. W ostatecznych konkluzjach stwierdza, że wiara ludowa w istotę duszy i życie pozagrobowe znacznie odbiega od zasad wiary katolickiej, w wielu wypadkach jest z nią wręcz sprzeczna, które to sprzeczności ludność doskonale godzi z katolicyzmem, nie zauważając braku spójności tych dwu światopoglądów.

Autorka zajmuje się wreszcie zmianami jakie zachodzą w ostatnich latach w światopoglądzie wsi Beskidu Sądeckiego, zanikiem dawnych wierzeń i wynikających z nich obrzędów i zwyczajów i dochodzi do wniosku, że głównym czynnikiem zacierającym tradycję są z jednej strony o wiele żywsza interwencja kleru w życie codzienne wsi, z drugiej naśladowanie przez wieś wzorów miejskich, zwracanie uwagi na stronę zewnętrzną, bogactwo i teatralność obrzędu, a nie na jego treść.

Urszula Lehr — *Wierzenia demonologiczne* (s. 91-116). Na badanym terenie przetrwały liczne wierzenia w istoty demoniczne. Wiele z nich wskazuje na przetrwanie wierzeń przedchrześcijańskich, przekształconych przez chrześcijaństwo i wzbogaconych przez przeniesienia z kultur obcych. Istoty demoniczne działają na ogół na szkodę człowieka. Autorka dzieli je wedle kryterium genetycznego na 6 grup: 1) Istoty mityczne: boginka, południca 2) Demony: błędny ogień, poroniec, strzyga, zmora. 3) Istoty demoniczne: topielec, planetnik. 4) Istoty ezoteryczne: czarownice. 5) Quasi-demony: djabeł, śmierć. 6) Strachy. Te ostatnie autorka pomija w dalszym opracowaniu. Boginki porwały ludziom niemowlęta, zwłaszcza jeszcze nie ochrzczone i napastowały kobiety po połogu, a przed kościelnym wywodem. Południce napastowały ludzi, którzy odważyli się przebywać w polu w samo południe, a błędne ogniki, duchy zmarłych ludzi, którzy niesprawiedliwie wytyczali kiedyś granice pól, wodziły na manowce głównie pijaków. Strzyga, względnie strzygoń to

duch pokutujący po śmierci, lub jeden z 2 duchów człowieka (człowiek na 2 duchy i ten, który nie został ochrzczony, zamienia się w strzygonia), który napastuje i gryzie ludzi we śnie. Zmora vel siodełko to dusza żyjącego człowieka, która mocą opuszcza jego ciało i dusi śpiących ludzi. Topielec jest duchem nienarodzonego dziecka utopionego wraz z matką w jej łonie i wciąga ludzi w rzeczne głębiny. Planetnik i czarownica to ludzie żyjący we wsi, z których pierwszy ma władzę nad chmurami burzowymi, druga trudni się czarowaniem ludzi i zwierząt, a głównie odbieraniem krowom mleka. Pozostaje jeszcze diabeł i śmierć, które wedle opinii autorki, chłopcy wyobrażają sobie na ogół zgodnie z przekazami religii chrześcijańskiej.

Po części opisowej następuje rozdział pt. „Wierzenia demonologiczne na tle współczesnej kultury ludowej w opiniach mieszkańców wsi”. Autorka podkreśla tu współistnienie sprzecznej z nauką Kościoła wiary magicznej i zastanawia się nad mechanizmem jej zaniku. Dochodzi do wniosku, że najwcześniej zanikła wiara w istoty mityczne, następnie stopniowo w demony i istoty demoniczne. Przetrwiała natomiast wiara w czarownice i diabły.

Miałbym pewne zastrzeżenia co do podziału istot nadnaturalnych zaproponowanego przez autorkę. Topielec, podobnie jak poroniec, jest przecież duchem nieochrzczonego dziecka zmarłego nienaturalną śmiercią, dlaczego więc, skoro stosujemy kryterium genetyczne, zaliczać je do 2 odrębnych kategorii? Natomiast planetnik jest takim samym człowiekiem jak czarownica, żyjącym wśród ludzi i wyposażeń w nadnaturalne siły — dlaczego więc go zaliczono do kategorii istot demonicznych?

Zofia Suromba-Rysowa — *Biesiady wiejskie* (s. 117 - 136). Biesiady, wedle definicji autorki, to poczęstunki w większym gronie, na które obowiązuje specjalne zaproszenie. Są one „specyficznym wyrazem więzi społecznej... podlegają zasadzie wzajemności”. Biesiady urządzają się z okazji ważnych uroczystości rodzinnych jak chrzest, pogrzeb, zaślubiny (wesele było zawsze najwystawniejszą i najliczniejszą z biesiad wiejskich). Po II wojnie doszły dalsze okazje do biesiadowania jak: pierwsza komunika, bierznowanie, imieniny, srebrne i złote gody, prymicie. Do biesiad o starym rodowodzie zalicza autorka poczęstunek z okazji świniołowia, zapustów, zespólowego darcia pierza czy przedzenia wełny, a także goszczenie krewnych i znajomych przybyłych na odpust do danej parafii. Zanikają one z wolna, natomiast w Łącku powstał nowy zwyczaj goszczenia znajomych przybyłych tu na Święto Kwitnącej Jabłoni organizowane po II wojnie przez miejscowe władze.

Autorka omawia obszernie rytuał zapraszania na biesiady, szczególnie na wesela, a następnie równie rozbudowany zwyczaj zachęcania gości aby zechcieli jeść. Ceremonialne zapraszanie do jedzenia jest oceniane przez biesiadników wyżej niż wystawność i obfitość potraw. Szczególną uwagę poświęca autorka menu takich przyjęć, głównie wesel, ale i innych, które od wesel różnią się ilością, a nie jakością jadła. Mówi też o roli alkoholu i rytuale picia. Biesiadom towarzyszył zwyczaj przynoszenia przez gości darów z żywności.

Porównując stare i nowe w biesiadach autorka mówi, że dawniej najistotniejszym elementem gościny była „przede wszystkim atmosfera, dobra zabawa, »uszanowanie« gości, czyli należyte ich traktowanie i goszczenie”. „Współczesne uczyty spełniają na wsi przede wszystkim funkcję reprezentacyjno-prestizżową... dąży się dziś do zmanifestowania nie tylko swych możliwości materialnych, ale także zdolności sprostania nowym wzorom zachowań określanych jako miejskie i jako takie pożądanych”. „Dziś uczyty stają się wyznacznikiem nowego stylu życia i miejscem wkraczania innowacji” kulinarnych, ubioru, sposobu zachowań itp.

Krystyna Hermanowicz-Nowak — *Odzież ludowa wsi Łącko i Obidza* (s. 137 - 162). Autorka, jak sama to zaznacza, daje opis ubioru ludowego z początku bieżącego stulecia, zajmuje się jego społeczną funkcją i zależnością od stanu majątkowego, cywilnego i wieku, wspomina o sposobie przechowywania stroju i niektórych wierzeniach związanych z odzieżą, wreszcie w zakończeniu mówi o zaniku stroju tradycyjnego.

Niestety, artykuł poza kilku dość przypadkowymi fotografiami nie daje ani fotografii opisywanych dawnych ubiorów, ani ubiorów współczesnych, brak też krojów odzieży, rysunków detali i innych elementów związanych ze strojem, które pozwoliłyby na odtworzenie tradycyjnego ubioru mieszkańców opisywanych wsi, ani też procesu przemian w ubiorze jakie tam zachodziły.

Anna Kowalska-Lewicka

Hungern für Hitler. Erinnerungen polnischer Zwangsarbeiter im Deutschen Reich 1940 - 1945. Herausgegeben von Christoph U. Schminck-Gustavus, Bremen 1984, ss. 250, ilustracji 76.

Przez wiele lat w historiografii Republiki Federalnej Niemiec problematyka niewolniczej pracy cudzoziemskich robotników w III Rzeszy była jakoby świadomie pomijana. Według niepełnych danych źródłowych w sierpniu 1944 r. liczba tych robotników w Rzeszy wynosiła około 8 milionów, z czego prawie 2 miliony stanowili Polacy, którzy byli pierwszymi ofiarami tego niewolniczego sposobu zatrudniania narzuconego milionom ludzi z podbitych krajów. Już bowiem pod koniec września 1939 r. władze hitlerowskie utworzyły na terenach podbitej Polski 30 „Arbeitsamtów”, tj. Urzędów Zatrudnienia, które przystąpiły do organizowania przymusowych wyjazdów do pracy w Rzeszy. Dane archiwalne potwierdzają, że do końca 1939 r. ponad 30 tys. Polaków wywieziono tam zatrudniając ich przy pracach polowych, zwłaszcza w tych gospodarstwach, z których mężczyźni wcieleni zostali do wojska. Z każdym miesiącem akcja deportacji do niewolniczej pracy przybierała na sile. W lutym 1940 r., według dokładnych statystyk dokonanych przez Ulricha Herberta w pracy zatytułowanej *Fremdarbeiter. Politik und Praxis des „Ausländerensatzes” in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches*, Bonn 1985, było ich 300 tysięcy ułożonych w indywidualnych gospodarstwach rolnych oraz przyfabrycznych obozach w miastach.

Status tych robotników regulowały tzw. polskie dekrety „Polenerlasse”, ogłoszone 8 marca 1940 r. składające się z 10 bardzo surowych zarządzeń. Z czasem zarządzenia te były znacznie zaostrzone przez różne lokalne instytucje — dyrekcje fabryk, władze miejskie a nawet przez indywidualnych pracodawców. Wprowadzały one nakaz publicznego oznakowania Polaków poprzez noszenie na wierzchnim okryciu naszywki z literą „P” i były one pierwszym oznakowaniem jakie hitlerowska praktyka rasistowska wprowadziła dla cudzoziemskich przymusowych robotników. Później bowiem poprzez „Gwiazdę Dawida” dla Żydów praktykę tę rozszerzono obejmując ją inne narodowości, np. Rosjan. Ponadto wspomniane już dekrety zakazywały przebywania Polakom w miejscach publicznych, określały rejon miasta, w których mogli oni dokonywać zakupów, zakazywały przyjmowania ich do szpitali, korzystania z komunikacji miejskiej, kin, restauracji, wchodze-

nia do parków. Praktycznie pozostawali oni poza prawem, a zatrudniani przy najcięższych pracach, byli bezwzględnie traktowani. Pracujący w fabrykach mieszkali w obozach, przebywający natomiast u indywidualnych gospodarzy mieszkali często w stajniach lub stodolach, obowiązywał surowy zakaz spożywania posiłków razem z pracodawcami, nieraz poddawano ich karze chłosty, a za byle przewinienie odsyłano do obozów koncentracyjnych. Wszechstronna prezentacja tych zagadnień dokonana przez autora ujawnia szeroki zespół faktów, póki co mało znanych w specjalistycznej literaturze RFN. Zresztą sam autor czyni stosowną uwagę na ten temat pisząc iż, „o niewolnikach klasycznego czasu antycznego, dużo więcej wyjaśniono na podstawie rozległych badań, aniżeli o niewolnikach niemieckiego faszystwu”.

Pionierską próbą podjęcia tego problemu jest właśnie ta książka, napisana przez młodego profesora prawa i historii społecznej na uniwersytecie w Bremie (urodzonego w 1942 r.), który bez enigmatycznych osłonek przedstawił losy polskich robotników wywiezionych do pracy na terenie Rzeszy. Uczynił to opierając się na szerokim materiale faktograficznym — archiwa policyjne, zakładowe, miejskie, relacje świadków, jak również wywiady z ludźmi, którzy objęci byli przymusem niewolniczej pracy. Konfrontacja zapisów zawartych w aktach policyjnych z relacjami Niemców i wreszcie podróż do Polski i bezpośredni kontakt z czterema osobami, które wywiezione były na przymusowe roboty do Niemiec, unaocznily zachodnioniemieckiemu czytelnikowi czym był w istocie niewolniczy system pracy narzucony milionom cudzoziemskich robotników, który potępił Międzynarodowy Trybunał Wojskowy w Norimberdze.

Dogłębna analiza tego niezwykle w swej wymowie i niepowtarzalnego w historii społeczeństw materiału, wykazuje, że autor nie zrezygnował z podkreślenia haniebnego dla faszystów niemieckiego wymowy tego materiału i oddał w książce całą prawdę o niewolnikach III Rzeszy. Schminck wykracza tu bowiem poza owe tragiczne fakty, wykazując głęboki niepokój zrodzony obcowaniem z tą faktografią. Jego pole obserwacji obejmuje możliwie wszystkie elementy niewolniczego życia ludzi, którzy przeżyli tę dyskryminację. Skala czasowa analizy sięga ulicznych łapanek, okropnych warunków transportu do Rzeszy, wycieńczających zajęć w fabrykach, przy budowaniu schronów, karnym rozładowywaniu wagonów, życia obozowego, ucieczek i szykan. Przez kartki książki przewijają się postaci ludzi dorosłych i dzieci zniewolonych przez system. Pierwsza kategoria informacji zawartych w książce należy do faktografii, którą najogólniej określić można jako państwowe uwarunkowania niewolniczej pracy w niemieckim rolnictwie, w przemyśle metalowym, chemicznym, budownictwie i górnictwie. Druga kategoria informacji to te, odnotowujące wydarzenia wewnętrzne — obozowe życie, warunki pracy itp. Są to informacje szczególne, które nie wymagają autorskich komentarzy. Przewija się w nich tęsknota do domu, opis obozowych niedziel, podczas których śpiewano piosenki „smutne i wesołe”, kościelne i świeckie — np. *Rotę* czy hymn *Jeszcze Polska nie zginęła*, za co były kary: baty, praca bez przerwy dzień i noc, rozładowywanie wagonów z węglem czy pozbawianie racji żywnościowych. Prawdziwa siła tej książki polega na jej otwartości, na tym, że czytelnicy z różnych kręgów kulturowych dostrzegą w jej treści całą prawdę o faszystowskim systemie niewolniczej pracy. Dostrzegą też pozornie dziwne w warunkach niewoli normalne ludzkie tęsknoty do śpiewu czy zabawy, jak choćby np. uciekanie poza druty, by tam poślıżgać się na łyżwach, za co groziła kara.

Sam kanon, formuła książki wydaje się trafna, a zapis i wybór informacji jest przekonujący i nie budzi on wątpliwości. Jak się rzekło, jest to książka dobrze

udokumentowana, której autor wystrzegał się nieprecyzyjności sądów i każdorazowo dokumentował je dokładnie. To co słyszał w Polsce od swoich rozmówców, konfrontował z materiałami znajdującymi się w Instytucie Historii Współczesnej w Monachium i archiwum obozowym w Dachau, prowadził wywiady ze starymi robotnikami, którzy pracowali w zakładach zatrudniających robotników z Polski. Ta otwartość na wysłuchiwanie najrozmaitszych sądów, wyrozumiałość i tolerancja wobec opinii odmiennych oraz korygowanie zbyt skrajnych sądów na podstawie materiałów archiwalnych jest wartościowym elementem książki. Mówiąc skrótowo, jest to książka wypełniona od pierwszej do ostatniej strony tragiczną prawdą, o której tak mało dotychczas napisano w kraju jej sprawców.

Omawiana książka, co zaznaczono, poza częścią autorską składa się jeszcze z czterech relacji byłych przymusowych robotników w Rzeszy, którzy po zakończeniu wojny powrócili do kraju. Idąc tropem archiwalnych zapisów trafił autor na ich ślad i odnalazł w Polsce. W chwili, gdy rozmawiał z nimi, byli to ludzie w starszym wieku (jedna z osób już nie żyła, ale zachował się jej pamiętnik), którym wojna zabrała lata szczęśliwego dzieciństwa. Każde zdanie tych osób przynosi informacje wzbogacające czytającego w istotne wiadomości, oddaje grozę i cierpienie, nadzieję i zwątpienie. Doświadczenia tych ludzi są znakomitą płaszczyzną, wykorzystywaną przez Schmincka do ukazania politycznych uwarunkowań zniewolenia tych ludzi. Ukazuje formy i metody działania władz hitlerowskich, obalając przy okazji występujące jeszcze nieraz w RFN stwierdzenie, jakoby Niemcy w czasie wojny nie zdawali sobie sprawy z niewolniczej pracy milionów cudzoziemskich robotników, w tym również Polaków. Jest więc tą książką mocnym tłem kontrastowym tych opinii i stwarza dobry punkt wyjścia do dalszych, bardziej pogłębionych badań nad tym zagadnieniem. Jej wartość poznawczą dopełniają liczne ilustracje i należy tylko pochwalić autora za ich wybór, podobnie jak za całą książkę, który po latach wzgardy podjął temat ważny i konieczny.

Teresa Falkowska

Antoni Kuczyński

Henryk Bogdański, *Dziennik podróży z lat 1826 i 1827*. Przygotowali do druku, wstępem i przypisami opatrzyli: Józef Długosz i Józef Adam Kosiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 253, ilustracji 26.

W rozległym temacie wkładu Polaków do wiedzy o kulturze ludów i narodów świata występują różnorodne pamiętniki, które w mniejszym bądź większym zakresie przedstawiają kulturę ludów, z którymi spotkali się ich autorzy. Pamiętników takich posiadamy wiele i dotyczą one nieomalże wszystkich części świata. Wystarczy chociażby przeglądać książkę W. Armona¹, A. Kuczyńskiego², M. Paradowskiej³ i W. Ślabczyńskiego⁴ aby wyrobić sobie przekonanie o obfitości pamiętni-

¹ W. Armon, *Polscy badacze kultury Jakutów*, [w:] Monografie z Dziedzin Nauki i Techniki, tom 62: 1977.

² A. Kuczyński, *Syberyjskie szlaki*, Wrocław 1972.

³ M. Paradowska, *Polacy w Ameryce Południowej*, Wrocław 1977.

⁴ W. Ślabczyński, *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1973.

ków, w których znajdują się mniej lub bardziej wartościowe materiały etnograficzne dotyczące Azji, Afryki czy Ameryki. Ale nie tylko te egzotyczne obszary posiadają swoją pamiętnikarską kronikę w naszej literaturze. Obfituje bowiem ona również w pamiętniki i relacje dotyczące narodów Europy, przede wszystkim zaś Bałkanów oraz Rosji, Białorusi i Ukrainy. Są to materiały niezmiernie cenne przy studiach historyczno-etnograficznych dotyczące tych obszarów, niestety, jak do tej pory, nie została dokonana pełna ich inwentaryzacja. Tak jest np. z omawianym tutaj *Dziennikiem* podróży Henryka Bogdańskiego odbytej w latach 1826 i 1827 na trasie Wiedeń, Bratysława, Budapeszt, Zagrzeb, Rijeka, Triest, Lublana, Budapeszt, Przemyśl.

Dziennik jest barwną kroniką zdarzeń i obserwacji jakie zrodziły się podczas prawie dziesięciomiesięcznej wędrówki jego autora, który wraz ze swym przyjacielem, Franciszkiem Zabłockim, wyruszył pierwszego lipca 1826 roku z Wiednia do Grecji. Zamiarem obu młodzieńców było przyłączenie się do powstańców greckich, od 1821 roku walczących o wolność i zrzucenie jarzma niewoli tureckiej. Ta zrodzona ze szlacheckich ideałów romantyzmu idea pomocy ludom walczącym o swoją wolność, która urealniała się w tej wyprawie, spotkała się z powszechną akceptacją polskiego środowiska akademickiego w Wiedniu. Podróż ta miała być rekonensansem. Po dotarciu do powstańców przetartym i znanym już szlakiem, podążać nim mieli inni Polacy studiujący w Wiedniu. Z tego bowiem grona wywodzili się Bogdański i Zabłocki, studenci wydziału prawa, obaj pochodzenia szlacheckiego z okolic Przemyśla. Omawiany *Dziennik* wprowadza nas w zróżnicowane sprawy miejsca i czasu, a za przyczyną Józefa Długosza i Józefa Adama Kosińskiego, którzy przygotowali go do druku, poznajemy bliżej obu „podróżników”. Mniej wprawdzie informacji dotyczy F. Zabłockiego, który zawieruszył się gdzieś w świecie, natomiast jeśli idzie o H. Bogdańskiego to we *Wstępie* do *Dziennika* mamy w interesujący sposób nakreśloną jego biografię, obfitą w działalność patriotyczną. Uczestniczył on bowiem niemal we wszystkich związkach tajnych i spiskach na terenie Galicji poczynawszy od roku 1833. Ten okres swego życia przedstawił H. Bogdański w *Pamiętniku 1832 - 1848*, opublikowanym w całości w roku 1971. Pamiętnik ten jest wciąż jednym z podstawowych źródeł do dziejów konspiracji galicyjskiej, ogromnie cenionym przez historyków z powodu bogactwa i rzetelności informacji o związkach tajnych i organizacjach demokratycznych i rewolucyjnych w Galicji.

Po tych rozważaniach wstępnych dotyczących autora *Dziennika* podkreślenia godną jest jego żywa fabuła i starannie odwzorowane koleje losu obu wędrowców. Tutaj należy zaznaczyć, że jakkolwiek początkowo plany wyprawy wydawały się młodzieńcom proste i nieskomplikowane, w rezultacie okazało się jednak, że nie osiągnęli oni celu wyprawy i po prawie dziewięciu miesiącach włączyli zrezygnowali z pierwotnego zamiaru. Wyprawa ta była twardą szkołą życia dla obu wędrowców. Niedostatek pieniędzy pogłębiał z każdym dniem trudności, jakie napotykali zarówno w podróży, jak i podczas pobytu w obcych miastach i właściwie był zasadniczą przyczyną niedotarcia do celu. Jednocześnie temu właśnie brakowi funduszy zawdzięczamy jedną z najbardziej oryginalnych i cennych polskich relacji podróżniczych z pierwszej połowy XIX wieku. Oryginalnych, bo brak pieniędzy zmusił obu studentów, szczególnie podczas wędrówki po traktach węgierskich, chorwackich i serbskich, do zejścia poniżej swej pozycji społecznej: do prostych wieśniaków, woźniców, żołnierzy i weteranów wojen, Cyganów, Żydów, czeladników szukających pracy, słowem do gromady owych „biednych wędrowców” — jak pisze Bogdański — przemierzających pieszo gościńce, obdartych, głodnych i żebrzących. Takiego punktu obserwacji realiów owego życia wędrownego nie mógł

mieć nikt, kto — dysponując zasobną kiesą — przemierzał ówczesne traktory europejskie w poszukiwaniu nowych wrażeń. Z tego też powodu, że obaj wędrowcy pieniędzy takich nie posiadali, ich *Dziennik podróży* jest interesującym, a w niektórych wypadkach nawet egzotycznym zapisem, u podłoża którego leżała, mówiąc współczesnym językiem socjologicznym, „metoda obserwacji uczestniczącej”.

Odbyta podróż obfitowała w zdarzenia i fakty niezwykle interesujące z punktu widzenia etnograficznego, historycznego i socjologicznego. Zawsze się coś działo. Właściwie nie było dni pustych, a tym bardziej powtarzających się w sensie wydarzeń i obserwacji. Każdy dzień stwarzał zupełnie nowe sytuacje, podsuwał nowe obrazy do obserwacji. Wszystko to zajmowało naszych bohaterów, którzy — jak pisze G. Bogdański — żyli „wprawdzie po literacku”: „głodno, obdarto, ale zawsze z piórem w rękę”. Przyniosło to w rezultacie bogaty materiał obserwacyjny. Przemowny wpływ na wyniki tych obserwacji miało właśnie nastawienie naszych podróżników do „życia z piórem w rękę”; a ziemie które przemierzali były wyjątkowo wdzięcznym i atrakcyjnym obiektem obserwacji, zarówno pod kątem problematyki historycznej, jak też etnograficznej.

Jako przykład obserwacji etnograficznych służyć np. może informacja z okolic Wiednia, w której zawarta jest charakterystyka chałup we wsi i jej mieszkańców. Dalej prowadzi nas autor przez Węgry kreśląc obrazy Pesztu i miejscowej kolonii greckiej, charakteryzuje zbiory Magyan Nemzeti Muzeum (tj. Muzeum Narodowego założonego w 1802 roku), opisuje wielki doroczny targ w tym mieście, na który przybywali oprócz węgierskich i austriackich kupców także Serbowie, Bośniacy i Wołosi. Targ ten, to żywe laboratorium społeczne, owe przysłowiowe „społeczeństwo na dłoni”, gdzie zjawiska i procesy stają się bardzo wyraziste i intensywne. Wszystko to naszkicowane jest w *Dzienniku* niezwykle interesująco, podobnie jak inne informacje z długiej trasy podróży. Warte podkreślenia są informacje dotyczące mieszkańców Chorwacji i ich stosunków z Węgrami. Dla jasności obrazu warto podkreślić, że są tam również opisy stroju Chorwatów, ich usposobienia, języka, zabudowy wsi, gospodarki rolnej itp. I tak kraina za krainą kreśli nam autor *Dziennika* zróżnicowane tematycznie obrazy, stosownie do miejsca i jego mieszkańców. Ciekawie przedstawia się opis Triestu, miasta, którego życie podporządkowane jest przede wszystkim regułom jakie narzuca mu portowa atmosfera. W mikrostrukturze społecznej tego miasta można zaobserwować różnice jakie występowały tam w owych czasach między warstwą kupców, rybaków, marynarzy lub drobnych wyrobników. Właśnie o poszczególnych elementach społecznej struktury miasta *Dziennik* przynosi wiele interesujących spostrzeżeń, chociaż nie jest to obraz jaki w obecnych czasach mógłby w pełni zadowolić socjologa. Wreszcie Triest, jako miasto portowe, charakteryzował się w owym czasie — zresztą taki i do dzisiaj pozostał — złożoną mozaiką narodowościową osiadłej tam ludności. Oczywiście, przeważali tam Włosi, ale dużo też było Greków, Turków, Niemców i Chorwatów. Mówiąc o walorach poznawczych tej książki podkreślić należy, że właśnie w odniesieniu do Triestu są one najpełniejsze. W mieście tym bowiem przebywali dosyć długo nasi „podróżnicy” szukając okazji odprawienia się okrętem do Grecji. Wchodzili w liczne kontakty mające pomóc im w urzeczywistnieniu tego zamiaru, którego, jak wiemy, nie zrealizowali. Stąd rozpoczęła się ich droga powrotna do Przemysła. I tak jak poprzednio, teraz już prawie zupełnie bez pieniędzy, wędrowali obaj po traktach chorwackich, serbskich i węgierskich. Wchodzili w bliskie kontakty z mieszkańcami wsi, często gościł i w ich chałtach, będąc naocznyymi świadkami różnych wydarzeń. Tak więc doświadczenia ze szlaku wędrowek oraz obserwacje o charakterze etnograficznym stanowią w *Dzienniku* ów konkret (kulturowy,

który czyni go przydatnym dla tych badaczy, którzy zajmują się rejonem Bałkanów. Warto jednak zdawać sobie sprawę z tego, że jest to obraz bardzo niepełny, utkany z pobieżnych obserwacji, bez wchodzenia w szczegóły.

Omawiany *Dziennik* może być oceniany w rozmaity sposób. Poczynając od wyrazów uznania za dynamizm jego tekstu a kończąc na docenianiu wartości fascynującego dokumentu dla historyków, etnografów czy socjologów. Niewątpliwie jego treść jest głęboko osadzona w realiach i jest autentycznym zapisem ludzkiego losu. Zapisem, którego treść mieści się w ramach naszych tradycji narodowych, zrodzonych niewolą wieku XIX, tak obfitego w pamiętniki w literaturze polskiej. W przypadku tego pamiętnika podkreślić należy, że jest on wyborną mapą dróg i bezdroży po jakich kroczył autor nie tylko podczas wędrówki do Grecji, ale również w całym swym życiu, nacechowanym patriotyzmem i walką o odzyskanie niepodległości. Wiele poruszonych tu kwestii zasługuje zresztą w przyszłości na dalsze rozważania. Mam tu na myśli między innymi opracowanie relacji H. Bogdańskiego pod kątem etnograficznym. Z całą pewnością będzie to zajmujące opracowanie, a ponadto podkreśli ono wkład Polaków do wiedzy o kulturze ludów Europy. Jak do tej pory, temat to nadal deficytowy. I na koniec informacja nieco ogólniejsza. Otóż omawiany *Dziennik* jest wzorowym wręcz przykładem pracy redakcyjno-edytorskiej, a starannie dobrane ilustracje czynią całość niezwykle zajmującą.

Antoni Kuczyński

Zygmunt Starorypiński, Konstanty Borowski, *Między Kamieńcem i Archangielskiem. Dwa pamiętniki powstańców z 1863 roku*. Opracował Stefan Kieniewicz, Warszawa 1986, s. 413, ilustracji 10.

Książka zawiera dwa nieznane pamiętniki powstańców z 1863 r., którzy normalną wówczas koleją losu znaleźli się po przegranej walce w rosyjskiej niewoli. Wspomnienia Z. Starorypińskiego, szlachcica z Podola, obejmują przede wszystkim lata przedpowstaniowe. Dowiadujemy się z nich o sprzysiężeniu Szymona Konarskiego, ziemiańskich „pracach organicznych” na Podolu w latach 1859–1861, manifestacjach patriotycznych w Warszawie w 1861 r., przygotowaniach powstańczych organizacji „białych” w guberni podolskiej. Zachowana część wspomnień kończy się w przededniu powstania.

Konstanty Borowski natomiast opowiada o swym udziale w partyzantce 1863 r., początkowo w oddziale kapitana Brandta, potem ks. Brzóska dostaniu się do niewoli, wcieleniu do rot aresztanckich i pobycie w Archangielsku oraz zesłaniu na Sybir. Wiele miejsca poświęca pamiętnikarz opisowi życia na Syberii i jej mieszkańcom.

Tom ten w opracowaniu znanego historyka, prof. S. Kieniewicza, dotyczy problematyki, którą zwykliśmy wiązać z walką narodowo-wyzwoleńczą Polaków. Mimo iż oba pamiętniki traktują o ponurych skutkach tej walki, którymi najczęściej była syberyjska niewola, wyrażają one także atmosferę przedpowstaniowej walki oraz różnorodne formy oddziaływania ruchów patriotycznych na środowisko kresowych ziemian. Oba pamiętniki odsłaniają przed czytelnikami świat przepojony atmosferą niewoli, a obiektywna prawda przeszłości zostaje w nich zręcznie skomentowana przez S. Kieniewicza zarówno w przypisach jak też w interesująco napisanych przedmowach do każdego z pamiętników.

W przedmowach tych autor ukazuje okoliczności odnalezienia źródeł, kreśli związki rodzinne ich autorów, a jego ustalenia są rezultatem rozpoznania istic fachowego: słowem, dominuje tu kompetencja historyka, znawcy problemu i nie sympatii do „kresowych stanic”, mieszkających tam ludzi i określonych spraw właściwych dla tego miejsca i odległego czasu. Dlatego każdy najmniejszy szczegół, wymagający wyjaśnienia czy komentarza, został tutaj należycie wyjaśniony i stanowi cenne dopełnienie autorskich zapisów sprzed lat wielu. Aparatura tych przepisów jest precyzyjna i prawdziwym szczęściem dla pamiętnikarzy jest fakt, że właśnie S. Kieniewicz opracował ich tekst i odpowiednio ko skomentował. Przykłady potwierdzające te stwierdzenie możnaby tu mnożyć tym bardziej, że pobudzają one do dodatkowych rozmyślań nad dziejami polsko-rosyjskich kontaktów w XIX stuleciu i ich socjologiczno-psychologicznej recepcji wśród społeczeństwa polskiego, aż po dzień dzisiejszy. Pod tym względem oba pamiętniki charakteryzują się bogactwem realiów i obserwacji na tym autentycznym materiale dziejowym odkrywają interesujące horyzonty wspomnianych powyżej kontaktów. Poza tzw. strukturą powierzchniową tekstu kryją się wartości nieco głębsze, które rządzą losem autorów, wartości mogące stanowić dla współczesnych wzorzec patriotyzmu, pracowitości, oddania sprawie narodowej uporu i konsekwencji w dążeniu do celu. A nad tym wszystkim góruje twarda postawa i konsekwentny brak użalania się na swój wygnańczy los. Autorzy obu pamiętników są w dynamicznym spożyciu z rzeczywistością, w stałym zmaganiu się z nią, gotowi „w potrzebie dla Ojczyzny”. Oto np. K. Borowski na wstępie swego pamiętnika pisze: „W dniu wyjścia mego do partii byłem u spowiedzi, wysłuchałem Mszy świętej, a w nocy pożegnawszy się z najukochańszym ojcem staruszką i z braćmi, siadłszy na wóz z drugim towarzyszem ochotnikiem, wyruszyliśmy w drogę.

Chwili rozstania się z ukochanym ojcem nie zapomnę do śmierci. Ojciec, stary żołnierz — weteran, gdy przypadł do kolan jego prosząc o błogosławieństwo, położył drżące ręce na mej głowie i rozrzewniony przemówił do mnie w te słowa:

— Idź, mój synu, tam, gdzie cię powinność wzywa. Pamiętaj, że jesteś Polakiem i synem żołnierza Polaka. Dziad twój walczył pod Kościuszką. Ja — mówił — służyłem w 1831 [...]. Żał mi cię drogie dziecko moje. Może już w życiu moim więcej już nie zobaczę. Ciężko mi — mówił — smutno jako ojcu, lecz nierównie jest w cięższym smutku i niedoli matka nasza, matka-Ojczyzna. Idź i stań tam, gdzie każdy prawie Polak obecnie stanąć powinien. Niech cię Bóg wszechmogący zawsze i wszędzie ma w swej opiece, a Matka Boska, Królowa Polski, niech cię broni, osłania tarczą od wszelkich nieszczęść i przygód.

Tak błogosławił i wyprowadził mnie na bój krwawy ten starzec-żołnierz, ukochany rodzic mój, a lży rzesiste, spadające z pełnych dobroci oczu na pochyloną mą głowę, namaszczały ją na godność żołnierza”.

Nie ma tu miejsca na prezentowanie powstańczych etapów K. Borowskiego: obozowych postojów, bitwy czy przemarszów. Jest w tej części pamiętnika wiele realiów charakteryzujących przebieg powstania, granice tolerancji dla żołnierskich uchybień i dyscyplinę w oddziale. W żywo toczącej się akcji tej części pamiętnika ujawniają się nie tylko ułomności ludzkiej natury. Współgrają z nią również jej blaski, wiele pięknych cech charakteru — odwaga, prawda, lojalność, bezkompromisowość, upór w dążeniu do celu. Losy swoje w tym okresie opisuje K. Borowski, tak jak i w pozostałych częściach pamiętnika, w sposób rzeczowy, oparty na faktach. Obcy mu jest patos, co nie wynika, że obraz powstańczego życia wolny jest od rysów grozy umierania w powstańczych szeregach. Z pamiętnikarskich zapisów wynika, że niewiele się nawojował. Po dostaniu się do niewoli (1864) skazany został

na cztery lata aresztanckich rot. Początkowo przebywał w Archangielsku, potem skierowano go na osiedlenie na Syberii, do jednej z wsi leżących pomiędzy rzekami Iszymem a Irtyszem. Sybirska niewola trwała pięć lat, powrócił bowiem K. Borowski do kraju w roku 1872, korzystając z kolejnej amnestii dla „miałieżników”. Zarówno pobyt w Archangielsku, jak i czas osiedlenia, spędzone w mieszanych środowiskach narodowościowych dały pamiętnikarzowi okazję do poznania różnych nacji. Pisząc o swym pobycie w archangielskich koszarach zamienionych na „kazamaty” wspomina, iż przebywali tam razem z nim „I uczeni, i analfabeci. I inteligentni, i prostaczekowie. I zamożni, i bardzo, bardzo biedni. I zeszli się tu: Mazury i Krakowiacy. I Podlasiaki, i Kujawiacy. I Litwini, i Żmudzini, i Rusini. I Poznańczycy, i Galicjanie, i Cześi. A przyszli tu i Francuzi, i Włosi, i Niemcy, i Żydzi. Tych ostatnich było kilkunastu”. Ponadto charakteryzuje on mieszkających tu Rosjan pisząc, iż Archangielsk z przedmieściami posiadał w owym czasie około trzydziestu tysięcy ludności. Większość mieszkańców stanowili „Niemcy, Anglicy, Szwedzi itp. Ci byli wszyscy zamożni, a nawet bogaci. Oni to, przeważnie Niemcy, zajmowali posady urzędników, i to wyższych stopni, i byli kupcami i przemysłowcami. Naród miejscowy, Rosjanie, prócz kupców był w ogóle biedny”.

Okres archangielski, nabiera pod piórem autora interesującego kolorytu, w którym w różnych odcieniach zarysowują się realia aresztanckiego losu a także inne fakty z życia tego miasta. Wielość spraw i wątków jest stałym elementem pamiętnikarskiego zapisu autora. Piszę on o moralności tutejszego ludu, o pazerności kupców o krzyżujących się interesach Niemców, Anglików i Rosjan, charakteryzuje życie codzienne aresztanckiej roty i panujące w niej stosunki. Czyni też ważną z punktu etnograficznego uwagę że do Archangielska przyjeżdżali zimą Niemcy zwani przez niego Samojedami. Opisując ich wygląd podaje, że są oni wzrostu niskiego, o okrągłej twarzy i miedzianej cerze. „Oczy małe, nieco skośne. Włosy na głowie czarne, grube, czoło niskie. Mężczyźni zarost na twarzy i wąsy szczypcami w tym celu zrobionymi wrywają. Są więc bez zarostu”. Dalej przedstawia ich odzież, reniferowy zaprzęg, sposób życia, niektóre zwyczaje i obyczaje, kreśli stosunki z mieszkańcami Archangielska i inne elementy ich bytu. Do tych pamiętnikarskich relacji o Nieńcach, których niewiele posiadamy w naszej syberyjskiej literaturze dodać trzeba, iż lud ten pozostawał w ciągłych kontaktach handlowych z Rosjanami, od których nabywał różne produkty spożywcze, a przede wszystkim tytoń i wódkę. Podobnie było i w innych rejonach, gdzie w wyniku rosyjskiej kolonizacji współwystępowały często obok siebie tubylcze i rosyjskie osady. Bywało nieraz i tak, że zgromadziwszy większą ilość skór wędrowali tubylcy z odległych stron do osad rosyjskich, by tam wymienić je na wódkę. Z czasem Rosjanie wyznaczyli na rozległych obszarach Syberii stałe miejsca handlu z tubylcami, w których raz do roku lub częściej odbywały się jarmarki. Wiele trafnych spostrzeżeń autora pamiętnika odnosi się do innych syberyjskich realiów: etapowych więzień, sposobów konwojowania aresztantów, ich ubioru, odżywiania, stosunków z miejscową ludnością. Autor wyraził przekonanie, że zesłańcy, chociaż mieli przeciwko sobie wielką carską machinę zesłańczo-więzienną, która zewsząd ich osaczała, mimo to wielokrotnie doświadczali pomocy od prostej ludności rosyjskiej, która często wspomagała ich w niedoli, czy to na zesłańczym szlaku, w etapowych więzieniach, czy też w miejscach odosobnienia. Sam autor doświadczył tego osobiście, gdy skierowano go do pracy u bogatego gospodarza we wsi Gorełowa. Nakarmiony i przyrodziany przez swego pana pracował K. Borowski u niego wykonując różne prace gospodarcze. Pracował w polu, młócił, suszył zboże i jak sam pisze: „pracowałem ciężko, ale byłem młody i zdrow, i przy dobrym zawsze apetycie. A więc pracując, śmiało siadałem do stołu,

życie miałem dobre, a nawet pańskie". Blisko współżył ze swoim gospodarzem, bacznie przyglądał się jego życiu, podobnie jak i życiu całej wsi, którą zamieszkiwali wyłącznie tzw. staroobrzędowcy. Na tle całokształtu zesłańczego życia autorów wyraźnie wybijają się też w pamiętniku pewne konteksty kulturowe odnoszące się do osiadłej na Syberii ludności rosyjskiej. Píše on o sposobach zawierania małżeństw przez tzw. starowierów, charakteryzuje zwyczaj zapłaty za żonę i gdy porozumienie dojdzie do skutku, „rodzice panny młodej idą z panem młodym do łaźni i tam obnażonego oglądają, czy aby nie jest on fizycznie ułomnym. Podobnież i rodzice pana młodego prowadzą pannę młodą do łaźni i tam, tak jak pan młody, takim samym oględzinom i ona poddać się musi”.

Dalej píše autor o gospodarności rosyjskich Sybiraczek, przywiązaniu do czystości i porządku, rejestruje charakter miejscowego życia, objawy sympatii oraz wymiernej pomocy, jakiej doświadczył ze strony Sybiraków. Wiele jest w pamiętniku uwag z tego zakresu i myślę, że trzeba będzie do tych rozważań powrócić przy innej okazji, mając oparcie w tym materiale dowodowym. Podobną uwagę odnieść należy do tzw. polskich kontekstów syberyjskich. Wiele jest ich w obu wymienionych tu pamiętnikach, które stanowią dziedzictwo szlachetne w naszej literaturze syberyjskiej. Czas tej książki minął, jeśli potraktujemy ją jako odbicie tamtych spraw i zdarzeń. Ale wchodzi ona po przeczytaniu w czas refleksji, który rodzi się nieraz pod wpływem różnych kontekstów społecznych wynikających z deficytowego w naszym piśmiennictwie tematu odnoszącego się do dziejów kontaktów polsko-rosyjskich.

Antoni Kuczyński

Teodor Anzelm Dzwonkowski, *Pamiętniki czyli Pamiętka po ojcu dla Józefy z Dzwonkowskich Komornickiej*. Wydali z rękopisu S. i T. Komorniccy. Wstęp S. Komornicki. Opracowanie tekstu M. Domańska, Warszawa 1985, s. 128, tabl. 6+mapa 1.

W recenzowanej na łamach „Ludu”¹ książce Jerzego Pertka pt. *Polacy na morzach i oceanach świata*, t. I do roku 1795, Poznań 1981, na stronie 434 znajduje się informacja: „Rękopis pamiętników Dzwonkowskiego niestety uległ zniszczeniu, ale posiadamy artykuł streszczający je i zawierający nawet niewielkie wyjątki, z których poznać można najciekawsze epizody podróży autora i jego styl pisarski”. Dalej na czterech stronach tejże pracy następuje charakterystyka podróży indyjskiej Dzwonkowskiego. Cała rzecz napisana jest zajmująco i przekonuje o dużych walorach tego pamiętnika, który „niestety uległ zniszczeniu”. I oto w cztery lata później otrzymaliśmy ładnie wydane pamiętniki Teodora Anzelm Dzwonkowskiego, co jest niewątpliwą zasługą edytora, tj. Państwowego Instytutu Wydawniczego. Piszę o tym dlatego, że powoduje mną kronikarski obowiązek, a ponadto fakt to znamienny, że jeszcze dzisiaj, gdy mamy opasłe tomy zawierające spisy różnych rękopiśmiennych pamiętników, zdarza się odkrywać rzeczy nowe i tak fascynujące. Przekonuje to o tym, iż szukać należy zawsze i zapewne jeszcze nieraz uda się polskim badaczom dotrzeć do zależających gdzieś pamiętników. A kto wie ile ich jeszcze jest w rodzinnych szufladach czekających na swego odkrywcę. Tutaj

¹ Antoni Kuczyński (rec.): J. Pertek, *Polacy na morzach i oceanach świata*, t. I, do roku 1795, Poznań 1981 — „Lud”, t. 69: 1985.

odkrywcą okazał się Stanisław Kormornicki, który tropiąc zaginiony pamiętnik napisany przez swego krewnego przysporzył nam lektury naprawę zajmującej. Zwraca tutaj uwagę interesujący wstęp pióra Komornickiego, który opisuje powikłane tropy swych poszukiwań. Jest przy tej okazji ładnie udokumentowana opowieść rodzinna, pełna patriotycznych wspomnień, powstańczych dróg członków rodziny i powikłanych życiorysów. Już sam wstęp zachęca do czytania pamiętnika będącego zaiste lekturą niezwykłą.

Ale i sam życiorys Dzwonkowskiego jest pełen różnorodnych barwnych doświadczeń. Bo oto osiemnastowieczny szlachcic zaciąga się na statek pod holenderską banderą, by odbyć pięcioletnią podróż do tzw. Indii Wschodnich. Należał on do tych spośród nielicznych naszych podróżników, którzy znacznie przekroczyli granice i utarte szlaki swych poprzedników i opłynął techną egzotyką połacie świata. Okręt wiozący Dzwonkowskiego poruszał się bez pośpiechu, w portach, gdzie zatrzymywano się aby uzupełnić zapas wody pitnej, pozostawano zawsze parę dni. Dawało to możliwość poznania tych portów, ich roli i znaczenia na utartym szlaku do Indii. Doświadczył wiele nasz autor na tym szlaku. Twarde marynarskie życie nie oszczędziło go, podobnie jak innych członków wyprawy. Były po drodze sztormy, wypompowywanie wody z zalanych pokładów, upalne dni pod słońcem równika i inne przygody jakich może dostarczyć podróż morską. Wszystko to opisane jest realistycznie i zwięźle, nieraz z odpowiednią dozą dynamiki.

Po zakończeniu pięcioletniego żeglowania powrócił Dzwonkowski do Amsterdamu. Wypłacono mu pensję za czas przebywania pod holenderską komendą i przez Hamburg powrócił on do Warszawy. Tu patriotyczne podbudki zadecydowały o tym, że na wieść o powstaniu kościuszkowskim wstąpił w szeregi walczących. Gdy powstanie upadło, postanowił osiąść na roli i przez jakiś czas dzierżawił majątki w Lubelskiem i Sandomierskiem. Potem przeniósł się do Krakowa. Kupił tu kamień i został stałym obywatelem tego miasta. Tu zmarł w roku 1850, przeżywszy lat 87. I kończąc tę biograficzną opowieść o autorze opisu drogi do Indii, nie można nie wspomnieć, że wiele zaiste przeżyć trzeba i na niejedną narazić się próbę, jeżeli ma się w swym życiorysie moc takich doświadczeń jak Dzwonkowski.

Unikalność odnalezionego manuskryptu jest bezsprzeczna. Zaciekawi on z całą pewnością badaczy polskiego piśmiennictwa osiemnastowiecznego, zarówno jako przyczynek do dziejów naszej literatury podróżniczej, jak i marynistycznej. A był Dzwonkowski obserwatorem bystrym, umiejącym wybornie selekcjonować swe podróżnicze doświadczenia. W pamiętniku nie ma dłużących opisów, rytm faktów i dynamika opisów stanowią jego zaletę. Rzeczowo i krótko relacjonuje nasz wojażer swe doznania z morskiej drogi. Oczywiście oprócz czysto osobistych przeżyć, pamiętniki zawierają informacje natury ogólniejszej. Jego autor w tych partiach staje się geografem, ekonomistą, historykiem. Oczywiście nie obeszło się tu bez poloników. Bo oto autor pisze o spotkaniu z właścicielem plantacji, który pamiętał, że jego ojciec był „rodem z Polski z miasta Tykocina, skąd dla uniknienia, być może i sprawiedliwego, sądu naprzód do Turczyzny uciekł, a stamtąd z różnymi kupcami na Przylądek Malabaru udał się. Na koniec zarobiwszy przez różne spekulacje znaczną ilość pieniędzy, dopiero tu pomienioną plantację nabył pod nazwiskiem Polaka, miał niewolników, niewolnice i żonę”. Spotkanie miało miejsce na Cejlonie. Kiedy indziej znowu na Wyspach Moluckich spotkał Dzwonkowski „komendanta forticy, który opowiadał, że jest rodem z Polski, województwa poznańskiego, nazywa się Ostrowski, podczas konfederacji chłopcem jeszcze będąc przy Puławskim, w Holandii zabłąkany na okręt był wzięty, a że sprawował się

dobrze i posłużyło mu zdrowie, więc stopniami doszedł tej rangi i zaufania, że teraz jest komendantem nie tylko w fortecy, ale i na całej wyspie. Ma żonę Indiankę i dzieci Mulały, wypytywał się o Polszcze i Polakach, ale tak jakby nigdy tam nie był, gdyż rodziców swoich nawet nie pamiętał". Docierali więc już w owych czasach Polacy w najdalsze zakątki świata, wrastając w nowe ziemie i umacniając władzę Europejczyków w podbitych krajach.

Sprawy, jakie interesowały Dzwonkowskiego, pozostały pasjonujące do dzisiaj. Człowiek wobec zagadki tajemniczości odległych egzotycznych krain zawsze owładnięty jest ciekawością. Stąd też nierozzerwalnie związana z tym problemem fabuła opowieści Dzwonkowskiego zachowała tę wartość poznawczą do dzisiaj. Jest to wprowadzie świadectwo czasu odległego, ale charakteryzuje go autopsja i swoista refleksja nad społeczną i kulturową odmiennością dalekich krain. I właśnie dlatego pamiętnik ten może zaciekać etnografa. Jest w nim bowiem trochę treści obejmujących i ten obszar problemowy. Autor bez ksenofobii kreśli odmiennosc odrębnych kultur, której mógłby mu pozazdrościć niejeden dziejopis epoki oświecenia. Pisze o Buszmenach, a jego zdaniem „Hotentoci są ekstra szpetni, żółtawi, włosów na głowie afrykańskich, to jest murzyńskich kędziorowatych, twarzy płaskiej, wargów szerokich, nosa wcale od płaskości nie znać, tylko dziury, mowa ich nie jest opisaną, gdyż klaskaniem i krzaniem tylko rozumieją się". Podobnych opisów jest na kartach pamiętnika więcej. Nieraz pisał autor o tym wszystkim co sam oglądał, a'e i opisywał to co słyszał od innych marynarzy. Interesujące są np. jego opisy o ludności na Malajach. „Rodacy tutejsi — pisał Dzwonkowski — są Malaje koloru żółtoczarniawego. Twarzy i nosa płaskich, oczu czarnych wielkich, włosów grubych, prawie końskich. Religii mahometanom podobnej, gdyż świniny nie jedzą i obrzezanie utrzymują, do kościoła swego nikogo z obcej religii nie puszczają, co gdyby się wydarzyło, tedy takowego zaraz w kościele uduszą, lub gdyby był od nich mocniejszym, tedy po wyjściu z kościoła tenże zaraz spala. W pożyciu prywatnym są bardzo spokojni, wierni i obyczajni. Mowa ich w całych Wschodnich Indiach jest prawie powszechną, gdyż po malajsku ze wszystkimi innymi narodami rozmówić się można". Dalej jest opisanie Hindusów, którzy „mają zwyczaj smarowania włosów, nawet i całych siebie, olejkami różnymi" oraz mieszkających na Malajach Chińczyków.

Kończąc podkreślić należy, że dobrze się stało, iż odna'eziony pamiętnik został opublikowany. Wielorakie uczestnictwo Polaków w poznawaniu świata zaświadczone jest i tym dokumentem. Dziś z żalem należy stwierdzić, że wiele równie interesujących pamiętników spłonęło podczas ostatniej wojny. Na cmentarzu polskiej kultury legły beczenne skarby, a wśród ich strawione przez ogień rękopisy różnych pamiętników. Ale jest też jeszcze żal drugi. Żal, że rękopisy wielu pamiętników dziewiętnastowiecznych polskich wojażerów nie doczekały się wydania i do dzisiaj zalegają w bibliotekach.

Antoni Kuczyński

Ludwik Kos Rabcewicz Zubkowski, William Edward Greening, *Sir Gzowski*, przełożył z angielskiego Józef Radzicki, Warszawa 1984, s. 205 + mapa 1.

Polski czytelnik otrzymał kolejną książkę poświęconą jednemu z naszych rodaków, któremu powiodło się na obczyźnie. Terenem jego działalności była Kanada, a powodem tej wędrówki za ocean były oczywiście przyczyny natury politycznej,

a konkretniej udział młodego Kazimierza Gzowskiego w powstaniu listopadowym. Tak się niestety złożyło, że bardziej znany on jest w Kanadzie, aniżeli tu nad Wisłą. I nic w tym zapewne dziwnego, bo gdy wyruszał po internowaniu w Austrii do Stanów Zjednoczonych, należał do jednych z wielu listopadowych żołnierzy, którzy uchodzili z kraju przed zesłaniem na Sybir. Znana to powszechnie w naszych dziejach droga na obczyznę. Nieobca była ona dawnym żołnierzom Rzeczypospolitej, tym z doby konfederacji barskiej, kościuszkowskiej insurekcji, a później z narodowych powstań i dwu kolejnych wojen. Tułaczy los był więc udziałem wielu pokoleń Polaków, aż po czasy nam współczesne.

Z przymusowego opuszczenia kraju rodzinnego wzięła też początek późniejsza kariera K. Gzowskiego, podobnie jak wielu jego rodaków. I oto w odległej Kanadzie znaleźli się autorzy, którzy miejscowemu społeczeństwu przybliżyli tę postać. Książka ta prowadzi nas przez dom rodzinny i młodość Gzowskiego, a fakt że pisano ją z myślą przede wszystkim o czytelnikach kanadyjskich, skłonił autorów do zamieszczenia na wstępie nieco informacji o Polsce przed powstaniem listopadowym, bardzo zresztą uproszczonych i zbędnych dla przeciętnego Polaka. Rodzina Gzowskiego pochodziła z okolic Mińska, gdzie posiadała niewielki majątek ziemski. Kilku członków tej rodziny zajmowało ważne stanowiska w lokalnej administracji i sprawowało honorowe szlacheckie urzędy. Ojciec był wojskowym i dyplomatą w służbie rosyjskiej w Petersburgu. Mając tak wysoką pozycję zadbał też o los syna, który otrzymał staranne wykształcenie w krzemienieckim gimnazjum. Po jego ukończeniu bez trudności młody Kazimierz otrzymał pracę w Cesarskim Korpusie Rosyjskich Inżynierów. Zdawała się ona zapewnić młodzieńcowi świetną karierę. I słusznie podkreślają autorzy książki, że gdyby wyrokiem losu związał się Gzowski ze służbą na rzecz Rosji, bez wątpienia osiągnąłby szybko znaczne stanowisko. Praca w Korpusie dawała duże możliwości, gdyż w całym ówczesnym Cesarstwie Rosyjskim prowadzono liczne prace fortyfikacyjne od Bałtyku po Syberię. Jednak tuż po opuszczeniu liceum, młody bo zaledwie siedemnastoletni przyszedł budowniczy fortec, trafił w wartki nurt patriotycznych wydarzeń. Przyłączył się do sił powstańczych pod dowództwem generała Dwernickiego. Po przegranej korpus przeszedł do Austrii. Na nie przydały się zabiegi Rosji o przekazanie oficerów korpusu Dwernickiego pod sąd rosyjski. Internowani tu przez pewien czas wysłani zostali do Stanów Zjednoczonych.

Tu w zamorskim kraju, gdy w 1831 roku schodził Gzowski na ląd w Nowym Jorku wydawało się, że jest życiowym bankrutem. Jednakże wrodzona inteligencja, nienaganne maniery towarzyskie i silne postanowienie odbicia się od „dna nędzy” przyszyły mu z pomocą. Uzyskując pomoc od miejscowego środowiska polonijnego rozpoczął studia samokształceniowe, pilnie uczył się języka oraz zasad anglo-amerykańskiego prawa. W trzy lata po zjawieniu się na amerykańskiej ziemi zdał egzaminy prawnicze (1837). Dopuszczony do wykonywania zawodu prawnika w adwokataturze krok po kroku wspinał się po szczeblach zawodowej kariery, aż dostąpił zaszczytu przyjęcia w poczet członków adwokatury w Pensylwanii. Rozglądał się jednak uważnie śledząc i wartościując każdą nadarzającą się okazję do polepszenia swego statusu i pozycji materialnej w społeczeństwie amerykańskim. I oto niebawem nadarzyła się po temu stosowna okazja. Zmienia więc Gzowski zawód i pod kierunkiem inżyniera Williama Milnera Robertsa, znanego amerykańskiego inżyniera tego okresu, rozpoczyna pracę z zakresu inżynierii wodnej. Wykazując wielkie zdolności jest cenionym współpracownikiem. Coraz częściej wykonuje samodzielne prace i zawsze czyni to dobrze. Powierzono mu więc wkrótce

nadzór nad budową odcinka linii kolejowej na tzw. Kolei Erie, jednym z najważniejszych przedsięwzięć inwestycyjnych w ówczesnym amerykańskim kolejnictwie. Z ramienia zatrudniającej go firmy udał się Gzowski do Kanady, by starać się o uzyskanie koncesji na budowę obiektów z inżynierii wodnej. I tu zupełny przypadek zadecydował o pozostaniu naszego rodaka w Kanadzie. Otóż ówczesny gubernator Kanady, sir Charles Bagot, przebywał kiedyś w Petersburgu jako ambasador brytyjski. Znał więc dobrze ojca Gzowskiego i chciał tutaj porozmawiać z jego synem. Po zasięgnięciu informacji o losach młodego tułacza, jego powstańczej przeszłości i inżynierskich zdolnościach, padło z ust gubernatora stwierdzenie: „Musimy zatrzymać pana w Kanadzie”. I to właściwie odmieniło los Gzowskiego zupełnie.

Wymowna i interesująca jest dokonana na łamach książki prezentacja losów Gzowskiego w Kanadzie. Były to lata sukcesów w inżynierskiej działalności obejmującej rozwój kolei kanadyjskiej, budowę mostów, badania systemu wód śródlądowych i zagospodarowywania terenów całego kanadyjskiego brzegu rzeki Niagara. Wszystko to ukazane jest w ścisłym kontekście z realiami kanadyjskiego życia, atmosferą domu Gzowskiego i jego rodziny. Z sympatią kreślą autorzy rysy charakteru tego zdolnego człowieka. Uwypuklają jego dużą kulturę osobistą, ale i zarazem stanowczość, umiejętność pokonywania piętrzących się po drodze trudności. Są to sprawy naprawdę zajmujące i przybliżające nam warunki w jakich przyszło działać Gzowskiemu. Prowadzone przez niego inwestycje miały ważny charakter dla rozwoju gospodarki Kanady, nic więc dziwnego, że obce kapitały zabiegały nieraz o ich prowadzenie. Rzeczą zajmującą jest ukazana umiejętność Gzowskiego nie tylko jako inżyniera, lecz również organizatora, inaczej mówiąc człowieka biznesu. Przynosi więc ta praca pogłębione spojrzenie na wiele zagadnień związanych z mechanizmami ówczesnego rozwoju Kanady i rolę jaką w tym względzie odegrał Gzowski. Wypada równocześnie pamiętać i o tym, że rzucając na tak uniwersalne forum zawodowe swój prestiż, podjął się Gzowski zadania trudnego i ryzykownego. Jednak jako zdolny inżynier, a przy tym świetny organizator, nieźle radził sobie w zawodowych interesach. Na łamach książki możemy obserwować kształtowanie się kariery zawodowej tego Polaka, jego rodzinnego życia, postawy życiowej i poglądów. Książka jest więc opowieścią, która toczy się wokół osobistego życia, a także ruchu wielkich struktur przemysłowych, które wyniosły materialnie i społecznie byłego powstańca listopadowego na znaczące miejsce w sferach towarzyskich, kręgach państwowych i kręgach biznesu. W sumie książka przynosi pogłębione spojrzenie na wiele zagadnień związanych z losem Polaków na obczyźnie. Wprawdzie poprzez pryzmat losu Gzowskiego nie można patrzeć na tzw. Polonię kaandyjską, ale wielu jej przedstawicieli zdobyło liczącą się pozycję społeczną w tym kraju zielonego liścia. Funkcję czynnika przyspieszającego tego rodzaju kariery wyznaczają autorzy ukształtowanej w tym systemie skali wartości człowieka, w której czynnikiem ważącym jest pracowitość i zdolności. Akurat w przypadku Gzowskiego, który posiadał te przymioty, nie bez znaczenia była przyjaźń jego ojca z sir Charlesem Bogotem, który podał przyjazną dłoń dla jego syna wyrzuconego falą powojenną na obczyznę. Ale to już inna sprawa, mieszcząca się w pytaniu: na ile znajomości i wsparcie dobrze sytuowanych ojców wpływają na karierę swych dzieci?

Antoni Kuczyński

F. Kiryk, U. Kryszalowicz, *Rzemiosło krzeszowickie na tle dziejów wsi i miasta. W stulecie powstania Cechu Rzemiosł Różnych w Krzeszowicach, 1885 - 1985*, Krzeszowice 1986.

Historia rzemiosła w małych miastach to szczególnie ważna część historii tych miast, żyjących po części z zajęć rzemieślniczych, po części z drobnego handlu i w znacznej mierze z rolnictwa. Związane były one na ogół mocno ze swym wiejskim zapleczem, dokonując z nim wymiany towarów i usług. W ciągu XIX w. znaczna część dawnych miasteczek uległa zubożeniu i degradacji (jak zwłaszcza w b. Królestwie Kongresowym), ale na pewnych obszarach b. Galicji pojawiły się w tym samym czasie nieliczne wsie pełniące pewne funkcje miejskie, skupiając rzemieślników i mając prawo odbywania targów. Wyjątkowe z nich uzyskały później prawa miejskie. Wśród nich znalazły się Krzeszowice, wieś leżąca około 25 km na zachód od Krakowa, przy drodze i linii kolejowej wiodącej z Krakowa w stronę Śląska.

Wobec braku przeglądowych publikacji o organizacjach cechowych, skupiających rzemieślników miasteczek i wsi, warto jest scharakteryzować pokrótce ośrodek krzeszowicki w oparciu o książkę, która została wydana staraniem Cechu Rzemiosł Różnych w Krzeszowicach na jego stulecie. Krótki czas, jaki mieli autorzy na opracowanie tej książki spowodował, że napisana została w oparciu o niepełną bazę źródłową, nie wszystkie sprawy zostały przedstawione dość jasno i dokładnie, ale w sumie otrzymaliśmy zarys interesującej historii rzemiosła we wsi przekształconej w małe miasto i w jej zapleczu, cenny także dla poznawania dynamiki zmian w kulturze ludowej tego terenu.

Krzeszowice były przez kilka wieków średniej wielkości wsią z folwarkiem i niewielkim, lecz specyficznym rzemiosłem. W połowie XVI w. weszła ta wieś w skład dóbr możnego rodu Tenczyńskich, które do połowy XIX w. określane jako Hrabstwo Tenczyńskie, obejmowały ponad 30 wsi i 1 miasteczko. Krzeszowice stały się ośrodkiem jednego z tzw. kluczy owych dóbr, obejmującego kilka wsi z folwarkami. Były również siedzibą parafii, przy której funkcjonowała szkołka parafialna. Pod koniec XVI wymieniono w tej wsi trzech rzemieślników oraz wytwórcę papieru (młyn papierniczy), zatrudniającą kilku fachowców. Sto lat później miały Krzeszowice 16 rodzin kmiecych, 8 zagrodniczych i 11 chałupniczych, a nadto kilku rzemieślników: młynarza, papierników oraz wytwórcę prochu strzelniczego. Ponadto jakąś liczbę własnych poddanych miał miejscowy proboszcz. Po dalszych 100 latach, w 1789 r. wieś nie miała już gospodarstw kmiecych, lecz 35 zagrodników, 34 chałupników, 2 karczmy, młyn i pewną liczbę innych rzemieślników, a ponadto około 35 rodzin poddanych parafii, w tym rodziny rzemieślnicze. Pojawiły się też 4 rodziny żydowskie. W XVII i XVIII w. wymieniani byli w tej wsi pojedynczy cieśle, kołodzieje, kuśnierze, szewcy, a także kamieniarze i prochnownicy. Pod koniec XVIII w. ludność Krzeszowic miała wynosić około 600 osób, była to więc już duża, jak na te czasy, wieś.

Wzrost liczby ludności, w tym związanej z rzemiosłem i handlem, był m. in. wynikiem zbudowania tu około 1780 r. przez nowego właściciela dóbr, ks. Augusta Czartoryskiego, niewielkiego zakładu kąpielowego, wykorzystującego obfite źródła wód siarczanych i żelazistych, który mógł przyjąć równocześnie kilkudziesięciu gości. Po roku 1822 przeniesiony został tu zarząd dóbr tenczyńskich (które zaczęto nazywać dobrami krzeszowickimi), a później wzniesiona została rezydencja nowych właścicieli tych dóbr, hrabiów Potockich. W 1829 r. oddano tu do użytku spory szpi-

tal przeznaczony dla ogółu mieszkańców dóbr, natomiast uzdrowisko zostało niemal zamknięte. Już w 1846 r. uzyskały Krzeszowice stację kolejową przy linii łączącej Kraków ze Śląskiem, a wkrótce potem z Warszawą i Wiedniem. W 1854 r. stały się siedzibą tzw. powiatu sądowego oraz urzędu podatkowego i poczty. Wzrastała frekwencja na krzeszowickich targach, odbywających się w tej wsi od końca XVIII w. W roku 1883 liczyły Krzeszowice ponad 250 domów i 2446 mieszkańców, tj. 4 razy więcej niż przed 93 laty; wśród nich było 110 Żydów zajmujących się prawie tylko handlem i rzemiosłem.

W latach 80-tych XIX w. rzemiosło w Krzeszowicach była już tak silne, że z inicjatywy grupy wpływowych rzemieślników zostało tu wczesną wiosną 1885 r. utworzone zgromadzenie cechowe pod nazwą Stowarzyszenie Zejdnoczonych Rękodzielników i Przemysłowców w gminie Krzeszowice, nazywane też w skrócie: Cech Związkowy w gminie Krzeszowice. Zasięgiem swym objął on rzemieślników kilkunastu specjalności z Krzeszowic oraz wielu pobliskich wsi, a obok Polaków także pewną liczbę mistrzów innej narodowości i innych wyznań, głównie Żydów. Powstał też wkrótce Związek Czeladników jako integralna część tego cechu. Całe stowarzyszenie przejęło także pewne ważne tradycje dawnego życia cechowego, m. in. występując okazałe w uroczystościach kościelnych. Ranga rzemieślników stała się tak znaczna, że obsadzili oni główne stanowiska samorządowe w Krzeszowicach i stali się też inicjatorami założenia w tymże roku 1885 kółka rolniczego. Następne blisko 30 lat do wybuchu I wojny światowej to okres umacniania się cechu, a także lata słabszej działalności i kłopotów, w tym utarczek z rzemieślnikami spoza cechu (partaczami). Wśród rzemieślników przeważali znacznie Polacy, natomiast w handlu krzeszowickim Żydzi, z inicjatywy których powstało w 1886 r. Stowarzyszenie Kupców i Kramarzy w Krzeszowicach. Było ono mniej liczne niż cech (nieco ponad 20 członków) i rozwiązało się w roku 1904.

Do rzemiosła napływała spora liczba uczniów, w związku z czym cech rozwinął znaczną działalność szkoleniową. Już w latach 1885-1890 zanotowano tu 228 terminatorów z Krzeszowic i 55 innych miejscowości (w tym kilku z dalszych miast, jak Kraków, Krosno, Mysłowice; 1/3 pochodziła z Krzeszowic). W latach 1901-1914 terminowało ogółem 257 uczniów pochodzących z 77 miejscowości, w tym 1/6 z Krzeszowic. W latach 1885-1890 najczęściej uczniów wybrało kowalstwo (48), ślusarstwo (39) i krawiectwo (33), a najmniej powroźnictwo (4), rymarstwo (5) i kołodziejstwo (6); podobna tendencja utrzymała się i w następnych latach, do roku 1914. W 1908 r. uruchomiono w Krzeszowicach szkołę dokształcającą dla uczniów rzemiosła. Około 1910 r. cech krzeszowicki liczył znacznie ponad 100 członków, mistrzów rzemiosła.

Mimo wojennej i powojennej stagnacji zdominowana przez rzemieślników rada gminna wystąpiła w 1919 r. do władz odrodzonego państwa polskiego o przyznanie liczącym blisko 3 tysiące mieszkańców Krzeszowicom praw miejskich. Użytkowano je 6 lat później, a w 1928 r. także status uzdrowiska, które działało na niewielką skalę. Pierwszym burmistrzem nowego miasta został mistrz stolarski a zarazem przewodniczący cechu, później jednak byli burmistrzami raczej przedstawiciele inteligencji.

Na początku lat 20-tych zanotowanych było w „księdze majstrów” cechu krzeszowickiego 94 warsztaty (z nich 62 w Krzeszowicach i 32 w 6 sąsiednich wsiach); część rzemieślników nie należała do cechu. Na czoło wysunęły się rzemiosła spożywcze, dominowali rzeźnicy (30) znacznie mniej liczni byli piekarze (11), sporo było jeszcze kuźni: 12 (w tym 5 w Krzeszowicach), a po dwóch rymarzy, powroźników i kołodziejów oraz 1 cechowy warsztat ciesielski. Po 1933 r. pojawiły się

pojedyncze pracownie nowych tu gałęzi rzemiosła: introligatorska, fotograficzna, lakiernicza. Około 1/4 warsztatów należała do Żydów. Cech zbudował wreszcie pod koniec lat 20-ch swój dom z salą obrad, który później rozbudowano w latach 60-tych.

W 1933 r. miasteczko liczyło 3,5 tys. mieszkańców, z których aż 70% utrzymywało się wyłącznie lub głównie z rolnictwa (a częściowo z rzemiosła i pracy najemnej), 23% tylko lub głównie z przemysłu, handlu i rzemiosła, a tylko 7% wyłącznie z pracy najemnej fizycznej bądź umysłowej. Kryzys spowodował upadek niektórych warsztatów rzemieślniczych, zwłaszcza kowalskich. W miasteczku zbudowano, przy poparciu hr. Potockich i duchowieństwa, Dom Młodzieży Katolickiej z salą teatralną, świetlicami oraz placami do gier i zabaw, organizowano też imprezy „o charakterze narodowo-katolickim”, jak je określano. Krzeszowice stały się punktem docelowym świątecznych wyjazdów w sezonie wiosenno-letnim młodzieży i inteligencji z pobliskiego Krakowa, udającej się też dalej na krótkie wycieczki do pobliskich malowniczych lasów i dolin. Do uzdrowiska przyjeżdżało nieco mniej zamożnych kuracjuszy, głównie ze Śląska. W latach 30-tych dominujące tu wpływy endecji ścierały się ze zwolennikami socjalistów (bardziej licznymi w pobliskich wsiach) i ludowców oraz rządzącej sanacji.

Podczas okupacji cech utrzymał się, choć w zmienionej formie organizacyjnej, mniej liczny i oczywiście już bez Żydów. Część warsztatów rzemieślniczych uległa likwidacji, część musiała pracować dla gospodarki niemieckiej.

Po wyzwoleniu zmieniano parokrotnie organizację i zasięg terytorialny krzeszowskiego cechu, na którego czele stał od 1916 aż do 1962 r. ten sam starszy cech (przewodniczący), cieszący się poważaniem nie tylko wśród rzemieślników. W jesieni 1948 r. zlikwidowano dawny cech i utworzono w Krzeszowicach siedzibę Powiatowego Cechu Stolarzy (na b. powiat Chrzanów), a w 1950 r. utworzono tu Cech Rzemiosła Drzewnych. Po rozwiązaniu go miejscowi rzemieślnicy zorganizowali w 1958 r. Cech Rzemiosła Różnych dla Krzeszowic i 8 pobliskich gromad. W 1962 r. utworzono Zasadniczą Szkołę Ogólnozawodową z myślą o potrzebach rzemiosła. Spadek zamówień i zła polityka fiskalna doprowadziły później do zamknięcia wielu warsztatów, w tym rzemiosła tradycyjnego, jak kołodziejstwo i kowalstwo, ale zrzeszeni w cechu rzemieślnicy wykazali podziwu godną żywotność, zarówno w swej działalności zawodowej jak kulturalnej. Z biegiem lat powstawały nowe warsztaty i pracownie.

W roku 1985 krzeszowski Cech Rzemiosł Różnych zrzeszał 369 zakładów rzemieślniczych z Krzeszowic i 42 wsi, z których dokładnie połowa należała niegdyś do dóbr tenczyńskich a później krzeszowskich. Zrzeszeni w cechu rzemieślnicy reprezentują aż 82 specjalności, z których większość nie mieściłaby się w ramach dawnego rzemiosła. Niektóre z dawnych rzemiosł już nie występują, w tym ciesielstwo, kołodziejstwo, powroźnictwo a nawet rymarstwo. Pozostało w tych wszystkich miejscowościach tylko 2 kowali (tytu, ilu jest złotników), 4 szewców (wszyscy w Krzeszowicach), 5 piekarzy (każdy w innej miejscowości), 3 młynarzy. Ale należy też do krzeszowskiego cechu aż 33 garncarzy z 5 wsi, znanych od dawna ośrodków garncarskich (w tym 22 ze wsi Brodła); stanowią oni najliczniejszą grupę zawodową w tym cechu. Brak wśród nich kilku czynnych jeszcze garncarzy z Zalas, gdzie istniał od co najmniej XVII do połowy XIX w. wyjątkowy na wsi, liczny cech garncarski. W dalszej kolejności znajdują się murarze — 28 majstrów, stolarze — 26, specjaliści od instalacji elektrycznych — 26, krawcy — 20, kamieniarze — 14; warsztatów ślusarskich jest 11 i tyleż warsztatów mechaniki samochodowej. Do nowych i rzadkich specjalności należą m. in. pojedyncze wy-

twórnictwa szkła gospodarczego i ceramiki szlachetnej, listew i oklein, pomocy dydaktycznych czy akcesoriów żeglarskich.

Omawiana książka ujawnia, choć tylko ogólnie, ogromny zasięg zmian, jakim uległo rzemiosło naszych miasteczek i wsi w ciągu minionych stu lat, a zwłaszcza w drugiej połowie naszego wieku, gdy zanikowi lub redukcji uległo wiele dawnych rzemiosł, a na ich miejsce pojawiły się jeszcze liczniejsze, nowe specjalności, zaliczane ogólnie do rzemiosła, pracujące przeważnie dla lokalnego odbiorcy (jak różne warsztaty instalacyjne i samochodowe), lecz także dostarczające produktów na szerszy rynek. Z dawnych rzemiosł w rejonie krzeszowickim wyróżnia się garncarstwo swą masową produkcją, dziś przeważnie zmechanizowaną (wyrób doniczek); jest to przypadek w skali całego kraju niemal wyjątkowy.

Rozwój Krzeszowic w ciągu minionych dwóch stuleci stanowi wręcz klasyczny przykład procesu funkcjonalnej urbanizacji konkretnej wsi, postępującego zwolniona w miarę rozwijania się pozarolniczych działów jej gospodarki, zwłaszcza zaś rzemiosła. Wieś ta wyrosła na miasteczko w miejscu, gdzie takiego właśnie miasteczka brakowało. Ludność Krzeszowic uległa w ciągu minionych 50 lat więcej niż podwojeniu, a jej struktura zawodowa uległa radykalnej zmianie. Tylko znikoma część mieszkańców zajmuje się jeszcze rolnictwem i ogrodnictwem, ogromna większość zawodowo czynnych pracuje w przemyśle i innych działach gospodarki narodowej, wielu dojeżdża do pracy do Krakowa; podobnie zmieniła się też struktura zatrudnienia w pobliskich wsiach.

Edward Pietraszek

Jerzy Młodziejowski, *Orawą... Podhalem... Spiszem. Gawęda krajoznawcza*, Warszawa 1983, ss. 245, il.

Jerzego Młodziejowskiego właściwie przedstawiać nie trzeba. Znany geograf, taternik, krajoznawca, kompozytor i dyrygent wydał wiele rozpraw naukowych, ale nie stronił również od innych form wypowiedzi. Opublikował, wielokrotnie wznawiany, album fotograficzny i kilka książek o charakterze wspomnieniowym. Prezentowane dzieło jest wszystkim potrochu. Jest bardzo osobistym wspomnieniem wędrówek po Orawie, Spiszu i Podhalu, ilustrowanym kapitalnymi (choć, niestety, nie zawsze dobrze reprodukowanymi) zdjęciami Autora; gawędą o historii i ludowej kulturze tych regionów; jest także widocznym dowodem fascynacji przyrodą karpacką. Książka Młodziejowskiego to w najlepszym rozumieniu tego słowa gawęda, rodzaj eseju z pogranicza różnej problematyki, rzecz — co najważniejsze w takich przypadkach — podana w sposób przystępny, niekiedy wręcz pasjonujący. Jest to także pożegnanie Autora z terenem; nie mogąc już z powodu zdrowia po nim wędrować, wspomina go czasem z nutką zrozumiałej nostalgii.

Z regionów opisywanych przez Młodziejowskiego stosunkowo najmniej wiadomo o Orawie (choć i o Spiszu także niewiele). Smutne to, ale prawdziwe, że w okresie międzywojennym przeciętny Polak więcej wiedział o tych kilkunastu wsiach przyłączonych do Polski w roku 1920, niż obecnie. Złożyło się na to wiele przyczyn, o których nie tu wspominać, lecz które należy przewyciężyć. Myślę, że rozszerzenie wiedzy o dziejach Orawy, czemu przysługują się bez wątpienia fragmenty pracy przedstawianej, jest konieczne. Nie daje autor, to prawda, jakiegoś syste-

matycznego wykładu zagadnienia; jest to raczej garść informacji. Lecz już to starczy, by czytelnika skłonić do sięgnięcia do innych, dokładniejszych publikacji.

Niezmierznie trafna wydaje się uwaga J. Młodziejewskiego, że współczesny folklor orawski jest „arcydziwnym stylowym przekładańcem” (s. 28). Jest on wielce interesującym, ale niestety stosunkowo słabo poznanym zespołem treści miejscowych i takich, które płynęły z południa, północy, wschodu i zachodu. Dokładniejsze badania ustalić mogą, jak wielki był wpływ Zagórza czy Podhala, do jakiego stopnia Żywieccyzna odegrała swą rolę w kształtowaniu muzyki czy obrzędu orawskiego, lecz już dziś związki te wydają się oczywiste i istotne. Młodziejewski, jak sądzę „czuje” folklor orawski doskonale, nie tylko folklor muzyczny (jest przecież autorem *Orawskiej rapsodii*), ale i inne jego działy, jego przejawy. Stąd też sądy Autora na temat przyszości folkloru tego regionu wydają się wyważone i słuszne, choć czasami mało optymistyczne.

Oczywiście, zasadnicza zgoda z wywodami prezentowanymi przez Autora nie może przesłonić faktu, iż niekiedy przedstawia on twierdzenia błędne lub co najmniej dyskusyjne. Trudno np. uznać za słuszny sąd, iż dawniejsze (w tym przypadku XIX-wieczne) budownictwo w Lipnicy Wielkiej było wyłącznie drewniane (s. 25). Przeciwnie, akurat w tej właśnie wsi budownictwo murowane w XIX wieku nie należało do rzadkości. Mieszkańcy Lipnicy Wielkiej słynęli w tym czasie jako zawołani „mularze”; wędrowali w sezonie letnim na budowy Budapesztu i innych miast położonych na południu. To oni właśnie budowali murowane domy na samej Orawie, domy-oznakę prestiżu wzbogaconej na handlu płótnem arystokracji wiejskiej. Trudno też zgodzić się z twierdzeniem, że Suha Hora to wieś kulturowo słowacka. Zarówno Sucha Góra jak i Głodówka (Hladovka) to wsie językowo i kulturowo podhalańskie, choć położone już po słowackiej stronie. Nawiasem mówiąc, zdanie Autora, że Piotr Borowy (jakże fascynująca i jak mało znana w Polsce współczesnej postać!) urodził się w 1858 roku „już po słowackiej stronie” w Rabczycach. W połowie XIX wieku nie istniała ani słowacka, ani polska strona; dziś w istocie Rabczyce są po stronie słowackiej, ale czy są słowackie? To już zupełnie inna sprawa.

W ogóle trzeba stwierdzić, że Autor pisząc o problemach narodowościowych na Orawie (i także na Spiszu) porusza się raczej po marginesie zagadnienia. Może przyjdzie wreszcie czas, aby rzetelnie przeanalizować przyczyny, dla których na rdzennie polskiej Orawie część ludności przyznaje się do narodowości słowackiej. To nie tylko kwestia emocji jednostki, ale przede wszystkim skutek określonych obiektywnych warunków społeczno-historycznych, a może nawet głównie ekonomicznych. Nie twierdzę, że w pracy takiej, jak recenzowana, temat ten należało szerzej potraktować, można go było jednak dosadniej zasygnalizować.

O Spiszu pisze Autor niemal wyłącznie przez pryzmat niepowtarzalnej, urzekającej osobowości Jana Plucińskiego, niestety dziś już nieżyjącego. Muszę przyznać, że strony o nim przeczytałem z prawdziwym wzruszeniem. Młodziejewski pisze o „Jaśku z Jurgowa” serdecznie i bez patosu, trafiając w samo sedno jego działalności.

Myślę, że nader trafnie uchwycił Autor pewnego rodzaju zaniedbanie kulturalne Spisza. Czyż tylko jemu nasuwała się koncepcja urządzenia w zrujnowanym kasztelu we Frydmanie regionalnego muzeum? Spisz nie ma właściwie takiej placówki (trudno tu liczyć Niedzicę i jej zbiory), co wydaje się poważnym zaniedbaniem. Nie chodzi oczywiście o organizowanie *ad hoc* czegoś w rodzaju Orawskiego Parku Etnograficznego, lecz o placówkę na początek skromniejszą, choćby o izbę regionalną. Zbiory spiskie ulegają rozproszению (*casus* kolekcji Ks. Świszka!),

teren w dużym stopniu wyeksploatowali prywatni zbieracze. Cóż dalej? Warto się nad tym zastanowić.

Wywody Autora na temat dziejów i kultury Spisza i Orawy brzmią na ogół świeżo, niekiedy wręcz odkrywczco. Nie mogę tego jednak powiedzieć o „podhalańskiej” części książki. W zasadzie przytacza tu Autor informacje powszechnie znane. Pisze o Tetmajerze, Kasprowiczu, o Florku Skupniu, o urodzie wsi podhalańskich, o ich folklorze, z uczuciem i rzetelnie, ale — jak powiedziałem — są to uwagi dość banalne. Nie uważam tego za jakiś zasadniczy mankament, ot po prostu sygnalizuję fakt, iż nie wszystkie strony gawędy Młodziejewskiego czyta się z równym zainteresowaniem.

Książka Młodziejewskiego jest godna uwagi z wielu względów. Dla mnie najbardziej w niej uderzająca jest prezentowana przez Autora wrażliwość na krajobraz i architekturę; na kompozycję tych elementów, tak niekiedy fenomenalną na obszarach przez niego opisywanych. Niestety, owa zgodność przyrody i dzieł ludzkich ustępuje, nie tylko zdaniem Autora, na rzecz dysharmonii. Jest to smutne a niekiedy wręcz przerażające zjawisko. Trzeba głośno o nim mówić i doskonale czyni to Młodziejewski. A efekty? Cóż, zobaczymy.

Cenię wysoko gawędę Młodziejewskiego za to, że przypomniał w niej, bez patosu wielu działaczy regionalnych; ludzi, o których nie powinniśmy nigdy zapomnieć. Machayowie, Mika, Buroń, Pluciński, Świstek czy Skupień to sól tej ziemi. Postacie fascynujące i wielowymiarowe. Poznać ich i ich dokonania, to poznać i zrozumieć ich „ojczyznę prywatną”, ich Orawę, Spisz, Podhale.

Jerzy Młodziejewski złożył do druku swoją książkę w 1980 roku. Od tego czasu wiele się zmieniło. Nie ma już schroniska w Zubrzycy Górnej, w przeniesionej do skansenu karczmi z Podwilka. Niejedna chałupa została w tym czasie wyburzona. Ale czas największego uszczerbku dokonał wśród ludzi. Nie żyją Pluciński i Skupień, nie żyją ks. Buroń i Pilch. Przeminęli także i inni. Czyta się wspomnienia Młodziejewskiego z zadumą. Żeby jednak nie popadać w przygnębienie — byłoby to chyba w niezgodzie z intencjami Autora — przytoczę na zakończenie recenzji tej ciekawej i pożytecznej książki historyczną już niemal informację o Spiszu z końca lat siedemdziesiątych. „W dursztyńskim sklepie — pisze Autor — można wszystko dostać; właśnie przed dwoma godzinami kupiłem tam prawdziwą szwajcarską czekoladę. Był też sok pomarańczowy z Cypru i radziecki szampan”.

Ryszard Kantor

Bohdan Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII — XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986, ss. 254; Jan K r a c i k, Michał Rożek, *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznicze w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI — XVIII wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, ss. 224.

Wizja przeszłości, jaką każdy posiada — przypuszczam, że każdy, gdyż jest ona jakby wkomponowana w świadomość — kształtuje się w oparciu o naukę historii w szkołach, o lekturę powieści historycznych, o obejrzone filmy i seriale telewizyjne, najmniej o dobrą historyczną publicystykę, której ostatnio tak mało. Nie trzeba dowodzić, że jest to zwykle wizja uproszczona, pełna anachronizmów, niekiedy wręcz fantastyczna, mało albo zgoła nic nie mająca wspólnego z faktami.

Z kolei solenne, uczone rozprawy historyczne na ogół nie docierają do masowego czytelnika, nie mają zatem żadnego wpływu na jego historyczną świadomość. Większe jest oddziaływanie dzieł popularnonaukowych, opartych na poważnych źródłach i badaniach historycznych, lecz prezentujących ich wyniki w sposób równie rzetelny co przystępny i atrakcyjny. Godne są one szczególnej uwagi, zwłaszcza gdy przedstawiają problemy mało znane, bądź w ogóle nieznane, albo takie, wokół których narosło wiele nieporozumień.

Powyższe refleksje nasuwają mi się po przeczytaniu dwóch książek, wydanych w jednym niemal czasie, a wzajemnie się uzupełniających. Traktują one o sprawach równie mało znanych, co kontrowersyjnych. Zacznę od pracy Bohdana Baranowskiego *Ludzie gościńca w XVII — XVIII wieku*. Autor od wielu lat obdarza nas licznym dziełami z pogranicza etnografii i historii, penetrując mroczne obszary ludzkiej świadomości. On to dał nam fascynujące opisy, oparte o materiały sądowe, polowań na czarownice w Polsce szlacheckiej, panoramę ludowych wierzeń demonologicznych, czy — co zdaje się szczególnie cenne — pogłębione studia kultury ludowej niektórych obszarów Polski przed upadkiem państwa. Baranowski pisze niezwykle interesująco i nie dziwnego, że jego książki cieszą się wielkim powodzeniem. W omawianej pracy nawiązuje do niemal wszystkich poprzednio podejmowanych wątków, ukazując barwny, przerażający niekiedy, ale i przykuwający uwagę świat „ludzi luźnych”, ludzi z rozmaitych powodów wyrwanych ze społecznej struktury, żyjących na gościńcu, w karczmach, mających częsty kontakt z wymiarem sprawiedliwości ... i często kończących z jego woli na szubienicy. Galeria wędrownych rzemieślników, kuglarzy i dziadów prośalnych, prawdziwych i fałszywych pątników, maruderów, „kobiet powłócznych”, szulerów i złodziei jest niezmiernie bogata w książce Baranowskiego. Ujawnia autor jednocześnie skomplikowaną społeczną strukturę owych czasów, słabe i mocne strony ówczesnego prawa, także świadomość ludzi i ich systemy wartości. Ukazuje życie codzienne w wiekach XVII — XVIII jako wrzące i pełne sprzeczności, ludzi zaś zadziwiająco podobnych do nas, ze wszystkimi ich złymi i dobrymi cechami.

Z kolei Jan Kracik i Michał Rożek w pracy *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznicze w dawnym Krakowie*, zajęli się problemem marginesu społecznego wielkiego miasta w wiekach XVI do XVIII, a zatem w okresie, gdy z pozycji królewskiej siedziby i stolicy potężnego państwa stawał się Kraków nie nie znaczącym, zrujnowanym i wręcz prowincjonalnym miasteczkiem.

Książka Kracika i Rożka dotyka spraw ponurych, smutnych i wstydlivych we wszystkich czasach. Ukazuje demoralizację pewnych środowisk społecznych miasta, w dużym stopniu wywodzących się ze wsi, ujawnia gwałt i zbrodnie dominujące na marginesie życia społecznego, bynajmniej nie tak wąskim. I oni także piszą o żebrakach, złodziejach, o „dziewkach wszetecznych”, ale wspominają również usiłowania mające na celu walkę — nie tylko przy pomocy sądu i katowskiego topora — ze skutkami nędzy, która była najczęstszą przyczyną zbrodni. Usiłowania te na ogół nie dawały większego efektu, ale ich występowanie zwiastowało już nadejście wieki rozumu i tolerancji, kiedy to — czy jednak zawsze i konsekwentnie — zaczęto oskarżać raczej przyczyny, które wiodły ludzi na drogę przestępstwa, niż ich samych.

Obie książki są napisane więc interesująco i traktując o sprawach sensacyjnych, a niekiedy wręcz skandalicznych, bez wątplenia znajdują czytelników. Jedni z nich zainteresują się raczej sensacjami, inni — a tych będzie, miejmy nadzieję, więcej — zwrócą uwagę na przewodnią myśl i rodzaj przesłania, które widoczne są w obu dziełach.

Autorzy chcą — jak się zdaje — dowieść poprzez sposób prezentacji tematu, że prawdziwe zrozumienie ludzi minionych wieków i ich uczynków, wiedzie poprzez zrozumienie ich systemu wartości. Cnota i zbrodnia dopiero w takim ujęciu znajdują swoje przeciwstawienie. Trzeba zatem poznać ów system wartości niejako od samych podstaw i od środka życia społecznego. Poprzez zbiorowości marginesu, poprzez akta sądowe, gdzie objawiał się w całej jaskrawości. Dla historyka postawa taka to nic nowego, dla masowego czytelnika — do którego przecież adresowane są omawiane prace — stanowi godną uwagi lekcję obiektywizmu. Bez uwzględnienia takiej perspektywy badawczej każda wizja przeszłości stanie się płaska i z gruntu fałszywa.

Baranowski, Kracik i Rożek pokazali takie problemy i zjawiska społeczne, o jakich na ogół nie pisze się w podręcznikach szkolnych. Bez ich znajomości jednak, wiedza o przeszłości byłaby skąpa i jednostronna. Dobrze się zatem dzieje, że coraz częściej historycy penetrują obszary mało znane, że coraz częściej zajmują się życiem i problemami warstw plebejskich, czy nawet tworzących margines społeczny. A najważniejsze, że wyniki swoich badań potrafią przekazywać w przystępnej, lecz nie uproszczonej formie.

Ryszard Kantor

Henryk Syska, *Na wiązance z białej róży. Biała Puszcza w piśmiennictwie historycznym i wspomnieniach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, ss. 240.

Tak się przez lata składało, że większym powodzeniem u badaczy (w tym zwłaszcza u etnografów i historyków) Kurpiowszczyzny cieszyła się Puszcza Zielona. Jej krewniaczkę, Puszczę Białą, traktowano raczej marginalnie. Leżącą przecież bliżej Warszawy nie znalazła swego Krzywickiego czy Chętnika; do dziś pozostaje — mimo interesującej, lecz wydanej w bardzo małym nakładzie monografii Marii Żywirskiej pt. *Puszcza Biała. Jej dzieje i kultura* (Warszawa 1973 r.) — stosunkowo słabo znana. A region to arcyciekawy, wsławiony historycznie i zasługujący na baczniejszą uwagę. Oto o jakim obszarze dokładniej mowa; Puszcza Biała to, wedle do dziś niezastąpionego pod wieloma względami dziewiętnastowiecznego *Słownika Geograficznego Królestwa Polskiego...* teren następujący: „lesisty obszar pomiędzy Bugiem a Narwią i miastami z Pułtuskim, Ostrowem, Brokiem i Wyszkowem”. Obszar ten, obecnie już mniej lesisty niż przed laty, dalej zasobny jest w piaski, które — podobno — swoją bielą nadały mu nazwę.

Puszczę Białą zamieszkuje lud Kurpiów, bitny i dumny, umiejący walczyć niegdyś o swoje prawa z administracją biskupów płockich, do których należał ten obszar przez długi czas, umiejący walczyć także z zaborcami podczas powstań narodowowyzwoleńczych. Nigdy nie byli Kurpiowie bogaci, wydarte puszczy piaszczyste grunty nie rodziły wiele. Zajmowali się zatem, poza pracą na roli, innymi jeszcze zajęciami. Rozwinęło się na tym terenie rzemiosło drzewne, zasłynęła z doborowych flisaków okolica Kamieńczyka, słynnego centrum retmańskiego. Szli także Kurpiowie na bandoskę do dworów i bogatych gospodarzy, ruszyli wreszcie za Ocean i do Prus Wschodnich na sezonową lub stałą emigrację zarobkową.

Henryk Syska, od lat zamilowany w przeszłości Kurpiowszczyzny, przedstawia w książce *Na wiązance z białej róży* zarówno interesującą przeszłość Puszczy

Białej, jak i jej mieszkańców — Kurpiów. Czyni to dość przemyślnie, sięgając do wypisów z publikacji tak odmiennych, jak pamiętniki, prace naukowe i utwory o ambicjach literackich. Antologia tekstów związanych z dziejami i kulturą Puszczy Białej obejmuje okres od początków wieku XVII, czyli od początków osadnictwa na tym obszarze, do tragicznego roku 1939. Autor, usuwając się skromnie na stronę, poprzedza antologię niewielkim, ale trafnym i rzeczowym wstępem.

Pierwszy zamieszczony w antologii tekst, to fragment opisu Mazowsza z XVII wieku, autorstwa Andrzeja Święcickiego; kolejne — z różnych okresów późniejszych — ukazują plastycznie proces zasiedlania regionu oraz kształtowanie się kultury kurpiowskich chłopów i drobnej szlachty. Już od początków XVIII wieku, z zadziwiającą regularnością, pojawiają się w Puszczy Białej obce wojska, toczą się potyczki i bitwy, trwają przemarsze rujnujące ludność. Szwedzi, Rosjanie, Francuzi i Prusacy są częstymi gośćmi terenu, który stanowi jakby strategiczne przedpole Warszawy. Mijają lata, w przeszłość odchodzi epoka napoleońska, wybuchą Powstanie Listopadowe, którego znaczna część walk toczyła się pomiędzy Bugiem i Narwią. Właśnie okresowi tego powstania poświęcono najwięcej tekstów w antologii, zaraz po tym idą ciekawe notatki o Powstaniu Styczniowym, o partyzanckich potyczkach toczonych wtedy w potężnej jeszcze i dla powstańców gościnnej Puszczy Białej.

Upadły nadzieje na rychłe wyzwolenie kraju w orężnym starciu. Walka przeniosła się na inną płaszczyznę: gospodarczą i organizacyjną. Powstaje i krzepnie ruch chłopski, działa Polska Partia Socjalistyczna. Ciekawe przyczynki do dziejów i działalności partii politycznych na terenie Puszczy Białej zawierają fragmenty wspomnień Stanisława Sienickiego, Wincentego Jastrzębskiego czy Stanisława Thugutta. Odzyskanie niepodległości, nowe problemy społeczne i gospodarcze, wreszcie hitlerowski najazd to kolejne etapy dziejów nie tylko Polski, ale także Puszczy Białej.

Kogóż nie ma w galerii autorów, których fragmenty dzieł ilustrują burzliwą historię Puszczy Białej! Wymieńmy kilka postaci: Ignacy Prądzyński, Wacław Tokarz, Wacław Sieroszewski, Henryk Sienkiewicz, Maria Dąbrowska. I wielu, wielu innych. Wodzowie, historycy, pisarze, badacze kultury, działacze polityczni i społeczni. Jak się okazuje, Puszcza Biała miała wielu piewców, choć niewielu opiewało ją z wyboru, większość raczej z konieczności, zmuszona przypadkami historycznymi i osobistymi. Z jakiegokolwiek przyczyny, pozostawili po sobie ciekawe świadectwa, cenne źródła do dziejów regionu.

Czy zatem można powiedzieć, że Puszcza Biała jest regionem pod jakimś względem przynajmniej szczególnie uprzywilejowanym? Raczej nie, zapewne większość regionów w Polsce możnaby opisać poprzez ciąg historycznych relacji, podobnych do tych, które zamieściła Syska w omawianej antologii. Dominacja opisów militarnych ma ścisły związek ze strategicznym położeniem regionu, ale takich regionów było w Polsce wiele. Opowieść o Puszczy Białej, do pewnego stopnia, staje się opowieścią o Polsce, o klęskach narodu polskiego, o jego nadziejach na przyszłość.

Antologia Henryka Syski jest dziełem skromnym, lecz bardzo pożytecznym. Ukazuje dzieje regionu jakże ciekawego, a jednocześnie mało znanego. Przybliża nam kulturę kurpiowską do dziś bogatą i oryginalną, powstającą w przeszłości w skromnych i trudnych warunkach. Formuła książki — zbioru tekstów, poprzedzonych syntetycznym wstępem — okazuje się nader pojemna, daje wiele okazji do przemyśleń i refleksji.

Ryszard Kantor