

IV. RECENZJE

Irena Turnau, *Historia europejskiego włókiennictwa odzieżowego od XIII do XVIII w.*, Ossolineum, Wrocław 1987, 315 ss., 50 ryc.

Literatura w języku polskim, dotycząca różnych dziedzin kultury europejskiej nie jest zbyt obszerna. Przygotowanie tematycznych opracowań wymaga długoletnich studiów, poszukiwań i penetracji zarówno archiwalnych i muzealnych, jak bibliotecznych i terenowych. Wiele z interesujących publikacji w ogóle nie dociera do naszego kraju lub znanych jest z pojedynczych egzemplarzy pozyskanych drogą indywidualnych kontaktów z autorami, albo z rzadka dostępnych na zasadzie międzybibliotecznej wymiany. Dlatego badacz zajmujący się wybraną problematyką w szerszym, europejskim aspekcie musi wykazać się niemałą operatywnością, pracowitością oraz znajomością i kontaktami z różnymi ośrodkami naukowymi w kraju i zagranicą. Irena Turnau, profesor IHKM PAN w Warszawie, autorka wielu opracowań z zakresu tekstyliów wykazuje się wszystkimi powyższymi cechami. czego dowodem jest fakt, że nie po raz pierwszy publikuje rzecz o zasięgu europejskim. *Historia europejskiego włókiennictwa odzieżowego od XIII do XVIII w.* jest kolejnym tego dowodem. Oparta została na opracowaniach z ponad dwudziestu krajów naszego kontynentu oraz na źródłach archiwalnych, ikonograficznych, na analizie zabytków muzealnych i opisów katalogowych, z których autorka korzystała także w czasie licznych swoich wояaży zagranicznych, nawet poza Ocean. Zwięźle omówienie literatury podaje ona we „Wprowadzeniu”. Zwra-ca uwagę tylko na pewne ich istotne dla pracy aspekty, gdyż nie była w stanie w ogromie zebranej literatury, liczącej ponad 1200 pozycji, podać dokładnej, wartościującej analizy tych dzieł. Grupuje je jedynie według najważniejszych kryteriów, tj surowca i techniki. Zainteresowania technikami włókienniczymi liczą ponad 200 lat, czego wyrazem są liczne podręczniki techniczne, encyklopedie i słowniki, z których na plan pierwszy wysuwają się edycje francuskie. Drugi nurt badań uzewnętrzniający się w bogatej literaturze przedmiotu dotyczył artystycznego tkactwa i hafciarstwa. Autorkę interesują jednak tylko te ich przejawy, które wiążą się wyłącznie z odzieżą. Podstawę wspomnianych opracowań stanowiła historia włókiennictwa, a autorzy wywodzili się przede wszystkim z kręgu historyków sztuki, w przeciwieństwie do dwu poprzednio wymienionych nurtów zainteresowań, obejmujących technologów, praktyków, nauczycieli itp.

Do rozwoju zainteresowań historią włókiennictwa przyczynili się również archeolodzy, historycy gospodarczy, historycy kultury materialnej, etnografowie umożliwiający poznanie powiązań pomiędzy produkcją włókienniczą a jej użytkownikami na potrzeby odzieżowe. Okazuje się, że było one niezwykle szerokie, a dotyczyły zarówno tkactwa, jak pasamonictwa, hafciarstwa, koronkarstwa, dziewiarstwa i filcownictwa. Charakterystyka tych właśnie technik stanowi treść kolejnych rozdziałów książki, przy czym najwięcej miejsca poświęcono płóciennictwu, tkaninom jedwabnym i bawełnianym omówionym w czterech pierwszych rozdziałach książki. Następne rozdziały poświęcono pozostałym technikom.

Zebrane wiadomości na temat tkanin uwzględniają ich właściwości, rodzaje i znaczenie w kulturze, techniki wykonania i europejskie ośrodki ich produkcji, organizację produkcji, możliwość zaopatrzenia i eksportu oraz ich użytkowanie i powiązanie z oddziaływaniem mody. Moda bowiem przyczyniła się do rozwoju niektórych technik i wynaleźnia oraz wprowadzenia do produkcji odpowiednich maszyn. Nie wszystkie jednak sposoby wytwórstwa włókienniczego do XVIII w. wyszły poza rzemiosło i inne formy produkcji. Oprócz wytwórczości domowej, która przetrwała po czasy współczesne, wyróżnia się jeszcze w tym okresie produkcję rzemieślniczą, objętą do pierwszej połowy XIX w. organizacją cechową, nadto produkcję nakładczą, manufakturową i przemysłową idącą w parze z rozwojem maszyn i fabryk włókienniczych. W obrębie wytwórczości domowej pozostawało najdłużej płóciennictwo, sukiennictwo wraz z wyrobem innych tkanin wełnianych i półwełnianych, dziewiarstwo i filcownictwo, nadto hafciarstwo, koronkarstwo i pasamonicтво. Równoległe z nią rozwijało się rękodzielnictwo rzemieślnicze — cechowe, obejmujące zwłaszcza niektóre gałęzie wytwórczości, jak płóciennictwo, sukiennictwo, hafciarstwo. Natomiast tkaniny jedwabne, wyrób wstążek i tkanin bawełnianych, jak autorka podaje, „uprawiano w cechach, łatwo przechodząc do produkcji manufakturowej”. Tymczasem z badań etnograficznych wynika, że bawełna, znana pod nazwą panuk lub gran i podobnie, w postaci przeważnie gotowego przedziwa, wprawdzie dopiero w XIX w. przenikała drogą importu także do kultury chłopskiej różnych krajów, zwłaszcza środkowej i wschodniej Europy (Słowacja, wsch. i pn. Polska, kraje bałtyckie) służąc jako dodatkowy surowiec, to jednak w krajach południowych i południowo-wschodnich (Grecja, Albania, Jugosławia, Bułgaria, Rumunia, Ukraina), gdzie ją uprawiano, była stosowana przez lud jeszcze wcześniej. Służyła jako równoległy surowiec obok lnu, konopi i wełny w tkactwie domowym do wyrobu odzieży oraz różnego rodzaju pokryć, narzut, kap, obrusów, ręczników itp. Po dzień dzisiejszy zresztą jest tam stosowana w tkactwie domowym, w przeciwieństwie do włókna jedwabnego, które pomimo hodowli jedwabników w różnych rejonach Europy, nie było w kulturze ludowej wykorzystywane bezpośrednio. Jedwabne tkaniny, gotowe części odzieży, wstążki, pasamony i jedwabne nici przenikały do tego środowiska z zewnątrz.

Książka, poza ogólnymi walorami ze względu na zebranie dużej ilości materiału i literatury odnośnie tekstylnych środków produkcji i wyrobów, w badaniach nad różnymi surowcami włókienniczymi, ich przetwórstwem i konsumpcją ma niemałe znaczenie. Znaczenie to podwyższa fakt, że dotyczy ona terenów europejskich i nawet pozaeuropejskich, o ile odegrały one ważną rolę w rozwoju tutejszego włókiennictwa odzieżowego. Podnosi poza tym istotny moment interdyscyplinarnych zainteresowań w tym kierunku.

Barbara Bazielić

W. P. Zinowiew, *Mifologiczskie рассказы russkogo naselenija wostocznoj Sibiri*, Nowosybirsk 1987, wyd. „Nauka”, ss. 400.

Walerij Pietrowicz Zinowiew (1942-1983) należał do nielicznego grona badaczy folkloru narodów Wschodu, którzy potrafili harmonijnie połączyć empiryczne badania terenowe z rozważaniami teoretycznymi. Wyrazem takiego stan-

wiska badawczego jest omawiana tu książka. Pomyśl jej napisania zrodził się jeszcze przed złożeniem jako kandydackiej dysertacji pt. „Byliczka jako gatunek folkloru i jego współczesne losy” w 1975 roku i żalować należy tylko, iż na rynku księgarskim pojawiła się dopiero teraz.

Praca Zinowiewa jest zbiorem kilkuset podań wierzeniowych (stosując tu polską terminologię tego gatunku folkloru) przedstawionych w formie zbliżonej do rzeczywistej narracji (tj. minimalnie przetworzonej) i usystematyzowanych w siedmiu grupach tematycznych. Autor dla określenia tych tekstów posługuje się terminem „byliczka” i „bywalszczyzna”. Należy tu odnotować, że przekazy te są bardzo blisko spokrewnione. Byliczka, czyli memorat wierzeniowy, może przechodzić w formę fabularną fabulatu wierzeniowego, czyli „bywalszczyznę”¹, przy czym ta ostatnia nabiera już cech przekazu o treściach mających na celu „zainteresowanie opowiadaniem, a nie poinformowanie o czymś strasznym”².

Zbieranie byliczek w folklorystyce rosyjskiej nie miało systematycznego charakteru. Przed rewolucją na przeszkodzie stała cerkiew prawosławna, której przedstawiciele wyrażali wrogi stosunek do byliczek. Współcześnie zaś tradycja ich opowiadania zupełnie niemal zanikła. Dlatego też pracę irkuckiego badacza uznać należy za dzieło niezwyklej wagi dokumentacyjnej.

W byliczkach zebranych przez Zinowiewa jawi się świat pełen realiów (jaśli zestawić go np. z światem bajki). Nie ma w nich sytuacji nienaturalnych, narratorzy opowiadają o ludziach znanych okolicznej społeczności, a tok akcji lokalizują w miejscach, do których każdy ma codzienny dostęp. Dlatego też treść byliczki „dzieje się” w wiadomym pałacu, chałupie, bani, na cmentarzu, pobliskim polu, na drodze, przy rzece itd. To właśnie ta codzienność narusza ową fantastyczną warstwę jaką przedstawi narrator w kulminacyjnym momencie opowiadania.

W omawianej pracy przedstawił Zinowiew byliczki i bywalszczyzny o duchach przyrody, do których zaliczył leśnego, wodnego i rusałkę (s. 10-56), o duchach domowych: domowy, bannik i kikimora (s. 56-96), o żmiju, czarcie i przeklętych (s. 96-127) i półdemonach: wiedźmie, koldunie i pokojniku (s. 127-287). Dalej autor przytacza przekazy o skarbie (s.287-290), o przepowiadaczach losu (s. 290-293) i wróżbach (s. 294-304).

W folklorystyce dla określenia gatunku przyjęto stosować kategorię „wiary” bądź „niewiary”. W przedmowie autorstwa B. N. Putiłowa czytamy: „w ostatecznym rachunku rzecz nie w tym czy narratorzy wierzą bądź nie w to co opowiadają, ale ważne jest, że pryncypia wiarygodności organizują artystyczny porządek bez wewnętrznego artystycznego zorientowania na rzeczywistość opowiadania...” (s. 8). Myśl Putiłowa można by uznać za obowiązującą tylko w szczególnych okolicznościach, bowiem wydaje się, iż w przypadku podania wierzeniowego trudno mówić o walorach estetycznych przekazu, natomiast wówczas gdy w grę wchodzi memorat wierzeniowy ewentualna funkcja artystyczna przestaje istnieć zupełnie. Autor — narrator relacjonuje wówczas to, co się zdarzyło w „jego” rzeczywistości, co sam doświadczył i chce o tym powiadomić jak najszybciej bliskich. W omawianej pracy znajdujemy mnóstwo tekstów ilustrujących takie właśnie stanowisko.

Byliczka jako gatunek folklorystyczny zrodził się z jednej strony na bazie jednostkowego „wydarzenia” doznanego przez narratora lub jego bliskich, z drugiej strony zaś na gruncie wiedzy o wierzeniach półdemonicznych, demonicznych i nie-

¹ E. W. Pomierancewa, *Mifologiczeskije persnaži w russkom folklorie*, Moskwa 1976, s. 22.

² Tamże, s. 25.

demonicznych. Opowiadając takie przeżycia narrator posługuje się szeregiem środków uwiarygodniających taki tekst. Jawi się w byliczkach niezwykle rozległy garnitur demonów i półdemonów, z którymi ludzie nawiązywali bezpośrednie kontakty, one zaś zsyłały na nich pomysłność. Uznawano w Syberii, że wszelkie niepowodzenia są efektem zakłócenia poprawnych stosunków z światem wierzeniowym, aczkolwiek dla ludu realnym. Wyrażają w końcu byliczki pragnienia i marzenia tego ludu o równości, praworządności i harmonii życia codziennego.

Książka została zamknięta efektownie artykułem Zinowiewa pt. „Byliczka kak żanr folkłora i jee sowriemiennye sudby” (s. 381 - 400). Jest to niezwykle interesujący tekst wnoszący szereg nowych wartości do współczesnej folklorystyki. Ponadto omawiana praca opatrzona została bogatym komentarzem i materiałem porównawczym, a teksty odniesione zostały do systematyki rosyjskiego podania wierzeniowego³.

Wojciech Łysiak

Z zagadnień etnologii i religioznawstwa. Praca zbiorowa pod red. Henryka Zimonia SVD. Materiały i Studia Księży Werbistów nr 23, Wyd. Verbinum, Warszawa 1986, ss. 326.

Najnowszy, dwudziesty trzeci tom *Materiałów i Studiów Księży Werbistów*¹ *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa* posiada wszelkie cechy czasopisma naukowego. Byłoby dobrze, gdyby wydawnictwo to stanowiło zapowiedź czasopisma lubelskiego środowiska naukowego związanego z KUL-owską Katedrą Historii i Etnologii Religii kierowaną przez ks. doc. Henryka Zimonia.

Prezentowany tom otwiera słowo wstępne O. Alfonsa Labuddy, prowincjała Zgromadzenia Słowa Bożego (Werbistów). Pozostała treść tomu składa się z dwóch działów — artykułów i materiałów.

Dział artykułów otwiera opracowanie Władysława Kowalaka SVD, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, w którym autor w sposób przejrzysty i kompetentny omawia afrykańskie, katolickie, indiańskie i spirytystyczne komponenty tej nowej religii synkretycznej. Następnie przedstawia jej obrzędy kultowe.

Henryk Zimoń SVD, wybitny znawca szkoły kulturowo-historycznej, zamieścił w tym tomie dwa artykuły. Pierwszy z nich to *Geneza etnologii kulturowohistorycznej*, który wypełnia lukę w tym przedmiocie nie tylko na gruncie nauki polskiej. Za prekursora teorii dyfuzji zdaniem autora należy uznać J. F. Lafitau. H. Zimoń podkreśla również zasługi F. Graebnera, któremu niesłusznie, jako etnologowi-muzealnikowi, przypisywano wyłącznie zainteresowania kulturą materialną. Autor podkreśla jego zasługi dla poznania życia społecznego i duchowego ludów Oceanii i Australii.

W drugim artykule *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa* M. Zimoń w sposób zwięzły przedstawia Schmidta jako organizatora

³ *Ukazatel sżużetow russkich byliczek i bywalszczin o mifologiczeskich personażach*, [w:] E. W. Pomierancewa, op. cit. s. 162 - 182.

¹ Warto tu szczególnie zwrócić uwagę na tom 17 *Materiałów i Studiów Księży Werbistów* — *Działalność Instytutu „Anthropos” w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pieniężno 1980 oraz na tom 22, H. Zimoń, *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Warszawa 1984.

życia naukowego oraz jego teorię rozwoju kultury oraz teorię pierwotnego monoteizmu.

Krzysztof Gładkowski w artykule *Badania etnologiczne i religioznawcze Stanisława Poniatowskiego*, jako pierwszy w nauce polskiej przystąpił do całościowej analizy i rekonstrukcji metody oraz poglądów etnologicznych i religioznawczych tego najbardziej konsekwentnego przedstawiciela kierunku kulturowohistorycznego w naszej etnologii. Jego cenny dorobek jest mało znany, a w archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu nadal na opublikowanie czeka spora jego spuścizna naukowa. Artykuł jest, jak sam autor zaznacza, próbą częściowej oceny dorobku naukowego Poniatowskiego. Należy tylko żywić nadzieję, że Krzysztof Gładkowski w kolejnych swych publikacjach przybliży nam jeszcze bardziej dorobek tego etnologa i religioznawcy, dziś już nieco zapomnianego.

Andrzej Bronk SVD w artykule *Ograniczenia analitycznej filozofii religii* prezentuje czytelnikom najnowszy analityczno-filozoficzny kierunek badań nad religią, reprezentowany przez Donalda A. Crosby'ego, a wyłożony w jego pracy *Interpretative Theory of Religion*². W konkluzji swego sprawozdawczego artykułu A. Bronk stwierdza, że „... teorię Crosby'ego można potraktować jako próbę stworzenia idealizującego, teoretycznego (aczkolwiek również filozoficznie zubożonego) modelu religii. Poznawczy profil takich studiów jest bezsprzeczny i w jego wyniku zyskuje się zwiększoną świadomość tego, czym mogłaby i powinna być teoria religii w świetle dotychczasowych osiągnięć filozofii religii i teorii nauki”.

Adam A. Szafraniecki w artykule *Magiczno-religijny charakter instytucji ogrodnictwa u Trobriandczyków w świetle badań Bronisława Malinowskiego* przeprowadza wnikliwą analizę wybranej instytucji, stawiając sobie pytanie, jak i na ile uprawa ogrodów może kształtować i kształtuje świat religijny i magiczny człowieka pierwotnego. Autor omawia więc funkcjonalne ujęcie magii i religii, następnie magiczno-religijny wymiar instytucji ogrodnictwa oraz magię wzrostu jamu, aby na koniec przeprowadzić interesującą próbę oceny osiągnięć Malinowskiego dotyczących magii i religii w świetle niektórych ustaleń antropologii społecznej.

Przyzwyczailiśmy się już do faktu, że publikacje powstające w KUL-owskim ośrodku etnoreligioznawczym ogniskują się wokół problematyki teoretycznej i pozaeuropejskiej. Dlatego cennym i godnym podkreślenia *novum* jest to, że w „szkole” ks. doc. Zimonia powstają również prace poświęcone polskiej „pobożności ludowej”³. Wyrazem tego są niezmiernie wartościowe trzy artykuły oparte na wnikliwych badaniach terenowych. Są to: Antoniego Dudka TCh, *Wigilia Bożego Narodzenia na Ziemi Pszczyńskiej*, Józefa Węclawika SVD, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia bożonarodzeniowe w parafii Skierbiszów* oraz Grażyny Sambor-Szafranieckiej, *W kręgu współczesnych zwyczajów i obrzędów wielkanocnych mieszkańców Rakki-Stone*. J. Węclawik również w dziale „Materiały” opublikował zebrane przez siebie *Opowiadania ludowe z parafii Krasnobród*.

Dział „Materiały” otwiera tekst „*Misja i ewangelizacja. Deklaracja ekumeniczna. Uchwała Komitetu Naczelnego Ekumenicznej Rady Kościołów. Genewa — lipiec 1982* ze wstępem i w tłumaczeniu L. Górki SVD. Na uwagę zasługują tu także dwie obszernie, bo kilkunastostronicowe recenzje sprawozdawcze Mariana Faliszka SVD *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego* poświęcona pra-

² The Hague, Paris, New York 1981, ss. 335. (Mouton Pulisbers). Jest to 20 tom serii J. Waardenburga, *Religion and Reason. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion*.

³ Autor artykułu opowiada się za stosowaniem terminu „pobożność ludowa” w miejsce terminu „religijność ludowa” za papieżem Pawłem VI (Ewangelii nuntiandi nr 48).

cy K. J. Broziego⁴ o tym samym tytule oraz Andrzeja Bronka SVD *Paradygmatyczna teoria religii Kurta Wuchtlera* omawiająca jego książkę *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie*⁵.

W dziale tym zamieszczono również zestawienie Zbigniewa Sobczaka *Filmy o tematyce religioznawczej i etnologicznej*. Jest to krótka charakterystyka 53 filmów oświatowych znajdujących się w zasobach Zjednoczenia Rozpowszechniania Filmów (dawny „Filmos”). Niestety, jest to rejestr niepełny i dość arbitralny.

Wszystkie artykuły zamieszczone w prezentowanym tomie posiadają streszczenia w języku angielskim bądź niemieckim oraz bardzo rozbudowane przypisy.

Kończąc należy redakcji pogratulować tego ze wszech miar udanego wydawnictwa i wyrazić jeszcze raz życzenie, aby można je było traktować jako „V. 1. 1”, za którym regularnie ukazywać się będą następne.

Marek Gawęcki

Walerij P. Aleksiejew, *Etnogenez*, wyd. „Wyszaja Szkoła”, Moskwa 1986, ss. 176.

Walerij Aleksiejew znany jest ze swoich badań dotyczących historii antropologii, genetyki populacyjnej i teoretycznych problemów antropologii. Dziedziną jego naukowych dociekań jest także etnogeneza.

Problem etnogenezy jest wręcz odwieczny, zawsze w społecznej świadomości istniało przeświadczenie, że narody są ze sobą tak spokrewnione, jak poszczególni ludzie mający wspólnego przodka. Przykładem tego jest chociażby biblijna Tablica Ludów (Gen 10, 1-32), znajduje się ona nieprzypadkowo w księdze z grecka nazywanej *Genesis* — pochodzenie. Uświęcona przez tradycję wędzka o genealogii etnosów, znacząco wpływa na wszelkie próby naukowego opracowania tego zagadnienia. Widać to również w książce Aleksiejewa, gdzie na przykład wiele naukowych sformułowań, które poznamy za chwilę, nawiązuje jakby do potocznej wiedzy etnogenetycznej.

Etnogeneza, według zawartej w książce Aleksiejewa definicji, to „cały zespół zjawisk i procesów historycznych, które mają miejsce podczas formowania się danego ludu i przywodzą do ostatecznego ukształtowania jego etnicznego oblicza” (s. 3). Do badania tej skomplikowanej rzeczywistości powołane są przede wszystkim nauki historyczne, a ponadto antropologia i lingwistyka. W miarę narastania materiału dostarczanego przez te różne dyscypliny, problem etnogenezy będzie wymagał bardziej kompleksowego podejścia, z tej konieczności powstanie osobna nauka — etnogenezeologia. Nie dowiadujemy się jednak, jaki miałby być stosunek owej etnogenezeologii do tak zwanych studiów etnicznych, które, będąc wciąż dziedziną interdyscyplinarną, pochodzeniem ludów również się interesują.

W zakresie metodologii badań procesu etnogenezy, Aleksiejew postuluje, aby problemy te ujmować całościowo. Co prawda może się wydawać, że etnogeneza to mnóstwo raczej niezależnych od siebie procesów nie tworzących konkretnego zbioru. Lecz głęboka analiza Aleksiejewa wykazuje coś wprost przeciwnego. Po pierw-

⁴ Lublin 1933. Wydawnictwo Lubelskie, ss. 250.

⁵ Bern und Stuttgart 1982. Paul Haupt Verlag, ss. 202.

sze, niepowtarzalność dowolnej etnicznej wspólnoty jako całości pozwala mniemać, iż dla procesu jej formowania, także charakterystyczna jest pewna całość, wysoki stopień integracji. Po drugie, proces ten w każdym przypadku musiał przecież być dostosowany do określonych ram czasowo-przestrzennych. Po trzecie, etnogeneza silnie łączy może takie zjawiska jak rozwój kultury, glottogeneza, tworzenie się typów antropologicznych oraz psychiki zbiorowości, które obserwuje się też poza etnogenezą, lecz tylko w niej widać, jak przekształcają się one w jeden wieloliniowy proces, dzięki któremu powstaje nowy lud.

Aleksiejew stara się dostarczyć teoretycznych podstaw do badań nad etnogenezą, dlatego jego wywody charakteryzują się pewną ogólnością, lecz mimo tego rozwiązuje już pewne konkretne zagadnienia. Czyni on to przez wyróżnienie „wiązek etnogenetycznych” („etnogenietičeskie puczki”), termin ten oznacza po prostu grupę ludów związanych między sobą wspólną genezą. Wśród tych wiązek wyróżnia on etnogenetyczne „drzewa” i „krzewy”. Te pierwsze to grupy ludów złączone wspólnotą pochodzenia, przy czym daje się wyróżnić bliższe i dalsze sobie ludy, daje się wręcz sporządzić hierarchię etnicznej bliskości. Natomiast krzewy etnogenetyczne to nieustrukturalizowane całości obejmujące grupy ludów wprawdzie związane wspólnym pochodzeniem, ale nierozdzielone na bliższe czy dalsze podgrupy. Taki krzew tworzą na przykład tubylcy Australii. W etnogenetycznych drzewach dalej wyróżnia się „gałęzie” i „pnie”. Gałęzie to takie ich części, które są rozprzestrzenione na określonym terytorium w określonym czasie. Jeżeli badania następne są dostatecznie wczesne dzieje takich grup, to wówczas można zrekonstruować etnogenetyczne pnie. Ale te mają charakter raczej hipotetyczny, znacznie konkretniejsze są etnogenetyczne gałęzie. Jest ich ponoć 49, na terenie Europy znajduje się gałąź powońska, wschodnio-bałtycka, skandynawska, środkowo-europejska, pirenejsko-apeńskińska, bałkańska i dunajsko-dnieprzańska. Rzecz jasna w tak wszechogarniającej typologii nie sposób uniknąć komplikacji, czego przykładem jest status Basków na obszarze, gdzie żyją ludy gałęzi pirenejsko-apeńskińskiej.

Czytając *Etnogenezę* Aleksiejewa przekonujemy się, iż dla wyjaśnienia pochodzenia danego ludu niezbędne jest uporządkowanie rozmaitego i nader często niepewnego materiału zawierającego informacje o pokrewieństwie między ludami. Systematyka zaproponowana przez Aleksiejewa wydaje się dogodną podstawą dla badaczy zainteresowanych etnogenezą, a wywodzących się z różnych dyscyplin. Niemniej jednak trudno dziś stwierdzić, czy stanie się ona początkiem etnogeneologii.

Grzegorz Pelczyński

K. W. Czistov, *Narodnyje tradicii i folklor. Oczerki teorii*, Leningrad 1986. wyd. „Nauka”, s. 304.

Prace Kiryła Wasilewicz Czistowa doskonale znane są w Polsce wąskiemu gronu specjalistów, a sam autor cieszy się dużym poważaniem. Z tym większym zainteresowaniem sięgnąłem do najnowszej książki tego folklorysty, której pojawienie się na rynku księgarskim odnotować należy w kategoriach wydarzenia. Dlatego też poświęcę jej to szersze niż zwykle omówienie.

Należy tu zacząć od sposobu formułowania i określania przedmiotu swoich zainteresowań. Kirył W. Czistov definiuje folklor jako „całokształt tekstów werbalnych (struktur) funkcjonujących obecnie lub w przeszłości w życiu jakiegokolwiek etnosu lub jego jakiegokolwiek lokalnej, wyznaniowej, zawodowej lub innej podstawowej grupy kontaktowej” (s. 6). Przy czym przez „grupę kontaktową” rozumie grupę realizującą komunikację w swoim obrębie (face to face).

Jak sugerowałby podtytuł pracy, jest ona zarysem teorii i problemy teoretyczne będą w niej dominujące. Ale niezupełnie. Oto bowiem okazuje się, że jest to książka w dużej mierze poświęcona przeglądowi stanowisk zajmowanych wobec etnografii i folklorystyki. K. Czistov sytuuje swoje przemyślenia na ich gruncie. Znaczny rozdźwięk jaki zarysował się między tymi dwoma dyscyplinami w latach 50-tych i 60-tych próbuje łagodzić obecnie, choć trudno przewidzieć czy wysiłek ten cokolwiek tu zmieni.

Jawi się przy tym jeszcze jeden problem. Zapytuje bowiem Czistov o to, jak rozumiany jest lub jak należy rozumieć wzajemny stosunek folklorystyki i etnografii. Odpowiedź na to pytanie rozwija szeroko w rozdziale pt. „Folklor i kultura etnosu” (s. 13-106). Pytanie to może być postawione zarówno na płaszczyźnie historycznej i fenomenologicznej. Nie mówi tu jednak autor o etnografii i folklorystyce w odniesieniu do bardzo odległych etapów rozwoju ludzkości. Wiadomo, że owe wczesne etapy mają nieocenione znaczenie podczas badania genezy folkloru. Ale nie może przy tym ulec zmianie pierwszoplanowa rola etnografii, która najczęściej jako taka była przedstawiana. Przyczyny tego należy upatrywać przede wszystkim w synkretyczności archaicznej kultury. Wszystkie teksty werbalne, zdaniem autora, powstawały i funkcjonowały na płaszczyźnie obyczajowej. Zaznacza też, że cały dalszy rozwój folkloru, aż do późnego feudalizmu (w Rosji XIX-XX w.) odbywał się pod silnym wpływem archaicznej spuścizny. Folklor tego okresu, który w większości krajów Europy spisywany był w XVIII-XIX wieku, nie może być zrozumiany bez dokładnego zbadania substratu leżącego u jego podstawy. Z drugiej strony, sam folklor był ważniejszym komponentem tradycyjnej kultury, integrującym wszystkie sfery kultury duchowej i nie tylko duchowej, ale i w znacznej mierze materialnej, a szczególnie socjonormatywnej kultury ogromnej większości etnosu.

Historycznie ujmując zagadnienia stosunku etnografii do folklorystyki i odwrotnie, wyróżnia K. Czistov trzy punkty: 1. folklorystyka — nauka filologiczna, 2. folklorystyka — nauka etnograficzna, 3. folklorystyka — nauka samodzielna. Zauważa przy tym, że tymczasem jeszcze nie pojawili się folklorysty, którzy świadomie opowiedzieliby się za wyłącznością którejkolwiek z tych orientacji, ich prace na ogół niczego takiego nie mówią (s. 7), a to między innymi dlatego, że nie ma ku temu żadnej wiarygodnej, teoretycznej podstawy. Sam Czistov uznaje folklorystykę, z powodu badanego przez nią materiału, za naukę filologiczną i etnograficzną jednocześnie. To istotne nowum w przemyśleniach Czistova¹ dowodzi jak dalece ewoluuje jeszcze jego folklorystyczna koncepcja. Uważa, iż ta właśnie osobliwość folklorystyki winna być każdemu uświadomiona do końca. Teoretyczne uzasadnienie takiego punktu widzenia wydaje się autorowi naturalne i elementarne.

Kirył W. Czistov nie odcina się jednak od swoich wcześniejszych prac. Książka, o której mowa, związana jest organicznie z całym dotychczasowym dorobkiem autora, powstała jako uogólnienie już ustalonych i zaistniałych wywodów, powsta-

¹ K. W. Czistov. *Folklor i etnografia*, [w:] *Folklor i etnografia*, Leningrad 1970, s. 4 — wyraźnie opowiada się za folklorystyką jako nauką samodzielną, a samodzielności tej nie podważa i broni.

łych na gruncie konkretnych poszukiwań w różnych historycznych warstwach i gatunkach rosyjskiego folkloru (byliny, bajki, lamentsy, podania, legendy, obrzędy i folklor obrzędowy, współczesne procesy folklorystyczne itp.). Koncentruje się przy **tym autor na problemach, które jego zdaniem są szczególnie ważne dla dotychczasowego zbliżenia etnografii i folklorystyki.**

W pierwszych czterech artykułach, po krótkim, aczkolwiek interesującym wyłożeniu współczesnej teorii etnosu, za który uznaje „historycznie uformowaną i okrzeplą wspólnotę społeczną, stworzoną przez ludzi w niej urodzonych” (s. 13)²; **przechodzi do wyczerpującej odpowiedzi na następujące pytania: miejsce i funkcja folkloru w systemie duchowej kultury etnosu; „wtórne” formy kultury i ich rola w rozwoju współczesnych tradycji — ten artykuł poświęcony, mówiąc ogólnie, folkloryzmowi, należy do najciekawszych w całej pracy.** W czwartym artykule porusza Kirył Czistov niektóre problemy słowiańskiej folklorystyki w aspekcie etnicznym. Pierwsza część książki kończy się omówieniem osobliwości konkretnego mechanizmu świadomości bylin jako nieoddzielnego komponentu etnicznej kultury Rosjan, i wyjątkowej roli w tym procesie jaką zajęli wykonawcy bylin w Petersburgu i innych miastach Rosji w drugiej połowie XIX wieku.

Druga część omawianej pracy złożona jest z artykułów, w których poruszony jest problem tradycji, jej natury i mechanizmu w świetle ogólnej teorii kultury, a odnoszących się do współczesnej folklorystyki. Zauważa przy tym Czistov dwie podstawowe własności tradycyjnej kultury — stabilność i wariantowość. W końcu wskazuje na ścisły związek wariantowości z ogólną teorią tekstu folklorystycznego (lub jego poetyki).

Trzecia część omawianej pracy zatytułowana „Folklor i historia” (s. 177 - 246) jawi przed czytelnikiem najciekawsze pokłady folklorystycznych przemyśleń K. W. Czistova. Tej partii pracy radzieckiego folklorysty pragnę poświęcić nieco więcej uwagi.

Powtarzalność zjawisk folklorystycznych jest jednym z centralnych problemów folklorystyki. Zawsze niepokoił on badaczy twórczości ludowej. W zależności od jego rozwiązywania powstawały i rozpadały się znane szkoły i kierunki. Okresy aktywnego zbierania paralel i analogii przeplatane były okresami sceptycyzmu.

Ogólnie można powiedzieć, iż w części tej został przedstawiony problem powtarzalności zjawisk folklorystycznych w różnych etnograficznych środowiskach, na tle etnokulturalnych stosunków różnych ludów. W tym celu autor wybrał dwa **tematy podstawowe: pierwszy z nich to krytyczny przegląd badań nad legendą o „Zbawicielu” w pracach wielkiego rosyjskiego folklorysty i literaturoznawcy XIX wieku, A. N. Weselowskiego, oraz w pracach tzw. wiedeńskiej szkoły etnograficznej lat ostatnich.** Trzecią część zamyka felieton pt. „Legenda o Żeleźniaku”, w którym na wybranym przykładzie przedstawiony został przekaz twórczości dwóch podstawowych etnosów — rosyjskiego i ukraińskiego.

Problem historyczności folkloru w nauce radzieckiej sięga odległych czasów. Nieco inaczej jest w Polsce, gdzie poza pracą J. S. Bystronia³ i współczesnych opracowań J. Hajduk-Nijakowskiej⁴ badań takich instytucjonalnie się nie prowadzi.

² Teoria etnosu K. W. Czistova jest zbliżona, jak sam przyznaje, do propozycji J. V. Bromleja. *Etnos i etnografia*, Moskwa 1973; tenże, *Oczerki teorii etnosa*, Moskwa 1983.

³ J. S. Bystron, *Historia w pieśni ludu polskiego*, Kraków 1925.

⁴ J. Hajduk-Nijakowska, *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*, Opole 1980; też, *Nie wszystko bajka. Polskie ludowe podania historyczne*, Warszawa 1923.

Zestawienie treści folklorystycznych z danymi dobytymi z dokumentów historycznych jest jednym z ważniejszych przykładów historycznego badania folkloru, dlatego też K. W. Czistov, formułuje pod adresem folklorystów następujące postulaty:

- a. wyróżnienie „pierwotnych” faktów przejawiających się w bezpośrednim odzwierciedleniu rzeczywistości, oraz faktów „wtórnych”, które przeszły artystyczną obróbkę w tradycji spisanej i w poprzedzającej ją tradycji ustnej.
- b. wyprowadzenie lub udoskonalenie metodyki wyjaśniania folklorystycznych elementów, odzwierciedlonych w dokumentach historycznych, w celu rekonstrukcji folklorystycznych tematów, gatunków, zasad stylistycznych itp.

Zestawienie: „dokument historyczny — folklor historyczny” wymaga pewnego sprecyzowania i uzasadnienia. Otóż bowiem wiadomo, że równocześnie z folklorystycznymi opowiadaniem o wydarzeniach historycznych, które powinny korelować z dokumentami historycznymi (kroniki, latopisy, itp.) w tradycji ustnej zawsze występowały opowiadania o teraźniejszości, które pozostawały w zgodności z swym kręgiem współczesnej, bieżącej dokumentacji. Wypełniały one przede wszystkim funkcje aktualnej informacji. Element artystyczny w tych opowiadaniach o teraźniejszości był nikły, natomiast wysiłek narratora skierowany był na przekazanie informacji w najlepszym świetle — wyraźnie. Czistov w omawianej pracy wyróżnia dwie płaszczyzny bieżącej dokumentacji i opowiadań o teraźniejszości:

- a. lokalna lub bytowa: opowiadania związane z „niższą” mitologią lub lokalnymi chrześcijańskimi „cudami” bądź niezwykłymi wydarzeniami, opowiadania o skarbach, miejscowych rozbójnikach i innych wypadkach. Analogiczne wydarzenia zapisały się z zasady w lokalnej dokumentacji, lub w dokumentach sądowych.
- b. społeczna lub polityczna: opowiadania o wojnach politycznych i dynastycznych lub walkach wewnątrz cerkiewnych, które wyjaśniane były w duchu chłopskich tęsknot za wolnością, legend o „zbawicielach”, dalekich „wolnych krajach”, antyfeudalnych powstaniach, rozbójnikach, wydarzeniach, które przybrały społeczny charakter i w mniej lub bardziej szerokim zakresie o „cudach”, które osiągnęły ramy ogólnopństwowe, społeczne lub polityczne. Właściwie im dokumenty to bieżące zapisy w państwowych lub lokalnych kronikach (latopisach), donosy, dokumenty sądowe, sprawozdania oficjalnych osobistości, zagranicznych posłów i podróżników, korespondencja itp. Podobne opowiadania (aktualne legendy, memoraty, pogłoski, gadki, wieści, nowinki itp.) otrzymywały wyraźnie szerokie a niekiedy nawet ogólnopństwowe rozprzestrzenienie. Ich wykonawców prześladowano, przeciwstawiano im oficjalne relacje, zakazy, ukazy itp.

Ważnym problemem podniesionym przez Czistova jest datowanie tekstów folklorystycznych. Dzieło folklorystyczne, które najczęściej jest nam znane w zapisie, jest nie tylko rezultatem kolektywnej artystycznej działalności nosicieli folkloru. Oto okazuje się, iż dzieło to wyrastając z tradycji, a przechodząc różne koleje losu, odkładało w sobie i utwierdzało szereg innych, różnych od sytuacji wyjściowej, elementów. Dlatego też chcąc datować treści folklorystyczne, powinniśmy, zdaniem Czistova, idealnie odtworzyć całą historię tekstu, mając przy tym na względzie, jakie to, składające się nań elementy mogły powstać lub wpłynąć na budowę tego tekstu. Ten postulat Czistova wydaje się być utopijną mrzonką, bowiem dla zdecydowanej większości przekazów folklorystycznych realizujących treści historyczne nie posiadamy żadnych informacji o jego rozwoju, zaś wszelkie spekulacje w tym zakresie muszą okazać się chybione.

Omawianą książkę zamyka część mająca jednocześnie historyczny i sumaryczny charakter. W dwóch artykułach: „Z historii radzieckiej etnografii 30-tych

— 80-tych lat XX wieku” (s. 247 - 273) i „O niektórych problemach ogólnej teorii folklorystyki” (s. 274 - 294), K. W. Czistov dokonuje przeglądu rozwoju tych nauk w ostatnich dziesięcioleciach, odnosząc je do zagadnień poruszonych w pierwszych częściach książki.

Praca Kiryła W. Czistova z pewnością na trwale przejdzie do historii folklorystyki. Wydaje się, iż jest to praca, która z pewnością zasługuje na opublikowanie jej w języku polskim, stanowiłaby wówczas ważną pomoc naukową w badaniach nad zastanym folklorem źródłowym, jak i współczesnym.

Wojciech Łysiak

M. B. Kienin-Lopsan, *Obradowaja praktika i folklor tuwińskiego szamanstwa*, Nowosybirsk 1987, wyd. „Nauka”, ss. 164.

Mongusz Borahowicz Kienin-Lopsan od dwudziestu z górą lat zajmuje się badaniem syberyjskiego szamanizmu i ma w tym względzie znaczne osiągnięcia¹. Najnowsza książka tego badacza rozpatruje tuwiński szamanizm z pozycji folklorysty. Podzielił ją na dwie części. W pierwszej omawia obrzędy i atrybuty tuwińskich szamanów, w drugiej — szamański folklor. Podział ten uzasadnia tym, iż w szamanizmie tuwińskim można wyróżnić takie ważne aspekty jak: światopogląd, praktyka obrzędowa, atrybuty, tradycja folklorystyczna. Na osobną uwagę zasługuje, jak zauważa autor, społeczny status szamanów, lecz problematyki takiej nie podejmuje w tej pracy.

Wiele miejsca poświęca autor ludowemu wyobrażeniu o pochodzeniu szamanów. Zdaniem ludu szamani mogli pochodzić między innymi od szamanów przodków. Takich uważano za najsilniejszych i najprzedniejszych. Z reguły szamani znali swoich przodków do kilku pokoleń i od ich wymienienia oraz stwierdzenia takiego faktu zaczynali zwykle swoje błagalne modły. Uznawano także, że szamani pochodzą od duchów ziemi i wody. Zgodnie z ich mitologią, jak pisze autor omawianej pracy, wysoko w niebiosach żyli „azarłari”. Niektórzy szamani świadomie wywodzili swoje pochodzenie właśnie od tych wyobrażeń. O mitologicznym pochodzeniu szamanów mówi wiele tuwińskich legend (s. 16). Wśród Tuwijczyków byli też tacy szamani, którzy swoje pochodzenie wywodzili od złych duchów „albysów”. I tu autor przytacza przekaz ilustrujący to przekonanie. Takich Tuwijczyce nazywali „uk czok hamnar” — czyli szaman bez rodu. Podobnie rzecz miała się ze złymi duchami „aza”. W przekonaniu tamtejszego ludu „aza” może zabić człowieka i tylko szamanowi dane było widzieć „aza”, kiedy przystępował do walki z nim, zwyciężał go w ciężkim boju i zabierał mu duszę chorego. Każdy młody szaman dążył do tego by mieć swój „własny” rodowód, swoje charakterystyczne „pismo”, swoją muzykę, swoje teksty. Zrozumiałe jest przy tym, że swoistość ta mogła się wyrazić tylko w obszarze tradycji.

Obok szeroko przedstawionych rytuałów (s. 21 - 34) Kienin-Lopsan przytacza legendy o nadprzyrodzonych zdolnościach tuwińskich szamanów (s. 35 - 43). W rozumieniu autora są to fantastyczne historie, których powstanie i rozpowszechnienie zawdzięczać należy samym szamanom. Niektórzy szamani chwalili się tym, że

¹ M. B. Kienin-Lopsan, *K woprosu o kategorjach tuwińskich szamanow*, „Sowietskaja Etnografija”, 1977, nr 4; *The Funeral Rites of Tuva Shamans. Shamanism in Siberia*, Budapest 1978.

w trakcie modłów mogą sprowadzić, nie wiadomo skąd, różnego rodzaju przedmioty, np. tabakę, herbatę lub dawno zagubione rzeczy jak arkan, krzesiwo, pierścień. Autor przytacza szereg opowiadań utrzymanych w konwencji relacji z przeżycia ilustrujących takie właśnie wydarzenia. Ponadto odnotować należy w tym miejscu, że szamani, w rozumieniu Tuwijczyków, potrafili czytać cudze myśli wydobytą tą drogą największe sekrety. Niektórzy podczas transu mogli bosą biegać po rozżarzonych węglach lub lizać rozpalone żelazo. W szamańskim folklorze znajdujemy szereg przekazów mówiących o szamanach zdolnych sprowadzać pióruny, o ich przeistoczeniach. Jednakże wszystkie te niezwykle cechy i zdolności traciły w przypadku zapalenia tytoniu. Legendy o szamańskich cudach to niezwykle cenne źródło historyczno-etnograficzne. Pozwalają one wejrzeć i zrekonstruować tradycyjne myślenie i mitologię Tuwijczyków.

W dalszym ciągu pracy autor omawia rekwizyty szamańskie obrzędów (s. 43-77), bez których jakakolwiek modlitwa, jakikolwiek magiczny zabieg byłby nieskuteczny. Wiele miejsca poświęca też ceremonii pogrzebu szamana (s. 77-89).

Dla poznania wczesnych wierzeń religijnych wielkie znaczenie ma ustna twórczość ludowa i właśnie dlatego autor podejmuje się w drugiej części omawianej pracy zaprezentowania „szamańskiego folkloru Tuwijczyków” (s. 89-151). Szamański światopogląd znajdował wyraz nie tylko w rytuałach, ale i w folklorze. Tuwińscy szamani podczas gorących modlitw „wędrowali” w świecie „podziemnym”, „niebiańskim” i „środkowym”, czym z całą pewnością wyraża się tradycyjna trójdzielność kosmosu, o czym tak szeroko niedawno na podobnym przykładzie pisał Nikołaj Aleksiejewicz Aleksiejew². O swoich wrażeniach i wyczynach szamani chętnie opowiadali zgromadzonym słuchaczom. Można powiedzieć, że kreowali swój świat za pomocą słowa. Autor opracowania ubolewa jednak, że szamańska poezja, jako część tuwińskiego folkloru, jeszcze nie stała się przedmiotem specjalnych badań. Zauważa też, że w zbiorowej pamięci zachowane zostały nazwiska niektórych autorów szamańskich wierszy, jednak większość z nich jest już anonimowa. Zrozumiałym jest, że wśród szamanów byli wybitni mistrzowie poetyckiego słowa i naśladownictwa. Ponieważ jednak szamański folklor nie mógł się rozwijać tylko w obrębie jednej, szamańskiej tradycji, przejawy wyraźnej autorskiej indywidualności nie były koniecznym warunkiem twórczości. Dlatego w szamańskim folklorze, zapisanym przez autora w różnym czasie i od różnych informatorów, pobrzmiwają przede wszystkim typowe, paralelne tematy i motywy.

Książka, o której mówię jest niezwykle interesująca. Wszelkie problemy, jakich podjął się autor, przedstawione zostały tu bardzo czytelnie i komunikatywnie, co obok niewątpliwych walorów merytorycznych podnosi wagę tej pracy.

Wojciech Łysiak

Dennis Binns, *A Gypsy Bibliography*, vol. 1: 1982, vol. 2: 1966, Manchester.

D. Binns jest wykładowcą w Travellers School i autorem licznych materiałów szkoleniowych, instruktażowych dla nauczycieli pracujących wśród koczowników.

² N. A. Aleksiejew, *Szamanizm tjurkojazycznych narodów Sibirii. Opyt arciel'nogo sravnitel'nogo issledowanija*, Nowosibirsk 1984.

Efektom jego pracy również i z cygańskimi koczownikami jest prezentowana bibliografia. Tom pierwszy zawierał blisko 1300 pozycji oraz indeks rzeczowy i topograficzny, co naturalnie bardzo zwiększa wartość i użyteczność bibliografii. W następnych latach Binns wydawał corocznie suplementy do swej bibliografii (ukazało się ich 3), i ostatnio zdecydował wydać je w formie 2 tomu. Zawiera on 1046 pozycji, co w sumie daje już bibliografię o zawartości 2343 publikacji (wydana w 1914 r. bibliografia cygańska G. Blacka zawierała ponad 4000 publikacji). Niestety drugi tom nie zawiera już indeksów; kolejne pozycje są też nie numerowane co utrudnia posługiwanie się bibliografią, zwłaszcza w przypadku odwoływania się do niej.

Bibliografia Binnsa obejmuje głównie publikacje wydane w języku angielskim. Inne są wymienione tylko wówczas, jeśli znalazły się w kręgu zainteresowań autorów anglojęzycznych, były cytowane etc. Przy tym autor nie rezygnuje z załączenia do bibliografii publikacji drobnych, popularnych, chcąc ogarnąć możliwie szeroki zakres zainteresowań publikujących cyganologów i popularyzatorów. Autor zdając sobie sprawę z trudności zebrania wyczerpującej bibliografii odwołuje się we wstępie do cyganologów w innych krajach dochodząc do wniosku, że istnieje większa możliwość tworzenia takich bibliografii w ramach poszczególnych krajów. W przyszłości można by je zebrać i w całości opublikować. Dotąd takie bibliografie ukazały się m. in. w ZSRR (A. W. German, 1930) w Czechosłowacji (M. Hübšmánnová, 1974), na Węgrzech (M. Vágh, 1974), Holandii (P. Hovens, 1982), RFN (R. Gronemeyer, 1983), trwają prace nad bibliografiami cygańskimi w Finlandii, Japonii, Węgrzech, a także w Polsce.

Adam Bartosz

Maciej Łukowski, *Polski film etnograficzny*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1987, ss. 144.

Prawie nie zauważany w genologii filmu dokumentalnego gatunek czy odmiana gatunkowa jakim jest film etnograficzny, ma w osobie Macieja Łukowskiego znakomitego popularyzatora. Zwracał on już nie raz uwagę na zainteresowania dokumentalistów kulturą ludową, a w 1984 roku prowadził w telewizji cykl „Filmowy świat etnografii”. Ostatnio zaś ukazała się jego książka pod tytułem *Polski film etnograficzny*, będąca zarysem dziejów tego tak mało znanego gatunku. Na teoretyczne rozważania z tej dziedziny przyjdzie pewnie jeszcze poczekać, ale na razie omawiane tu opracowanie historyczne w pełni zadowala. Dzięki niemu można się dowiedzieć, jak film etnograficzny wyodrębniał się z filmu krajoznawczego, jak jego twórcy zdobywali „etnograficzne” doświadczenie rozstrzygając ów podstawowy dylemat: rejestrować czy interpretować.

Wiele do myślenia daje zaproponowane w książce M. Łukowskiego ujęcie całego dorobku etnograficznego polskiej kinematografii w postaci pięciu modeli: „model technologii tworzenia” to beznamiętne niemal przedstawienie ludowej działalności produkcyjnej (W. Żukowskiego *Jarmark w Leżajsku*, *W garncarskim rodzie* i inne); „model obyczaju rekonstruowanego” służy reżyserom, którzy chcą zarejestrować obyczaj czy obrzęd już w tradycyjnej formie zanikły i który można tylko zrekonstruować przy pomocy ludowych zespołów folklorystycznych (J. Gabryelskiego *Wesele białoruskie*, K. Muchy *Wesele w Krobi Starej*, P. Szulkina *Dziewce z ciortem*); „model reportażu etnograficznego” jest realizowany w filmach

ukazujących współczesne wysiłki zmierzające do odtworzenia lub utrwalenia kultury ludowej (S. Grabowskiego *Melodie, które nie zginą*, W. Żukowskiego *Beskidzie, Beskidzie, kto po tobie idzie*); „model dokumentacji etnograficznej reprezentują filmy opisujące ludową technologię (T. Kallwejt *Huta sprzed 100 lat, Hej bystra woda*); i wreszcie „model filmu krajoznawczo-etnograficznego” obejmuje filmy popularnonaukowe, w których treści etnograficzne sąsiadują z innymi. Powyższe modele nie są rzeczą jasną wszystkim, czego w dziedzinie filmu o kulturze ludowej można dokonać, jak na razie jednak cała ta twórczość w Polsce daje się zmieścić w ich ramach.

Omawiana tu książka z pewnością zdobędzie uznanie środowisk interesujących się kulturą tradycyjną i szukających adekwatnych sposobów jej opisywania. Kultura ta, z natury swej przejawiająca się raczej *et nunc*, w miarę prawdziwie może być oddana łącznie z próbą jej zrozumienia, właśnie na taśmie filmowej. Tę prawdziwość, jak wynika z książki Łukowskiego, osiąga się nie tylko przez artyzm reżyserii, lecz także, czy może przede wszystkim — przez naukowość etnografii. Wszakże kamera filmowa zgodnie z założeniami braci Lumière miała być jedynie aparatem służącym do badań naukowych.

Grzegorz Pelczyński

Studia nad polszczyzną kresową, redakcja: Janusz Rieger i Wiaczesław Werenicz, T. I, II, III, IV, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo — Wrocław 1982 (s. 260), 1983 (s. 150), 1984 (s. 183), 1986, (s. 122).

Do najślabiej znanych zbiorowości polskich poza obecnymi granicami kraju należą Polacy w ZSRR. Wielowiekowe sąsiedztwo z Rosją oraz spuścizna wojen i zaboru doprowadziły do sytuacji w której po 1921 r., a więc roku wstępnego ustalenia granicy pomiędzy oboma państwami, pozostało po jej wschodniej stronie co najmniej 790.000 Polaków. Zmiany w latach II wojny światowej (zajęcie wschodniej części terytorium II Rzeczypospolitej, deportacje, powstawanie polskich sił zbrojnych) i okresie powojennym (dwufazowa repatriacja z lat 1944-1950 i 1955-1959) zwiększyły liczbę Polaków mieszkających w ZSRR. Według oficjalnych danych było ich w roku 1959 1.380 tys. (spis radziecki), w roku 1962 1.430 tys. (*Atlas narodów mira*, Moskwa 1964), w 1970 — 1.167 tys. (spis radziecki) i w 1979 — 1.151 tys. (jak wyżej). Dla porównania, naukowcy polscy na Zachodzie szacują dzisiaj liczbę Polaków w ZSRR na co najmniej 2.275 tys. osób.

Badania naukowe tej zbiorowości ograniczają się w zasadzie do trzech nurtów: badań nad reemigrantami, szczególnie z drugiej połowy lat pięćdziesiątych, studiów nad polskojęzyczną oświatą i badań językoznawczych. Te ostatnie, rozpoczęte w ZSRR w latach sześćdziesiątych zaowocowały dwutomowym wydawnictwem *Polskije gowory w SSSR* (Mińsk, 1973). Również i w Polsce, w ramach badań polonijnych podjęto ten temat (por. Z. Kurzowa, *Język polski w ZSRR. Historia, stan obecny, potrzeby badawcze* [w:] „Przegląd Polonijny” 1983, z. 1, s. 17-38). Jednym z efektów badań prowadzonych po obu stronach granicy jest właśnie omawiane tu, czterotomowe dotychczas wydawnictwo.

Studia nad polszczyzną kresową powstają w ramach współpracy Komitetu Językoznawstwa Polskiej Akademii Nauk i Instytutu Językoznawstwa Akademii Nauk Białoruskiej SRR. Wchodzą one w skład opracowywanej przez KJ PAN serii „Prace Językoznawcze” (t. 98, 106, 107, 110). Zawierają szereg tekstów z zakresu

historii i współczesności języka polskiego poza wschodnimi granicami obecnej Polski, zarówno opracowań teoretycznych, jak i zapisów oryginalnych, „Studia” publikują teksty w języku polskim (tom I — 47%, II — 48%, III — 48%, IV — 92%), rosyjskim (tom I — 46%, II — 39%, III — 41%, IV — 1%) oraz w ujednoczonej, z małymi wyjątkami, transkrypcji fonetycznej (tom I — 7%, II — 13%, III — 11%, IV — 7%).

Na ich łamach podejmowane są rozważania nad przemianami języka polskiego, funkcjonującego współcześnie w obcojęzycznym otoczeniu, szczególnie na terytorium Litewskiej SRR i Białoruskiej SRR oraz pograniczu tych republik. Artykuły tej grupy zajmują się problemami morfologii, zapożyczeń, frazeologii, ogólnej charakterystyki języka oraz tak zwaną socjolingwistyką (I, 123-138; 139-150; 179-191; 193-206; 225-231; 233-242; II, 25-29; 65-72; 73-84; 85-101; III, 7-22). Historii i współczesności języka polskiego tych obszarów dotyczą także dwa, trudno dostępne artykuły nieżyjącej już Haliny Turskiej (I, 19-121 II, 15-23) oraz próbki tekstów oryginalnych z terenów Litewskiej SRR (I, 243-250; 251-255; II, 139-150) i Białoruskiej SRR (IV, 113-118).

Kresową polszczyznę w Łotewskiej SRR omawia z kolei Józefa M. Parusztka pisząca o składni poszczególnych przypadków rzeczownika i językowych formach frazeologicznych (I, 207-224; III, 133-145), a także prezentująca oryginalny, polski tekst ze wsi Dagdy rejonu kraślawskiego ŁSRR (I, 257-259). Natomiast w tomach II, III i IV pojawiają się artykuły o języku polskim w Ukrainie SRR — jego przynależności dialektowej (II, 31-47), wymianie spółgłosek (III, 127-131) i współczesnej postaci (teksty oryginalne ze wsi Nowosielica i Maćkowce rejonu chmielnickiego USRR — III, 177-182; IV, 109-112 oraz Kazachskiej SSR — teksty o koniugacji czasowników (III, 91-126) i leksyce (II, 147-154) poprzedzone wstępem Romana Laskowskiego (III, 23-31).

Pozostałe, nie wzmiankowane wyżej teksty poświęcone są ogólnej charakterystyce języka polskiego kresów południowo- (II, 9-14) i północno-wschodnich (I, 13-17), zapożyczeniom polskim w języku litewskim (I, 151-177) i ukraińskim w języku polskim (II, 49-63), wpływowi języków wschodnich na polską literaturę dokumentalną (redakcja polska III Statutu Wielkiego Księstwa Litewskiego — II, 103-118) i piękną (listy króla Jana III Sobieskiego do żony, królowej Marii — II, 119-125; III, 155-167 oraz elementy leksyki kresowej w powieściach ludowych J. I. Kraszewskiego — II, 127-138), a także mało znanym pracom językoznawczym Jana Karłowicza wraz z tekstem *Podręcznika czystej polszczyzny dla Litwinów i Petersburgczan* tegoż autora (III, 33-81; 82-90). Analizę dorobku tego ostatniego przedstawia również artykuł Zofii Sawaniewskiej-Mochowej (IV, 37-70). W tomie III („Studiów” znalazły się także próbki tekstu gwarowego reemigrantów polskich z Litewskiej SRR, którzy przybyli do Bartoszyca w województwie olsztyńskim z byłego powiatu wileńsko-trockiego II Rzeczypospolitej w latach 1945-1946 i 1956-1957 (s. 169-175), zaś w tomie IV szkic Barbary Dubickiej o odrębnościach słowotwórczych polszczyzny wileńskiej (s. 71-79). W tomie tym zamieszczono również ilustrowany mapkami artykuł Feliksa Czyżewskiego na temat polsko-ukraińskich kontaktów językowych (s. 81-107) oraz teksty z nadgranicznej wsi białostockiej Niemirów, której najstarsi mieszkańcy pamiętają jeszcze gwarę ukraińską (s. 119-121).

Trzy pierwsze tomy zawierają ponadto przedmowy określające krótko ich zawartość, w tomie I znajduje się szkic Janusza Riegera *O potrzebie badań nad polszczyzną kresową* (s. 9-12), natomiast w tomie IV artykuł Marii Karpluk „Stan badań nad polszczyzną kresową XVI wieku” (s. 7-35).

„Studia nad polszczyzną kresową” wydają się być niezmiernie ważnym materiałem nie tylko dla językoznawców, ale i dla badaczy zagadnień etnicznych. Ze względu na niemożność dokonywania badań etnograficznych i socjologicznych nad położeniem ludności polskiej w ZSRR szczególnie cenne są tu informacje o małych, dokładnie zlokalizowanych skupiskach ludności używającej języka polskiego, o stopniu ich językowej asymilacji i położeniu materialnym. Często też wymieniane są nazwiska informatorów i autorów tekstów oryginalnych (przykładem jest tu zestaw 37 nazwisk Polaków — mieszkańców Kazacńskiej SRR). Pomimo możliwości zakwestionowania wielu dokonanych na łamach „Studiów” uogólnień, przede wszystkim ze względu na niewielką reprezentatywność dobranych do badań prób, dotychczasowe osiągnięcia tego wydawnictwa pozwalają z dużym zainteresowaniem oczekiwać na jego następne tomy.

Mirosław Boruta

Euzebiusz Gil, *Współczesne ludowe kowalstwo Opolszczyzny*, Opole 1982, ss. 93.

Praca E. Gila jest efektem badań terenowych autora, prowadzonych w latach 1976-1979 w ramach prac badawczych Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu-Bierkowicach. Autor sięgnął również do materiałów archiwalnych i statystycznych. Badaniami objął kowali miejscowego pochodzenia, będących tym samym kontynuatorami lokalnych tradycji tego rzemiosła.

Praca jest pierwszą syntezą kowalstwa na terenie Opolszczyzny. E. Gil nie ogranicza się jedynie do współczesności. Przy pomocy literatury i archiwaliów dokonuje próby rekonstrukcji funkcjonowania tego rzemiosła na Opolszczyźnie na przestrzeni ostatnich wieków.

Kowalstwo jako samodzielne rzemiosło wyodrębniło się we wczesnym średniowieczu, wkrótce też nastąpił wyraźny podział na kowali miejskich i wiejskich. W 1787 roku na terenie Opolszczyzny pracowało 901 kowali, z tego w miastach 168 (18,6 %). Dalszy rozwój kowalstwa wiązał się na tym terenie z wprowadzeniem w XIX wieku nowych kapitalistycznych form gospodarowania. Zaczęto wtedy w rolnictwie stosować szereg żelaznych narzędzi, jak pługi, brony itp., które w dużej części wytwarzane były w wiejskich kuźniach. Również wiele fabrycznych narzędzi rolniczych było w tych warsztatach udoskonalanych, przystosowywanych do miejscowych warunków lub po prostu naprawianych. Rozwój techniki pozytywnie odbił się na wyposażeniu kuźni, do których zaczęto wówczas wprowadzać fabryczne narzędzia i maszyny.

W 1900 roku w Izbie Rzemieślniczej w Opolu zarejestrowanych było 1176 mistrzów kowalskich, 559 czeladników i 762 uczniów.

W czasie I wojny światowej nastąpił ponowny wzrost znaczenia kuźni wiejskich, które, w przeciwieństwie do przemysłu pracującego na potrzeby wojny, zaspokajały potrzeby wsi w maszyny i urządzenia rolnicze. W okresie nastania w Niemczech narodowego socjalizmu i nastawienia przemysłu na zbrojenie, wielu kowali rezygnowało z samodzielnej działalności przechodząc do pracy w zakładach przemysłu metalowego, które umożliwiały osiągnięcie wyższych dochodów.

W wyniku działań wojennych podczas II wojny światowej, znaczna część rzemieślników, jako żołnierze, poległa na froncie lub też wyjechała do Niemiec. Wiele kuźni zostało zdewastowanych. Odbudowa tego rzemiosła trwała do 1948 roku.

Lata 1949 - 1956 to złe czasy dla rzemiosła indywidualnego i w tym oczywiście kowalstwa. Wysokie domiary podatkowe i brak surowców spowodowały regres i rezygnacje wielu kowali z samodzielnej działalności. Dopiero koniec roku 1956 przyniósł znaczącą poprawę i trwający do 1960 roku dobry rozwój rzemiosła. Odnotowano wtedy istnienie największej liczby warsztatów (445).

Od 1960 roku zaczyna się upadek tradycyjnych kuźni, spowodowany wieloma czynnikami: upowszechnianiem się nowych narzędzi pracy w wyniku elektryfikacji, rozwojem innych konkurencyjnych rzemiosł, m. in. związanych z obsługą wsi zakładów ślusarskich, spadkiem zapotrzebowania wsi na podkuwanie koni i innymi, jak choćby istniejącymi przepisami prawnymi, które nie ułatwiały prowadzenia kuźni przez kowali emerytów.

W dalszej części swojej pracy autor rozpatruje kowali jako grupę społeczno — zawodową, (większość obecnych kowali jest również posiadaczami ziemi), rozważa kwestie związane z kształceniem i kwalifikacjami. W pracy szczegółowo omówione zostały surowce kowalskie oraz warsztat pracy — najstarsza kuźnia pochodzi z 1726 roku z Ziemielowic pod Namysłowem, a wiele innych z połowy XIX wieku. W dalszej części autor omawia kwestie związane z wyposażeniem i narzędziami w kuźni, z których wiele wykonywanych było rękami samych kowali. Dużo miejsca poświęcono technikom stosowanym w pracy kowala i efektem tej pracy w postaci wykonanych narzędzi rolniczych, takich jak plugi, radła, brony, kopaczki, dolowniki. Innym zadaniem kowali było przede wszystkim okucie i naprawa wozów, a także jedna z najważniejszych ról tradycyjnych kuźni — podkuwanie koni. Autor nie pominął również omówienia zdobień i walorów plastycznych wyrobów kowalstwa opolskiego, które wyrażało się w nadawaniu ozdobnych kształtów wykonywanym przedmiotom, takim jak np. okucia i wykładki zamkowe oraz zdobieniu ich powierzchni wzorami najczęściej geometrycznymi lub roślinnymi. Jednak już w okresie międzywojennym dało się zauważyć zmniejszone zapotrzebowanie klientów na tego rodzaju usługi, a po wojnie odbiorcom zależało na szybkości pracy i taniości wytwarzanych w kuźni wyrobów, co w efekcie doprowadziło do zaniku tradycyjnego zdobnictwa w kowalstwie.

Książka zaopatrzona została w zdjęcia i rysunki wyjaśniające omówione zagadnienia i dostarczające dodatkowych informacji.

Publikacja ta zasługuje na duże uznanie ze względu na klarowność wyводу i przejrzystość treści. Pozycja to tym wartościowsza, że podejmuje problematykę kowalstwa na ziemiach zachodnich, o przyspieszonym procesie zaniku tradycyjnego kowalstwa.

Pomimo tego, że na temat kowalstwa napisano już stosunkowo dużo (nie sposób nie wspomnieć tu o dziele R. Reinfussa *Ludowe kowalstwo artystyczne w Polsce*, Wrocław 1983), to należy pamiętać, że znajdują się jeszcze spore obszary kraju, zwłaszcza północne, na których o kowalstwie wiejskim wiemy bardzo mało. Warto na tych terenach podjąć badania, aby uzyskać materiały dotyczące kowalstwa z całego kraju.

Jerzy Kuniewski

Jerzy Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, ss. 426, wyd. III.

Pierwsze wydanie opracowania historii i kultury Cyganów pod tytułem *Cyganie polscy* opublikował J. Ficowski w 1953 r. Następne wydanie, znacznie rozsze-

rzony, uzupełnione o całe rozdziały, z rozbudowanym słownikiem trzech dialektów Cyganów polskich — ukazało się w 1965 r., już po ostatecznym ustawowym osiedleniu koczujących dotąd Cyganów. Obecnie, trzecie wydanie jest już tylko nieco uzupełnione wersją poprzedniego, natomiast w stosunku do tamtego znacznie uboższe graficznie. Wydane na podłej jakości papierze, jak większość obecnie drukowanych książek, pozbawione jest, jakże licznych i wartościowych w poprzednim wydaniu, ilustracji. Brak ten niewątpliwie wynagrodzi kolejna, znajdująca się już w druku pozycja książkowa Ficowskiego. Będzie to wielobarwny album bogato ilustrowany, który ukaże się niebawem nakładem Interpressu.

W obecnej wersji J. Ficowski zachował poprzedni układ rozdziałów (z niewielkimi zmianami). W ramach tekstu dokonane zostały niewielkie uzupełnienia i tak w rozdziale zatytułowanym *Królestwo cygańskie ...* autor przytacza 2 kolejne odnalezione w Archiwum Głównym Akt Dawnych paszporty dla wójta cygańskiego Klimonta Florianowicza oraz przywilej na starszeństwo cygańskie (a więc nominacja na „króla cygańskiego”) dla Jana Nawrotyńskiego, wydany w kancelarii króla Jana Kazimierza (s. 36 - 39).

W rozdziale o martyrologii Cyganów w czasie okupacji niemieckiej uzupełnia autor niektóre relacje, m. in. dotyczące wymordowania Cyganów w Szczurowej, woj. tarnowskie (s. 119 - 120). Rozdział o pożywieniu uzupełniony jest o kilka akapitów dotyczących lecznictwa ziołami (s. 172 - 173).

Największym zmianom uległ rozdział pt. *Skalania i przysięgi*, który jest zmienioną nieco wersją artykułu opublikowanego przez Ficowskiego w „Miesięczniku Literackim” w 1983 r., opracowanego zresztą na bazie materiałów publikowanych w poprzednim wydaniu *Cyganów Polskich*. Został on znacznie uzupełniony o informacje dotyczące funkcji Śero Roma. I jest to jeden z dwu rozdziałów, który doprowadza wiedzę na temat Cyganów do chwili obecnej. Drugim rozdziałem, w którym autor aktualizuje swą wiedzę jest *Cyganologia w Polsce*, gdzie Ficowski prezentuje grono najmłodszych cyganologów i ich osiągnięcia; również w bibliografii zasygnalizowane są niektóre najnowsze prace o Cyganach.

Ta niewątpliwie wartościowa książka, podstawowa lektura dla wszystkich zainteresowanych cygańską kulturą, wiele traci ze względów ubóstwa edytorskiego. Brak ilustracji i bodaj krótkiego streszczenia obcojęzycznego (mogłaby to być niezwykle cenna praca dla badaczy kultury cygańskiej w całym świecie — jest jednak niedostępna ze względu na język, choć autor jest powszechnie znanym cyganologiem), znacznie obniża jej wartość nawet w stosunku do wydania poprzedniego. Są też w niej pewne braki, które można przypisać autorowi, a może zbyt długiemu cyklowi produkcji, podczas którego to okresu traci się ochotę na uzupełnienia czy poprawki, choć czasu jest dość. Otóż wstęp książki jest datowany na 1974, choć jest w całości przepisany z poprzedniego wydania sprzed 10 laty. Niektóre fragmenty w tekście pracy natomiast świadczą o tym, że autor nie dokonał korekty reszty tekstu i stąd miejscami odnosi się wrażenie, iż czyta się poprzednie wydanie. Razi to zwłaszcza w miejscach, gdzie autor odwołuje się do chwili obecnej, wówczas nie wiadomo czy chodzi o lata, gdy kończył pisać drugie wydanie, czy o czas w kilkanaście lat później. Np. na s. 103 pisze o śmierci Rudolfa Kwieka (zm. 1964) „Dopiero obecnie — (...) trzy lata po śmierci Rudolfa Kwieka ...” Jest takich miejsc więcej. Szczególnie uderza ten brak korekty czasu w momentach, gdy mówi się o koczujących Cyganach w czasie teraźniejszym. A przecież mógłby autor bodaj krótko spróbować podsumować to, co z kulturą cygańską stało się w ostatnim czasie, po przymusowym ich osiedleniu. Przecież wiele zwyczajów musiało ulec zmianie, dostosowaniu się do współczesnych realiów

zyciowych. Jednocześnie zaś w tym nowoczesnym świecie trwa zadziwiająco wiele elementów najbardziej tradycyjnych, zadziwiająco żywotnych. Autor ma na ten temat dostateczną wiedzę. We wstępie jednak powtórzył zastrzeżenie sprzed kilkunastu lat, iż pozostawia ten rozdział innym, sam swoje zainteresowanie Cyganami zamykając na roku, gdy zmuszeni zostali do zaprzestania koczowania, wyzbycia się jednej z zasadniczych cech świadczących o ich cygańskim człowieczeństwie — manušiben.

Adam Bartosz

„Cyniczna uczta etnografa” czyli Jerzego Ficowskiego *Demony cudzego strachu*.

Po przeszło dwudziestoletniej przerwie ukazała się kolejna książka Ficowskiego poświęcona Cyganom, której pełny tytuł brzmi *Demony cudzego strachu. Wspominki cygańskie*¹. Praca ta, na którą składają się w większości nie publikowane dotąd materiały i osobiste wspomnienia, jest dla autora *Cyganów polskich ... i Cyganów na polskich drogach* (ich nowe, rozszerzone wydanie ukazało się w kilka miesięcy po *Demonach ...*)² swoistym pożegnaniem z cygańszczyzną, czyli, jak pisze, z epoką w jego życiu, która już dawno przeminęła³. Jest czymś w rodzaju ostatecznego oczyszczenia szuflady z niewykorzystanych dotąd fragmentów materiałów i wspomnień, nie składających się na jedną, spójną całość. Zamieścił w niej Ficowski historie, które „zawierają nowe, nieznanne dotychczas wiadomości, odsłaniają — już na ogół nie w tematycznych układach, ale na przykładzie ludzkich losów dziedziny cygańszczyzny jeszcze nieschodzone przez nas. I relacje między obszarami egzotyki i rejonami codzienności, związki między nimi a „namami...“⁴. Jest więc niejako dopełnieniem poprzednich książek i naukowych artykułów⁵, interesującą ilustracją do zawartego w nich „wykładu”. Przynosi też, co prawda na marginesie, wiadomości o nas — naszym stosunku do Cyganów (niemal wszystkie rozdziały), kolorycie dawnych kresów wschodnich (rozdział *Cygan honoris causa* poświęcony obieżyswiatowi i przyjacielowi Cyganów, Edwardowi Czarneckiemu) oraz o straszliwych warunkach panujących w czasie okupacji hitlerowskiej na Wołyniu (rozdział *Przemytlnicy życia*).

Nie mniejszym walorem *Demonów ...* jest ujawnienie przez autora metod swojej pracy badawczej. Dowiadujemy się jak wyglądało nawiązywanie pierwszych kontaktów z Cyganami, później przyjaźni, nauka języka, przełamywanie własnej niechęci do innego sposobu życia. Praca w wykonaniu Ficowskiego bez wątpienia pionierska i uwieńczona zamierzonym sukcesem — uczyniła zeń na długo najlepszego cyganologa w Polsce.

Niestety, to właśnie obnażenie się Ficowskiego jako badacza, osobisty często charakter zawartych w książce wspomnień, sprawiły, że nie może ona przejść nie zauważona przez etnografów. Niestety, bo jej treść zmusza do zastanowienia

¹ J. Ficowski, *Demony cudzego strachu. Wspominki cygańskie*, Warszawa 1986, ss. 262.

² Tenże, *Cyganie polscy — szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa 1953; tenże, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1986.

³ Tenże, *Demony ...*, s. 6.

⁴ Tamże, s. 67.

⁵ Pełny wykaz cyganologicznych prac Ficowskiego zawarty jest w: *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1986, s. 425 - 426.

nad etyką zawodową etnografa, a postawa Ficowskiego w tej materii budzi rozczarowanie, szczególnie bolesne dla wielbicieli jego dokonań.

Książka nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że z pełną premedytacją pozyskawszy przyjaźń Cyganów, zatajając swe zamierzenia, wszedł on w posiadanie wiadomości o ich kulturze zazdrośnie strzeżonych przed obcymi. Poznał wiersze Papuszy — przekazane mu jako przyjacielowi z kategorycznym zastrzeżeniem, by nie były publikowane. Opublikował jedno i drugie. Uzyskał sławę „odkrywcę” Papuszy i tłumacza jej poezji, najlepszego cyganologa w Polsce. Znajomość języka wykorzystał jeszcze do napisania paru „cygańskich” piosenek dla cygańskich piosenkarzy. I cygańszczyzna stała się w jego życiu „minioną epoką” (do tego stopnia, że obecna wyprzedaż objęła także intymne szczegóły z życia kilku znanych, wymienianych z nazwiska i jeszcze żyjących reprezentantów tego ludu). Tymczasem Cyganie poczuli się zdradzeni i stało się tak, jak przewidywał Ficowski: „... nie miałem wątpliwości, że moja osoba, że autor mającej się ukazać książki, będzie wśród Cyganów persona non grata”. Cała kara, nie mogąc osiągnąć autora zdrady — Polaka, spadła na Papuszę i jej rodzinę. Pierwsze wiadomości o poetce ukazały się w wywiadzie, jaki Tuwim przeprowadził z Ficowskim, właśnie obok zdradzonych tajemnic⁷. W wywiadzie, który miał przy tym wydźwięk polityczny niekorzystny dla Cyganów (za co dziś zrzuca winę na swego nieżyjącego przyjaciela, Tuwima). Stąd też zapewne Cyganie posądzili Papuszę o zdradę. Jej cierpienia, przyplacone chorobą, wzmogły się jeszcze po opublikowaniu *Cyganów polskich* ... i wbrew temu, co twierdzi Ficowski, do dziś można spotkać zlorzeczających poetyce rodaków.

A jakie jest dziś stanowisko Ficowskiego? „Z tych wszystkich przygód w cygańskim lesie i w krainie fantazji wyciągnąłem jedną naukę, która mnie nie przyda się już na nic: mądrość po szkodzie. Jeśli badasz obyczaje ludów, zwanych egzotycznymi, miej cierpliwość, nie ujawniaj nazbyt wczesnie swoich trofeów; pokaż je gdzieś daleko, na drugiej półkuli, a najlepiej po zakończeniu ostatniej przygody, przemierzeniu ostatniej drożki. Wtedy — jeśli nawet pobiegną twoim śladem złowrogie historie — nic już nie będą ci w stanie odebrać, w niczym przeszkodzić: zbiory będziesz już miał poza sobą⁸ (!).

Ficowski czuje się usprawiedliwiony działaniem dla dobra nauki (ujawnienie cygańskich tajemnic) i kultury (utrwalenie poezji Papuszy). I choć przeprosza w ostatnich słowach książki cygańską poetykę za jej cierpienia („za te wszystkie biedy, którymi cię kiedyś obarczono” — podkreślenie W. O.?), dodaje jednak natychmiast, że było to nieuniknione i niezawinione przez niego. Winny był, jak kilkakrotnie zaznaczał na wcześniejszych stronach książki prymitywizm Cyganów.

Zrozumiałym jest, jak trudno ograniczyć wpływ własnego bagażu kulturowego na przebieg i efekt badań obcych kultur. Niewątpliwie też, jak zauważył Znaniecki, najtrudniej to uczynić właśnie w stosunku do grup etnicznych, z którymi kontakt fizyczny jest największy¹⁰. Czyż jednak koniecznie, jak w satyrycznym wierszu Gałczyńskiego, *Cyniczna ucztą etnografów*¹¹, musimy „zerwawszy

⁶ J. Ficowski, *Demony* ..., s. 250 - 251.

⁷ J. Tuwim, *Cyganie* (rozmowa z Jerzym Ficowskim), „Problemy”, 1950 nr 10.

⁸ J. Ficowski, *Demony* ..., s. 33.

⁹ Tamże, s. 262.

¹⁰ F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, Poznań 1931.

¹¹ K. I. Gałczyński, *Cyniczna ucztą etnografów*, (w:) *Dzieta*, Warszawa 1979, t. 3. Próby teatralne, s. 587 - 588.

z moralnym pionem", traktować przedmiot badań aż tak cynicznie kosumpcyjnie? Nie grozi nam, co prawda, lot jaki zgotował „swoim” etnografom Gałczyński, ale przecież utrata szacunku też jest swego rodzaju śmiercią.

Wojciech Olszewski

Zagadnienia z kultury Podhala, Spisza i Orawy, red. W. Jostowa, Podhalańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Nowym Targu i Muzeum Tatrzańskie im. dr Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem, Nowy Targ—Zakopane 1986, ss. 133, il., mapy.

Stosunkowo uboga literatura na temat kultury ludowej Spisza i Orawy, a także — choć już w mniejszym stopniu — Podhala, wzbogaciła się ostatnio w wyniku opublikowania tomu prac zredagowanych przez W. Jostową i wydanych przez Podhalańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk i Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem. Tom ukazał się, jak głosi dedykacja na pierwszej stronie: „dla uczczenia pamięci Piusa Jabłońskiego i Jana Plucińskiego — godnych synów Orawy i Spisza”. Zgromadzono w nim teksty o różnej wartości i o różnej przydatności dla poznania kultury południowych rubieży Polski; wszystkie jednak zasługują na wnikliwą uwagę.

Zbiór otwiera fragment pamiętnika Jana Plucińskiego (1897-1982) zatytułowany *Dziedzictwo Spiszaka*. J. Pluciński, jak wiadomo, urodził się w Jurgowie i tu pobierał wstępne nauki w parafialnej szkole. Dzięki pomocy „studentów” z Krakowa (raczej akademików, bo w owych czasach studentami nazywano uczniów szkół średnich) dostał się Pluciński w 1909 roku do Zakładu ks. Siemaszki dla biednych i opuszczonych chłopców, prowadzonego przez Księża Misjonarzy w Krakowie, gdzie miał mieszkanie, utrzymanie i opiekę pedagogiczną. Gimnazjalną edukację rozpoczął w Filii Gimnazjum św. Jacka przy ulicy Starowiśniej. Nie miejsce tu na dalsze szczegóły biografii powszechnie znanego i szanowanego nauczyciela, badacza i miłośnika Spisza. Opublikowany fragment wspomnień J. Plucińskiego dotyczy najwcześniejszych lat jego życia, początków edukacji w trudnych czasach madziaryzowania polskich mieszkańców Orawy i Spisza oraz pierwszych lat pobytu w Krakowie. Bogactwo szczegółów przy jasności narracji czynią wspomnienia J. Plucińskiego zarówno ważnym źródłem do dziejów Spisza, jak i ciekawą lekturą, mogącą stanąć w rzędzie najwzbięniejszych polskich osiągnięć pamiętnikarstwa. Podobne komplementy można skierować również pod adresem tekstu wspomnieniowego *Z Orawy w świat*, który jest z kolei fragmentem pamiętnika Piusa Jabłońskiego (1908-1979). Znajdziemy tu wiele ważnych a mało znanych szczegółów na temat podstawowego i średniego szkolnictwa na Orawie, gdyż autor — początkowo w rodzinnej wsi Lipnica Wielka — później w gimnazjum w Trzcianie, z trudem, wśród wyrzeczeń rodziny, torował sobie drogę ku wyższemu wykształceniu, które uzyskał potem w Uniwersytecie Jagiellońskim. Nauka była trudna zwłaszcza przez fakt, iż Jabłoński — jak i inne dzieci spiskie i orawskie — wstępne nauki pobierał w języku zupełnie sobie obcym — węgierskim, potem w obcym, lecz zrozumiałym — słowackim — by dopiero z czasem, już w Klasycznym Gimnazjum w Nowym Targu, odkryć literacką polszczyznę, której pozostał wierny do końca życia. Walory wspomnień J. Plucińskiego i P. Jabłońskiego są oczywiste i oczekiwać należy, że ich pamiętniki zostaną rychło opublikowane w całości, do czego w pełni upoważnia ich literacka i dokumentalna ranga.

W. Jostowa przedstawiła w omawianym zbiorze artykuł *Zwyczaję doroczne ludności polskiej Orawy*. Artykuł jest częścią obszerniejszej pracy, a oparty został na materiałach uzyskanych z badań w trzech wsiach: Piekielniku, Podzkiu i Harkabuzie w latach 1963-64. Materiał sprzed lat ponad dwudziestu ma dziś wartość historyczną i powinien być skonfrontowany z danymi współczesnymi. Wątpliwości budzi także wybór wsi do badań; nie mogą być one w pełni reprezentatywne dla jakichkolwiek badań kulturowych na Orawie, gdyż — co wiadomo już od dawna — różnią się one bardzo od wsi podbabiogórskich, mniej poddanych wpływom podhalańskim. Mimo wszystko materiał dany przez W. Jostową jest godny uwagi, choć wnioski i uogólnienia, jakie autorka z niego wyprowadza, rażą niekiedy ogólnikowością.

H. Jost prezentuje artykuł *O olejarniach na Podhalu, Spiszu i Orawie*. Autor słusznie stwierdza, iż „olejarnie z terenów podtatrzańskich wymagają wyczerpującego opracowania”, dodając, iż jego praca „nie ma pretensji do wyczerpania zagadnienia”, a jedynie „podaje zasadniczy materiał”, który może być pomocny badaczom. W istocie, artykuł H. Josta to krótki wykład techniki uzyskiwania oleju z siemienia lnianego przy pomocy stosunkowo prymitywnych, wręcz archaicznych metod i urządzeń, w nikłym, stopniu zachowanych do czasów obecnych. Autor zamieszcza wykaz olejarni w byłym powiecie nowotarskim, sporządzony na podstawie ankiet z lat 1959-1964. Ponieważ większość olejarni nie istniała już podczas przeprowadzania ankiet, informacje są stosunkowo lakoniczne, choć zapewne dla zainteresowanych cenne, podobnie jak cenny jest dołączony do opracowania słowniczek gwarowych wyrazów technicznych, używanych w olejarstwie na terenie Podhala, Spisza i Orawy.

S. Wałach, nadleśniczy z Zubrzyicy Górnej, wybitny znawca przyrody regionu babiogórskiego, omawia nazewnictwo ludowe na południowo-wschodnich stokach Babiej Góry. Ma to duże znaczenie zarówno dla poznania dziejów osadnictwa tych terenów, jak i daje ciekawy materiał językowy. Podobne znaczenie ma obszerna praca J. Plucińskiego *Przezwiska i przydomki w Jurgowie na Spiszu*, efekt żmudnych badań i analiz. Powstawanie nazwisk i przezwisk ściśle wiąże się z historią regionu oraz panującymi tam — zmiennymi z reguły, rzadziej trwałymi — stosunkami demograficznymi i gospodarczymi. Ogromną rolę odgrywają wpływy kulturowe, a zwłaszcza językowe. Spisz należy do terenów szczególnie interesujących dla badacza kultury i języka. Materiały zebrane przez J. Plucińskiego jeszcze raz potwierdzają takie przekonanie i są niezwykle cenne zarówno dla historyka, etnografa, jak i — a może przede wszystkim — dla językoznawcy.

Ostatni prezentowany w zbiorze tekst ma inny niż pozostałe charakter. Jest to utwór sceniczny Franciszka Kotta *Wesele orawskie w dawnych czasach*, napisany orawską gwarą i odznaczający się wiernością w stosunku do tradycji orawskiej, przez co ma nie tylko wartość literacką, ale także dokumentarną. Utwór F. Kotta został napisany dla Orawskiego Zespołu Pieśni i Tańca, który pod kierownictwem S. Wałacha działał na Orawie w latach 1959-1984. Dobrze się stało, że został on wydrukowany, gdyż — jak dobrze wiemy — podobne materiały łatwo przepadają ku strapieniu badaczy.

Wartość całego tomu podnoszą rysunki, zdjęcia i mapy, które zostały starannie wykonane i stanowią dla czytelnika dużą pomoc w przyswojeniu tekstów, podobnie, jak zamieszczone po niektórych artykułach słowniczki wyrazów i określeń gwarowych spiskach i orawskich.

Wesele spiskie. Podał Jan Pluciński, znawca i miłośnik ziemi spiskiej. Opracowała Krystyna Kwaśniewicz, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987, s. 144, liczne zdjęcia.

Tradycyjne wesele wiejskie od dawien dawna cieszyło się wielkim zainteresowaniem etnografów i muzyków. Obrzęd ten, którego społeczny sens sprowadza się do potwierdzenia przejścia pary młodych ze stanu ludzi wolnych do stanu małżeńskiego, posiadał wyraźne cechy widowiskowości, napięcie dramaturgiczne, dzięki któremu głęboko zapadał w pamięci uczestników i obserwatorów. Wesele miało w zasadzie, zarówno na terenie całej Polski, jak i właściwie całej Słowiańszczyzny, bardzo podobny przebieg, lecz jednocześnie ukształtowały się regionalne odmiany tego obrzędu. Mówimy o weselu kurpiowskim, krakowskim, czy podhalańskim — by wymienić najbardziej znane odmiany — mając na myśli fakt, iż w regionach tych wytworzyły się bogate i zróżnicowane obrzędy zgrupowane wokół zasadniczego jądra obrzędu weselnego. Dokumentacja owych regionalnych odmian wesela ludowego stawała się właśnie dokumentacją regionalnych odmian kultury, gdyż kultura z wielką siłą właśnie w weselu się manifestowała.

Dziś zwyczaje weselne miejskie i wiejskie niemal upodobniły się do siebie; powstało coś w rodzaju ogólnopolskiego obrzędu weselnego, niestety, w porównaniu z regionalnymi weselami ludowymi obrzęd ten jest znacznie zredukowany. Dawne tradycje pielęgnują jeszcze zespoły folklorystyczne, uświadamiając nam, jak wiele piękna i powagi może tracić nasze życie, gdy pozbawione zostanie — z lenistwa lub wstydu, bądź fałszywie pojętej nowoczesności — elementów dawnej barwnej i wymownej obrzędowości.

Wśród odmian tradycyjnego wiejskiego wesela szczególnie, jak mi się zdaje, wyróżniają się wesela góralskie. Nie tylko swoją barwnością, czy rozbudowaniem, lecz raczej głównie przez temperament i nastrój, przez połączenie godności obrzędowej z żywiołową zabawą. Pogląd taki zdaje się potwierdzać wydana ostatnio przez Polskie Wydawnictwa Muzyczne inscenizacja wesela spiskiego, autorstwa Jana Plucińskiego, znawcy i miłośnika Spisza, opracowana fachowo przez etnografa i muzykologa i bogato ilustrowana dobrymi zdjęciami.

„W domu gospodarzy Stanków w Łąpszach Niżnych nastrój dziś szczególny i uroczysty. Mają się odbyć „zrynkowiny” gazdowskiego syna Jędrusia z Halą Kowalczykową”. Tak zaczyna się opowieść-prezentacja widowiska weselnego na Spiszu, które jest ciągiem zabaw i śpiewów, ciągiem ważnych i wielkich chwil dla zainteresowanych, a przynosi radość i wrażenia uczestnikom, całej zbiorowości wiejskiej. Jest to spektakl napisany piękną spiską gwara, jasny i klarowny, spektakl oddający istotę „typowego” spiskiego wesela, choć tylko zainscenizowany przez zespół „Spiszacy” z Łąpsz Niżnich. Jest to rzecz do oglądania (bardzo dobre zdjęcia o walorach dokumentalnych!), do smakowania i do czytania; jest to także wartościowy dokument, zaopatrzony w etnograficzne posłowie i rzeczowy komentarz filologiczny, a także słownik wyrazów gwarowych.

Przy okazji omawiania tej cennej pracy, należy przypomnieć postać autora, Jana Plucińskiego, człowieka wielkiego wymiaru, niezwykłego. Urodzony w 1897 roku w Jurgowie na Spiszu doświadczył niemal typowych dla mieszkańca tego terenu losów: najpierw uczęszczał do szkoły z wykładowym językiem węgierskim, potem stopniowo uświadamiał sobie polskie pochodzenie, stopniowo dochodził do polskiej świadomości narodowej. Pluciński, o czym sam pisze w publikowanym niestety tylko we fragmentach pamiętniku, stał się pasjonatem, jednym z coraz już rzadszych prawdziwych regionalistów, znawców i miłośników jakiegoś terenu.

Patriota i pedagog nade wszystko ukochał swoje rodzinne strony. Zakładał regionalne zespoły, pisał spiską gwarą utwory sceniczne o niebagatelnej wartości artystycznej, prowadził cenne badania naukowe o charakterze językowym i historyczno-etnograficznym. Dzięki tam ludziom jak on pogłębia się nasza wiedza o regionach, zwłaszcza peryferycznych. Dzięki nim mieszkańcy takich regionów zyskiwali świadomość samych siebie, zaczynali doceniać swoją kulturę, swoją tradycję, swój dorobek. To pierwszy, może najważniejszy krok ku mądrym patriotyzmowi; krok od miłości regionu — owej ojczyzny prywatnej, o której pisał socjolog St. Ossowski — ku miłości Macierzy.

Ludziom pokroju Jana Plucińskiego czasem stawia się pomniki, na ogół jednak sami je sobie budują dziełami pisany miłością i pasją. Takim właśnie, jak sądzę, pomnikiem jest *Wesele spiskie*, którego wydania autor już nie doczekał, a które dzięki nader starannej szacie graficznej, a zwłaszcza dzięki swym dokumentacyjnym i artystycznym walorom na stałe znajdzie się wśród najwybitniejszych dzieł etnografii regionalnej.

Ryszard Kantor

M. Kornecki, *Gotyckie kościoły drewniane na Podhalu*, Wydawnictwo Literackie. Kraków 1987, ss. 147, il. 49.

Marian Kornecki znany jest jako wybitny specjalista z zakresu problematyki konserwacji zabytków i ochrony szeroko pojmowanego krajobrazu kulturowego. Kilka lat temu wraz z Tadeuszem Chrzanowskim wydał bardzo dobrze przyjętą przez krytykę pracę *Sztuka ziemi krakowskiej*. Szczególnym zainteresowaniem M. Korneckiego cieszy się drewniane budownictwo, zarówno mieszkalno-gospodarcze, jak i sakralne. Wieloletnie badania nad tymi zagadnieniami zaowocowały licznymi artykułami w fachowych czasopismach oraz popularną pracą tu właśnie omawianą.

Gotyckie kościoły drewniane na Podhalu łączą wybitną erudycję autora z jego autentycznym umiłowaniem regionu, o którym pisze — Podhala. Poprzez opowieść o drewnianych kościołach, które są „w sposób wyjątkowo harmonijny ze strojone z otaczającym je górskim krajobrazem, a zarazem nieodłącznie związane z kulturą i sztuką Polski”, stara się powiedzieć jak najwięcej o swoistym *genius loci* Podhala, a także o owym nieuchwytnym czarze regionu. Czar ten poznali dobrze liczni artyści i badacze, w przeszłości i współcześnie.

Ze znanych drewnianych kościołów Podhala, w większości pochodzących z XV i XVI wieku, autor wybrał pięć: w Dębnie, Łopusznej, Harklowej, Grywaldzie oraz kościół w Nowym Targu, najbardziej zresztą przez wieki przekształcony, lecz dziś jeszcze wykazujący istotne podobieństwa łączące go z pozostałymi. Kościoły te znane są dość dobrze, choć raczej tylko w kręgach fachowców. Autor słusznie założył, iż potrzebna jest popularna publikacja, nie będąca ani inwentarzem, ani rodzajem katalogu zabytków. Opracowanie — jak sam pisze — „winno w sposób możliwie syntetyczny naświetlić problematykę historyczną i artystyczną znakomitych, a skromnych zarazem pomników dziedzictwa kulturowego jednego z najpiękniejszych zakątków Polski”.

Prezentację pięciu zabytkowych drewnianych podhalańskich kościołów poprzedzają trzy dość syntetyczne rozdziały, dotyczące dziejów osadnictwa na Podhalu, stanu badań nad zabytkami drewnianego budownictwa w Polsce, ze szczegól-

nym uwzględnieniem Podhala oraz problematyki architektury i wyposażenia wnętrz kościołów drewnianych na Podkarpaciu. Zdaniem autora możliwe jest określenie „typowego” kościoła drewnianego dla tego, w sumie dość przecież zróżnicowanego regionu, gdyż był to teren stosunkowo zapóźniony w porównaniu z innymi obszarami Polski i wytworzyły się tu lokalne konwencje rozwiązywania problemów architektonicznych i dłużej niż gdzie indziej przetrwały w swej „czystej” formie. Jedną z cech sakralnego budownictwa drewnianego na Podkarpaciu jest harmonijne łączenie profesjonalizmu z twórczością ludową, zarówno jeśli chodzi o bryłę, jak i wyposażenie kościołów. Stąd też w kościołach tych „znaleźć można prymitywną rzeźbę o charakterze XIV-wiecznym, może wytwór lokalny na peryferii twórczości cechowej, quasi-barokową ornamentykę sprzętów, wytwór góralskiego samouka, aż po najczystsza sztukę ludową, która znalazła swoje miejsce w drewnianych kościołach przede wszystkim dlatego, że były to świątynie tak silnie związane z miejscową społecznością”.

Opisy kościołów dane przez M. Korneckiego zawierają poza informacjami historycznymi (na temat osadnictwa, erygowania parafii, budowy kościoła lub kościołów, jeśli opisywany nie był pierwszy w tej miejscowości itp.) wyczerpujący zestaw wiadomości o konstrukcji kościoła i jego wyposażeniu. Interesujące są zwłaszcza analizy polichromii, tak charakterystycznych dla wnętrz kościołów podhalańskich oraz obrazów na deskach i półtnie, z których wiele jest mało znanych, a odznaczają się wybitnymi walorami artystycznymi. Przy okazji opisów kościołów czytelnik dowiedzieć się może wiele o dawnych sposobach konserwacji zabytków i różnych od dzisiejszych poglądów na ich wartość.

Książka M. Korneckiego napisana jest przystępnym językiem; wywody, nie tracąc ze swych wartości naukowych, stanowią doskonały przykład rzetelnej popularyzacji niełatwej przecież problematyki. Wydawnictwo Literackie tym razem stanęło na wysokości zadania wydając tę godną polecenia pracę w nakładzie 20 tys. egzemplarzy. Jest nadzieja, że trafi ona do rąk licznych miłośników Podhala, miłośników przeszłości i zabytków tego fascynującego regionu.

Ryszard Kantor

Zmagania polonijne w Brazylii, t. 2 Pamiętniki brazylijskie. Wybrał i opracował Tadeusz Dworecki i SVD, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, ss. 270.

Tadeusz Dworecki opublikował przed kilku laty interesującą, choć nie pozbawioną słabszych stron, pracę na temat działalności werbiistów w Brazylii, wśród Polonii brazylijskiej¹. Obecnie, niejako kontynuując zainteresowania dziejami osadnictwa polskiego w Brazylii, przedstawia zbiór fragmentów pamiętników obrazujących życie tej licznej, lecz wciąż jeszcze w nauce polskiej słabo poznanej Polonii². Pamiętniki wybrane przez T. Dworeckiego były w znacznej części plonem konkursów na pamiętniki emigrantów organizowanych po II wojnie światowej przez Komisję Pamiętnikarską PAN, Towarzystwo Przyjaciół Pamiętnikarstwa

¹ Zob. R. Kantor (rec.): T. Dworecki SDV, *Zmagania polonijne w Brazylii, t. 1. Polscy werbiści 1900 - 1978*, „Lud”, t. 66:1982, s. 329 - 330.

² Szczególnie słabo poznana jest kultura Polonii brazylijskiej.

i Towarzystwo Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia”. Znajdują się one w zbiorach Biblioteki Narodowej, w Bibliotece Ossolińskich i w Archiwum Akt Nowych w Warszawie.

Przedstawione pamiętniki stanowią świadectwo ponad stuletniej już obecności polskiego żywiołu w Brazylii. Pierwsze fragmenty sięgają wczesnego okresu „gorączki brazylijskiej”, tj. lat osiemdziesiątych XIX wieku; inne ilustrują końcowy etap tego procesu, tj. procesu masowego osadnictwa chłopów polskich w Brazylii, czyli lata przed pierwszą wojną światową. Bogato prezentowane są także pamiętniki z okresu międzywojennego, a szczególną wartość mają te, które ukazują życie emigracji po II wojnie światowej, gdyż lata najnowsze, wbrew pozorom, bynajmniej nie należą do najlepiej poznanych, jeśli idzie o sytuację brazylijskiej Polonii.

Pamiętniki wykorzystane przez T. Dworeckiego są bardzo zróżnicowane pod względem wartości literackich, niektóre mają dość surowy charakter i nieporadny styl, inne zbliżają się do mistrzostwa i stanąć mogą w szeregu największych dokonań pamiętnikarstwa polskiego. Wszystkie jednak posiadają dużą wartość informacyjną i jako takie stanowią przedmiot zainteresowań badaczy polonijnych.

Wydawca pamiętników starał się tak dobierać ich fragmenty, aby eksponować zagadnienia słabiej znane lub wręcz dotychczas pomijane. Stąd też niewiele znajdziemy w wyborze informacji o trudnej doli pionierów, o ich uporczywej pracy, która zamieniła dziewiczą puszcę w uprawne pola, a więcej za to o licznych wypadkach opuszczania przez kolonistów polskich już zagospodarowanych ziem i przenoszenia się ich na nowe tereny, „w bory”.

Wyraźnie uwzględniono w zamieszczonych pamiętnikach takie zagadnienia, jak oświata, szkolnictwo, życie teatralne, powstawanie i działalność organizacji kulturalno-oświatowych i sportowych. Jak wiadomo, Polonia brazylijska była w swej masie chłopska, w stopniu większym niż jakakolwiek inna grupa polonijna i jej osiągnięcia na wyżej wymienionych polach mają szczególne znaczenie, gdyż dokonane zostały w znacznym stopniu „własnymi siłami”, przy nikłym udziale inteligencji, w bardzo trudnych warunkach bytowania i w otoczeniu niezbyt podobnym działaniom przychylnym.

Niezmiernie interesujące są te pamiętniki, czy ich fragmenty, których autorzy nie ograniczają się do opisów środowiska polonijnego, lecz ukazują egzystencję Polonii na tle i w zderzeniu z innymi nacjami: Niemcami, Ukraińcami, Włochami, a także z ludnością tubylczą, z kabokami. Dopiero w kontakcie z innymi grupami znaczenia nabiera identyfikacja językowa, kulturowa, czy wręcz narodowa. Refleksje nad własną kulturą, jej wartościami i trwałością prowadzą zazwyczaj do intensyfikacji działań pielęgnacyjnych. Tak było również w przypadku Polonii brazylijskiej, która niemal natychmiast po osiedleniu znalazła się w sytuacji „konkurencyjnej”, otoczona przez inne grupy etniczne musiała zabezpieczać własną kulturę i język przed wpływami obcymi.

Za najciekawsze z punktu widzenia badacza kultury uważać należy liczne fragmenty pamiętników traktujące o zwyczajach dorocznym, rodzinnym i towarzyskich kulturowym wśród polskich osadników w Brazylii. Wynika z nich jasno, że na terenie Brazylii tworzyła się kultura polonijna, na którą składały się — w rozmaitych proporcjach — elementy przeniesione z kraju, elementy zaczerpnięte od innych grup etnicznych osiadłych w Brazylii oraz elementy wytworzone przez Polonię na miejscu i nie mające odpowiedników w „starym kraju”. Pamiętniki dowodzą również istnienia i przełamywania różnic kulturowych grup

osadników wywodzących się z poszczególnych zaborów. Na terenie Brazylii chłopci „spod Ruska” i chłopci z zaboru pruskiego, a także „Galicjoki” odnajdywali, nie bez trudu, płaszczyznę wzajemnego porozumienia, jaką była wspólna mowa, religia, a przede wszystkim miłość do kraju, z którego musieli emigrować. Integracja regionalnych grup polskich w Polonię brazylijską dokonywała się właśnie w warunkach „konkurencji” innych grup etnicznych i była połączona z procesem unarodowienia chłopów polskich na emigracji.

Pamiętniki opracowane i wydane przez T. Dworeckiego są istną kopalnią materiału dla badacza problematyki polonijnej. Są równie interesujące dla historyka, etnografa i socjologa, gdyż ukazują życie Polonii brazylijskiej z różnych punktów widzenia, w jego złożoności i na przestrzeni długiego okresu. Dobrze się stało, że zostały wydane, szkoda tylko, że nie w całości, choć trudno mieć do wydawcy zastrzeżenia, co do zasadności dokonanego wyboru. Po prostu wydaje mi się, że wydawanie fragmentów pamiętników, zamiast całości, jest zawsze złem koniecznym, które usprawiedliwić można jedynie znanymi trudnościami w przemyśle poligraficznym.

Ryszard Kantor

H. Znanięcka-Lopata, *Polscy Amerykanie. Współzawodnictwo o pozycję społeczną w grupie etnicznej*, Ossolineum, Wrocław 1986, ss. 216.

Problematyka badań nad Polonią amerykańską, jej przemianami kulturowymi, asymilacją i mobilnością w ramach społeczeństwa USA, od wielu lat jest przedmiotem zainteresowań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Podwaliny pod te badania położyli w pierwszym dwudziestoleciu XX w. W. Kruzka (*Historia polska w Ameryce. Początek, wzrost i rozwój dziejowy osad polskich w Ameryce — w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie*, Milwaukee 1905-1908) oraz W. I. Thomas i F. Znanięcki (*The Polish Peasant in Europe and America*, Nowy Jork 1918-1920). Intensywny rozwój badań nad problemem etniczności w Stanach Zjednoczonych, przypadający na lata siedemdziesiąte, pociągnął za sobą wzrost zainteresowań Polonią amerykańską wśród naukowców amerykańskich (np. N. C. Sandberg, A. E. Wood), polonijnych (m.in. J. A. Wytrwal, K. Wachtl, A. Janta, E. Kusielewicz) i polskich (H. Kubiak, G. Babińska, E. Morawska, A. Posern-Zieliński). Do tego grona należy również zaliczyć Helenę Znanięcką-Lopatę. Jej praca *Polish Americans. Status Competition in an Ethnic Community* (New Jersey 1976), która została wydana w języku polskim przez Ossolineum, stanowi ważny punkt na drodze do poznania przeobrażeń etnicznych kultur, mających swój emigracyjny rodowód.

Na początku książki autorka przedstawia swe założenia metodyczne, zgodnie z którymi rozpatrywana jest później społeczność polonijna w USA. Rozdział drugi, obrazujący historię naszego kraju i jej wpływ na powstanie „czwartej dzielnicy” Polski wraz z kształtowaniem się jej struktury wewnętrznej, podziałów itp. wymaga jednak zastanowienia. Analiza tekstu sprawia, iż trudno nie oprzeć się przypuszczeniu o takim doborze przykładów z dziejów Polski, aby przez ich pryzmat wyjaśnić losy i elementy charakterystyczne społeczności emigracyjnej. Powstają stąd pew-

ne zniekształcenia i uproszczenia (np. skutkiem *liberum veto* były rozbiory, czy też to, że „Przez wiele (podkreślenie moje — I.N.) lat po wojnie liczne rodziny polskie korzystały niemal wyłącznie z żywności i odzieży przesyłanej ze Stanów”). Można napotkać także periodyzację z nazwami i cezurami nie stosowanymi w nauce polskiej oraz pomijanie przyczyn zacofania gospodarczego kraju. Kontrowersyjna jest teza o antyintelektualizmie chłopstwa polskiego. H. Znaniecka-Łopata stara się uzasadnić, że postawa antyintelektualna stanowiła skuteczny hamulec przed przyspieszoną asymilacją przybywających do Stanów Zjednoczonych. W konsekwencji początkowe fale imigrantów w XIX i na początku XX wieku tworzyły dość zamknięte społeczności, skupione np. wokół własnych parafii, niechętnie nastawione do innych grup etnicznych. Polscy wychodźcy, w przeważającej większości pochodzenia chłopskiego, obejmowali najczęściej stanowiska robotników niewykwalifikowanych. Antyintelektualizm tej grupy przejawiał się m. in. w tym, że pierwsze pokolenie emigrantów wywierało silną presję na potomków, aby również pracowali w tych samych, bądź podobnych, zawodach i na analogicznych stanowiskach. Zdaniem autorki każdy, kto zamierzał się kształcić wyżej, niż to było zwyczajowo ustalone, był traktowany jako odszczepieniec. Taki sposób ujmowania problemu może być przyjęty, jeśli uwzględnimy za autorką, iż znaczna liczba wyjeżdżających „za chlebem” pragnęła po jak najskuteczniejszym zgromadzeniu odpowiedniej ilości pieniędzy wrócić do kraju i tu podnieść swój prestiż społeczny. W tym samym rozdziale omówione zostały wzajemne stosunki Polski z Polonią amerykańską (wraz z genezą ukształtowania się pojęcia „czwartej dzielnicy”) od czasu ich powstania do lat siedemdziesiątych XX wieku.

Rozdział trzeci i dalsze są poświęcone problemom „wewnątrzpolonijnym”: wyłonieniu i trwaniu wspólnoty etnicznej, wzajemnym stosunkom z resztą społeczeństwa amerykańskiego, przemianami stylu życia poszczególnych generacji emigrantów oraz kręgom towarzyskim i zawodowym.

H. Znaniecka-Łopata pomija bardziej szczegółowe opisy poszczególnych środowisk polskich w USA i ich specyfiki, dzieląc je generalnie na te, w których przeważa inteligencja i na te, złożone z potomków chłopów polskich. Ważność linii podziału na polskich Amerykanów — byłych chłopów i inteligentów — jest niejednokrotnie akcentowana w kontekście wytwarzania własnej kultury i jej roli w podnoszeniu prestiżu Polonii w społeczeństwie amerykańskim. Autorka uważa, iż dopiero późniejsze fale emigrantów politycznych doprowadziły do zmian w stereotypie kulturowym, cechującym wychodźstwo o podłożu ekonomicznym i przejawiającym się przeważnie w zniekształconej obrzędowości dorocznej, odmienności kulinarnej, muzycznej i tanecznej. Brak szerszej wiedzy o swej kulturze narodowej i jej osiągnięciach, cechujący większość ludzi przynależących do emigracji zarobkowej, połączony z niechęcią do kształcenia się w zawodach wyżej stojących w hierarchii niż robotnicze był, jak można wywnioskować, jedną z przyczyn pojawienia się szeregu dowcipów ośmieszających Polaków (Polish jokes) oraz wielu negatywnych opinii o polskiej społeczności etnicznej w USA.

„Polscy Amerykanie” są pozycją, której nie sposób pominąć przy podejmowaniu badań, nie tylko etnologicznych lub socjologicznych, nad społecznością polonijną w Stanach Zjednoczonych. Książkę, dającą ogólny przekrój przez różne aspekty istnienia przekształceń kulturowych, można śmiało traktować jako poważne wprowadzenie do tej problematyki. Analiza zawarta w książce jest tym bardziej ciekawa, że przeprowadziła ją osoba, żyjąca na gruncie kulturowym i „fizycznym” amerykańskim już ponad czterdzieści lat. Ponadto H. Znaniecka-Łopata nie utożsamiała się nigdy

bez reszty z Polonią, co pozwala przypuszczać, że wypracowane wnioski nie były w ten czy inny sposób determinowane przez przedmiot badań — społeczność polonijną.

Przydatność tej pracy została podkreślona m. in. wydaniem jej przez Prentice-Hall — wielkie wydawnictwo, cieszące się znacznym autorytetem na rynku księgarskim USA i na świecie. „Polscy Amerykanie” jednocześnie zostali umieszczeni w serii etnicznej, redagowanej przez Milтона M. Gordona, co spowodowało umieszczenie książki na liście obowiązkowych lektur dla wykładowców i studentów. Zwiększyło to możliwość oddziaływania tej książki m. in. na świadomość społeczną Amerykanów — szczególnie młodych. Dlatego dobrze się stało, iż pojawiła się ona również w polskim przekładzie na naszym rynku, dając możliwość poznania dorobku H. Znanieckiej-Łopaty szerszemu gronu odbiorców polskich.

Iwo Nowak

N. W. Sobolewa, *Typologia i lokalna specyfika russkich satirycznych skazok Sibirii*, Nowosybirsk 1984, ss. 170, wyd. „Nauka”.

Filologiczna orientacja w folklorystyce, reprezentowana między innymi przez tzw. „szkołę fińską”, dała jeszcze jeden plon, tym razem w pracy Niny Wasilewnej Sobolewej. Mimo, iż opracowanie, którego treść zamierzam przedstawić, powstało cztery lata temu, uważam, że należy je odnotować, a to ze względu na jego niecodzienne wartości.

Trudno zrozumieć artystyczny charakter bajek, a satyrycznych w szczególności, w oderwaniu od wielu aspektów kulturowych właściwego im ludu, a to wierzeń, obrzędów, obyczajów, kultury humorystycznej itp. Zwrot ku etnograficznym realiom pozwolił autorce określić drogi i sposoby bajkowej twórczości artystycznej.

Historia występowania rosyjskich bajek satyrycznych na terytorium Syberii związana jest nie tylko z szczególnymi warunkami i geografią rozprzestrzeniania bajek, lecz także z przejmowaniem bajek rosyjskich przez inne ludy regionu i z powstałym tą drogą problemem międzynarodowych związków folklorystycznych. Zagadnienie to w folklorze Syberii posiada dwa oblicza. Po pierwsze, to współdziałanie na tym obszarze folklorystycznych systemów genetycznie pokrewnych etnosów (rosyjskiego i ukraińskiego oraz białoruskiego), po drugie zaś wzajemny związek z folklorem grup autochtonicznych.

Fakty wykorzystywania przez Rosjan treści folklorystycznych narodów Syberii spotykamy stosunkowo często w rejonach Północy i Północnego Wschodu. Wyraża się to przyjmowaniem np. od Buriatów i Ewenków podań toponomastycznych, legend o Bajkale, przekazów o stosunkach między tymi ludami¹. Jednakże przenikanie treści folklorystycznych szło także w drugim kierunku, tj. od Rosjan do grup rodzimych. Tak np. I. A. Chudjakow pisał, iż „jednocześnie z pojawieniem się Rosjan wśród Jakutów przeszły do nich magiczne bajki o Ile Muromcu i inne; są one opowiadane przez Jakutów w podobnej formie i z jeszcze większą żarliwością niż przez rosyjskich gawędziarzy. Równocześnie z bajkami magicznymi trafiły do

¹ E. W. Pomerancewa, *Specyfika ustnoy prozy w swete izuczenija sowremennych processow*, „Sowietskaja Etnografija” 1976, nr 2, s. 70 - 76.

Jakutów od Rosjan bajki satyryczne, w których wysmiewają się z magii i szamanizmu ...”².

Jednakże autorka w swojej pracy odwołuje się jedynie do folkloru Rosjan zamieszkujących region, pomijając inne grupy etniczne. Trudno ów chirurgiczny zabieg zaliczyć do najszcześniejszych, bowiem jak dowodzi w innych częściach pracy, Rosjanie na Syberii choć w znacznym rozproszeniu, nie żyli w izolatach kulturowych.

Najbardziej rozpowszechnione na Syberii, jej zdaniem, są bajki o popach, w tym tak rzadkie tematy jak „Pop w koziej skórze” (SUS T-834). Fakt ten podyktowany jest przede wszystkim, jak twierdzi autorka opracowania, społeczną wiedzą o hulastycznym życiu syberyjskiego duchowieństwa, oraz brakiem w regionie poddaństwa. Niezwykle interesującym zjawiskiem odnotowanym przez Sobolewą jest fakt, iż po rewolucji w repertuarach narratorów zaszły zasadnicze zmiany wartości. Oto bowiem przed tym okresem w opowiadaniach ludowych dominował kupiec-oszust, zaś po rewolucji zastąpił go panicz, obszarnik. Fakt ów podyktowany był przesiedleniem na Syberię Ukraińców, a co za tym idzie, ich folkloru (s. 17).

W rezultacie porównawczo-typologicznej analizy satyryczno-bytowych bajek Syberii dostrzega autorka opracowania prawidłowość, iż najbardziej rozpowszechnione były na Syberii te tematy, które podobną popularnością cieszyły się w europejskiej części Rosji (s. 19).

Cały materiał źródłowy podzieliła autorka na pięć grup tematycznych i w ich obrębie dokonała analizy przekazów: 1) tematy najszerzej reprezentowane u Rosjan i innych ludów wschodniosłowiańskich, w tym także na Syberii; 2. tematy szeroko rozprzestrzenione u Rosjan, ale nie odnotowane na Syberii; 3. tematy ujęte w SUS tylko na Syberii; 4. tematy zapisane na Syberii, ale nie uwzględnione w SUS; 5. tematy powstałe pod wpływem grup autochtonicznych.

Humor i satyra stawały się przedmiotem wielu opracowań. Ich autorzy bardzo często informowali czytelnika o kryteriach wyodrębnienia gatunków reprezentujących te zagadnienia. Kwestie genealogiczne, w omawianej pracy, jakby umknęły uwadze autorki i trudno powiedzieć jakie przesłanki pozwoliły jej na zajęcie się tymi, a nie innymi przekazami. Co prawda w jednym z akapitów wstępu mówi Sobolewa, iż „przedmiot naszych zainteresowań stanowią te bajkowe i anegdotyczne tematy, które w rosyjskiej ustnej tradycji posiadają oparcie w satyryczno-komicznej interpretacji i w SUS zostały określone rozdziałem anegdoty” (s. 9). Prawdopodobnie autorka analizuje jedynie te przekazy, które ją osobiście ubawiły, bowiem w pracy znajdujemy dużą dowolność w doborze materiału. Proponuje też swoistą systematykę humorystycznych opowiadań Sybiraków (s. 132 - 158). Oto z już opracowanego katalogu tematów rosyjskiej bajki ludowej³ wybiera te, które jej zdaniem stanowią o humorze i satyrze. W ten sposób dopatrzyła się Sobolewa ludowego humoru już w bajce zwierzęcej (T-254**) i poprzez bajki magiczne, legendy, opowiadania nowelistyczne, dociera wreszcie do anegdot, które z całą pewnością o humorze stanowią. Tych jest rzeczywiście najwięcej. Ale nie na tym koniec, bowiem obok wspomnianego przeglądu tematów, podaje autorka tematy i ich wersje, nie ujęte w SUS. Te przedstawia w porządku matematycznym wymieniając 62 pozycje (s. 158 - 166).

Wojciech Łysiak

² *Velikorusskie skazki w zapisach* I. A. Chudjakowa, Leningrad 1971, s. 48.

³ *Sravnitelnyj ukazatel szużetow. Wostoczno-slawjanskaja skazka*, Leningrad 1979.

Russkij narodnyj kostjum — Russian folk clothing, ze zbiorów Państwowego Muzeum Etnograficznego Ludów ZSRR, tekst i wybór ilustr. Ljudmiła Nikolaiewna Mołotowa i Natalja Nikolaiewna Sosina, Leningrad 1984, 223 ss. 242 il. czarno-białe i kolorowe, twarda płócienna okładka.

Książka — album jest jednym z nielicznych interesujących opracowań poświęconych ludowym strojom i odzieży europejskiej części ZSRR oraz Syberii. Jej szata graficzna i wysoki poziom edytorski oraz starannie przygotowany tekst i bogaty w szczegóły spis ilustracji i duża ich plastyczność sprawiają, że pozycja ta ma nie tylko wartość artystyczną, ale także dokumentacyjną i źródłową. Przedstawia ona zarówno całe komplety strojów i codziennej odzieży, jak ich detale i elementy zdobnicze zapoznając z bogactwem i różnorodnością form funkcjonujących na terenie Rosji od końca XVIII w., aż po czasy współczesne. Są to najbardziej typowe i rozpowszechnione niegdyś przykłady pochodzące obecnie z unikalnej kolekcji muzealnej, prezentowane w postaci oryginałów, starych fotografii i reprodukcji malarstwa, uwzględniającego poruszaną tematykę. Istnieje jednak znaczna dysproporcja w omawianym materiale. Niektóre bowiem stroje i wiadomości na ich temat dawno już znikły i tylko ocalałe relikty mogą odtworzyć niepełny ich obraz. Tak np. sporo kompletów i elementów pochodzi z pn. Rosji, rejonów archangielskiego, ołonieckiego, wołogodzkiego, od dawna zaliczanych do rezerwatów kultury. Natomiast o wiele słabiej zachowały się okazy z gub. wjaskiej i permskiej oraz nowgorodzkiej i pskowskiej, chociaż dobrze je ilustrują pochodzące stąd różne obrazy, dające pojęcie o kroju, konstrukcji, ozdobach i innych detalach stroju. Najwięcej jednak ich odmian pochodzi z centralnych rejonów Rosji, tj. pn. Kaukazu i środkowego Powołża, nadto z Syberii oraz obszarów zauralskich i dalekiego Wschodu. Warto przy tym podkreślić, że lepiej zachowały się stroje kobiece i dziewczęce, gorzej natomiast męskie, przede wszystkim te, które posiadały cechy stroju narodowego. Tłumaczyć to można tym, iż na początku XVIII w. Piotr I wydał rozporządzenie zobowiązujące wyższe klasy społeczne Rosji do noszenia odzieży na wzór cudzoziemski, co nie pozostało także bez wpływu na niektóre środowiska wiejskie. Oprócz jednak czynników historyczno-społecznych, geograficznych oraz gospodarczych niemałe znaczenie w kształtowaniu się tutejszych strojów i odzieży odegrały naturalne warunki zamkniętych obszarów, charakter obyczajów i miejscowa tradycja poszczególnych grup etnograficznych.

Badacze wśród powtarzających się często kompletów kobiecych wyróżniają cztery ich typy. Jest to zestaw: 1) koszula ze spódnicą w postaci prostokątnej tkaniny („ponjewa”) i rogatym nakryciem głowy o nazwie „soroka”, 2) koszula z sarafanem i na głowie z „kokosznikiem” (stojącym czółkiem), 3) koszula z zeszytą spódnicą „jubką-andarakiem” i 4) suknia z rękawami. tzw. „kubjelka”. Poszczególne typy wyróżniały się zatem zestawem części, krojem, zdobinami itp. W XX w. z wymienionych form najbardziej rozpowszechnione były dwa: południowo-rosyjski z „ponjewą” i północno-rosyjski z „sarafanem”. Popularna była też spódnica „jubka” z kaftanem. Miały one niezliczoną ilość wariantów jeżeli chodzi o zestaw w kompletach. Najstarsze zestawy południowo-rosyjskie składały się z długiej płóciennej koszuli, na której przepasywano „ponjewę”. Ich odmiany łączyły się z tzw. „pjerjednikiem”, „zanawjeską”, „zaponą” czyli fartuchem lub zapaską o zróżnicowanym kroju. Dochodziło do tego jeszcze górne okrycie sięgające poniżej pasa, a mające także rozmaite nazwy („nasow”, „nawjersznik”, „szuszun”, „sukman”, „szuszpan”). Szyto je z samodzielnego płótna albo sukna o swoistych ozdobach. Dochodziło do

tego jeszcze okrycie głowy — u kobiet skrywające włosy („głuchoj”), a u dziewcząt stroik. Dominowały tu tkaniny samodziałowe w przeciwieństwie do rejonów środkowej i północnej Rosji.

Komplety z sarafanem, występujące nie tylko w pn. Rosji, ale także w rejonach centralnych, zachodnich oraz Powołża, Uralu i Syberii, częściowo też na południu (gub. Woroneńska, Kurska, Charkowska) składają się z koszuli i długiego sarafanu oraz wierzchniego okrycia, tzw. „duszegreji” na ramiączkach, albo „szugaja”, dostosowanego do talii, z rękawami i kołnierzykiem. Do takiego stroju dziewczęta nosiły przewiązkę lub wieniec, a mężatki sztywne czółko — „kokosznik”.

Komplety składające się z koszuli i pasiastej „jubki-andaraka” (spódnicy) miały zasięg lokalny, głównie w okręgu wologodzkim, kurskim, orłowskim, rjazańskim, smoleńskim, podobnie jak z suknią „kubjelką”, które występowały wśród kozaków basenu donieckiego i w pn. Kaukazie. Ich uzupełnienie stanowiło nakrycie głowy zwane „kołpakiem” w formie stożkowej dzianej lub szytej czapeczki oraz niekiedy spodnie, jak to przyjęło się na wschodzie. Pewną odmianą tego stroju była spódnica z kaftanem. W połowie XX w. moda mieszczańska powodowała bowiem różne zmiany, których przykładem były także koszule z karczkiem, sarafany o nazwie „moskwicz” i szerokie spódnice, zeszyte z kilku części i inne jeszcze elementy wykonane przeważnie już z tkanin fabrycznych. Przyjmowały się one głównie w przemysłowych rejonach centralnej Rosji, zwłaszcza wśród zamożniejszej ludności. Nie obejmowały natomiast stref odzieży, gdzie noszono „ponjewy”, zaś stroje, w których skład wchodziły sarafany, ograniczyły się w końcu do zamkniętych rejonów w pn. Rosji i Syberii.

Męska odzież i stroje były mniej ozdobne i zróżnicowane aniżeli kobiece. Ich podstawę stanowiła koszula, portki i pas. Szyto je z samodziałowego płótna lnianego, konopnego, tkaniny wełnianej, a od drugiej połowy XIX w. częściej z tkanin produkcji fabrycznej. Jedynie na większe uroczystości pojawiały się na nich, przede wszystkim na koszuli, swoistego rodzaju ozdoby. Niezwykle zróżnicowane były czapki. Wykonywano je z sukna, filcu, futra, słomy. Jedne były uszate, inne z rondem (kapelusze) lub częściej bez ronda.

Rozwój przemysłu w połowie XIX w. sprawił, że męskie stroje i odzież zaczęły szybciej zanikać niż kobiece. Zrzucano więc wierzchnie okrycia, które były podobne do kobiecych. Nazywały się niegdyś: „kaftany”, „armjaki”, „azjamy”, „zipuny”, „ponitki”, „swity” — w formie obszerne, wełniane lub sukienne, rzadziej z tkanin kupnych. W zimie noszono głównie obszerne szuby, tołuby („tulupy”) i półszubki w ciemnym kolorze.

Podstawowym krojem większości starszych części odzieży była tunika, jednolita, wygodna i funkcjonalna, podobnie jak plecione łapcie i grube onuce lub dziane skarpety czy pończochy. Talia w tradycyjnym stroju kobiecym nie była podkreślona, lecz ukryta pod luźnym wierzchnim okryciem. Jego ważnym elementem było nakrycie głowy oraz ozdoby w formie haftów, aplikacji i innych detali, podkreślone często kontrastami kolorów, głównie w zestawieniu bieli i czerwieni. W kupnych tkaninach koloryt był inny, dlatego akcent kładziono wówczas na obszyciach ze złotych i srebrnych taśm, pereł i paciorków. Gama kolorystyczna wzbogaciła się dopiero na początku XX w. pod wpływem stosowania farb anilinowych i towarów pochodzenia przemysłowego.

Za najważniejszą i od dawna używaną część odzieży uważa się koszulę. We wszystkich europejskich rejonach Rosji u kobiet i dziewcząt była ona długa, białego koloru, uszyta z płótna lnianego lub konopnego w całości, albo z prostych kawałków. Proste szyto z 4 części i nosiły je przeważnie dziewczęta, zwłaszcza w re-

jonach południowych, oraz gdzieniegdzie stare kobiety, albo używano ich jako śmiertelnice. Na pn. Rosji występowały rzadko. W XIX w. powszechne były koszule dwuczęściowe przesyte w talii lub poniżej, w których górną część wykonywano z cieńszego i lepszego jakościowo płótna, a na północy (Uralu, Syberii) także z drogich tkanin jedwabnych „z muszkami”. Najbardziej rozpowszechnione były koszule o kroju przyramkowym, w którym przyramki wykrawano razem z rękawami, albo jako oddzielne prostokątne części. Oprócz nich występowały też koszule tunikowate, tj. o kroju poncho, a w XIX w. także z karczkiem, przy czym różne było wykończenie rękawów, np. luźne, z mankietami, z „kistkami” czyli krezą — falbaną, z koronką itp. W niektórych koszulach rękawy miały długość około 2 m i zbierano je układając w horyzontalne fałdki. Każdy rejon miał swój ulubiony sposób zdobienia koszul, czym wyróżniał się od innych.

W pd. i częściowo centralnych rejonach Rosji (np. gub. smoleńskiej) obowiązkową częścią odzieży zamężnej kobiety była „ponjewa” przepasywana w pasie na koszuli. Szyto ją przeważnie z 3 części samodzielnej tkaniny płóciennej lub wełnianej na kształt prostokąta. Wyróżnia się dwa ich rodzaje, z których zasadniczy występował w pd.-zach. okolicach, a drugi, późniejszy, tzw. „ponjewa z przyszwą”, czyli wstawioną czwartą częścią przeważnie z kupnej tkaniny, występowała w pd.-wsch. Rosji. Wyróżniały się one także rodzajem tkaniny oraz sposobami zdobienia i noszenia. Z czasem „ponjewa” tu i ówdzie zaczęła ustępować miejsca sarafanowi lub zeszytej kraciastej spódnicy. Była jednak przykładem wyraźnie ludowej, tradycyjnej formy odzieży.

Na pn. i w niektórych centralnych rejonach oraz na zach. i częściowo pd., na Powołżu, Uralu i Syberii ważną częścią kobiecej odzieży był sarafan bez rękawów. Nazwa pochodzenia wschodniego oznaczała pierwotnie okrycie od głowy do nóg i według dokumentów z XIV w. stanowiło odzienie męskie, książęce. Jako część odzieży kobiecej sarafan znany jest od XVI w. i występował pod rozmaitymi nazwami, zależnymi od kroju i rodzaju tkaniny („kostycz”, „sukman”, „kostałan”, „dolnik”, „klinnik”, „sztofnik”, „kumacznik”, „kitajnik” itp.). Wyróżnia się jego 4 zasadnicze typy: skośnoklinowy, z wstawką lub szwem na przodzie, prosty ujęty w oszewkę na szelkach i z paskiem oraz sarafan ze stanikiem.

Znacznie nowsze od sarafanów były spódnice o nazwie „jubki”, szyte przeważnie z samodzielnych tkanin pasiastych lub kraciastych, albo w inne jeszcze wzory, nierzadko w kolorze czerwonym czy bordowym. Występowały zwłaszcza w rejonie rjazanskim, tambowskim i innych.

Inną częścią stroju kobiecego był tzw. „pjerjednik” o zróżnicowanej formie i ozdobach, przez co wyróżnia się kilka jego typów. Jedne ubierano przez głowę i miały rękawy, jak w centralnych i pd. rejonach („zanawjeska”, „zapon”), drugie uszyte były z karczkiem, jeszcze inne przewiązywano na koszuli pod piersiami, albo w pasie, bądź zawieszano na szyi, co znane jest z rejonów centralnych, Powołża, Uralu, Syberii. Pełniły one funkcję dekoracyjną, mniej praktyczną, skutkiem czego wyróżniały się krojem i elementami zdobniczymi.

W skład kompletu stroju kobiecego i dziewczęcego wchodziły też różne wieczne okrycia naszone głównie w czasie jesienno-zimowych chłódów. Miały one tunikowaty krój i szyte były z cienkiego sukna, płótna, wełny, niekiedy bogato zdobione koronkami, aplikacjami, przetykaniem, wyszyciami, pasmanterią. Były krótsze od koszuli i wyróżniały się wykończeniem koło szyi, wyglądem rękawów, wstawieniem klinów, kolorem, tkaniną itd., przez co różnie się nazywały („szuszpan”, „szuszun”, „nasow”, „sugman”, „korotaj”, „żjełtik”, „duszegreja”, „nawjersznik”, „jupoczka”, „bastrog”). Białe ozdobne „szuszpany” znane są zwiła-

szcza z gub. rjazanskiej. Noszono je luźne, bez pasa, a na pn. Rosji na szelkach, haftowane złotem, charakterystyczne dla bogatszych wsi, ulegających wpływowi miejskim. Okrycie w formie zakietu z rękawami szyto też na wacie („szukaj”). Z drogiej tkanin i obszywane futrem sporządzano też „szubki”.

Charakterystycznym elementem były nakrycia głowy w formie przewiązek, denka, ozdobnej główki, stożka, czółka — „kokosznika”, wianka, obręczy, przepaski, rogatej „soroki”, czepca, korony, chustki etc. zdobione w rozmaity sposób. Oprócz tego noszono różne jeszcze inne ozdoby jako biżuterię, np. naszyjniki, korale, perły, bursztyny, paciorki. Uzupełnienie stroju stanowiły krajki i pasy, które występowały także w stroju męskim.

Do kompletu stroju należało obuwie: plecione bądź ze skóry, jednakowe dla mężczyzn i kobiet, różniąc się tylko rozmiarem i ozdobnością. Rozpowszechnione były łapcie różnego typu, np. jak „moskiewskie” z okrągłym przodem, wysokim zapiętkiem i grubymi wiązaniami. Odświętne pleciono w pięć, sześć, siedem witek. Pliciono także inne obuwie o nazwie „bachily”, „stupni”, „chodaki”, a z powrozów: „czuni”, „szepstuny”. Skórzane obuwie szyto z jednego lub dwu kawałków skóry, a kobiece „sapogi” z jałowej skóry lub juchtu z doszytymi cholewami, nierzadko zdobionymi w rozmaity sposób. Ubierano je na pończochy, skarpety, a najczęściej na onuce. Na północy używano też butów z wysoką cholewą, tzw. „łowczagij”, wykonane domowym sposobem. W zimie używano wołkokowych „walenek”. „katanek”, które pojawiły się na początku XIX w.

Po rewolucji październikowej w wiejskiej odzieży zaszły wielkie zmiany. Ludność zaczęła się ubierać na miejską modłę, w odzież przeważnie przemysłowej produkcji. Wpływa to na zanik tradycyjnych form. Ale jeszcze w niektórych rejonach, np. kurskim, rjazanskim, woroneżskim, lipjeckim i innych europejskich zakątkach oraz na Syberii zachowały się komplety ludowych strojów, o które troszczą się i dbają ich użytkownicy, zakładając je tylko na wesela i inne wielkie święta.

Barbara Bazielich

Biblioteka Narodne Nošnje Hrvatske — Kulturno-Prosvjetni Sabor Hrvatske. Zagreb.

Kulturalno-Oświatowa Organizacja Chorwacji z siedzibą w Zagrzebiu od paru lat, w ramach swojej działalności zajmuje się także wydawaniem popularnych serii z zakresu tańców i strojów ludowych. Noszą one nazwę *Biblioteki*, a ich zadaniem jest instruktaż i pomoc zainteresowanym grupom folklorystycznym w kraju i za granicą w przygotowaniu repertuaru i rekonstrukcji tradycyjnych strojów. Chodzi przy tym o zwrócenie uwagi na właściwą formę, krój i zdobnictwo strojów, zgodnie z autentycznymi, jakie funkcjonowały niegdyś na określonym terenie. Tym samym kolejne opracowania na ten temat mają za zadanie ułatwienie zabiegów o dbałość i odpowiedni ich wygląd, aby przy rekonstrukcji nie odbiegały one od oryginałów.

Bibliotekę ludowych strojów Chorwacji stanowią zeszytowe edycje z barwną okładką i ilustracjami, odpowiednim tekstem i rysunkami oraz schematem krojów poszczególnych części odzieży i bibliografią. Znajdują się tu nadto tłumaczenia w języku angielskim, francuskim i niemieckim. Do tej poro ukazało się 5 takich

opracowań, z których N. Eckhel omawia stroje ludowe Prigorja, I. Šestan — stroje Slavonii, Katica Benc-Bošković — stroje Zagorja, Podraviny i Konavla. W przygotowaniu są zeszyty strojów Baranii, Bratiny, Posaviny, miasta Splitu oraz Vrliki, Dubrownickiego Primorja i Istrii. Być może niektóre z nich ukazały się już w ostatnim czasie, gdyż nie jest to określony periodyk i jak widać z dotychczasowych przedsięwzięć, w ciągu roku drukuje się nawet parę zeszytów o interesującej szacie graficznej.

Schemat omawianych opracowań wygląda mniej więcej jednakowo, dzięki czemu orientacja w treści, podobnie jak w *Atlasie Polskich Strojów Ludowych* nie sprawia trudności i łatwo od razu znaleźć potrzebny passus. Podkreślić przy tym należy, że objętość tekstu nie jest rozbudowana — waha się od 20-35 stron, a resztę stanowią ilustracje i rysunki. Jest tutaj również mapa Chorwacji z zaznaczeniem poszczególnych regionów oraz stref kulturowych i osobna mapka Jugosławii z poszczególnymi republikami

Orientację w regionie, jego położeniu, historii i dzisiejszej sytuacji daje krótkie słowo wstępne. Następnie dwa kolejne rozdziały uwzględniają tekstylne rękodzieło, stanowiące podstawowy surowiec przy sporządzaniu odzieży, oraz jej ogólną charakterystykę. Opis męskiego stroju rozpoczyna wymienienie jego części składowych i ich szczegółowe omówienie. Korespondują one zarówno z ilustracjami, jak i rysunkami wykrojów. Podobnie rzecz przedstawia się ze strojami kobiecymi. Rozdziały te uzupełnia podanie sposobu i kolejności ubierania się oraz wskazówki dotyczące samej rekonstrukcji strojów. Akcentują one mianowicie przy każdej części odzieży rodzaj i ilość potrzebnego surowca, sposób wykonania i zdobienia, tzn. rodzaj nici i pasmanterii, ścięgi lub inne techniki i ornamentację. Kończącą fazę stanowi omówienie kolejnych tablic przedstawiających kroje poszczególnych części strojów, ich proporcji i innych szczegółów technicznych. Ponadto w rozdziale dotyczącym kobiecego stroju znalazły miejsce jeszcze sposoby czesania się i ubioru głowy, przy czym wyodrębniono tutaj także elementy związane ze zdobieniem głowy i strojem dziewcząt, używane w lecie, oraz dodatkowo zimowe stroje kobiet. Osobny rozdział poświęcono sposobom konserwacji i przechowywania strojów i odzieży, a więc praniu, czyszczeniu, prasowaniu oraz składaniu na półkach i w szufladach i w specjalnie przeznaczonych do transportu opakowaniach, aby stroje się nie miały i nie niszczyły. Na koniec zwraca się uwagę, że przy rekonstrukcji strojów ważną sprawą jest dobór stosownego materiału oraz przestrzeganie odpowiedniego, tradycją uświęconego kroju. Sporządzone komplety nie mogą jednak mieć charakteru jednolitego uniformu. Dlatego wskazane jest stosowanie różnych kombinacji zarówno w zestawieniu pojedynczych części, jak w doborze ozdób, czy sposobie nakrycia głowy.

Okazuje się, że pomimo funkcjonowania strojów w wielu jeszcze regionach istnieje duża społeczna potrzeba poradnictwa i pomocy, jak je pozyskać i zrekonstruować dla użytku różnych grup folklorystycznych. Problem ten jest istotny nie tylko w Polsce, ale także w wielu krajach Europy, zarówno skandynawskich, jak krajach południowych, czego przykładem jest chociażby Jugosławia. Jedną z form pomocy są właśnie popularne wydawnictwa o różnym charakterze. Uwzględniają one albo maksimum wiadomości historycznych i współczesnych na dany temat, jak np. *Atlas Polskich Strojów Ludowych*, albo orientują w sposobach sporządzania strojów, jak to widać w zeszytach *Biblioteki* strojów ludowych Chorwacji, albo podają szczegóły z zakresu przygotowania surowców i ich właściwego wykorzystania, jak to skrupulatnie i interesująco czynią edycje skandynawskie. Wydaje się zatem, że przedsięwzięcia takie są niezwykle pożyteczne. Im

więcej zawierają szczegółów i praktycznych wskazówek podanych w przystępny i zrozumiały sposób, tym efekty i osiągnięcie ostatecznego celu mogą zadowalać zarówno wykonawców i użytkowników zrekonstruowanych strojów, jak i tych, którzy je oceniają na różnych festiwalach i konkursach.

Barbara Bazielich

Golub Dobrašinović, *Vuk Stefanović Karadžić, Život, delo, lik*. Wyd. „Nikola Nikolić”, Kragujevac 1983, ss. 143.

Golub Dobrašinović jest znanym serbskim badaczem odkrywcy oryginalnej, bogatej twórczości ludowej Serbii, Czarnogóry, Hercegowiny i po części Chorwacji, Macedonii i Bułgarii, genialnego Vuka Karadžicia. Jest to druga jego obszerniejsza monografia o życiu, twórczości i postaci tego niezwykle ciekawego zbieracza. Pierwszą pracę na ten temat wydał on w 1961 r. w Belgradzie¹. Co prawda omawiana praca nie odkrywa rewelacyjnych kart z życiorysu i działalności Karadžicia, ale służy badaczom i miłośnikom serbskiej twórczości ludowej, by zapoznali się z barwną postacią tego samouka, którym zachwycali się slawiści i pisarze Rosji, Polski, Prus, Austrii i innych krajów europejskich. Duża była siła oddziaływania Karadžicia na współczesnych mu slawistów, z którymi się spotykał.

Dobrašinović pisze o pochodzeniu przodków Vuka Karadžicia, o jego latach dziecięcych, o tradycjach ludowych, które żyły pełnym tętnem w rodzimej wsi zbieracza (Tršić). Wieś ta, jak cały okręg, znajdowały się pod władzą paszy Bośni. Vuk Karadžić spędził lata dziecięce i młodość, jak i jego rówieśnicy, jako pastuch owiec i kóz. W odróżnieniu jednak od swoich rówieśników, Karadžić nauczył się czytać i pisać dzięki swemu pierwszemu nauczycielowi, Jevcie Saviciovi. Kiedy jego wspomniany nauczyciel J. Savić kupił elementarz rosyjski, wydany w Moskwie, to Karadžić wypędzał kozy do grotty, która znajdowała się w lesie przy drodze Loznica-Valjevo i ze swoimi kolegami pilnował, by spotkać jakiegoś popa czy mnicha albo podróżnego z miasta i prosić by powiedzieli jak brzmi dane słowo rosyjskie. Do prywatnej szkoły Grgura Grgurevicia Karadžić zaczął uczęszczać jako 8-letni chłopiec. Spędzał tam czas od rana do wieczora. Potem ojciec oddał go do klasztoru Tronosza chcąc wykształcić go na popa lub handlowca. Tu jednak wychowankowie cały czas poświęcali pracy na roli, uprawiając ziemię klasztorną. Dlatego też uczniowie po czterech latach nie umieli czytać i pisać, z wyjątkiem Karadžicia, który nauczył się czytać księgi religijne. Na wsi uchodził za najbardziej „piśmiennego człowieka”. W 1804 r., kiedy wybuchło powstanie serbskie przeciwko Turkom, chata Karadžicia, który miał wówczas 17 lat, została przez najeźdźcę spalona i w następnym roku przeniósł się do miasta Karlovci, gdzie rozpoczął naukę w „duchownej szkole”, a gdy chciał kontynuować edukację w gimnazjum, nie pozwolono mu. W 1808 r. przeniósł się do Belgradu, ale musiał przerwać naukę, gdyż odnowiła mu się choroba — ostry reumatyzm. Stracił nogę i do końca życia miał protezę. Parę miesięcy w 1810-1811 roku szkolnym był nauczycielem szkoły podstawowej, a potem pojechał do miast Negotyn, a po dwóch latach udał się do Wiednia. Tu zaczęła się jego świetna kariera dzięki pomocy jaką okazał mu entuzjasta twórczości ludowej, cenzor austriacki, Słoweniec, Jernej Bartłomej Kopitar. Rok 1813 jest ważną cezurą w życiu niestrudzonego miłośnika folkloru

¹ G. Dobrašinović, *Vuk Stef. Karadžić, Život i rad*, Beograd 1961.

rodzimego, Vuka Karadžicia. Dzięki pomocy Kopitara w Wiedniu w 1814 r. wydał pierwszy swój zbiór 100 ludowych pieśni lirycznych i 8 epickich. Przygotował tu także w tym samym roku do druku swoją gramatykę języka serbskiego. Z Wiednia wrócił do kraju i zaczął intensywnie spisywać pieśni ludowe i inne materiały etnograficzne. Ze swoimi cennymi rękopisami znów wrócił do Wiednia. Przekazał do druku drugi zbiór pt. *Narodna srpska pjesnarica*. W 1817 r. otrzymuje smutną wiadomość o śmierci ojca, ale także dochodzi do niego i przyjemna nowina, że w Pradzie ukazały się przekłady serbskich pieśni ludowych z jego zbiorów.

28 stycznia 1818 r. odbył się jego ślub z Austriaczką Anną, a pod koniec tegoż roku ukazał się jego słownik języka serbskiego.

Reformator pisowni i języka serbskiego stał się dla licznych zwolenników personą nr 1, ale jednocześnie ściągnął na siebie i zagorzałych wrogów, którzy atakowali go do końca jego życia. Słownik ten, jak pisze Golub Dobrašinović, „stał się pewnego rodzaju maszą encyklopedią”². Dalej autor omawianej książki pisze o podróży Karadžicia do Rosji, o jego kontaktach ze znanymi sławistami i pisarzami rosyjskimi³, wspomina o jego problemach, jakie miał z wydawaniem następnych zbiorów oraz o jego sukcesach w Halle, Kassel, Getyndze, Weimarze i Jenie, gdzie dzięki Jacobowi Grimmowi i Goethemu uzyskał światową sławę. W Jenie nadano mu tytuł dra filozofii w 1823 r., a w tym samym roku przyjęty został na członka Petersburskiego i Krakowskiego Tow. Naukowego. Lata 1823-1824, jak pisze Dobrašinović, są wyjątkowej wagi dla Karadžicia. Zwracają nań uwagę wybitni uczeni Rosji, Polski, Czech, Prus i Austrii.

Następnie autor omawianej książki informuje o biedzie z jaką borykał się Karadžić, o jego konfliktach z władcą Serbii — księciem Milošem Obrenoviciem, o tułaczce po krajach Austro-Węgier i Prusach, o jego podróży do Czarnogóry. Z życiorysu zbieracza Dobrašinović wyluskał najciekawsze fakty.

W części drugiej autor omawia bogatą działalność Karadžicia jako autora, zbieracza i badacza twórczości ludowej, etnografii i historii narodu serbskiego i czarnogórskiego, zatrzymując się na wydaniach lipskich jego zbiorów z lat 1823-1824 i 1833 oraz wiedeńskich z lat 1841-1845, 1846 i 1862. Właśnie te zbiory przyniosły Karadžiciowi niesłabnącą sławę. Dobrašinović pisze o bardzo pozytywnych odgłosach tych zbiorów na łamach pism naukowych różnych krajów Europy.

Dobrašinović podkreśla zasługi Karadžicia dla rozwoju serbskiego języka literackiego i pisowni, uwypukla jego znaczenie jako autora słownika języka serbskiego, zawierającego 26 270 haseł (I wydanie z 1815, drugie z 1852 r. wzbogacone o 21157 słów). Zwraca także uwagę na życiorysy postaci historycznych, pisarzy i pieśniarzy ludowych które napisał Karadžić. Wiele z tych osób to jego współcześni i gdyby Karadžić nie pisał o nich, późniejsi badacze nie mieliby pełnych danych biograficznych i faktograficznych.

Dobrašinović podkreśla wyjątkowe zasługi Vuka Karadžicia, który zapoznał ówczesnych uczonych Europy z bogatą twórczością ludu serbskiego. Pisze on także o korespondencji tego zbieracza, obejmującej lata 1814-1864, wspominając, że rocznie pisał około 100 listów. Korespondował z najwybitniejszymi osobistościami ówczesnego świata. Jego korespondencja jest kopalnią wiadomości o jego kontaktach ze znanymi uczonymi, dostojnikami politycznymi i duchownymi oraz literatami.

² G. Dobrašinović, *Vuk Stef. Karadžić. Život, Delo, Lik*, Beograd 1983, s. 29.

³ *Ibid.*, s. 30-32.

⁴ *Ibid.*, s. 7-67.

Na końcu Golub Dobrašinović pisze o ocenie osobowości Vuka Karadžicia przez uczonych — współczesnych mu i późniejszych, o jego ubiorze, charakterze i usposobieniu. Był skromnym, małowównym, ale w polemice nieustępliwym. Według Dobrašinovicia, Karadžić zapisał i opublikował 2015 pieśni ludowych (150042 wersów), setki bajek, kilka tysięcy przysłów. Ponadto zostawił prace historyczne, etnograficzne, geograficzne, krytyczne i około 5 tysięcy listów.

Wiele cennych informacji biograficznych o Karadžiciu zostawiła jego córka, Mina.

Omawiana książka, mimo że nie odkrywa nowych kart życiorysu i działalności Karadžicia, jest dowodem ciągłego zainteresowania jego rodaków dorobkiem tego wybitnego ludoznawcy.

Kole Simicijew

Makedonski narodni humoristiczno-satiriczni pesni, Wyd. „Makedonska Kniga”, Skopje 1982, ss. 220.

Pod redakcją Lazo Karowskiego ukazał się zbiór macedońskich humorystyczno-satyrycznych pieśni ludowych. Oprawę muzyczną przygotował Trpko Bicevski. Utwory te, w liczbie 192, zapisałi w latach powojennych pracownicy nauki z Instytutu Folklorystycznego Macedonii i terenowi współpracownicy.

Wstęp pióra L. Karowskiego daje ogólną charakterystykę tych utworów ludowych. Omawia on ich genezę, cytuje poglądy folklorystów na ten temat wyrażając wniosek, że pieśni te pochodzą z obrzędowych, a więc są od nich nowsze. Karowski podaje, że wątki humorystyczno-satyryczne reprezentowane są we wszystkich wydanych dotąd zbiorach macedońskich pieśni ludowych. Następnie dokonuje on krótkiego przeglądu tych utworów. Analizuje niektóre motywy o leniwych kobietach i mężczyznach, o starym dziadku, który żeni się z młodą dziewczyną, a jego związek małżeński powoduje powszechny śmiech. Karowski podaje, że te ostatnie wątki służą jako rozrywkowe wywołując wesoły nastrój i kpiny. Pieśni humorystyczne i satyryczne demaskują wady charakteru opiewanych bohaterów służąc jako materiał wychowawczy. W licznych utworach opowiada się o żarłocznych niewiastach. W pieśniach tych dominuje hiperbola, gdyż anonimowy autor pragnie uwypuklić potępiane przez lud negatywne cechy, które hamują postęp, rujnują życie rodzinne, przynoszą głód i nędzę członkom rodziny. Żarłoczność jest szczególnie ulubionym tematem pieśniarzy ludowych. Jeden z zawartych w omawianym zbiorze wątków przedstawia menu takiej żarłocznej kobiety, która w ciągu tygodnia wypija „siedem beczek wina”, jada „sześć wielbłądów, pięć krów-jałówek, cztery barany, dwa gołębie oraz jedną kuropatwę” i jeszcze ma poczucie głodu.

Częstym motywem jest symulowanie różnych chorób, by uniknąć pracy na polu czy w domu. Taka „chora” osoba ma zazwyczaj niesamowite życzenia. chce dostać „świeży bochen chleba, przygotowany przez młodą niewiastę”, „pieczonogo kurczaka”, „arbuza ze Strumicy”, „rybę z jeziora Ochrydzkiego”, „trzyletniego wina”. Poeta ludowy znalazł jednak i lekarstwo dla takich chorych. W pieśni nr 170 „namawiana jest taka osoba, by poszła rąbać drzewo derenia i dziewięć uderzeń siekierą w to twarde drzewo liczyć jako jedno uderzenie”.

Nie zostało pominięte pijaństwo, jakkolwiek u Słowian południowych alkohol nie ma licznych zwolenników. Jednak i o tym nielicznym gronie pijaków muza ludowa nie zapomniała. Komizm tych pieśni przeradza się w sarkazm. Anonimowy

autor rozprawia się z szyderczą zajadłością z taką osobą, która często zagląda do kielicha. Plastycznie jest przedstawiona sytuacja w takim domu, gdzie „wino stało się przyczyną, że pozbyto się wołu, konia, wełny i pola uprawnego”.

Spora część utworów ośmiesza popów — szczególnie ich żony. Pop w pojęciu ludu, to osoba, która żyje z pracy chłopa.

Nie zabrakło wątków, w których lud kpi z króla serbskiego Piotra Karađordjevicia, który w otoczeniu swoich starych ministrów i generałów żeni się w Londynie.

W zbiorze tym, jak i w podobnych tego typu pozostałych Słowian, zawarto ciekawe wątki o wadach ludzkich, o słabych charakterach. Lud jest najlepszym i obiektywnym sędzią oszustów, kombinatorów, darmozjadów, brakorobów, amoralnych, leniwych, pijaków, awanturników i innych ciemnych charakterów. Oko pieśniarza ludowego rejestruje wszystko co się dzieje w otoczeniu i zawsze obraz ten przekazuje przesadnie, dążąc do wyeliminowania z życia złych obyczajów i postępowañ. Taki jest cel ludowych pieśni humorystyczno-satyrycznych. Poza rolę zabawową na pewno utwory te oddziałują wychowawczo.

Garść informacji podaje autor wstępu o poetyce tych pieśni. Szkoda, że zabrakło porównania z odpowiednikami ościennych narodów słowiańskich, gdzie sporo motywów o podobnej tematyce bytuje w ich poezji ludowej. Często daje się zauważyć powrót do tego samego tematu.

O charakterystyce muzykologicznej pisze krótko i rzeczowo Trpko Bicewski (s. 25 - 30). Podaje on specyfikę melodii ludowej tych pieśni — od solowych do wykonań grupowych.

Na str. 179 - 214 są indeksy informatorów, okręgów i wiosek skąd pochodzą zawarte tu pieśni, zbieraczy (w liczbie 51), miejscowości skąd oni pochodzą, imion bohaterów pieśni humorystycznych i satyrycznych oraz indeks alfabetyczny utworów.

Mankamentem zbioru jest to, że redaktor nie ułożył pieśni tematycznie, a dla badacza stwarza to dodatkową trudność, gdyż musi sam szukać wariantów poszczególnych motywów.

Kole Simicizijew

Na tenka srma nižani. Narodni umotvorbi od Pirinska Makedonia. Wyd. „Studentski zbor”, Skopje 1982, ss. 333.

Zbiór przygotował do druku współczesny folklorysta Tome Szadow. W krótkim wstępie podaje, skąd pochodzą zawarte w tym zbiorze utwory podkreślając bogactwo tradycji ludowej Macedonii wchodzącej w skład Bułgarii. Pierwsza tego typu antologia ukazała się w Skopje w 1950 r. pod redakcją Kruma Toszewa i Radmiły Ugrinowej¹. Sporo zawartych w omawianej książce utworów wzięto z tego właśnie zbioru, a ponadto ze zbiorów Vuka Karadžicia², Atanasa Ilijewa³, braci Molerowych⁴ i serii „Sbornik za Narodni Umotworenija”⁵.

¹ *Narodni umotvorbi od Pirinska Makedonia*. Redaktirale Krum Toszew i Radmila Ugrinowa, Skopje 1950.

² V. Karadžić, *Dodatak k Sanktpietierburgskim sravniteljnim rječnicima svoju jezika i narječija s osobitim ogledima bugarskog jezika*, u Wijen 1922.

³ *Sbornik ot narodni umotworenija, obiczai i dr. Narežda*. Atanas T. Ilijew, I otdel Narodni pesni, kniga 1, Sofia 1949.

⁴ „Sbornik na Bylgarskata Akademijska Nauka”, Sofia 1949.

⁵ „Sbornik za Narodni Umotworenija”.

W omawianym zbiorze zawarto 110 pieśni ludowych, w tym 68 lirycznych, 18 liryczno-epickich, 24 epickie oraz 19 bajek i 4 legendy ludowe. Wśród pieśni ludowych znalazły się także ballady (nr 30, 31, 38, 40, 42, 43, 47, 48, 52, 61, 63, 64, 65, 66, 71, 77, 78, i 90). Sazdow nie wyłączył tych ballad z pozostałych grup. W pieśniach lirycznych znalazły się mityczne, obrzędowe, weselne, obyczajowe, historyczne, a więc niesklasyfikowane w osobne grupy. Do utworów liryczno-epickich włączono wątki o istotach nadprzyrodzonych (nr 69-70). Do grupy epickich o postaciach historycznych średniowiecza (wojewoda Momczil, królewicz Marko, Lutyca Bogdan) zaliczono utwory historyczne nowszych czasów (nr 96, 97, 98, 102, 103, 104, 105, 107), hajduckie (nr 106) oraz rewolucyjne i partyzanckie (nr 108, 109, 110).

Sazdow nie nawiązuje do pozostałych dwóch części Macedonii — greckiej i jugosłowiańskiej, tzw. Egejskiej i Wardarskiej, gdzie wiele z zawartych w omawianym zbiorze wątków posiada odpowiedniki. Nie wspomina nic o podobieństwach z folklorem sąsiednich narodów słowiańskich — Bułgarów i Serbów [np. o zabójstwie Momczila, nr 87), o królewiczu Marku i Dziecku Dukatince (nr 91), o królewiczu Marku i Ginie Arnautynie (nr 92), o wyzwoleniu przez królewicza Marka trzech łańcuchów niewolników (nr 93), o Lutyce Bogdanie (nr 99)], ani też o ogólnobałkańskich motywach, chociażby wspomnieć o balladzie o kazirodztwie (nr 40, 77, 90). Są oczywiście i utwory samorodne, bytujące w danym tylko regionie. Większość jednak pieśni ludowych ma piętno ogólnonarodowe. Spotkać można ich warianty rozsiane po całym kraju. Do tego problemu Sazdow nie nawiązuje.

Ciekawe są zawarte w tym zbiorze bajki ludowe. Są wśród nich fantastyczne (nr 11-114) i obyczajowe nr 115-129). Interesujące są legendy związane wyłącznie z toponimią Macedonii Pirinckiej — z jeziorami i szczytami gór Pirinu oraz dwie legendy o tym, jak powstały niedźwiedzie oraz myszki i koty.

Kole Simicizjew

D. S a u k a, *Litowski folklor*, Wilnjus 1986, wyd. Vaga, ss. 317.

Tak bliski nam folklor Litwy znalazł szerokie omówienie w pracy profesora Uniwersytetu Wileńskiego, dr Donatasa Sauka, a wydanej w 1982 roku. Jej rosyjski przekład dotarł na polski rynek księgarski w cztery lata później.

Trzeba już na wstępie zaznaczyć, iż autor opowiada się za lingwistyczną orientacją folklorystyki i oczywiście stanowisko to wyraźnie rzutuje na metody badawcze. Sam zaś folklor określa jako ustną twórczość ludową.

Omawiana praca jest monograficznym opracowaniem dawnego, zastanego źródła folkloru, jak też zmian zachodzących w nim współcześnie. Autor już w podrozdziale wstępu pt. „Wież, kultura ludowa, folklor” omawia między innymi minione i obecne sytuacje folklorystyczne kreujące przedmiot jego zainteresowań. Generalnie cały folklor dzieli na pieśni i pozostałe przejawy ustnej twórczości, której transmisji nie towarzyszy muzyka. O ile stanowisko to wydaje się być zasadne i nie wymagające komentarza, to, z pewnością, na większą uwagę zasługuje podział samych pieśni i ich charakterystyka. O zasadności kwalifikacji na potrzeby tegoż opracowania wspomina autor w rozdziale pt. „Gatunki ludowej liryki” (s. 23-26). Zatem dzieli Donatas Sauka pieśni ludowe na: wykonywane przy pracy, weselne, wojenno-historyczne, obrzędowe, satyryczne i pogrzebowe. Dalej zaś dzieli je na mrowie drobiazgowych grup, dając przy tym ich obszerną i niezwykle celną charakterystykę. Analiza przeprowadzona została w oparciu o pieśni

ze zbiorów wydanych w przeszłości, ale także ze współczesnych katalogów sporządzonych w Oddziale Folkloru Instytutu Języka Litewskiego i Literatury. Informacje o bogactwie wariantów poszczególnych pieśni również pochodzą z tychże katalogów.

Analiza pieśni, jak i szeregu innych artystycznych wypowiedzi ludu, w omawianej pracy przeprowadzona została dwukierunkowo, tj. od formy do treści i od treści do formy. Wyjaśnia ponadto autor wieloobrazowość i wielopłaszczyznowość tej warstwy folkloru. Pierwszą część omawianej pracy zamyka niezwykle interesujący rozdział pt. „Inne gatunki pieśni” (s. 150 - 166). Obejmuje ona analizę tego obszaru ludowej poezji, która już oddzieliła się od tradycyjnej. W poprzednich rozdziałach autor badał korzenie pieśni ludowej, tu natomiast podejmuje się odnotowania warunków funkcjonowania pieśni w nowszych czasach, ich zupełnie nową funkcję, a częściowo zmieniającą się formę.

W drugiej części książki, Donatas Sauka przechodzi do omówienia prozatorskiego folkloru Litwy. Analizie poddaje: „skazania”, bajki magiczne, zwierzęce, podania historyczne, toponomastyczne, aitiologiczne, legendy, a także małe formy, do których zalicza przysłowia, porzekadła i zagadki.

Badacza tworzących się obecnie zjawisk kulturowych na wsi zainteresuje rozdział pt. „Współczesna ustna twórczość ludowa” (s. 251 - 285). Rozdział ten zasługuje na szczególną uwagę ze względu na doniosłość wielu spostrzeżeń, a także stawianych pytań, na które nie zawsze autor znajduje odpowiedź. Generalna myśl, jaką można dostrzec w tym fragmencie opracowania, stanowi o tym, iż autor zauważa istnienie współczesnego folkloru na wsi litewskiej, mimo iż jego sytuacja kreacyjna daleko odbiegała od standardowej, tzn. takiej do jakiej przywykliśmy. Autor idzie tu między innymi tym badawczym torem, jakim ostatnio poruszała się Teresa Smolińska¹, a który, niestety, przez znakomitą większość folklorystów i tych, którzy za takich chcą się uważać, jest pomijany lub niedostrzegany.

W swojej pracy Donatas Sauka zapytuje między innymi o granice profesjonalnej i nieprofesjonalnej twórczości, pyta o kryteria pozwalające wyodrębnić folklor współczesny, czy np. zapisywać słowa znanego współczesnego poety, do których ktoś ułożył melodię? Postuluje przy tym kształcenie folklorystów w nieco innym duchu, w duchu nastawionym na przemiany, bowiem jego zdaniem „folklorysta-praktyk winien wiedzieć, jak ma się odnieść do prób człowieka niewykształconego w układaniu wierszy, do prozatorskich, pamiętnikarskich opowiadań ...” (s. 251).

W końcu autor omawianej pracy dochodzi do przekonania, że we współczesnych warunkach nie każdy przejaw twórczości ludowej można uznać za przedłużenie dawnych tradycji. Tradycyjna i nowa ustna forma twórczości ludowej żyła, żyje w specyficznym środowisku. Dlatego też ogólnie przyjęte kwalifikatory tej twórczości, takie jak: anonimowość, wariantowość, komunikacja ustna, są względne, mimo iż w pewnych wypadkach mogą być uznane za obowiązujące. Wypowiada się też Donatas Sauka za folklorystyką realizującą swoje zadania samodzielnie, aczkolwiek niekiedy wraz z socjologią, etnografią i psychologią.

Niewątpliwą zaletą omawianej pracy jest dostrzeżenie i odnotowanie zjawiska kulturowego jakim jest folklorizm. Autor rozumie przezeń „wszelkie procesy adaptacji folkloru, wskrzeszania i transformacji w inne przejawy kultury” (s. 281).

¹ por.: T. Smolińska, *Jo wóm trocha potosprowiom ... Współcześni gawędziarze ludowi na Śląsku*, Opole 1988; Taż, *Z wybranych problemów dawnej i współczesnej sztuki opowiadania*, Opole 1987.

Praca Donatas'a Sauka, mimo materialistyczno-klasycznej manieri, z pewnością należy do najdoskonalszych monograficznych opracowań regionalnego folkloru, jakie pojawiły się w ostatnich latach. Sięgnąć do niej winien każdy folklorysta zajmujący się tradycyjnym oraz współczesnym folklorem, a to ze względu na metody badawcze i ich rezultaty zawarte w tej pracy. Omawiana książka jest też ważnym studium porównawczym i stwarza możliwość odniesienia do niej innych spostrzeżeń poczynionych na guncie folkloru rodzimego.

Wojciech Łysiak

Shelagh Weir, *Qat in Yemen. Consumption and Social Change*, Dorchester 1985, British Museum Publications Limited.

NARKOTYK CZY KATALIZATOR STOSUNKÓW SPOŁECZNYCH?

Kat, liściasty, wiecznie zielony krzew tropikalny jest od dawna przedmiotem dyskusji lekarzy, biologów, ekonomistów, antropologów społecznych i socjologów. Dziś uprawiany jest głównie na krańcach południowo-zachodniej Arabii, a więc w górach północnego i południowego Jemenu, ale także w Arabii Saudyjskiej, w prowincji Asir. W Afryce jego uprawy znajdziemy przede wszystkim w Etiopii, w prowincji Harar, nado w Kenii w prowincji Meru, w części Somalii. Stosunkowo niedawno dotarł do Madagaskaru. Ponadto jednak znany jest w Rwandzie, Burundi, Tanzanii, Zairze, Zambii, Ugandzie, Mozambiku i w RPA. Niewielkie ilości katu uprawia się w Izraelu na potrzeby żydowskich imigrantów z Jemenu, a w głębi Azji wiemy, że roślinę tę spotkać można w Turkiestanie i Afganistanie jako dziko rosnącą.

Kat (*Catha edulis*, Forsskål) najlepiej się czuje w tropikalnym i subtropikalnym środowisku górskim, obfitującym w opady. Niezbyt wymagająca, przy intensywnym nawadnianiu daje w ciągu roku kilkakrotnie plon w postaci młodych liści i pędów. Najczęściej przypomina wyglądem i rozmiarami krzewy herbaciane, lecz w pewnych warunkach dochodzi do rozmiarów 5-10 metrowych, smukłych drzewek. Kat jest łagodnie podniecającym i odurzającym narkotykiem. Jego młode listki i pędy żuje się na surowo, w stanie możliwie jak najświeższym. Ta forma konsumowania katu jest najpowszechniejsza w Arabii i Afryce Wschodniej, choć bynajmniej nie jedyna. Od wieków znano na kontynencie afrykańskim rodzaj herbaty z suchych listków katu, a także przyrządzano papkę ze zmiążdżonych liści.

Dla międzynarodowej służby zdrowia oraz agencji rozwojowych działających w krajach Trzeciego Świata kapitalne znaczenie ma konieczność ustalenia czy i na ile masowa konsumpcja katu zagraża zdrowiu milionów ludzi uprawiających ten obyczaj regularnie i codziennie. Ekonomści zastanawają się nad konsekwencjami gospodarczymi przeznaczania od 1/4 do nawet 1/3 zarobków przeciętnego Jemeńczyka na zakup coraz to kosztowniejszego katu. Agronomowie wskazują na coraz powszechniejsze zjawisko w tym regionie Afryki i Azji polegające na obracaniu dotychczasowych pól prosa i innych roślin żywieniowych w plantacje katu. Z niepokojem spoglądają na to również władze zainteresowanych krajów arabskich, znajdując się równocześnie jednak pod presją wpływowych i bogatych plantatorów.

Etnografowie, antropolodzy społeczni i socjolodzy interesują się katem jako elementem miejscowej kultury o niebywalej żywotności i dynamice. Utarło się mniemanie, że używki i związane z nimi nalogowe zażywanie narkotyków idą w parze z niedorozwojem gospodarczym, poczuciem braku przyszłości, że są formą ucieczki od beznadziejności dnia codziennego. Nie bez racji zwraca się obecnie uwagę na rodzaj ofensywy narkomanii tradycyjnej w wielu krajach Azji Południowoschodniej, gdzie chemiczne stymulanty podawane są i propagowane w drobnych warsztatach i fabryczkach wśród pracujących tam robotników. Problem popularności katu jest jednak o wiele bardziej skomplikowany. Jego konsumpcja gwałtownie wzrosła w Jemenie Północnym w latach 70-tych, gdy społeczności tego dotąd zacofanego i ubogiego kraju arabskiego zaczęły szybko bogacić się podejmując prace w sąsiedniej Arabii Saudyjskiej, przeżywającej naftową prosperity. Przewrót polityczny, który w tym mniej więcej czasie przeżył Jemen Północny wzmocnił aspiracje westernizacyjne w życiu codziennym kraju. Społeczeństwo zetknęło się z mnóstwem dóbr konsumpcyjnych, poczynając od europejskiego pochodzenia mebli i urządzeń gospodarstwa domowego, poprzez modną odzież, radia, telewizory, sprzęt, wideo, motocykle i samochody. Zaczęto prześcigać się w ostentacyjnym luksusie a konsumpcja katu nieoczekiwanie dla uczonych stała się elementem tego prestiżowego wyścigu.

Rola katu w kulturach południowej Arabii i Afryki Wschodniej była niejednokrotnie przedmiotem badań etnograficznych. Jej między innymi poświęcił uwagę szwedzki antropolog społeczny, Tomas Gerholm w swojej analizie miasteczka jemeńskiego Manakha, recenzowanej zresztą na łamach „Etnografii Polskiej”¹. Shelagh Weir traktuje ten problem jednak bardziej kompleksowo, zwracając uwagę na konsumpcję tej rośliny w sytuacji intensywnej zmiany kulturowej. Autorka omawianej tu książki jest kustoszem Museum of Mankind w Londynie, placówki będącej częścią słynnego Muzeum Brytyjskiego. Odpowiada za dział Bliskiego Wschodu i na swoim koncie ma badania terenowe prowadzone w Palestynie i Jordanii. Pisała na temat tkactwa Arabów palestyńskich, a także dała ogólny szkic kultury materialnej beduinów jordańskich. Jej 14-miesięczne badania terenowe w górach Jemenu Północnego w latach 1979-1980 zaowocowały między innymi niniejszym studium. We wstępie autorka przyznaje, że powstało ono niejako na marginesie jej pierwotnych zainteresowań zasadniczymi dziedzinami gospodarki Jemeńczyków, to jest rolnictwem i handlem. Z czasem jednak zauważyła, że kat i jego konsumpcja jest poniekąd kluczem do zrozumienia mechanizmu działania i przemian życia tych społeczeństw.

Książka jest napisana niesłychanie sumiennie, a jej konstrukcja jasna i precyzyjna pozwala czytelnikowi szybko wejść w zdawałoby się gąszcz bardzo odległych problemów. Weir wykorzystwała nadszpodziewanie bogate piśmiennictwo przedmiotu, a jej lista bibliograficzna przekracza 200 pozycji. W efekcie badań terenowych i studiów literatury powstało syntetyczne, liczące zaledwie 191 stron dziełko. Kóre wydaje się nieodzowną lekturą dla każdego, kto poważnie interesuje się kulturami pogranicza arabsko-afrykańskiego, bardzo zresztą mało znanego etnografom polskim. A wypadnie tu zauważyć, że tamtejsze realia kulturowe i poniekąd także ekologiczne bardzo odbiegają od stereotypów jakie na temat świata islamu zaczerpnęliśmy z krajów Lewantu, Mezopotamii, z Anatolii czy Azji Środ-

¹ Leszek Dziegiel, recenzja: Tomas Gerholm, *Market, Mosque and Mafraj — Social Inequality in a Yemeni Town*, Stockholm 1977, Stockholm Studies in Social Anthropology, „Etnografia Polska”, t. XXIX: 1985, z. 2, s. 290-294.

kowej. Stąd książki traktujące o etnografii współczesnej krańców południowej Arabii jak tu omawiana, jak wspomniane studium Gerholma, czy dokonane w sąsiednim Omanie badania Bartha i Wikan miałyby duże znaczenie dla ulepszenia procesu dydaktycznego na naszych uniwersytetach². Na przeszkodzie stoi naturalnie brak dewiz na zakup tych dzieł. Nieduże, chociaż luksusowo wydane studium Weir *Qat in Yemen* kosztuje na terenie W. Brytanii 15 funtów.

Wywód swój na temat katu w Jemenie Północnym zaczyna autorka od zwięzłego szkicu ekologicznego, po którym następuje opis stosunków religijnych i politycznych z uwzględnieniem najnowszych wydarzeń. Wraz z analizą przemian ekonomicznych autorka daje nam wgląd w syntetycznie pojęte zmiany społeczne i ideologiczne omawianego kraju. Biologia opisywanej rośliny, jej geograficzny zasięg, uprawa na terenie Jemenu Północnego, system sprzedaży i najnowsza ekspansja plantacji katu to tematyka rozdziału następnego. Z kolei autorka zajmuje się fizjologicznymi skutkami żucia liści katu, jakie zaobserwować można w trakcie owych narkotycznych posiadów codziennych, ale także tym, jak je widzą Jemeńczycy. Na koniec czytelnik zostaje zapoznany z badaniami europejskimi i amerykańskimi nad katem. Tu pojawiają się akcenty polemiczne wobec autorów, uznających kat za narkotyk niebezpieczny dla zdrowia, gdyż autorka opowiada się raczej za odmiennym werdyktem względem tej egzotycznej rośliny. Z kolei otrzymujemy zestaw relacji na temat konsumpcji katu, pozostawionych przez różnych podróżników i badaczy tego obszaru, łącznie z opiniami samych tubylców. Korresponduje z tymi wywodami rozdział następny zajmujący się historią konsumpcji katu i kawy, drugiej rośliny towarowej, jaka przez wieki kształtowała gospodarkę kraju. Autorka wysuwa hipotezę, że prestiżowa konsumpcja katu rozwijała się niejako w wyniku prosperity gospodarczej wynikającej ze sprzedaży kawy. Analizuje dalej kat w aspekcie prestiżu społecznego i podziałów klasowych dawnego społeczeństwa jemeńskiego. Ustosunkowuje się w perspektywie dziejowej do skali kosztów spożywania katu. Ekonomie konsumpcji rośliny przed przełomem gospodarczym z lat 70-tych i po przełomie poświęca Shelagh Weir rozdział kolejny. Następnie zatrzymuje się na ważności społecznej wspólnego konsumowania katu, gdyż jest to element zasadniczy w całym tym zjawisku. Opisuje zatem modelowe przyjęcia w specjalnie przeznaczonych do tego izbach, wyróżnia uroczyste, fundowane przez gospodarza spotkania i codzienne, popularne posiady, w czasie których każdy przychodzi z pękami rośliny pod pachą i termosem z wodą. Bada przy tej okazji mechanizm integracji społecznej i tworzenie się nowych związków międzyludzkich. Nie poprzestając na tym, autorka w kolejnym rozdziale podejmuje temat znaczenia rytualnego tych spotkań codziennych, organizowanych na wszystkich szczeblach społeczeństwa współczesnego Jemenu. Píše o rozmieszczeniu przestrzennym gości w izbie i związanym z tym statusie społecznym. Zwraca uwagę na dwoistość rytuału, który z jednej strony obejmuje wszystkich, z drugiej jednak podkreśla ustanowioną obyczajem hierarchią społeczną. Wreszcie na

² Fredrik Barth, *Sohar. Culture and Society in an Omani Town*, Baltimore 1983. The John Hopkins University Press.

Unni Wikan, *Behind the Veil in Arabia. Women in Oman*, Oslo 1978, Ethnographical Museum-University of Oslo.

A chociażby także i najnowsza praca wiedeńskiego etnografa W. Dostala, który od lat bada Jemen. Walter Dostal, *Egalität und Klassengesellschaft in Südarabien. Anthropologische Untersuchungen zur sozialen Evolution*, Horn — Wien 1985, Verlag Ferdinand Berger und Sohne.

licznych przykładach presji społecznej wywieranej na jednostki, które nie chcą konsumować katu autorka demonstruje, iż zespół prezentowanych problemów to coś znacznie więcej niż nałóg z egzotycznego regionu świata. Dziewiąty i ostatni rozdział to sprawa roli katu jako symbolu społecznej interakcji, a zarazem poczucia wspólnoty, zaangażowania i konformizmu. Tu znajdziemy wreszcie analizę roli katu jako symbolu społecznej interakcji, a zarazem poczucia wspólnoty, zaangażowania i konformizmu. Tu znajdziemy wreszcie analizę roli katu jako daru, jako przejawów ostentacyjnie wystawnego życia, nazywanego niemal „potlaczem pieniężnym” i wreszcie jako areny rywalizacji społecznej. Całość książki kończy krótkie podsumowanie, wykaz terminów arabskich oraz indeks.

Dzielko zilustrowano 30 fotografiami, z których większość wykonała w terenie autorka, mapą Jemenu Północnego, wykresami i reprodukcjami karykatur z czasopism jemeńskich wyśmiewających obyczaj żucia katu.

Niezależnie od bardzo bogatej treści informacyjnej książka Shelagh Weir dostarcza czytelnikowi dużo satysfakcji w częściach dyskusyjnych, omawiających m. in. problem ewentualnej szkodliwości żucia katu, a także sprawę uznania tego obyczaju za narkomanię. Prezentowane przez Weir stanowisko, iż mamy tu do czynienia z rodzajem popularności charakterystycznej np. dla XVII-wiecznego Londynu, gdzie tłum wypełniał kawiarnię, racząc się smolistym napojem może budzić wątpliwości. Zwłaszcza w świetle nie powoływanego przez autorkę artykułu Petera Kalixa, który dość jednoznacznie ocenia efekty tej rośliny przebadanej przez grupę francuskich specjalistów³. Zauważa, iż skutki te łagodzi tylko fakt, że żujący kat nie są w stanie fizycznie skonsumować większych jego ilości mogących okazać się fatalnymi.

Nie znajdujemy w książce Weir ustosunkowania się do ewentualnych skutków katu dla zdrowia kobiety, chociaż autorka wielokrotnie wspomina, iż co najmniej od lat 70-tych konsumują tę roślinę również codziennie liczne grupy Jemenek. Ani słowem nigdzie nie wspomniano o ewentualnych efektach tego narkotyku na życie płodu, na rozwój niemowląt karmionych piersią, czy nawet na nastolatków w wieku dojrzewania. Wiemy skądinąd, że praktyki z katem zaczynają młodzieńscy mieszkańcy Jemenu już w wieku 12 - 14 lat.

Skoro konsumpcja katu rośnie w miarę bogacenia się mieszkańców Jemenu, jako pochodną prosperity naftowej sąsiedniej Arabii, należałoby się zastanowić nad ewentualnymi skutkami tego zjawiska na przyszłość. W kraju, który swój rozwój gospodarczy zawdzięcza efemerycznemu zjawisku wzbogacenia się na nafcie najbliższych sąsiadów powinien budzić niepokój szerzący się obyczaj prestiżowego trwonienia pieniędzy na konsumpcję rośliny narkotycznej. Dodajmy konsumpcję, na którą do niedawna mogli sobie pozwolić tylko ludzie najbogatsi i to bynajmniej nie codziennie. Gdy na domiar złego zaniedbuje się uprawy roślin żywnościowych, a żywność zaczyna masowo importować z Zachodu to wypadnie zastanowić się, jak długo ta dziwna euforia będzie trwała? Przecież o wiele potężniejsze i bogatsze od Jemenu sąsiednie kraje naftowe od lat liczą się z możliwościami wyczerpywania się swoich ropośnych pól, lub też załamania koniunktury. Ciekawe, iż tego rodzaju rozważania nie znalazły się ani w analizach autorki ani też żadnego z przytaczanych badaczy. Obawy władz jemeńskich kwitowane były dość zdawkowo. Być może samo zjawisko społeczne zafascynowało autorkę książki tak mocno, że na refleksje tego typu, bynajmniej nie nowe już dziś w piśmiennictwie naukowym, nie starczyło miejsca.

³ Peter Kalix, *Une drogue nommée khat*, La Recherche, nr 172, XII, 1985, vol. 16, p. 1444 - 1451.

Czytając doskonałą stylistycznie i konstrukcyjnie pracę Shelagh Weir trudno jednak nie odłożyć jej z uczuciem zawodu. Oto bowiem doświadczona kobieta-etnograf prowadziła badania w muzułmańskim społeczeństwie jemeńskim, tradycyjnie izolującym wobec obcych świat mężczyzn i kobiet. Z książki i fotografii wynika, że autorka przełamała tabu męskich posiadów katowych i brała w nich udział. Z pewnością jednak mogła brać udział także i w podobnych spotkaniach kobiet. Poza zdawkowymi uwagami i paroma drobnymi zupełnie szczegółami nie zaprezentowała nam ich specyfiki. Jak dotąd szansa na tak istotne uzupełnienie obrazu zjawiska została niewykorzystana.

Jasny i precyzyjny styl książki, lekkość podania materiału przy naukowej rzetelności, słownictwo proste i bezpretensjonalne budzą szacunek dla autorki. Już chociażby z tego powodu polecałbym lekturę dziełka Weir tym spośród etnografów, którzy usiłują raczej zbić z tropu czytelnika za pomocą niezrozumiałej terminologii, pretensjonalnej stylistyki i zawilego wykładu. Przystępność stylu połączona z precyzją naukową, a także uzupełnianie refleksji teoretycznej konkretnymi kulturowymi z pewnością nie obniżyły rangi recenzowanej tu pracy Shelagh Weir. Przeciwnie, stawiają ją w rzędzie solidnych i ciekawych studiów, tak charakterystycznych dla etnografii brytyjskiej obszarów zamorskich.

Leszek Dziegiel

Torild Löfwander, *Die sozialökonomischen Verhältnisse der bäuerlichen Bevölkerung in der Republik Mali. Ergebnisse einer Feldforschung im Arrondissement Sanankoroba, Region Bamako, Akademie-Verlag, Berlin 1983.*

Autorką tego studium terenowego jest Norweżka, która napisała swoją dySSERTACJĘ w Instytucie Etnografii im. Juliusa Lipsa na Uniwersytecie w Lipsku. Pracę wydano w serii publikacji lipskiego Museum für Völkerkunde. Torild Löfwander spędziła w roku 1973 siedem miesięcy w trzech wsiach w prowincji Bamako, w okręgu Sanankoroba. Tytuł książki zapowiada zbyt wiele w stosunku do treści. Nie jest to jakaś synteza stosunków społeczno-gospodarczych rolniczej ludności całej republiki Mali. Tym niemniej nawet solidne obserwacje z jednego regionu są dla etnografa-afrykanisty nader pożyteczne i interesujące. Autorka sumiennie przedstawiła realia swojej pracy w terenie i zastosowaną metodę. Celem pracy było przedstawienie życia i gospodarki badanych wsi widzianych z perspektywy rodzinnej zagrody. Norweżka miała ambicję naszkicowania współczesnych przemian malijskiego wieśniaka i jego otoczenia, wynikających z polityki współczesnego państwa afrykańskiego wobec wsi.

W części poświęconej stosunkom społecznym i gospodarczym najpierw otrzymujemy krótki zarys dziejów badanych wiosek. Następnie autorka daje przegląd roślin uprawianych w tym okręgu, pisze o pracach polowych i klasyfikuje typy poletek wokół zagród. Dalej prezentuje zagadnienia demograficzne, pisząc o wielkości, poszczególnych, wybranych rodzin, omawiając status głowy rodziny i problemy poligynii. Studium zawiera bardzo sumienny przegląd struktury badanych rodzin, poparty tabelami. Löfwander dość szczegółowo omawia podział obowiązków między płcie w rodzinie i specyficzne układy wynikające z wielożeństwa u gospodarzy-poligamistów.

W grupie zagadnień rodzinnych znajdują się takie momenty życia jak ciąża, poród, a także podział społeczności dorosłych i młodzieży na klasy wieku. Z tym niejako wiąże się temat następny: tajne stowarzyszenia, tak częste w kulturach Czarnej Afryki. Odrębnym zespołem spraw będą natomiast trzy ostatnie rozdziały,

kończące część zasadniczą książki, dotyczącą stosunków społeczno-gospodarczych. Omawia w nich autorka rolę chałupnictwa i uprawianego dodatkowo rękodzieła w życiu badanych rodzin wiejskich. Następnie pisze o zjawisku wędrowniej pracy sezonowo podejmowanej i wreszcie o handlu oraz roli targu.

Zagadnienia bardziej ogólne i zarazem wynikające ze zmian, jakim ulega współczesna wieś malijska, zawarto w części omawiającej działanie administracji, szkoły, nowych organizacji społecznych i instytucji usługowych. Znajdzie się tu zatem zwięzła analiza tak zwanych ośrodków społecznych: „Centre Social” oraz „Federation Groupment Rurale”. Ale zarazem pisze autorka o tak zdawałoby się prozaicznych instytucjach jak izby porodowe i lokalne ośrodki zdrowia. Całość oprócz tabel i wykresów uzupełniają rzuty poziome zagród o charakterystyczną zabudową wieloczołnową.

Załączona na końcu bibliografia obejmuje 16 pozycji, w tym także dzieła Marksa i Lenina. Szkoda natomiast, że autorka nie załączyła indeksu rzeczowego, chociaż podział pracy na rozdziały i podrozdziały ułatwia orientację w całości.

Dzielko ukazało się w roku 1983, a więc po upływie 10 lat od ukończenia badań terenowych w Afryce. Książka Torild Löfwander, niezależnie od swoich waleorów naukowych dla afrykanisty, mogłaby stanowić pożyteczną lekturę dla naszych studentów etnografii, gdyby znajomość języka niemieckiego była wśród młodych adeptów tej dyscypliny bardziej popularna.

Leszek Dziegiel

Contribuciones a los estudios de los Andes Centrales, red. Shozo Masuda, Tokio 1984, ss. 405, ilustracji 11, map 5.

Peru jest tym państwem Ameryki Południowej, które po dzień dzisiejszy tworzy interesujące pole dla badaczy terenowych. Kiedy w roku 1980 ukazał się tom zatytułowany *Estudios etnograficos del Peru meridional*, nie mieliśmy innych zamiarów jak przedstawienie nowych materiałów z zakresu etnografii andyjskiej będących rezultatem badań terenowych — pisze we wstępie do omawianej tu książki jej redaktor i współautor Shozo Masuda z Uniwersytetu Tokijskiego. „Książka ta zatytułowana *Wkład do studiów nad Andami Centralnymi*, ma cel zbieżny z poprzednią i zawiera cztery opracowania z zakresu etnografii i historio- grafii andyjskiej”.

Otwiera ją studium S. Masudy zatytułowane *Informaciones acerca de la Coca Rejeridas en las Cronicas (Informacje na temat Koki w świetle starych kronik)* poprzedzone informacją na temat komputerowej analizy tych kronik, prowadzonej w Muzeum Etnologicznym w Osaka przy współpracy profesorów Tatsuhiko Fuji, Hiroyasu Tomoeda i Norio Yamamoto. Już na wstępie stwierdza autor, że dotychczasowe analizy starych kronik prowadzone były jednostronnie i wybierano z nich tylko te fakty, które potrzebne były do oświetlenia danego zagadnienia. Różne były kryteria selekcji materiału i różne proporcje badań. Generalnie były to prace mogące dać wyłącznie szczątkowy obraz zawartości wszystkich kronik. Zgoła inaczej podeszli do tego badacze japońscy, którzy przez pięć lat pracowali nad analizą tekstów kronik andyjskich z XVI i XVII w. celem sformułowania bazowych danych do ewentualnego wykorzystania przez wszystkich badaczy, którzy w przyszłości zajmować się będą tym zagadnieniem. Komputerowy bank informacji pozwala na ustalenie wielu zależności faktograficznych, jest se-

lektywny i dokładny. Pozwala on na wprowadzenie do komputera różnych danych, poddając je wielorakim korelacjom. Wyniki tych korelacji uszczegółwiają analizowany materiał, dają obraz różnych współzależności występujących w obrębie kultury materialnej, społecznej czy duchowej. S. Masuda stwierdza, że w 18 kronikach andyjskich, dotychczas wczytanych w komputer, ujawnia się bogactwo materiału — obraz konkwisty, opisy geograficzne, władcy państwa Inków, obrzędy, zwyczaje i obyczaje, gatunki uprawianych roślin, pożywienie itp. Odpowiednio zaprogramowane tablice pozwalają na wzajemne sprawdzanie danych odnoszących się do różnych elementów tradycyjnej kultury andyjskiej. W sumie jest to nowatorska metoda analizowania źródeł historycznych, przekonywująca czytelnika, iż stosując ją oszczędza się czas i uzyskuje precyzyjność w badanych faktach. Rozważania te pokazują nam, że komputerowa analiza danych kulturowych stała się faktem, a zarazem rodzi się refleksja kiedy nasza humanistyka czy nauki historyczne będą na co dzień korzystać z tej formy wspomagania?

Autorami drugiej rozprawy zamieszczonej w tym tomie są Jorge A. Flores Ochoa i Percy Paz Florez. Jej tytuł *El Cultivo en Qocha en la Puna Sur Andina* (System uprawy „qocha” na obszarach Puna Sur Andina). Porusza ona temat, który do dnia dzisiejszego nie został jeszcze opracowany, tj. specjalny sposób wykorzystywania wód deszczowych w rolnictwie andyjskim. W roku 1962 studenci Wydziału Antropologii Narodowego Uniwersytetu w Cuzco (Chile) prowadzili badania terenowe, których celem było dokładne poznanie procesu wytwarzania specjalnej ceramiki zwanej „Torito” z Pucará. W ich obserwacjach terenowych znajdują się pierwsze wzmianki o „qocha”, tj. szerokich 2-4 metrowych rowach, w których gromadzono wodę do wykorzystania w uprawach. (Qocha — oznacza jeziora, stawy, laguny, generalnie wszelkie zbiorniki wodne o wodach stałych lub czasowych). Zainteresowano się więc szczegółowo tym tematem, starając się wyjaśnić zasady funkcjonowania tego swoistego systemu nawadniania gruntów. Polegał on na czasowym gromadzeniu wody deszczowej, której zasoby wykorzystywano w okresie suszy do nawadniania pól, jak również w hodowli i zajęciach gospodarczych. Niektórzy są zdania, iż jest to system sięgający zbyt odległych czasów, w każdym razie, zdaniem autorów, należał on do nieznanych w dotychczasowej historii kultury agrarnej tego terenu. Tak to po wielu wiekach zapomnienia, przybył jeszcze jeden temat do oświetlenia w mrocznych dziejach prekolumbijskich kultur. Nie jestem zwolennikiem drobiazgowych streszczeń czytanych przy okazji omawiania danej książki, zatem anonsuję tu jedynie ów nowy temat podjęty w przedmiotowym artykule.

Kompleksowe badania antropologiczne i etnograficzne na terenie Centralnych Andów ujęte są w tzw. *Programie Cobija*, a jego zakres problemowy prezentuje w omawianej książce Bente Bittmann w artykule zatytułowanym: *El Programa Cobija: Investigaciones Antropologico-multidisciplinaris en la Costa Centro Sur Andina: Notas Etnohistoricas (Program Cobija: badania antropologiczno-multidyscyplinarne na wybrzeżu Centralnym Andów: notatki etnohistoryczne)*. Głównym celem tak sformułowanych badań jest optymalne wykorzystanie wszystkich możliwości w procesie naukowego poznania historii społeczeństw tego obszaru i ich bytu. Jest to pierwsze tak szerokie ujęcie tematyki badawczej będące próbą całościowego naświetlenia terytorialnych uwarunkowań mających wpływ na oblicze kulturowe regionu. Autor kreśli miejsce i rolę tego programu we współczesnej antropologii kulturowej omawianych obszarów oraz formułuje ogólne zasady jego funkcjonowania. Przedstawia podstawowe zagadnienia badawcze, charakteryzuje stan organizacyjny, techniki i metody badań, ocenia wstępne wyniki. Celem ba-

dawczym programu jest w miarę optymalne określenie oblicza kulturowego ludów zasiedlających ten obszar sprzed okresu zetknięcia się ich z przybyszami z Europy. W tym celu zakłada się dokonanie dokładnych analiz starych źródeł pisanych, w których zalega ogrom interesującego materiału kulturowego. Zamierzenia badawcze zespołu idą w kierunku odtworzenia obrazu starych kultur tzw. „uros”, „proanches”, „changos” i „camanchacos” na podstawie w miarę pełnego wykorzystania różnych dokumentów pisanych, sięgających nieraz XVI stulecia, a także badań archeologicznych i antropologicznych. W sumie jest to interesująca próba powiązania wielkiej ilości literatury, relacji, dokumentów i innych źródeł podporządkowanych celowi natury kulturowo-historycznej. Pewne wyobrażenie o zakresie tematycznym starych archiwaliów przedstawia ostatni artykuł zawarty w książce pióra Franklina Pease G. Y. zatytułowany *Indices Notariales de Moquegua siglo XVI. Una Introduccion* omawiający zawartość dokumentów notarialnych, zestawionych przez Pedro Manuela Guibovicha. Zawierają one wiele danych historycznych i etnograficznych, których ważność podkreśla się w książce określeniem, iż stanowią one „wspaniały klucz dla naszych studiów”.

Teresa Falkowska

M. S. Polinskiej, *Mify, predanija i skazki zapadnoj Polinezji. Ostrowa Samoa, Tonga, Niue i Rotume*, Moskwa 1986, wyd. „Nauka”, ss. 352.

To już czterdziesta pozycja znanej i niezwykle interesującej serii radzieckiej pt. *Skazki i mify narodow wostoka* wydawanej przez Główną Redakcję Literatury Wschodu. Praca, o której mowa przygotowana została niezwykle starannie. Opatrzona jest bogatym materiałem porównawczym, międzynarodową systematyką, a także ciekawym omówieniem folkloru Zachodniej Polinezji, dowodzi nie tylko łatwości poruszania się autora w gąszczu problemów współczesnej folklorystyki, ale także dobrego przygotowania metodologicznego.

Folklor mieszkańców wysp Oceanu Spokojnego był już przedmiotem zainteresowania wspomnianej oficyny¹. Także w Polsce mogliśmy już zapoznać się z folklorem tego regionu, by wymienić tu pracę A. Godlewskiego pt. *Drogi synów słońca*².

Folklor mieszkańców czterech wysp Polinezji, choć wewnętrznie zróżnicowany, wykazuje wiele cech wspólnych, a niekiedy rodowód niektórych gatunków sięga samego źródła. Autor omawianej pracy wiele miejsca poświęcił analogiom poszczególnych gatunków i z godną podziwu wnikliwością poszukuje prazródła, orientując swoją metodę badawczą na fińską szkołę folklorystyczną.

Prawie na każdej wyspie funkcjonowały podania opowiadające o pochodzeniu roślin i zwierząt. Do jednych z najpopularniejszych należą tu przekazy o pochodzeniu dzikiego pieprzu, z którego przygotowywano rytualny napiwek Polinezyjczyków. Wiele podań wyjaśnia pochodzenie trzciny cukrowej i morwy.

Opuszczenie na wodę nowej łodzi, wyposażenie jej w wiosła i żagiel związane były ze złożonymi, niezrozumiałymi dla niewtajemniczonego, rytuałami, zaklinaniem morza, błaganiami o przychylność wiatru i dobrą pogodę. Odgłosy tych rytuałów zachowały się w szeregu opowiadaniach. Narody, których folklor został

¹ E. M. Meletinskij, *Powestwowatelnyj folklor narodow Okeanii. Skazki i mify Okeanii*, Moskwa 1970.

² A. L. Godlewski, *Drogi synów Słońca*, Wrocław 1963.

przedstawiony w omawianej pracy, odbywały dalekie podróże. Mieszkańcy prawie każdej nawet niewielkiej wyspy podejmowali u siebie gości z odległych stron, stąd też prawdopodobnie żegluga w opowiadaniach tych narodów ujmowana jest w kategorię wyczynu i to nadzwyczajnego. O wyprawach mieszkańców Tonga i Samoa na inne wyspy mówią nie tylko podania, ale także realne ślady ich tam bytności. Największą sławą nieustraszonych i najlepiej obeznanych z morską sztuką żeglowania cieszyli się mieszkańcy wyspy Rotuma. Zrozumiałym jest, iż w folklorze Zachodniej Polinezji morskie podróże stanowią jeden z głównych tematów.

Wiele z podań omawianego regionu służy czyni władców Tonga, Fidzi, Samoa i innych większych wysp. Niejednokrotnie wspomina się w nich o rozmiarach władzy owych władców, o tym z jakich krajów zwożono im dary, mieszkańcy jakich wysp składali im daniny, w jakich kamieniołomach dobywano materiały na ich grobowce i pomniki, skąd sprowadzano dla nich znachorów.

Folklor mieszkańców Niue i Rotuma zbieżny jest z tym, jaki spotykamy na Tonga i Samoa. Fakt ów zdaniem autora książki podyktowany jest żeglarską pasją wypiarzy i powstała tą drogą wspólnotą kulturową.

M. S. Polinskiej zwraca uwagę na historyczny aspekt folkloru. Oto bowiem okazuje się, że podania mieszkańców Tonga zawierają szereg epizodów z tongijskiej przeszłości w tym historię zdobycia wyspy Samoa w końcu XII wieku (nr 92, 94, 99). Opowiada się również na Tonga o niszczycielskim najeździe z Samoa (nr 41).

Według legend z Samoa, najwcześniej w całej Polinezji powstały wyspy Manua i jako pierwsze zostały zasiedlone. Jeśli wierzyć folklorystycznej tradycji mieszkańcy Manua żyli na swoich wyspach zawsze i znikąd nie przybyli. Przekonanie to jest powszechne. Weszło też do mitologii, w której sami mieszkańcy tych wyspy określają się „ludźmi znikąd”. Ale oczywiście na różnych wyspach różnie interpretuje się to zagadnienie. Np. podania mieszkańców Niue wyjaśniają, że pierwsi ludzie przybyli na tę wyspę z daleka, z obcych krajów. Mityczną praojczyzną mieszkańców tej wyspy jest Tulia (nr 104), którą trudno zlokalizować na mapie Oceanii.

W dalszym ciągu pracy przedstawia autor inne tradycyjne dzieje ludów Zachodniej Polinezji wnosząc, iż folklor w niektórych wypadkach może stanowić źródło historyczne, z czym w pełni się zgadzam. Wiele miejsca poświęcił też omówieniu demonologii tych ludów, w której prym wiodą wszelkiego autoramentu duchy, ludojady, olbrzymy. Zabrakło natomiast w zbiorze pieśni, zagadek i innych gatunków ustnego folkloru, co nie umniejsza wartości tej ciekawej pracy.

Wojciech Łysiak