

III. RECENZJE

Wojciech Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, seria: „Prace Etnologiczne”, t. 11, Wrocław 1986, ss. 151.

Wydana w „Pracach Etnologicznych” książka W. Burszty jest wartościową i interesującą rozprawą z pogranicza teorii kultury, teorii badań etnologicznych i dziejów myśli antropologicznej (etnologicznej). Jej tytuł trafnie i zarazem lapidarnie ujmujący przedmiot studiów autora wskazuje, iż zawartość książki poświęcona została krytycznemu przeglądowi etnologicznych koncepcji na temat wzajemnych związków między sferą kultury a obszarem języka. Ukazanie tych obustronnych związków w ujęciu różnych szkół i orientacji nie byłoby w pełni możliwe i zrozumiałe, gdyby autor pominął relacje zachodzące między etnologią z jednej strony a językoznawstwem — z drugiej. Dzięki równoległemu ujęciu obu par tych relacji (język a kultura versus językoznawstwo a etnologia) powstała pożyteczna praca ukazująca jednocześnie zmienność i różnorodność opinii na temat kulturowego uwikłania języka i językowego uwikłania kultury oraz wzajemnych oddziaływań czy interferencji lingwistyki i antropologii kulturowej (etnologii).

Trzeba w tym miejscu zauważyć, iż problem obustronnych związków między językiem a kulturą należał zawsze do jednych z głównych zadań poznawczych nauk etnologicznych, a współcześnie w związku z ekspansją takich orientacji jak strukturalizm, kognitywizm i semiotyka stał się on szczególnie ważny. Stąd też należą się autorowi słowa uznania za to, iż podjął się tak trudnego zadania i przedstawił w sposób rzeczowy i kompetentny główne sposoby ujmowania języka i kultury w przebrzmiałych już, ale istotnych także dla współczesności nurtach, jak i w nowszych orientacjach etnologicznych. Wybrane tak trafnie do analizy tytułowe zagadnienie nie było dotąd w polskiej fachowej literaturze przedmiotem rozważań. Dzięki temu autor wniósł istotny wkład do rodzimej myśli etnologicznej i kulturoznawczej likwidując ważne obszary białych plam i wytyczając potencjalne kierunki dalszych badań w podjętym przez siebie temacie.

Książka W. Burszty wychodzi naprzeciw trzem głównym potrzebom widocznym wyraźnie we współczesnej refleksji kulturoznawczej. Po pierwsze spełnia ważną funkcję poznawczą przyczyniając się do pogłębienia i usystematyzowania wiedzy na temat rozwoju myśli etnologicznej odnośnie do związków języka z kulturą. Po drugie umożliwia ukazanie specyfiki etnologicznej interpretacji roli języka w kulturze, a po trzecie dostarcza materiału i refleksji przydatnych do doskonalenia programu podmiotowej interpretacji języka jako formy kultury we współczesnych koncepcjach etnologicznych. Jest rzeczą oczywistą, iż wymienione tu cele nie mogły zostać spełnione w jednakowym stopniu. Pierwszy z nich zrealizowany został najpełniej, zgodnie zresztą z planowanym zamiarem autora, dla drugiego stworzone zostały solidne podstawy, które wykorzystane być mogą w przyszłych studiach o profilu komparatystycznym, trzeci cel osiągnięty został jedynie w sferze postulatów i świadomej refleksji na temat możliwych dróg i sposobów doskonalenia teorii kultury w obrębie etnologicznych nauk szczegółowych.

Podstawowym zadaniem W. Burszty było dokonanie przeglądu interpretacji i koncepcji tych kierunków etnologicznych, które zajmowały się językowym aspektem kulturowej rzeczywistości, po to by w oparciu o krytyczną analizę różnorodnych podejść wyodrębnić najbardziej znaczące i istotne stanowiska. Tak określony zamysł przybrał w tej książce udany kształt, dzięki czemu czytelnik nieorientowany w problematyce uzyskał dobre kompendium wprowadzające w sposób systematyczny w obszar etnologiczno-lingwistycznego pogranicza teorii kultury, a specjalista — interesujące studium rzucające nowe światło na szereg kwestii i inspirowane do dalszych obiecujących badań i refleksji.

W obrębie zainteresowań autora znalazła się przede wszystkim angloamerykańska antropologia społeczno-kulturowa oraz francuska antropologia strukturalna, a więc te szkoły, które w istocie najbardziej zaważyły na kształcie współczesnej światowej myśli etnologicznej. Oczywiście możnaby zastanawiać się nad celowością rozszerzenia tej interpretacji na kierunki przez autora świadomie pominięte jak np. poststrukturalistyczna semiotyka francuska, czy postproppowska semiotyka radziecka, ale sądzić należy, iż dla postawionego przez W. Bursztę celu polegającego na identyfikacji głównych stanowisk w nurcie refleksji nad językiem a kulturą — dokonany przez niego wybór był logiczny i adekwatny do potrzeb. Jasną i zrozumiałą argumentację autorską wspiera bogata literatura przedmiotu zawierająca najbardziej reprezentatywne, a także i najnowsze prace antropologiczne, lingwistyczne i filozoficzno-teoretyczne. Busołą ułatwiającą krytyczną wędrówkę po meandrach różnorodnych koncepcji, idei, postulatów i konstrukcji, a jednocześnie instrumentem zapewniającym utrzymanie jednolitego kursu i interpretacyjnej konsekwencji stała się socjoregulacyjna teoria kultury J. Kmity, której obecność na kartach recenzowanej książki zaznacza się przede wszystkim w formach aplikacyjnych, aniżeli przez bezpośrednie deklaracje i odwoływania się.

Praca jest skonstruowana logicznie, choć poszczególne rozdziały stanowią dość samodzielne szkice, połączone ze sobą jedynie ideą przewodnią książki, tj. poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób traktowano relację język/kultura w obrębie poszczególnych etnologicznych kierunków. Oprócz ciekawego wprowadzenia i zawierającego najistotniejsze elementy podsumowania książka składa się z pięciu rozdziałów, z których dwa — pierwszy i ostatni mają nieco odmienny charakter od pozostałych. Otóż rozdział zatytułowany „Język jako jedna z dziedzin kultury” traktuje o tych kierunkach etnologicznych, które nie czyniły z problematyki języka pola swej szczególnej refleksji teoriopoznawczej, choć dostrzegały wagę tego zagadnienia. Rozdział piąty poświęcony antropologii kognitywnej zapoznaje nas ze współczesnymi próbami podmiotowej rekonstrukcji kultury, których ważnym elementem strategii badawczej są studia nad komunikatami językowymi. Znalazły się w nim także omówienia poglądów W. Goodenougha — wybitnego reprezentanta „etnonauki”, a także charakterystyka tzw. analizy składnikowej tj. metody mającej na celu dotarcie do autentycznych zasad klasyfikacyjnych tkwiących u podstaw badanej przez kognitywistów kultury.

Między tymi dwoma spinającymi całość rozdziałami pokazującymi punkt wyjścia i stan osiągnięć w dziedzinie refleksji nad kulturą i językiem w czasach nam współczesnych znalazły się trzy bardzo ważne eseje poświęcone klasycznej etnolingwistyce amerykańskiej Sapira i Whorfa, brytyjskiemu funkcjonalizmowi Malinowskiego i francuskiemu strukturalizmowi Levi-Straussa. Na przykładzie każdego z tych kierunków W. Burszta ukazał specyfikę i odmienność trzech najważniejszych stanowisk w kwestii relacji wiążących język i kulturę. Lapidarnie ujmując — pierwszy z nich to nurt zakładający pierwotność struktur językowych względem

kształtu kultury, drugi to nurt traktujący język jako integralną część kultury powiązaną funkcjonalnie z jej wszystkimi aspektami, oraz trzeci — to nurt zakładający wzorcowy charakter modeli językowych dla organizacji rzeczywistości kulturowej. Wybór tych trzech kierunków jako osi konstrukcyjnej pracy był w pełni udany umożliwiając ukazanie w sposób chronologiczny zmienność etnologicznej refleksji, przy jednoczesnym uwypukleniu typologicznej odmienności poszczególnych propozycji.

Jest rzeczą całkowicie naturalną, iż w tak pozytywnie ocenianej książce znalazły się również miejsca pobudzające do krytycznych lub polemicznych uwag. Nie wdając się tu w szczegółową polemikę merytoryczną, chciałbym jedynie wskazać na kilka takich punktów, które w mojej opinii mogłyby być potraktowane w sposób czyniący tę interesującą książkę jeszcze bardziej wartościową. Na tle napisanych z prawdziwym znanstwem przedmiotu rozdziałów poświęconych amerykańskiej antropologii, nieco słabsze wydają się te części, które przedstawiają stanowiska etnologicznego strukturalizmu i to głównie klasycznego. Niepotrzebnie powtórzone tam zostały elementarne zasady tego kierunku, wyraźnie kosztem analizy rekonstruowanych w tej orientacji związków łączących język i kulturę. Ze względu na niejednorodną wewnętrzną strukturę poszczególnych rozdziałów dopasowaną głównie do specyfiki omawianych w nim kierunków uległy w niektórych miejscach zachwianiu proporcje, w wyniku czego pewne kwestie ujęte zostały zbyt skrótowo jak np. współczesna angielska antropologia strukturalna i semiotyczna. Także inne zagadnienia nie doczekały się głębszej analitycznej docieklowości. Dotyczy to np. słabego ukazania historycznych korzeni amerykańskiego kognitywizmu czy też niewystarczającego naświetlenia kontrowersji między podejściem typu „emic” a interpretacją typu „etic” i jej praktycznymi skutkami dla warsztatu współczesnego badacza. Dużą autonomiczność poszczególnych rozdziałów pogłębił niewielki stopień refleksji komparatystycznej ukazującej podobieństwa, nawiązania i rozbieżności między przedstawianymi orientacjami. Zadanie to pozostawił autor jakby samemu czytelnikowi. Wreszcie wspomnieć można także i o tym, iż autor większą wagę przywiązywał do oceny teoretycznych postulatów i założeń analizowanych szkół i kierunków, mniejszą zaś do praktycznych efektów zastosowanych w ich obrębie dyrektyw badawczych.

Wymienione wyżej uwagi posiadają jednak znaczenie drugorzędne i nie umniejszają bezspornych walorów pracy W. Burszty. Podjęcie się tego tematu było przedsięwzięciem bardzo ambitnym, gdyż wymagającym poruszania się po pograniczach antropologii i językoznawstwa, dużej kompetencji w zakresie dziejów myśli etnologicznej, dobrej znajomości teoretycznych podstaw nauk o kulturze. Książkę W. Burszty uznać można za ważny wkład w dzieło rozpoznawania teoriopoznawczych podstaw klasycznych i współczesnych nurtów etnologii. Bezspornym sukcesem jej autora jest wykazanie istoty zróżnicowanych podejść do problematyki język/kultura, umożliwiających klasyfikację tych ujęć i dających dobrą podstawę do dalszych dociekań. Ukazany przez W. Bursztę przedmiot badań okazał się nadzwyczaj interesujący dla historyka myśli etnologicznej, teoretyka kultury i każdego, któremu bliskie są kwestie podmiotowego ujmowania kulturowej rzeczywistości. Książka ta, której lektura nie tylko wzbogaca naszą wiedzę, ale inspiruje i pobudza do refleksji została napisana z dużą kompetencją. Zastosowana interpretacja w większej mierze syntetyczno-typologiczna, aniżeli analityczno-komparatystyczna dobrze wprowadza w meritum problematyki wyznaczając jednocześnie wyraźnie dalsze pole potencjalnych studiów.

Aleksander Posern-Zieliński

Aron Guriewicz — *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, ss. 402.

Znamiennym rysem współczesnej humanistyki jest, jak sędzę, żywe zainteresowanie się Biblią, literaturą mitologiczną, ludowymi eposami, literaturą hagiograficzną itp., w głębokim przeświadczeniu, że jest to nadal niewyczerpane pole eksploracji i twórczych podniet.

Do niedawna literatura ta traktowana była jako barwne opowiadania dodające historii pikanterii, dzisiaj sama stanowi niezwykle cenny materiał źródłowy, otwierający przed badaczami coraz to nowe możliwości interpretacji zjawisk kulturowych. Można zaryzykować twierdzenie, że w ikonografii o zabarwieniu folklorystycznym, traktowanej czasami z pobłażaniem, tkwi cała wielka tajemnica wiedzy o człowieku i nie trzeba jeździć daleko i szukać pierwotnych plemion, by się o tym przekonać. Aron Guriewicz inicjuje badania tego właśnie typu próbując spojrzeć na kulturę średniowiecza, o której mogłoby się zdawać, że napisano już chyba wszystko, od strony ludowych wizji, wyobrażeń, przedchrześcijańskiej magii i przeciwstawia to wszystko kulturze elitarniej.

Końcowy efekt wydaje się zaskakujący, bo oto średniowiecze jawi się nam zupełnie w innych kategoriach, pozbawione mrocznego patosu, wyzute z wszelkich generalizacji, targane licznymi sprzecznościami w walce o zawiadnięcie ludzką duszą.

Guriewicz zajmuje się wyodrębnianiem rzeczy ukrytych pod płaszczem ludowej mistyki, nadaje tym rzeczom rangę światopoglądu w przekonaniu, że był on kamieniem węgielnym epoki. Punktem wyjścia swoich rozważań uczynił zderzenie dwu światów: chrześcijańskiego i pogańskiego, w dobie — jak pisali o tym historycy — imperialistycznego marszu tego pierwszego na zachód Europy.

Przebudowa i chrystianizacja społeczeństwa wczesnego średniowiecza wcale nie była tak oczywista i mimo trudu kościoła społeczeństwa te przyjęły specyficzny synkretyzm religijny, usprawiedliwione przez życie połączenie dogmatów wiary chrześcijańskiej z rytuałami magicznymi. Guriewicz podejmuje tym samym, jakby na marginesie książki, sprawę prawdy historycznej, jej zwodniczy relatywizm. Bada bowiem kulturę i mechanizmy jej funkcjonowania w oparciu o unikalne, dosyć powściągliwie traktowane przekazy zakładając, że żaden z do tej pory naszkicowanych obrazów średniowiecza nie jest do końca prawdziwy, bo jest mocno fragmentaryczny i na dodatek skażony licznymi niedoskonałościami. Wracając do pytania zasadniczego: jaką była ta kultura wieków średnich i ludzie, którzy ją tworzyli? Machinałnie ciśnie się odpowiedź, że dosyć niespójna, ambiwalentna, bo niby chrześcijańska, ale też i heretycka, posępna w niekończącej się pokucie z wiecznym poczuciem grzeszności; ale też i karnawałowo rozbawiona. I tak moglibyśmy przeciwstawić jej cechy krańcowo odmienne i byłoby to zgodne z prawdą, ale jaki jest kontekst tych paradoksalnych połączeń? Po upadku świata klasycznego Europa stała się na rozstajach. Zwycięzcy powinni stać się uczniami pokonanych, którym w zakresie cywilizacji nie potrafili przeciwstawić nic, dlatego swoją zaczęli nieudolnie wznosić od podstaw. Ludzi dziesiątkowały epidemie, głód, szerzyło się bezprawie, rozbój, silnie akcentowany pogromami innowierców, masowo szerzyły się zabobony i czary, wszyscy bali się wszystkich, strach był głównym dyktatorem średniowiecznych poczynań. Społeczeństwo wyrosło w takim klimacie było klasowo ściśle zhierarchizowane, pozbawione iluzji.

Nauka o predestynacji, czyli o naturalnej, przyrodzonej kondycji każdego człowieka, pozbawiała jednostkę możliwości manewru w zakresie zmiany status

quo. Naturalnie, że nauka Kościoła wraz z całym arsenałem literatury adresowanej do ludu przyjęta była z entuzjazmem, ale jak się okazało później — nie do końca.

Książkę Guriewicza można odczytywać różnie. Obok głównych wątków snuje autor niejako misterną nić mówiącą o przebiegłości ludu, który w desperackich staraniach o poprawę swego życia, jeżeli nie w tym, to świecie pozaziemskim, tworzy swój panteon osób, rzeczy, czy praktyk *sacrum* na zasadzie domniemanej skuteczności, czerpiąc z katolicyzmu, a jeszcze obficie z pogaństwa. Kościół przyjmuje warunki tej gry i stara się być jeszcze bardziej przebiegłym, dopuszczając w swym łonie istnienie np. magii. Ciekawe wydają się być koleje tego specyficznego dialogu, wzajemnego wymuszania na sobie coraz to dalszych ustępstw, ku obustronnej korzyści. Jednak była to walka, ścierania się starego z nowym, raczej przekora i kompromisy ze strony Kościoła niż szarża i, jak pisze autor, Kościół był wtedy rzeczywiście siłą.

Odwzorowaniem ducha epoki i łącznikiem pomiędzy ziemskością a wiecznością było zjawisko cudu. To najukochańsze dziecko wiary miało sens rzeczywiście tylko wtedy, gdy nic nie było zdeterminowane ziemską przyczynowością. Nawet odwieczne prawa natury wobec braku prób ich naukowej interpretacji były dziełem Wszchemocnego.

Istotnie więc średniowieczne palące zapotrzebowanie na cud czyniło cuda. W tym świecie, tak okrutnym i beznadziejnym, lud za wszelką cenę pragnął cudu, będącego iskrą nadziei, nawet za cenę częściowego porzucenia dogmatów wiary chrześcijańskiej. Co więcej, owo zapotrzebowanie na akty magiczne cechowało także duchowieństwo, bo jak pisze Grzegorz z Tours, zakonnicy nader często śpiewali pieśni pogańskie i chętnie przyglądali się czarnoksiężskim praktykom.

Było to więc zjawisko powszechne, nad którym kościół nie panował, ale wykorzystywał wiarę w cuda dla własnych interesów.

Obraz tej kultury, jaki wylania się z żywotów świętych, penitencjałów, kazań czy kanonów, jest dosyć jednowymiarowy. Słyszymy tego, który poucza, moralizuje, rzuca gromy, strona przeciwna pozostaje przynajmniej częściowo milcząca.

Paradoksalne, że lud, który tworzy tutaj historię najprawdziwszą, jest dla niej tylko tłem. Historia ta to popadanie z coraz to nowej skrajności w skrajność. Lud nie tylko jest owładnięty ostrą melancholią dramatycznej wizji końca świata, potrafi się także wspaniale bawić. Mówi o tym J. Huizinga: „Życie było jaskrawe i różnorakie, że jednym wciągnięciem powietrza wdychano woń krwi i róż. Pomiędzy piekielnym strachem i dziecinnym żartem, pomiędzy okrutną zatwardziałością i skorym do łez współczuciem lud chwiał się to w tę, to w inną stronę jak olbrzym z głową dziecka. Wszystko się tutaj miesza, i fanatyzm religijny biczowników, którzy po odprawieniu swych wstrząsających egzorcyzmów, wieczorem giną w korowodzie karnawałowym i jest także obok siebie miejsce na śmiech, bluźnierstwa, profanację świętości i żarliwe modlitwy”. Historycy twierdzą, że ta średniowieczna groteska była wentylem bezpieczeństwa dla ludzi i kluczem do zrozumienia epoki. Chyba jednak umysłowość ludzi tamtych czasów była mocno skażona poczuciem winy, grzechu, ostatecznej zagłady. Hieronim Bosch, wielki malarz i moralista schyłkowego średniowiecza, dopisuje kolejne cechy już nie tylko ludowej mentalności, takie jak: horrendalna głupota, beztroska, rozwiązłość. Świat Boscha to jeden wielki kocioł w którym wre bezsensowne życie. Bosch całkiem na serio przestrzega: „patrzcie wszyscy co was czeka, jeżeli nie uporządkujecie swego życia”, i roztacza apokaliptyczne wizje mąk piekielnych. Ale człowiek rozdarty pomiędzy sprawy doczesne a wieczne nie potrafi znaleźć dla siebie

właściwej płaszczyzny odniesienia. Można traktować to wszystko jako fantasmagoryczne urojenie ludzi chorych, a można się tym wszystkim trochę przestraszyć. Człowiek współczesny odbiera problemy średniowiecznej kultury ludowej z odcieniem ironii jako jedno wielkie błazeństwo.

Guriewicz traktuje ją bardzo poważnie, choć konwencja w większości raczej humorystyczna, ale przez to problemy tamtych czasów stają się bardziej wiarygodne i ludzkie. Ostatecznie jednak wątpliwości pozostaną nadal wątpliwościami. Jaka była ta epoka w całej swojej rozciągłości, bardziej elitarna, czy bardziej ludowa? Jeżeli bardziej ludowa, to dlaczego tak wiele wspaniałych treści przekazała potomnym? Autor zdaje sobie sprawę, że odpowiedzieć na wszystko nie sposób, ale przed mediewistyką — jak pisze — otwierają się nowe możliwości pełniejszego poznania, bo pierwszy wspaniały krok już został dokonany.

Stawomir Będziuch

Władimir Jakowlewicz Propp, *Istoriczeskije korni wolszebnoj skazki. Ot-wietstwiennyje riedaktory: W. I. Jeremina, N. M. Gierasimowa, Izdatielstwo Leningradskogo Uniwersiteta, Leningrad 1986, ss. 364.*

Trzeba przyznać, że osiągnięcia strukturalistów rosyjskich zyskały rozgłos i uznanie w całym świecie. Ich prace uznały za interesujące i te szkoły folklorystyczne, które dalekie były i są od podjęcia podobnej metody. Już do klasyki analizy strukturalnej przeszły prace¹ jednego z najwybitniejszych uczonych tego kierunku w Związku Radzieckim, jakim był Włodzimierz Jakowlewicz Propp, profesor Uniwersytetu w Leningradzie. Jego *Morfologia bajki* (Leningrad 1928; II wyd., Moskwa 1969) została przetłumaczona na wiele języków obcych, w ostatnich zaś latach wydano trzy jego książki: *Folklor i diejstwitielnost'* (Moskwa 1976), *Problemy komizma i smiecha* (Moskwa 1976), *Russkaja skazka* (Leningrad 1984), a obecnie wznowiono wydaną po raz pierwszy w 1946 roku jego kolejną pracę, tj. *Historyczne korzenie bajki magicznej*.

Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia nowej edycji pracy Proppa, przypomnijmy w skrócie pełną swady i rzetelnie udokumentowaną wypowiedź prof. Kirilla Wasilewicza Czistowa, jednego z największych współczesnych folklorystów radzieckich. Na szczególną uwagę zasługuje jego „rozprawa” z tzw. „legendami”, związanymi z nazwiskiem i pracą Proppa². W konsekwencji Czistow owych „legend” wyróżnił aż cztery, po kolei obalając każdą z nich. Rozprzestrzenienia się w świecie koncepcji badawczej Proppa upatruje on głównie w intensywnym rozwoju całej lingwistyki, teorii informacji, semiotyki, współczesnej teorii kultury oraz innych pokrewnych nauk, podważając tym samym mit o „barierze językowej” jako przeszkodzie w znajomości metody Proppa.

Zastanawia się on przy tym, dlaczego tacy uczeni, jak C. Levi-Strauss, M. Lüthi i inni, dopiero w latach 60-70 naszego stulecia uznali *Morfologię bajki*. Czistow przypomina bowiem, że informacje o książce ukazały się w 1929 r. w między-

¹ Por. dokładne zestawienie prac uczonego: *Bibliografija trudow W. J. Proppa*. Sost. B. N. Putiłow, (w:) *Tipologiczeskije issliedowanija po folkloru. Sbornik statiej pamjati Władimira Jakowlewicza Proppa (1895-1970)*, Moskwa 1975.

² Por. K. W. Czistow, *W. J. Propp — issliedowatel skazki*, (w:) W. J. Propp, *Russkaja skazka*. Otw. riedaktory K. W. Czistow, W. I. Jeremina, Leningrad 1984, s. 3-22.

narodowej bibliografii etnograficznej *Internationale Volkskundliche* oraz w bibliografii sławistycznej *Slavonic Collection*, a także opublikowano recenzje (w j. niemieckim D. K. Zielenina, w j. angielskim R. Jakobsona). Drugi mit, z którym rozprawia się Czystow, dotyczy wypowiedzi niektórych uczonych zachodnioeuropejskich, w świetle których koncepcja Proppa cieszyła się większą znajomością i popularnością na Zachodzie aniżeli w ZSRR. Uważa on, że rosyjska nauka lat 20 naszego wieku w żadnej mierze nie może zasługiwać na miano prowincjonalnej, odbiegającej od osiągnięć europejskich, dokumentuje jednocześnie swe wywody bogatą literaturą folklorystyczną tamtych lat. Według trzeciej „legandy” przejście Proppa od strukturalnych („morfologicznych”, synchronicznych) badań w *Morfologii bajki* do problemów genezy i historii bajki (diachronii) w *Historycznych korzeniach bajki magicznej* nastąpiło pod wpływem krytyki „formalizmu” w historii literatury. Czystow jednoznacznie uznaje, że podobna „legenda” wypacza nie tylko proces kształtowania się i rozwijania Proppa jako uczonego, ale i samą istotę koncepcji bajki, jaką stworzył. Czystow ustosunkowuje się również do wypowiedzi w niektórych artykułach i nekrologach, w których to pisano, że Propp — mimo iż zdobył międzynarodową popularność — zmarł jako nieznan w swojej ojczyźnie. Owa czwarta „legenda” według Czystowa również nie może mieć racji bytu. W rezultacie przypomina on opublikowane w Związku Radzieckim prace Proppa oraz przedstawia sylwetkę tego nie tylko znakomitego naukowca, ale i nauczyciela, który jako kierownik Katedry Literatury Rosyjskiej w Uniwersytecie Leningradzkim przewodził dużej grupie uczonych. Spośród wychowanków Proppa wymienia on m.in. takich folklorystów, jak Jeremina i Niekryłowa.

Dalszymi dowodami, w sposób bezpośredni podtrzymującymi obiektywizm sądów Czystowa, są ciągle wznawiane staraniem jego uczniów książki Proppa. Zarówno bowiem opublikowana ostatnio *Bajka rosyjska*, jak i nowe wydanie *Historycznych korzeni bajki magicznej*, zostały opracowane i przygotowane do druku przez wychowanków Proppa, zachowujących wdzięczną pamięć o swym nauczycielu. A pozostawił ich Propp wielu, zarówno w Uniwersytecie Leningradzkim, jak i w Instytucie Literatury Rosyjskiej Akademii Nauk oraz w innych placówkach naukowych. Właśnie dwie pracownice Instytutu Literatury Rosyjskiej, a jego uczennice, Waleria Igorowna Jeremina (por. ostatnią jej pracę nt. *Poetyckiej kompozycji ludowej liryki rosyjskiej*, Leningrad 1978) i recenzent książki Anna Fiedorowna Niekryłowa (por. *Rosyjskie ludowe święta miejskie, zabawy i widowiska końca XVIII i początku XX w.*, Leningrad 1984) oraz Natalia Michajłowna Gierasimowa z Katedry Literatury Rosyjskiej Uniwersytetu w Leningradzie przygotowały nowe wydanie *Korzeni...* Przypomnijmy w tym miejscu, że zasłużony dla kultury rosyjskiej i radzieckiej Instytut, tzw. „Puszkinskij Dom”, powstał w 1905 r., a od 1930 r. na skutek reorganizacji stał się placówką naukowo-badawczą³.

Książka Proppa poświęcona *Historycznym korzeniom bajki magicznej* według uczonych jest tym dla nauki rosyjskiej, czym *Złota gałąź* J. Frazera dla zachodnioeuropejskiej. Obie bowiem prace wykazały owocność analizy wierzeń ludowych i utworów folklorystycznych na tzw. „interetnicznym poziomie”. W *Korzeniach* Propp traktuje folklor jako zjawisko internacjonalne, które nie sposób badać w izolacji, wyłącznie w oparciu o jeden lud. Wypowiadając się na temat metody

³ Przy Instytucie jest Oddział rękopisów, chroniący unikalne zabytki piśmiennictwa starej Rosji oraz rękopiśmienne dziedzictwo pisarzy rosyjskich. W Domu Puszkina znajduje się również ogromna ilość eksponatów i rękopisów, związanych z życiem, działalnością i twórczością takich literatów, jak np.: A. N. Radiszczewa, M. J. Lermontowa, N. W. Gogola, I. S. Turgieniewa, F. M. Dostojewskiego, L. N. Tołstoja, A. M. Gorkiego, W. W. Majakowskiego i wielu innych.

i materiałów wykorzystanych w książce (por. s. 32 - 35), podzielił on zgromadzony materiał na trzy grupy. Do pierwszej, tzw. „podlegającej objaśnieniu”, zaliczał taką bajkę magiczną, którą badacz winien znać doskonale, do drugiej zaś przydzielał „materiał wnoszący objaśnienia”. Natomiast jako rezerwy pozostawiał tzw. „materiał kontrolny”, który może być wykorzystany później, m.in. do konkretyzacji wcześniej ustalonych zasad. W konsekwencji „podstawą” *Korzeni...* stała się bajka rosyjska. W wypadkach, gdy nie dysponował on dostateczną ilością materiałów rosyjskich bądź słowiańskich, wykorzystywał teksty innych narodów. Owo porównawczo-histeryczne traktowanie folkloru było zgodne z pojmowaniem przez Proppa folklorystyki jako dyscypliny komparatystycznej, o czym pisał w wielu swoich pracach. Jak zwracają uwagę redaktorki wydania *Korzeni*, próba takiego oglądu materiałów folklorystycznych przywiodła Proppa do — wydawałoby się — całkowicie paradoksalnego w jego czasach wniosku, iż najbardziej cennymi materiałami okazały się nie te — terytorialnie bliskie (europejskie i azjatyckie), ale materiały amerykańskie, częściowo również z Oceanii i Afryki. Propp traktował bowiem Azję jako „kocioł”, w którym to narody osiągnęły znacznie wyższy poziom kulturowy aniżeli ludy Ameryki i Oceanii, kiedy to zastali je Europejczycy i zaczęli zbierać etnograficzne i folklorystyczne materiały” (s. 29). W praktyce więc Propp spożytkowywał owe materiały z wielką ostrożnością, nie dysponował wszak taką ilością zbiorów tekstów, jak współcześni folklorysty.

Jeremina we wstępie pt. *Książka W. Proppa «Historyczne korzenie bajki magicznej» i jej znaczenie dla współczesnych badań bajki* próbuje uporządkować wnioski, do których doszedł w swej pracy Propp. Uznał on m.in., że w bajce znakomicie zachowały się ślady zanikających form życia społecznego. Podobną tendencję można wykazać, dokonując oglądu bajki pod kątem funkcjonowania w niej obrzędów, obyczajów, mitów (jako różnych przejawów religii), motywów charakterystycznych dla poszczególnych obrzędów, ich wzajemnych powiązań etc. W rezultacie Propp, traktując obrzęd i mit jako przejaw pierwotnego myślenia, doszedł do jeszcze jednej przesłanki, „że formy pierwotnego myślenia powinny również być uwzględnione przy objaśnianiu genezy bajki” (por. s. 31). Uczony, rekonstruując mitologiczne podstawy wątków, analizował późniejsze materiały, które praktycznie utraciły już bezpośredni związek ze swoją przeszłością historyczną. Jak pisze Jeremina, ten kierunek badań znalazł w późniejszych latach odzwierciedlenie w lingwistyce, folklorystyce i etnografii. Porównawcza zasada w badaniach folklorystycznych, osobliwe podejście metodologiczne do klasyfikacji i analizy materiału pomogły uczonemu nie tylko ujawnić cały zespół prawidłowości charakterystycznych dla twórczości ludowej, ale i postawić nowe pytania na temat genetycznych źródeł i oddzielnych motywów oraz gatunków, jak i sztuki ludowej w ogóle. Propp, nie ograniczając się tylko do porównywania bajek, począł poszukiwać ich źródeł. W konsekwencji doszedł w „Korzeniach” do wniosku, że nie można ograniczać poszczególnych wątków. Niejednorodność i wielowarstwowość bajek stały się bezpośrednią przyczyną badań Proppa nad wszystkimi motywami wchodzącymi w ich skład. Taka analiza bajki jako całości pozwoliła mu wysunąć wniosek, że poważną część motywów bajki magicznej odzwierciedla obrzędy inicjacyjne. W rezultacie najstarszych podstaw bajki (por. s. 353) upatrywał on w obrzędach inicjacyjnych (poświęcających). Na konkretnych przykładach analizował przeobrażenia owych tradycyjnych form obrzędowych aż po współczesne religie. Propp bowiem, podobnie jak jego poprzednicy, transformacji bajki upatrywał nie tylko w jej „wnętrzu”, ale i w zjawiskach pozabajkowych: w mitologii, rozmaitych wierzeniach, życiu itp.

Jak wiadomo, *Morfologia bajki* jest klasycznym przykładem analizy strukturalnej.

ralnej bajki, w kolejnej pracy (*Bajka rosyjska*) Propp przedłożył koncepcję pochodzenia, rozwoju i życia bajki rosyjskiej, zaś w *Korzeniach* odwołuje się przede wszystkim do źródeł bajki magicznej i jej historycznych uwarunkowań. Według Czistowa⁴ *Korzenie* są organicznym przedłużeniem *Morfologii*. W konsekwencji uznaje on obie prace za jedną 2-tomową monografię, której nadaje — modyfikując słownictwo — tytuł „Struktura i geneza bajki magicznej”. Przypomnijmy też za tym uczonym, że „Korzenie” w folklorystyce radzieckiej spotkały się z żywym oddźwiękiem. Obok recenzji W. M. Żyrmunskiego („Sowietskaja Kniga” 1947, nr 5, s. 97-103) ukazała się książka E. M. Mielewskiego *Bohater bajki magicznej. Pochodzenie postaci* (Moskwa 1958). Czistow uważa książkę Mielewskiego za rozwijającą, a jednocześnie ograniczającą uniwersalność wywodów Proppa, poszerza ona bowiem pytanie o historyczne warianty, nie tylko w odniesieniu do typów bohatera, ale i samej struktury bajki.

Propp, kończąc *Korzenie* w latach wojny, nie miał możliwości powtórnego sięgnięcia do źródeł w celu sprawdzenia cytatów i uściślenia aparatu bibliograficznego. Był zmuszony do wykorzystania poczynionych wcześniej notatek bądź też podawał pewne dane źródłowe z pamięci. W konsekwencji w nowym wydaniu *Korzeni* Mikaela Jakowlewna Mielc uzupełniła wcześniejsze „zaniebdania” Proppa. W *Przedmowie do drugiego wydania* Jeremina i Gierasimowa wyjaśniają, że uściśliły również cytaty, sprawdziły i uzupełniły przypisy (opracowując je według nowych norm wydawniczych). Skontrolowane zostały także liczne odsyłacze do przeróżnych zbiorów bajek, poprawione błędy w cytowanych tekstach i numeracji wątków bajkowych. Numery bajek ze zbioru A. N. Afanasjewa (*Ludowe bajki rosyjskie*) uzupełniono według wydania przygotowanego przez Proppa (Moskwa 1957). Tu drobna komplikacja: w 3-tomowym wydaniu bajek Afanasjewa z lat 1936-40, jako tzw. białym kruk, nie sposób było przy cytowaniu wariantów tekstu zachować ciągłej numeracji dla tekstów podstawowych i tych z przypisów opracowanych przez Afanasjewa. W przygotowanym bowiem przez Proppa wydaniu wprowadzona została ciągła numeracja wszystkich tekstów, bajki zaś z *Uwag* Afanasjewa zostały oznaczone oddzielnymi numerami. Uwzględniając założenia Proppa, przedstawione w *Przedmowie do I wydania* (dołączonej w omawianej książce) redaktorki nie przytaczają numeracji typów bajek według systematyki. Odsyłacze do *Złotej gałęzi* J. Frazera przedstawione zostały według ostatniego wydania (Moskwa 1983). Sprawdzono ponadto słowa i nazwy uwzględnione przez Proppa, dokonując ich przekładu w tekście książki. Rozszerzone zostały i uściśnione skróty, ukazano również późniejsze wydania przytoczonej przez Proppa literatury. Drobne skróty, które zostały dokonane, według Jereminej i Gierasimowej nie naruszają treści badań Proppa. Jak widać, otrzymaliśmy nowe, poprawione, niezwykle starannie opracowane drugie wydanie kolejnej książki radzieckiego strukturalisty.

Teresa Smolińska

Kiriłł Wasiliewicz Czistow, *Narodnyje tradicii i folklor. Oczierki teorii*, Leningrad 1986, ss. 303.

Najnowszą publikację leningradzkiego etnografa i folklorysty, profesora Czistowa, można traktować jako pewną sumę jego przemyśleń, oscylujących przede

⁴ Por. K. W. Czistow, W. J. Propp — *issledowatel . . .*, op. cit., s. 12.

wszystkim wokół problemów związanych z przedmiotem badań folklorystyki, aczkolwiek nie wolną od wielu refleksji na temat etnografii, jej historii i metody badań oraz wzajemnych stosunków między nią a folklorystyką. Ten radziecki uczony o bogatym dorobku naukowym z perspektywy lat oraz własnych doświadczeń i badań próbuje bądź to uzupełnić wcześniejsze swe sądy, bądź w oparciu o nie podejmuje nowe tematy, imponując erudycją i rozległością zainteresowań.

Kirił Czystow, członek-korespondent Akademii Nauk ZSRR, od prawie 30 lat kieruje Sektorem wschodniosłowiańskiej etnografii w Instytucie Etnografii Akademii Nauk ZSRR w Leningradzie, jest nadto od 1981 roku redaktorem naczelnym „Sowieckiej Etnografii”. Ten uczeń Marka K. Azadowskiego, urodzony w 1919 r., jest autorem około 350 prac, w tym 13 książek¹. Przypomnijmy dla porządku choć najważniejsze z jego pozycji zwartych: *Oczierki literatury KF SSR* (Pietrozawodsk 1954), *Narodnaja poetessa I. A. Fiedosowa. Oczierki żizni i tworczestwa* (Pietrozawodsk 1955), *Russkije narodnyje socialno-utopiczeskije liegandy XVII-XIX wiekow* (Moskwa 1967)², *Russkije skazitielj Karelii. Oczierki i wospominanija* (Pietrozawodsk 1980). Teoretyczne rozważania Czystowa uzupełniają opracowane naukowo i opatrzone komentarzami antologie tekstów, takie na przykład jak: *My po nowomu žiwie, piesni nowyje pojem. Sbornik czastuszek, zapisannyh w Karelskoj ASSR* (Pietrozawodsk 1952), *Pierstienek — dwienadcat stawiesznikow. Izbrannyje russkije skazki Karelii*. Podgotowka tekstow, vstup, statja i kommentarii... (Pietrozawodsk 1958), *Priczitanija*. Podgotowka tekstow, statja i primieczanija sowmiestno s B. E. Czystowoj (Leningrad 1960), I. A. Fiedosowa. *Izbrannoje*. Sost., vstup. st. i komment. Podgotowka tekstow... sowmiestno s B. E. Czystowoj (Pietrozawodsk 1981), *Russkaja narodnaja poezija. Obrjadowaja poezija*. Sost. i podg. tekstow sowmiestno s B. E. Czystowoj, vstup. st... (Leningrad 1984). Prace Czystowa tłumaczone i wydawane były w wielu krajach (Anglii, Czechosłowacji, Bułgarii, Finlandii, USA, na Węgrzech). W Polsce — jak dotąd — przetłumaczono we fragmentach dwie jego rzeczy³.

Bibliografia prac Czystowa dokumentuje jego wielokierunkowe zainteresowania kulturą ludową, które to znalazły swój wyraz również w najnowszej książce o tradycji ludowej i folklorze. W rezultacie książki składa się z trzech części, w których obrębie autor podejmuje szczegółowe zagadnienia. Niech nam będzie wolno przedstawić je kolejno, umożliwią one bowiem zorientowanie się w bogactwie tematycznym myśli Czystowa, którego nie sposób oddać w niniejszym z natury rzeczy ogólnym omówieniu: I. Folklor. Kultura etnosu. Folklorizm (Etnos, świadomość etniczna i problemy kultury ludowej; Folklor i kultura etnosu; Tradycyjne i wtórne formy oraz problemy współczesnej kultury; Aspekty etniczne folklorystyki słowiańskiej; Bajarze północnorosyjscy i świadomość bylin ogólnoetnicznym dziedzictwem Rosjan), II. Tradycja. Stereotyp i wariantowość. Poetyka wariantu (Tradycja i wariantowość; Wariantowość jako problem teorii folkloru; Wariantowość i poetyka tekstu folklorystycznego), III. Folklor i historia (Dokument historyczny okresu feudalizmu jako źródło folklorystyczne; Z problemów zapisywania utworów folklorystycznych; Legenda o „Zbawicielu” i problem powtarzalności wątków

¹ Szczegółowy wykaz prac Czystowa do 1980 r.: *Spisok osnovnyh rabot po folkloristiki i etnografii doktora istoriczeskich nauk professora K. W. Czystowa (k 60-letiju so dnja rożdienija)*, „Sowieckaja Etnografija” 1980, nr 1, s. 186-189.

² Monografia Czystowa poświęcona legendzie zostanie wydana w najbliższym czasie w j. polskim przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą.

³ Por. K. W. Czystow, *Poezja ludzkiej potrzeby czyli o zawodzeniach ludowych; Zawodzenia*, przeł. J. Litwiniuk, „Regiony” 1976, nr 4, s. 5-18; 19-41; Tenże, *Specyfika folkloru w świetle teorii informacji*, przeł. E. Kosowska, „Literatura Ludowa” 1977, nr 6, s. 42-52.

folklorystycznych; Socjalno-utopijne ruchy w kręgu zainteresowań „wiedeńskiej szkoły etnograficznej”; Legenda o Maksymie Żeleźniaku).

Punktem wyjścia dla teoretycznych refleksji Czistowa jest współczesny stan naszej wiedzy na temat zakresu badań i wzajemnego stosunku dwóch siostrzanych nauk społecznych etnografii i folklorystyki. W efekcie już we Wstępie formułuje on podstawowe pytania w tej mierze, na które w poszczególnych rozdziałach książki oraz w jej zakończeniu (por. Z historii etnografii radzieckiej 30 i 80 lat XX wieku; O niektórych zagadnieniach ogólnej teorii folklorystyki) próbuje dać odpowiedź.

Czistow opowiada się za dalszym zbliżeniem obu nauk. Rozwój ich bowiem i wzajemny doń stosunek były na przestrzeni dziejów zróżnicowane i niejednolite, a także w różnych krajach przez rozmaite szkoły etnograficzne i folklorystyczne były one odmiennie interpretowane. Autor uznaje, że problem tkwi nie w tym, aby ustalić, którzy uczeni się pomylili, ale w tym, że etnograf i folklorysta — jeden bez drugiego w swych badaniach obejść się nie może. A w Związku Radzieckim, jak podaje Czistow, sama sytuacja na rynku wydawniczym w tej kwestii jest dość skomplikowana i obrazuje tradycyjne podziały. Filologiczne pisma nie chcą publikować prac, w których widzą „etnograficzną folklorystykę”, a etnograficzne — „filologicznych”. W konsekwencji uczoney leningradzki postuluje, aby folklorystyka w celu ostatecznego samookreślenia się przeskoczyła wreszcie „Scyllę filologii i Charybdę etnografii” (s. 7). Jest ona bowiem nauką według niego jednocześnie i filologiczną i etnograficzną. Pogląd ten szczegółowo uzasadnia on w poszczególnych rozdziałach swej najnowszej książki, dowodząc, że ani filologiczna ani etnograficzna alternatywa nie mają dostatecznie przekonujących podstaw i argumentów teoretycznych. Według Czistowa folklor tworzy specyficzny podsystem, spełniający bardzo ważną rolę w systemie tradycyjnej kultury ludowej, jest on jej swoistym „językiem”, wyróżniającym się od innych „języków” znakami umownymi i symbolicznymi informacjami, wspomagającymi kulturę materialną. W konsekwencji folklor pełni funkcję integracyjną, potęgującą i kształcącą tradycyjną kulturę, wyrażając etniczne jej funkcje, którymi w sposób szczególny interesuje się etnografia.

Czistowa w kreśleniu przedmiotu badań folklorystyki i jednoczesnym akcentowaniu wzajemnych zależności i związków między nią a etnografią wspomaga ją — jak wspomniano — szczegółowe zagadnienia, które podejmuje on i analizuje w swej książce. W sumie seria teoretycznych szkiców o zróżnicowanym charakterze, które badacz leningradzki proponuje czytelnikowi, korzeniami sięgają do wcześniejszych jego prac, w sposób jednak zasadniczy uzupełniając je i wzbogacając.

Teresa Smolińska

N. A. Krynicz'naja, *Russkaja narodnaja istoričeskaja proza. Woprosy genezisa i struktury*, Leningrad 1937, wyd. „Nauka”, ss. 226.

Od czasu kiedy Aleksander Nikołajewicz Wiesiełowski napisał pamiętną pracę pt. „Tri głowy iz istoričeskoj poetiki”¹, w folklorystyce rosyjskiej obserwuje się tendencję do wiązania folkloru historycznie uprofilowanego z dziejami narodu rosyjskiego.

¹ A. N. Wiesiełowski, *Tri głowy iz istoričeskoj poetiki*, „Żurnał Ministerstwa Narodnogo Proswieščenijsa”, 1898, nr 4/5.

Stworzona tą drogą koncepcja rosyjskiej szkoły historycznej w folklorystyce zaowocowała dziesiątkami opracowań. Daje się obserwować jej wzloty i upadki. Historyczność folkloru szczególnie w ostatnich latach stała się przedmiotem licznych publikacji. Temu właśnie zagadnieniu poświęciła uwagę Neonila Artemowna Kryniczajna, która obraz ludowej wizji przeszłości próbuje zarysować na gruncie podań. Nie jest to zresztą pierwsza praca tej folklorystki².

Już we wstępie określa swoje stanowisko wobec przedmiotu badań uznając, że podanie, niezależnie od obecności w nim elementów fantastycznych, ze względu na stosunek do rzeczywistości jest opowiadaniem o realnych faktach (s. 5). Analizując historyzm rosyjskiego folkloru autorka pomija byliny, legendy, pieśni historyczne, uznając, że to właśnie podania „zawierają w sobie całokształt historycznych wiadomości” (s. 6). Czyni tak, chociaż przyznaje, że „utwory tego gatunku (tj. podań) stanowią nieodłączną część folkloru historycznego” (s. 6).

Autorka zadaje sobie pytanie, „jaki to aspekt historycznej rzeczywistości znalazł się na dnie podania?” (s. 9). Wydaje się, że bardzo słusznie uznaje, iż skoro najpierw bylina, a później pieśń historyczna zorientowane były na wydarzenia o zasięgu ogólnorosyjskim, to przedmiotem podań były wyłącznie wydarzenia lokalnej historii. Uważa ponadto, że „początkowym zadaniem podania było przechowanie historii konkretnego rodu, następnie wspólnoty sąsiedzkiej, a w końcu historii określonej miejscowości” (s. 10). Dalej autorka pisze, że w procesie długotrwałego funkcjonowania gatunku, zawarte w opowiadaniach wydarzenia uformowały się jako ustna kronika jednej lub grupy wsi.

Czy na pewno była to ustna kronika? Mam co do tego poważne wątpliwości. Otóż folklor spontanicznie reagujący na każdy wyraz rzeczywistości zajmował się przede wszystkim tymi jej obszarami, które bezpośrednio dotyczyły lub głęboko poruszały społeczność. Wiadomo, że podstawowym tworem folkloru historycznego były wydarzenia o charakterze lokalnym, nie mające wpływu na szeroko rozumiany proces dziejowy. A zatem przypadkowa, zagadkowa śmierć bliskiego, pożar, powódź, budowa domu, karczmy, kościoła. Pierwszy przyjazd lokomotywy czy cyklisty. Jednakże skala tych wydarzeń okazywała się niewielką. Szybko o nich zapomniano, a „puste” miejsce zajmowały nowe wydarzenia, które wpisane w konwencję właściwą folklorowi trwały do kolejnej zmiany.

Ulotność ta zatracala swoje obowiązujące formy w przypadku wydarzeń o charakterze regionalnym, czy znacznie poza region wykraczających. Podkreślam, że chodzi tu o „wydarzenia”, a nie o ich odbicie w folklorze. I chociaż miały one miejsce w określonych punktach, to wobec zakresu zjawiska stawały się ogólnokrajowymi. Właśnie takim przykładem posługuje się Neonila Kryniczajna mówiąc o marszu Piotra I w roku 1702 przez Zaoneże, wsie dzisiejszej Karelii, przez jezioro Onega, rzekę Świr i jezioro Ładoga ku zwycięskiej bitwie ze Szwedami. Fakt ten przerósł skalę wydarzenia lokalnego, stając się faktem ogólnorosyjskiej historii. Jednakże mówiące o tym przemarszu podania nie zatraciły swego lokalnego charakteru i ich zakres występowania ogranicza się do okolic tych miejscowości, które tak czy inaczej „uczestniczyły” w danym wydarzeniu. Podobnie było z powstaniem Stiepana Razina lub Jemieliana Pugaczowa, które dalece wykroczyły poza ramy wydarzenia lokalnego, ale ich odbicie w folklorze znalazło wyraz tylko tam, gdzie się szczególnie zapisały, na obszarach byłego teatru działań powstańczych.

² Badania nad historycznością folkloru prowadzi Neonila Kryniczajna od dawna, by przypomnieć tu jej artykuł pt. Odrażenie totemomorfologicznych przedstawień w narodnohistorycznej prozie. K woprosu o strukturze i genezisie predanija, (w:) Folkloristika Karelii. Petrozawodsk 1983, s. 4 - 22.

Myśl Neonily Krynicznej o stosunku gatunków folkloru do rzeczywistości historycznej, różni się od tej, jaka w przeszłości zakorzeniła się w rosyjskiej folklorystyce, a rozważania swe snuje na gruncie prawdopodobieństwa z jakim wyraziły się lub mogły się wyrazić treści historyczne w poszczególnych gatunkach (s. 11 - 12).

Zwraca też autorka uwagę na to, że często w omawianym folklorze tzw. motyw historyczny, charakteryzujący się wyjątkową wiarygodnością, w rzeczywistości wyrasta z pnia fantastycznego, z natury mitologicznego. Te natomiast motywy, które nazwać wypada „legendarnymi” często po weryfikacji okazują się być w pełni mitologiczne. I jest to zdaniem Krynicznej zupełnie zrozumiałe, skoro mitologiczne było pierwotne myślenie. Nie odrzuca przy tym sugestii wzajemnego przechodzenia motywów właściwych różnym gatunkom folklorystycznym, tzn. do podań przenikały motywy właściwe legendzie, np. prześladowający Iwana Groźnego święty Kornilo trzymający w ręku swoją głowę obciętą z rozkazu cara. Innym razem pojawiają się w opowiadaniach motywy właściwe byliczce, np. gdy Piotr I wchodzi w konflikt z wodnikiem. (Oczywiście wszystko to dotyczy specyfiki folkloru rosyjskiego i terminologii stosowanej w radzieckiej folklorystyce). A zatem tzw. motywy fantastyczne w strukturze podania posiadają mitologiczne kopie, a w innych, ich pojawienie się uwarunkowane jest koegzystencją różnych gatunków: podań z legendami, byliczkami, a niekiedy bajkami i bylinami.

Orientacja podań na określony aspekt bytu społecznego warunkuje nie tylko treści, ale i strukturę gatunku. Swoistość tej struktury zdaniem autorki, jest jedną z ważniejszych oznak gatunku, dlatego w każdym z folklorystycznych gatunków jest ona inna.

W dalszym ciągu swego wywodu Kryniczna, dając przegląd dotychczasowych osiągnięć na polu systematyzacji folklorystycznej (Sokołowa, Eliasow, Lazariw, Krugliaszowa), stwierdza, że nie ma powszechnie przyjętej systematyki podań. Sama zaś w omawianej pracy stosuje klasyfikację podań o przeszłości ujmując ją w następujące grupy: 1) o zasiedleniu i zagospodarowaniu kraju, 2) o aborygenach kraju, 3) o „panach”, 4) o skarbach, 5) o olbrzymach, bohaterach oraz siłaczach, 6) o walce z wrogiem wewnętrznym, 7) o rozbójnikach, 8) o schizmatykach, 9) o postaciach historycznych.

Dalej autorka rozwodzi się na temat definiowania motywu i wątku przytaczając cały szereg różnych na ten temat opinii. Sama zaś wydaje się przychylić do sugestii wyrażonych przez Sokołową i Meletyńskiego. Dochodzi tu w końcu do przekonania, że „dalsze badanie ludowej prozy historycznej bez rozpatrzenia jej struktury jako jednej z ważniejszych cech gatunkowych i jako klucza do odkrycia genezy danego gatunku dzisiaj jest już niemożliwe” (s. 20) i dlatego uznaje, że ów problem „jest jednym z podstawowych celów naszej pracy” (s. 20). Ponieważ w folklorystyce radzieckiej jest to rzecz bez precedensu toż autorka przyznaje, iż niektóre jej sugestie badawcze mogą się okazać dyskusyjne. Swoje zadanie widzi w: 1) aprobacie metody analizy strukturalnej, opracowanej do badania podań, 2) wyjaśnieniu podstawowych motywów w systemie jakiegoś gatunku, 3) stworzeniu przybliżonych zarysów swego rodzaju systematyki rosyjskiej ludowej prozy historycznej.

Zrozumiałym się zatem wydaje, że celem pracy jest wyjaśnienie genetycznych źródeł gatunku i poszczególnych jego motywów co w praktyce jest paralelne z badaniem struktury rosyjskiej ludowej prozy historycznej. Prawdopodobnie ze względu na te wzajemne związki i wzajemne uzależnienia wspomnianych faktów, Władymir Propp rozpatrując strukturę bajki pisał: „badanie formalnych

prawidłowości predestynuje badanie prawidłowości historycznych (...). Dopóki nie ma właściwego metodologicznego opracowania nie może być prawidłowego opracowania historycznego”³. Ale wcześniej zauważał, że „należy odpowiedzieć na pytanie — skąd pochodzi bajka, a potem należy odpowiedzieć na pytanie — co ona sobą wyraża”⁴. Odpowiedziom na te pytania, oczywiście na gruncie podań o treściach historycznych, poświęcona jest praca Neonii Krynicznej.

Autorka po analizie podstawowych dziewięciu grup tematycznych rosyjskiej ludowej prozy historycznej stwierdza, iż wszystkie one sprowadzają się do pewnej jedności i mogą się różnicować ku trzem systematycznym kategoriom: gospodarczej, wojennej i kapłańskiej. Zbliżyła to autorkę do „trójfunkcyjnej teorii” zaproponowanej przez francuskiego uczonego Georges’a Dumezila⁵, który na system mitologiczny ludów indoeuropejskich nałożył schemat struktury społecznej ich społeczeństwa we wczesnym etapie jego rozwoju. Ponieważ, zdaniem Krynicznej, ważniejsze strukturalne komponenty ludowej prozy historycznej mają swój początek w mitologii, dlatego uważa, że wraz z podstawowymi wydarzeniami podanie otrzymało w spadku ich semantyczną dyferencjację, a tym samym trójfunkcyjność postaci. „Mało tego — pisze Kryniczna — podanie otrzymało to w spadku i przechowało w trakcie swego rozwoju, jako określony system gatunkowy. Przecież także w takich późniejszych przekazach, jak podania o Piotrze I zasadniczy bohater występuje jako kapłan i mag, to jako wódz wojenny, to jako twórca porządku w życiu gospodarczym swojego ludu. Gospodarcza działalność Piotra w podaniach została ukazana w planie synchronicznym i diachronicznym: przedstawiony został jako archaiczny „bohater kulturowy” i jako budowniczy konkretnych i zupełnie realnych obiektów” (s. 222).

Autorka zauważyła w podaniach następujące prawidłowości. Otóż znajduje w nich dwa wzajemnie połączone funkcjonalne rzędy odnoszące się do postaci w tych podaniach występujących. Pierwszy z nich jest obrazem boskiego przodka — założyciela rodu (później wodza, cara), w którym funkcje formalnych postaci stanowią synkretyczną jedność. Każda z tych funkcji może istnieć sama dając liczne modyfikacje. Druga grupa funkcjonalna, obrazuje postacie antagoniści, które przeszły ewolucję, od wszytkomogących mitologicznych cudotwórców do zupełnie realnych wrogów.

Opowiada dalej Kryniczna o sposobach organizacji poszczególnych motywów w konkretny temat folklorystyczny. Uznaje bowiem, że skoro „podanie wyrasta na łonie mitologii, można być przekonanym, że szczególnie w mitach o boskim przodku należy szukać podstaw organizacji strukturalnych składników w jedność. W następstwie, w procesie funkcjonowania podań motywy te rozwijają się i rozszerzają, podlegając określonej transformacji” (s. 224).

Czym jest praca Neonii Krynicznej? Otóż obok drobiazgowych rozmyślań o gatunkowej specyfice rosyjskiej historycznej prozy ludowej i problemach jej badania oraz pewnych osobliwościach tematycznego formułowania się tejsze prozy, jest omawiana praca nowym spojrzeniem na folklor. Poprzez prace Levi-Straussa i Dumezila autorka schodzi w głąb struktury podań, by w końcu nadać swojej myśli daleko idące uogólnienie.

Wojciech Łysiak

³ W. J. Propp, *Morfologija skazki*, Moskwa 1969, s. 20 - 21.

⁴ Tamże, s. 10 - 11.

⁵ G. Dumezil, *Mythe et épopée*, Paris 1968; tenże, *Heur et molheur du guevier*, Paris 1969.

Václav Frolec a kolektiv. *Vánoce v české kultuře*, Vyšehrad 1988, ss. 439.

Przedstawiana praca, pod redakcją i z dużym udziałem V. Frolca, jest wynikiem całościowego, wieloaspektowego widzenia zjawisk kultury. V. Frolec i jego współpracownicy postanowili bowiem pokazać z jednej strony jak jedno ze świąt (czy lepiej cały ciąg zachowań związanych z okresem zimowego przelomu zwanych cyklem świąt zimowych) Boże Narodzenie przebiegało w różnych warstwach czeskiego i morawskiego ludu. Z drugiej strony zaś pokazać odbicie tych świąt w literaturze, muzyce i sztuce. Sam V. Frolec zajął się częścią etnograficzną — analizą niezwykle bogatego materiału zachowań kulturowych w czasie tego cyklu świąt, przygotowując równocześnie wprowadzenie i zakończenie. W książce znalazły się ponadto niezwykle ciekawe rozdziały Jitki Snižkovej o muzyce inspirowanej motywami świąt Bożego Narodzenia (*Česká vánoční hudba*), Jana Červenki o motywach bożonarodzeniowych w czeskiej literaturze („Motiv vánoce v české literatuře”) i Věry Davidovej — motywy bożonarodzeniowe w sztuce („Vánoční motivy v českém výtvarném umění”). Niezwykle jest też interesujący esej Ladislava Dvorskego analizujący przemiany zwyczajów Bożego Narodzenia i ich dzisiejszy obraz („Vánoce dnes”).

Ze zrozumiałych względów, jako etnograf, chciałam nieco szczegółowiej omówić rozdział „Boże Narodzenie w tradycji czeskiego ludu” („Vánoce v tradici českého lidu”) autorstwa Václava Frolca, znanego i cenionego, o bogatym dorobku, etnografa z Uniwersytetu w Brnie. Już samo wyeksponowanie w tytule tradycji wskazuje, że będzie ona w pracy główną kategorią traktowaną tak przedmiotowo jak i podmiotowo. Myślą bowiem przewodnią analizy jest obraz i znaczenie wszystkich zachowań ludzkich związanych z cyklem zimowych świąt. Zachowań sacrum i profanum, prastarych, archaicznych i współczesnych, kontynuujących przedchrześcijańskie wierzenia i współczesne zachowania ludyczne. Autor ekspozycje przechodzi od wielu zachowań od przedchrześcijańskich świąt związanych z zimowym przelomem i nawiązujących do analogicznych świąt w kulturze grecko-rzymskiej (np. Saturnalia). Praca zawiera ogromny materiał opisowy (udokumentowany w przypisach) dotyczący Czech i Moraw od czasów najdawniejszych po dzień dzisiejszy, oraz nie mniej bogaty materiał porównawczy z całej właściwie Europy. Odnajdujemy tu też analogie do zwyczajów i obrzędów polskich. Autor, podkreślając trwanie form tradycyjnych aż po wiek XIX, próbuje wyodrębnić kilka wyraźnych warstw wskazujących na typowe dla nich zmiany jakościowe: 1. warstwa przedchrześcijańska, 2. warstwa od zderzenia się form pogańskich z chrześcijaństwem dająca w efekcie formy synkretyczne, 3. warstwa „mieszkańska” pod ogromnym wpływem reformacji i sekularyzacji, ale również rewolucji przemysłowej. Za swoisty symbol tego czasu uważa V. Frolec przesunięcie obchodzenia świąt z płaszczyzny społecznej do rodzinnej. Stąd też wyprowadza tworzenie się nowych zwyczajów powstających w środowiskach małomiasteczkowych, szczególnie rzemieślniczych (cechach i rodzinach rzemieślniczych), a następnie rozszerzających się na inne warstwy (np. choinka wywodząca się z Niemiec, rozbudowana forma daru, czy rozkwit teatru ludowego typu Herodów, czy Jasełek).

Omawiając wpływ różnych wyznań na tradycję i zmiany w obchodzeniu świąt autor zwraca uwagę, ilustrując to przykładami empirycznymi, że typowymi dla Kościoła Katolickiego był synkretyzm i „oswajanie” dogmatów kościelnych wplatanych w tradycje ludowe. Kościół Prawosławny uważa za najbardziej tolerancyjny dla przedchrześcijańskich wierzeń ludowych, wreszcie Kościół Prote-

stancki — reformacja — miała przenosić obchodzenie świąt Bożego Narodzenia ze społeczności do rodziny.

Cała rozprawa, bo chyba to najlepsze określenie dla tej liczącej ponad 120 stron pracy, składa się z 5 rozdziałów. Pierwszy — „Święto. Czas a kultura” jest wprowadzeniem do podejmowanej problematyki i usytuowaniu Świąt Bożego Narodzenia w przedchrześcijańskim rozumieniu czasu wiążącym się z przełomami roku słonecznego. Rozdział „Święte noce” to zarówno wskazanie na początek obchodzenia tych świąt oraz wzrost ich znaczenia, jak również próba etymologii czeskiej nazwy „Vánoce” (wyprowadzając ją z formy niemieckiej Weihnachten). Rozdział „Czas przedbożonarodzeniowy” zawiera zwyczaje i wierzenia dotyczące adwentu z bogatym zestawem zwyczajów („przebierańcy” i „maszkary”, wróżby w dniu św. Barbary, Łucji, Andrzeja, Mikołaja itp.). Rozdział „Czas Bożego Narodzenia” to szczegółowa analiza rozbita na podrozdziały: wprowadzający „Sacrum i profanum”, w podrozdziale „Chrześcijańskie elementy w Bożym Narodzeniu” tytuł zapowiada treść. Podrozdział „Wigilie w dobie Karola IV” zawiera bogate źródła i przekazy średniowieczne, między innymi ogromnie ciekawy tekst teologicznego traktatu Jana z Holešova z poł. XIV w. W 8 punktach średniowieczny mnich analizuje obchodzenie Bożego Narodzenia w Czechach i na Morawach krytykując, ale i dokładnie opisując ich elementy pogańskie (jego rękopis znajduje się w bibliotece UJ w Krakowie). Następne podrozdziały to „Między średniowieczem a nowożytnością” oraz „Kolęda” — tu odnajdujemy analizę i przykłady kolęd, pastorałek, ale i znakomitą analizę pierwocin teatru ludowego, jakimi były jasełka i Herody. Uwypukla w niej autor ogromną rolę kolęd i form teatralnych wygłaszanych i śpiewanych w języku narodowym, czeskim, w podtrzymywaniu świadomości narodowej wszystkich warstw w niesprzyjających okresach historycznych. Podrozdział „Symbole powodzenia” nawiązuje do zachowań magicznych stosowanych w tym okresie w celu sprowadzenia powodzenia i zabezpieczenia powodzenia i zabezpieczenia w nadchodzącym roku człowieka i dobytku (magia wegetatywna i apotropaiczna). Dalsze tytuły to „Bożonarodzeniowa zieleń a choinka” oraz „Wigilijny dar”. Część „Święto ludzkiej miłości” jest ostatnią częścią tej rozprawy. Podkreślono tu ogólnoludzkie wartości świąt Bożego Narodzenia.

Z zestawionych części i rozdziałów widać wyraźnie zamierzenie wskazania kolejnych okresów historycznych. Ale równocześnie wyeksponowane jest w każdym z nich typowe zachowanie symboliczno-znaczące (np. „maszkary” symbol magii, choinka i dar symbol przesunięcia świąt ze społeczności do rodziny). Kończąc omawianie tej części książki należy zatrzymać się na sprawach warsztatowych. Szacunek budzi bogactwo zebranego materiału tak z Czech i Moraw, jak i porównawczego z innymi krajami Europy. Przykłady te znalazły swe udokumentowanie w ponad 300 przypisach.

Kończący książkę esej Ladislava Dvorskego „Boże Narodzenie dzisiaj” jest próbą spojrzenia na Święta Bożego Narodzenia w całej ich historii i ich rolę w życiu ludzkim. Interesują go również przeobrażenia zachodzące w zwyczajach świątecznych oraz ich perspektywa i rola we współczesnym społeczeństwie i rodzinie. Tradycji i ciągłości świąt upatruje L. Dvorsky w zespole wartości, jakie niosą, eksponując więzi rodzinne. Zwraca uwagę, że poza znanymi czynnikami zmian należy uwzględnić cechujący dzisiejszego człowieka pośpiech. Mówiąc o współczesnych formach obchodzenia świąt stwierdza, że najlepiej zachowały się choinka i dar, czasem pamięć o przodkach. I chociaż, jak uważa, współczesne państwo kultuwyje niektóre elementy świąt: choinka w miejscach publicznych, liczne audycje i artykuły w środkach masowego przekazu itp., jest to forma po-

wierzchowna. Zubożone, ale posiadające swe wartości święta obchodzone są w rodzinie i wzbogacane o formy ludyczne.

W interesującym eseju jest też parę miejsc „przegadanych”, np. zbyt szczegółowe analizy tekstów audycji i artykułów o tematyce bożonarodzeniowej.

Kończąc omawianie tej książki należy zwrócić również uwagę na jej formę edycyjną. Wydana jest niezwykle starannie z przemyślanymi i służącymi tekstowi ilustracjami i przerywnikami rysunkowymi. Na uwagę zasługuje też tok narracji, szczególnie w części etnograficznej. Napisana jest ona barwnie i dostępnie z pełnym jednak wykorzystaniem warsztatu naukowego. Z pewnością jest pozycją, którą warto polecić czytelnikowi polskiemu-etnografowi i miłośnikowi tradycji. Tym bardziej, że odnajdzie na każdym kroku analogie do zwyczajów w Polsce.

Anna Szyfer

Viera Gašparíková, *Slovenská ľudová próza a jej súčasné vývinové tendencie*, Bratislava 1986, ss. 359.

Punktem wyjścia dla prac z zakresu historii folklorystyki, genologii folklorystycznej, a także komparatystycznych ujęć szczegółowych problemów charakterystycznych dla kultury ludowej są narodowe opracowania folkloru. Syntetyczno-analityczny charakter takich zindywidualizowanych narodowo monografii dostarcza wiele cennego materiału zarówno badaczom zajmującym się historycznym, jak i teoretycznym oglądem tradycji folklorystycznej. Do takich właśnie prac, na które czeka wielu uczonych, można zaliczyć książkę dr Viery Gašparikovej, wydaną przez Narodopisný Ústav SAV w Bratysławie.

Praca poświęcona słowackiej prozie ludowej i jej tendencjom rozwojowym jest kolejną pozycją Gašparikovej, którą to dokumentuje ona swoje wieloletnie i zróżnicowane zainteresowania słowackim folklorem słownym. Zainicjowane przez nią przed laty badania nad folklorem zbójnickim znalazły swój wyraz w dwóch monografiach: *Zbójník Michal Vdovec v histórii a folklóre gemerského ľudu* (Bratislava 1964) i *Zbojník Mišo Vdovčík* (Bratislava 1966) oraz antologii tekstów pt. *Povesti o zbojníkoch zo slovenských a pol'ských Tatier* (polskie teksty wybrała T. Komorowska, Bratislava 1979). W wydanej zaś ostatnio z okazji 300-letniej rocznicy urodzenia Juraja Janošika epokowej edycji pn. *Janošík. Obraz zbojníka v národnej kultúre* (Bratislava 1988) Gašparíková przygotowała w oparciu o prace zespołu słowackich i czeskich specjalistów uwagi, komentarze oraz wybór opowieści.

Effektem wieloletniej penetracji terenowej i archiwalnej tej słowackiej folklorystyki są ponadto naukowo opracowane antologie prozy ludowej, takie, jak: *Ostrovtipné príbehy i veľké cigánstva a žarty. Humor a satyra v rozprávaniach slovenského ľudu* (Bratislava 1980), *Zlatá podkova, zlaté pero, zlatý vlas. Čarovné rozprávky slovenského ľudu* (t. I i II, Bratislava 1984-85). Natomiast badania nad interesującymi związkami kulturowymi prowadzone w krajach słowiańskich zaowocowały wydanymi w Polsce antologiami tekstów, które autorka opracowała wspólnie z folklorystami polskimi, czeskimi i łużyckimi (por. *Stoneczny koń. Bajki słowackie*. Wstęp, wybór tekstów, układ zbioru, posłowie, komentarz i indeks..., przekład T. Komorowska, Warszawa 1981; *Zbójnicki dar. Polskie i słowackie opo-*

wiadania tatrzańskie (współ z T. Komorowską), Warszawa 1976; *Skarb w garncu. Humor ludowy Słowian Zachodnich* (pod red. D. Simonides), I wyd. Opole 1979, II wyd. Opole 1989).

Jak widać, książka poświęcona słowackiej prozie ludowej i jej tendencjom rozwojowym ma wyjątkowo solidną podstawę materiałową. Autorka posiada bowiem znakomitą orientację w zasobach materiałowych folkloru słowackiego, zarówno tego pomieszczonego w archiwach, jak i funkcjonującego w terenie. Gašparíková, zanim przystąpiła do omówienia funkcjonowania współczesnego folkloru słownego, odwołała się do korzeni, z których wyrósł. W konsekwencji omawiana książka składa się z dwóch podstawowych części i powiedzmy od razu — dokumentację wywodów teoretycznych stanowi oddzielny fragment pracy *Dodatek tekstowy*, w którym autorka pomieściła 50 opowieści.

W poprzedzającym całość *Wstępie* słowacka folklorystka, pisząc o celach i założeniach metodologicznych książki, zwróciła uwagę na takie zagadnienia, jak folklor a literatura, folklor a kultura masowa, tradycje zbieractwa prozy folklorystycznej na Słowacji. W rezultacie już w tej części pracy Gašparíková przedstawiła swoje stanowisko badawcze, pisząc o stabilności literatury i wariantowości folkloru, o odbieranych przez przekaz ustny impulsach przekazywanych przez środki masowego przekazu, o problemach związanych z tekstologią folklorystyczną, o specyfice folkloru słowackiego po 1945 r.

W części I pracy pt. *Tradycyjna proza ludowa do 1945 r.* Gašparíková podzieliła folklor słowny na podstawowe rodzaje i gatunki, eksponując formę i elementy struktury tradycyjnych opowieści. Czyni to zgodnie z międzynarodową typologią, wyróżniając dwie podstawowe grupy tekstów: bajki (bajki zwierzęce, właściwe, tj. magiczne, legendy, nowele, żarty i anegdoty) oraz podania (historyczne, demonologiczne lub wierzeniowe i lokalne). Podstawą typologii materiału słowackiego stały się systematyka międzynarodowa Aarne-Thompsona oraz jej polska mutacja J. Krzyżanowskiego. Autorka, omawiając tradycyjne gatunki folkloru słownego, wiele uwagi poświęciła ich nosicielom oraz okazjom i okolicznościom, które szczególnie sprzyjają przekazowi ustnemu (obok wyszczególnionych okazji według pór roku odwołała się ona do takich sytuacji, które funkcjonują przez cały rok, np. opowiadania przed snem, podczas drogi do pracy, podczas przerw w pracy, podczas rodzinnych uroczystości, w trakcie spotkań mężczyzn w karczmie itp.).

W części II, traktującej o funkcjonowaniu opowieści ludowych we współczesności, Gašparíková poddała wielostronnej analizie słowacki folklor słowny według następującego planu: Uwarunkowania, przesłanki i podstawy studiów nad prozą folklorystyczną. Rodzaje, gatunki i typy prozy ludowej (tu: bezpośrednia konfrontacja ze starszym stanem, rejestracja na podstawie tematycznych i regionalnych badań szczegółowych, dodatek: badania kwestionariuszowe), stylistyczna strona współczesnych opowiadań, życie prozy folklorystycznej we współczesności. współczesne tendencje rozwojowe i perspektywy opowieści ludowych.

Jak już wspomniano, słowacka folklorystka swoje ustalenia dokumentuje *Dodatkiem tekstowym*, w którym pomieściła zróżnicowane gatunkowo opowieści, zapisane po 1945 r. Na szczególną uwagę zasługuje pięć pierwszych wariantów opowieści, które zostały zarejestrowane w odstępnie 30-letnim bądź od tych samych narratorów, bądź od ich krewnych lub sąsiadów. Gašparíková poszła bowiem śladem studentów F. Wollmana, którzy prowadzili prace zbierackie na Słowacji w latach 30 naszego stulecia. Zgromadzone w antologii teksty zostały skla-

syfikowane według katalogów A. Aarnego-S. Thompsona oraz J. Krzyżanowskiego, a także uwzględniono ich odzwierciedlenie w zbiorze J. Polivky.

Ambicją Gašparikovej, mimo wielu istotnych ustaleń, nie jest opis dziejów prozy słowackiej, ale analiza uwzględniająca jej zmiany, trendy i tendencje rozwojowe. Autorka, realizując postawiony sobie cel, ustosunkowała się do zebranych wcześniej materiałów oraz poczynionych ustaleń metodologicznych, oceniając i rewidując dotychczasowe sądy słowackich folklorystów. W konsekwencji jej analizę cechuje wiele cennych wartościowań komparatystycznych (szczególnie w odniesieniu do folkloru czeskiego) oraz refleksji odwołujących się zarówno do najstarszych etapów zbieractwa folklorystycznego, jak i do jej własnych doświadczeń terenowych. Można uznać, że refleksje na temat doświadczeń i efektów pracy zbierackiej Gašparikovej przede wszystkim stanowią o wartości naukowej omawianej książki, bogato ilustrowanej tekstami.

Teresa Smolińska

Rodná země. Sborník k 100. výročí Muzejní a Vlastivědné Společnosti v Brně a k 60. narozeninám Ph dr. Vladimira Nekudy Csc., pod red. V. Frolca, Brno 1988, ss. 507., il.

Praca zbiorowa *Rodná země* zredagowana przez znanego czeskiego etnografa V. Frolca, zasługuje na odnotowanie ze względu na powód, który spowodował jej wydanie oraz ze względu na swoją zawartość. Powód wyszczególniony został w podtytule, jest nim stulecie Towarzystwa Muzealnego w Brnie (zał. 1888 r.), a od 1979 roku działającego jako Towarzystwo Muzealne i Krajoznawcze. Drugi powód to 60-lecie urodzin archeologa Vladimira Nekudy, prezesa TMK i redaktora Morawskiego Przeglądu Naukowego („Vlastivědný věstník moravský”), a także innych morawskich czasopism naukowych, kierownika historyczno-archeologicznego oddziału Muzeum Morawskiego w Brnie.

O powstaniu i działalności Towarzystwa Muzealnego piszą A. Verbík i J. Janák (s. 17–51). Powstało ono jako reakcja na działalność szowinistycznej części niemieckiej kultury w dziejach Moraw. Przedstawiciele inteligencji czeskiej pragnęli wykazać autochtoniczny charakter kultury słowiańskiej na tym terenie, jej rolę i tym samym utwierdzić świadomość narodową czeskiej większości na Morawach, większości nie mającej pełnych praw i swobody działania. Towarzystwo podjęło prace naukowe z zakresu historii, archeologii i etnografii. Od 1897 roku zaczęła się ukazywać w formie zeszytów encyklopedia morawska, pod ogólnym tytułem *Vlastivěda moravská* (Morawskie krajoznawstwo). O tym i innych wydawnictwach Towarzystwa pisze J. Kubiček (s. 52–70), tam też znajdziemy szczególnie bibliografię, doprowadzoną do roku 1987.

Wśród kilkudziesięciu mniej lub bardziej obszernych rozpraw zamieszczonych w omawianym tomie, przeważają prace archeologiczne i historyczne, ukazujące aktualny stan badań przeszłości Moraw. Mamy tu rozprawę o najstarszej mapie tej krainy, o kulcie świętych w okresie wczesnego feudalizmu, liczne prace na temat początków osadnictwa na Morawach, a także rozważania o humanizmie morawskim, czy o sytuacji ludności wiejskiej w okresie wojny trzydziestoletniej. Szereg przyczynków dotyczy budownictwa, zarówno z okresów archeologicznych,

jak i budownictwa historycznego, w tym sakralnego. Niektóre rozprawy mówią o działalności muzeum i jego zbiorach, jeszcze inne poruszają kwestie ustroju terytorialnego Moraw w XVIII wieku. Są i rozprawy o tematyce etnograficznej: o budownictwie i stroju morawskim. Bez wątplenia godna uwagi jest także rozprawa V. Svobodovej i M. Toncrovej na temat ludowej tradycji w życiu wielkiego miasta (s. 498-507). Dowodzi ona, że badacze morawscy, a przynajmniej etnografowie, nie zajmują się wyłącznie przeszłością rodzimej kultury, że interesuje ich również teraźniejszość.

Nie sposób oczywiście omówić bliżej wszystkich zamieszczonych w tomie studiów, ze względu na ich wielki tematyczny wachlarz i z powodu ich często bardzo przyczynkarskiego charakteru. Bez wątplenia jednak są one dowodem prężności morawskiej nauki, a ich wartość docenią w pełni przedstawiciele poszczególnych dyscyplin, zwłaszcza archeolodzy i historycy. Wydaje mi się, że opublikowanie obszernego i cennego tomu prac, obok którego nie przejdzie obojętnie nikt, kto interesuje się kulturą Moraw, tak przecież znaczącą wśród kultur słowiańskich, stanowi godny sposób uczczenia stulecia Towarzystwa Muzealnego i Krajoznawczego w Brnie, organizacji, której wartości dla nauki morawskiej i w ogóle słowiańskiej, ale także dla świadomości Morawian nie sposób przecenić. Jest to również godny sposób uczczenia zasług V. Nekudy, o którego pracy i dokonaniach pisze w wstępie tomu J. Poulik (s. 13-16).

Ryszard Kantor

Momčilo Zlatanović, *Epske narodne pesme jugozapadne Srbije*, Vranje 1987, ss. 104.

Profesor Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Vranje Momčilo Zlatanović należy dziś do czołowych folklorystów jugosłowiańskich¹. Skwapliwie zbiera on runo twórczości ludowej na ziemiach południowoschodniej Serbii. Jest także cenionym badaczem poezji i prozy ludowej w obwodach Vranje, Leskowac i Nisz.

Omawiana książka zawiera ciekawe wątki epiki ludowej właśnie z tych terenów, które najdłużej pozostawały pod panowaniem Turcji. Książka zawiera 37 utworów epickich. Autor poprzedził ją zwięzłym wstępem², w którym podaje ogólne wiadomości o epice ludowej. Głównym jej tematem, to walka przeciwko Turkom. Według Zlatanovicia, pierwsze utwory epickie Słowian bałkańskich powstały na terenach, gdzie doszło do pierwszych starć zbrojnych zbuntowanej ludności przeciwko najeźdźcy azjatyckiemu, a mianowicie „w Macedonii, południowej Serbii i na Kosowym Polu”³. Słusznie podkreśla on, że po klęsce Wukaszina i Ugleszy nad brzegiem Maricy zaczęła się emigracja ludności z południa na północ, która przeniosła tam także i epickie pieśni ludowe, powstałe pierwotnie na ich ziemiach.

Autor omawia prace naukowo-badawcze jego poprzedników — Svetislava Vulovicia (1847-1898), Svetislava Simicia (1885-1911), M. Milicievicia (1831-1908) i współczesnej badaczki Vidosavy Nikolić-Stojančević. Ta ostatnia prowadziła

¹ „Lud”, t. 67, s. 295-304.

² M. Zlatanović, *Epske narodne pesme jugoistočne Srbije*, Vranje 1987, s. 7-20.

³ *Ibid.*, s. 7.

badania etnograficzne w latach 50. i 60. naszego wieku w obwodzie Wranje. Ona, jak i Dragoljub Simonović, notowała tu utwory epickie, które są podobne do motywów wydanych przez Vuka Karadžicia. Zlatanović zaznacza, że nosicielami epickich pieśni ludowych na ziemiach południowo-wschodniej Serbii są przeważnie starsze kobiety, starsi mężczyźni natomiast pamiętają jedynie fragmenty tych utworów. Potwierdziły to i badania wspomnianej Vidosavy Nikolić-Stojančević. Według Zlatanovicia epika ludowa nadal żyje na ziemiach południowo-wschodniej Serbii. Można ją usłyszeć na weselach, podczas świąt i na zabawach. Podoba się ludziom zarówno treść jak i melodia bohaterskiej pieśni ludowej. Jest ona, jak zaznacza autor, uodporniona na wpływy języka literackiego i w dużym stopniu zachowuje swe archaiczne cechy i dawne walory artystyczne. W porównaniu do zapisów z XIX wieku nowsze teksty są krótkie, sięgają od 100 do 150 wersów. Zdarza się często, że młodzież i kobiety skracają wykonywane epickie pieśni ludowe. Jeden z informatorów Zlatanovicia, stary pieśniarz ludowy Jovan Lukić oznajmił, iż pieśń pt. *Od Nička i Novaka* była kiedyś dłuższa, miała bowiem około 360 wersów. Wśród tekstów występujących w zbiorach Karadžicia i aktualnie występujących na terenie tej części Serbii, zdarza się często, że pierwotny motyw zostaje zmieniony. Zauważył to w swoim czasie wspomniany Stetislav Vulović. Ulegają zmianie nawet te pieśni, których wykonawca nauczył się z wydanych dotąd zbiorów. Zlatanović przytacza informatorkę Milevę Jović (1893 - 1986) ze wsi Golemo Selo, która była niepiśmienną, a utworu ze zbioru Karadžicia nauczyła się słysząc jak go czytano, wykonując go potem zmieniała go. To samo robi i wielu innych pieśniarzy ludowych, którzy zmieniają pieśni, których nauczyli się ze zbiorów Vuka Karadžicia. Dotyczy to motywów o średniowiecznych bohaterach epickich.

Zlatanović pisze i o nowszych utworach bohaterskich, poświęconych walce narodowyzwoleńczej podczas drugiej wojny światowej. Są to teksty 10-sylabowe opiewające heroiczną walkę narodu serbskiego z terenów południowo-wschodniej Serbii przeciwko okupantom. Gęślarz ludowy poświęcił tym bohaterom piękne i oryginalne wątki oddające wiernie atmosferę niedawnych czasów, kiedy tereny te były areną krwawych walk przeciwko hitlerowskiemu i bułgarskiemu okupantom. Po dziś dzień wzdłuż linii kolejowej Belgrad—Nisz—Sofia na terenie południowo-wschodniej części Serbii zachowały się bunkry, w których krył się okupant, by uniknąć śmierci od kul partyzanckich. Tory kolejowe na tym odcinku były często wysadzane w powietrze przez partyzantów serbskich, za co ludność zamieszkująca te ziemie doświadczała okrutnej zemsty okupanta. Wiele wiosek spalono podczas drugiej wojny światowej, zabito licznych niewinnych mieszkańców wiosek, które pomagały partyzantom. Naoczni świadkowie represji, którzy przeżyli wojnę, ujęli te tragiczne wydarzenia i okrucieństwo okupantów we wzruszających balladach, które rozbrzmiewają jak lamenty. Piszący te słowa był świadkiem wiosną 1968 r., kiedy w Domu Młodzieży w stolicy Jugosławii Serbska Akademia Nauk zorganizowała wieczór gęślarzy serbskich i czarnogórskich. Wśród nich byli i tacy, którzy wywodzili się z obwodów Nisz, Leskowac i Wranje. Oni właśnie wykonywali długie ballady i elegie opiewające czasy grozy i cierpienia ludu serbskiego z tych terenów Serbii. Odtwarzali bestialskie masowe mordy hitlerowców i ich sług — kolaborantów bułgarskich.

Te tereny Serbii graniczą z Bułgarią i Macedonią. Szczególnie ściśle więzi kulturowe podczas pięciowiekowej niewoli tureckiej istniały między południową Serbią a Macedonią. Przedostawały się motywy epickie z jednego do drugiego obszaru geograficznego. I teraz jeszcze w pogranicznych regionach Serbii i Mace-

donii oraz Serbii i Bułgarii dialekty są mozaiką gwar mieszanych co może świadczyć jak duże były wzajemne wpływy kulturowe na przestrzeni wieków. Momčilo Zlatanović nie tylko nie neguje, lecz przeciwnie popiera pogląd, że wraz z przemieszczaniem się ludności z jednego do drugiego obszaru przenosiła się i pieśń ludowa. Widzi on wyraźny wpływ na południowo-wschodnią serbską epikę ludową macedońskich tradycji⁴. Szczególnie widoczne są te wpływy w cyklu o królewiczu Marku⁵.

Ten region Serbii był dotąd obiektem badań, poza wspomnianymi już, także Vladimira Nikolicia⁶, Risti T. Nikolicia⁷ oraz Jovana Hadži Vasiljevicia⁸.

Pierwszy utwór z omawianej książki to ballada epicka pt. *Bracia i siostra*, znana także w poezji greckiej, macedońskiej i bułgarskiej pt. *Zmarły brat prowadzi siostrę do matki*. Zawarto tu znane utwory epickie cyklu kosowskiego (nr 4), o królewiczu Marku (nr 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12), o Chorym Dojczinie (nr 14), ballad o kazirodztwie pomiędzy bratem i siostrą (nr 17, 18). Momčilo Zlatanović włączył także wątki występujące jedynie na ziemiach tej części Serbii (nr 13, 15, 19, 20, 21, 23, 32, 33, 34, 35, 36, 37). Większość tych utworów, to zapisy Zlatanovicia. Lokalny charakter posiadają utwory opiewające działających i wywodzących się z tych terenów bohaterów walczących przeciwko Turkom do wyzwolenia (1878 r.) bądź też znanych bojowników o wolność i niepodległość kraju podczas drugiej wojny światowej. Wśród hajduckich pieśni ludowych są jednak i znane motywy ościenych ludów słowiańskich np. pieśń nr 22 opiewająca uschnięty las, który nie mógł przeboleć prowadzonych i okutych w kajdany niewolników, lub nr 25 o grzechach hajduka Jovana, który ze swoją drużyną spalił w zimie ikony, a igumenowi skrupował ręce i splądrował klasztor. Do wspólnych motywów południowsłowiańskich należy utwór nr 26 pt. *Jovan Popović i Koruna vojvoda* oraz jego wariant nr 27 pt. *Stojan Popović i jego luba*. Tu żona hajduka staje po stronie wroga za co zostaje przez męża zabita, a jej rodzice dowiedziawszy się o tym nie karzą zabójcy za to. Również pieśń nr 28 posiada sporo odpowiedników w hajduckich pieśniach ludowych. Tu siostra i matka nie ujawniają kryjówek hajduka Dawida chociaż tracą oczy i kończyny górne i dolne, natomiast żona wydaje męża w ręce żołnierzy tureckich. Utwór z omawianej książki posiada nowe elementy fantastyczne. Siostra hajduka prosi Boga, by przywrócił jej wzrok, ręce i nogi, a potem przebrana za Turka dogania prowadzących brata wrogów i oznajmia, że ma polecenie zabrać aresztowanego i zaprowadzić do sądu. Uwolniony brat dostaje od siostry szablę i wraz z nią zabija swych katów. Ten sam temat poruszają pieśni nr 29 i 30, które są wiernym odpowiednikiem znanej pieśni hajduckiej⁹.

Utwory nr 34-37 opiewają tragedię południowo-wschodniej wsi serbskiej podczas drugiej wojny światowej.

Momčilo Zlatanović daje objaśnienia epickich pieśni ludowych, podaje źródła skąd pochodzą te utwory oraz słownik wyrazów obcych.

Omawiana książka jest ciekawa dla prac porównawczych i ustalenia dróg mi-

⁴ *Ibid.*, s. 18.

⁵ *Ibid.*, s. 19.

⁶ V. Nikolić, *Iz Lužnice i Nišave*, „Srpski Etnografski Zbornik”, knjiga XVI, Beograd 1910.

⁷ R. T. Nikolić, *Kraište i Vlasina*, „Srpski Etnografski Zbornik”, knjiga VIII, Beograd 1912.

⁸ J. Hadži Vasiljević, *Južna Stara Srbija*, knjiga II, Beograd 1913; J. Hadži Vasiljević, *Muzičke prilike u Vranju i okolini za vreme oslobođenja (1878)*, „Muzički Glasnik”, Beograd 1922.

⁹ K. Simicizjew, *Pieśń hajducka Słowian południowych*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1965, s. 356 - 360.

gracyjnych pewnych wątków, wspólnych dla Słowiańszczyzny południowej z jednej strony, a z drugiej ukazuje bogate tradycje epickie tego mało zbadanego regionu Serbii.

Kole Simicizjew

Simo Mladenowski, *Makedonskite narodni pesni za NOB i rewolucijata*, Skopje 1986, ss. 489.

Autor usiłuje przedstawić nowy rodzaj pieśni ludowych, poświęconych partyzantce macedońskiej, powstałych podczas II wojny światowej. Ruch oporu rozpoczął się tu 11 października 1941 r., kiedy w m. Prilep grupa śmiałków dokonała zbrojnego napadu na posterunek policji bułgarskiej.

Na temat tych utworów ludowych pisano dotąd sporo. Autor omawianej pracy po krótkim wstępie (s. 5-10) omawia w 11 rozdziałach właściwości walk narodo-wo-wyzwoleńczych do 1941 r., mówi o faszystowskiej okupacji kraju, o rozwoju i osiągnięciach ruchu oporu. Następnie jest mowa o ruchu oporu jako inspiracji do powstawania utworów ludowych, z kolei omawia stan badań i zbieractwo pieśni partyzanckich oraz zajmuje się ich charakterem.

Utwory te S. Mladenowski słusznie traktuje jako poetycką historię ruchu oporu i rewolucji. Znajdujemy tu zbieżność faktów historycznych z opiewanymi wydarzeniami w pieśniach ludowych. Opiewane są w tych wątkach wydarzenia i postacie historyczne. Utwory nie są oderwane od tradycji ludowych. Łączy je wiele wspólnego z pieśniami hajduckimi i powstańczymi. Autor podkreśla ich popularność wśród ludu.

Warto zaznaczyć, co pominął autor, że twórcami i nosicielami partyzanckich pieśni ludowych byli partyzanci. Układali oni te utwory dla rozrywki oraz dla pamięci poległych dowódców i kolegów, opiewali ich czyny bohaterskie, znojne czasy ostrej walk z okupantem, bestialskie czyny faszystów i cierpienia bezbronnej ludności.

W pieśniach tych zawarto zarówno elementy liryczne, jak też i epickie. Obszer-ny VIII rozdział autor poświęca poetyce tych utworów, która nie jest oderwana od poetyckich tradycji ludowych. Różni się tylko tematyką. Centralną postacią jest przywódca Tito. W rozdziale tym jest mowa o stylu, języku, walorach estetycznych tych pieśni.

Mladenowski omawia obszernie społeczno-polityczne aspekty tych utworów ludowych oraz chronologię powstania poszczególnych motywów, poświęconych ruchowi oporu i rewolucji.

Monografię zamykają wnioski ogólne oraz bogata bibliografia i indeksy. Słabo natomiast wypadła analiza wątków. Jest ona zbyt sucha i monotonna, nieciekawa. Niezbyt udane są zestawienia tych utworów z motywami poświęconymi powstaniu Ilindenskiemu z 2 sierpnia 1903 r. oraz z pieśniami hajduckimi.

Czytelnik oczekiwał informacji o poetach ludowych. Jest to co prawda sprawa niełatwa, gdyż wielu z nich nie żyje, ale można było przeprowadzić badania i przy pomocy żyjących byłych partyzantów odtworzyć poczet autorów. Zabrakło też podania jednostek partyzanckich w których szeregach powstały poszczególne wątki. Nie ma ani słowa o rozprzestrzenieniu tych utworów wśród ludności, o ich wychowawczym znaczeniu, mobilizującym młodzież do walki z okupantem. Poza czynami bohaterskimi partyzantów zbyt mało miejsca poświęca się represjom

okupanta wobec bezbronnej ludności. Są częste powtórzenia. Czytelnik chciałby się dowiedzieć jakie podobieństwa czy różnice istnieją między omawianymi pieśniami ludowymi a utworami pozostałych narodów Jugosławii. Wiadomo np., że w Serbii zanotowano dotąd ponad 20 tys. partyzanckich pieśni ludowych, wśród których jest wiele ballad i elegii.

Pieśń partyzancka jest kroniką burzliwych dziejów historycznych z jednej strony, a z drugiej nowym segmentem poezji ludowej.

Kole Simicizjew

Ryszard Tomicki, *Tenochtitlan 1521*, Warszawa 1984, Wydawnictwo MON, ss. 235.

W popularno-naukowej serii pt. „Historyczne bitwy”, omawiającej najsłynniejsze w historii bitwy, pojawiła się nowa praca autorstwa Ryszarda Tomickiego „Tenochtitlan 1521”. Autor tej książki już od wielu lat specjalizuje się w tematyce hispanoamerykańskiej a przedmiotem jego zainteresowań są przede wszystkim problemy synkretyzmu religijnego u Indian Hispanoameryki.

Oddana czytelnikowi książka poświęcona jest XVI-wiecznej kampanii wojsk hiszpańskich dowodzonych przez Hernán Cortésa, prowadzącej do zdobycia azteckiej stolicy — Tenochtitlanu. Kampania ta trwała dwa lata i zakończona została opanowaniem i zniszczeniem stolicy imperium, na której gruzach wznosi się obecnie Ciudad de México. Celem autora było wyjaśnienie czynników które sprawiły, że w 1519 roku Hiszpanie zainteresowali się Tenochtitlanem, początkowo zajęli to miasto bez walki, a następnie prowadzili długotrwałe zmagania zakończone oblężeniem i ostatecznym jego zdobyciem. Zdaniem Tomickiego tylko w takim kontekście ukazać można rolę jaką w tej walce odegrał: przypadek, specyfika polityczna i religijna imperium azteckiego oraz konflikt kulturowy. Bez uwzględnienia tych czynników obraz dalekich wydarzeń byłby zdaniem autora jednostronny i bardzo uproszczony. Rozegrana w 1521 roku bitwa o Tenochtitlan była bez wątpienia wydarzeniem epokowym, zarówno dla rozwiniętych cywilizacji Meksyku jak i Hiszpanii. Dla imperium azteckiego oznaczało całkowitą zagładę i hiszpańską kolonizację, natomiast dla Hiszpanii początek ery dominacji na kontynencie amerykańskim. Autor książki pisze, że wraz ze zdobyciem Tenochtitlanu doszło do jednego z najbardziej ważkich epizodów w historii ludzkości — zainicjowania „fuzji dwóch światów”, długotrwałego procesu stapiania się ras i kultur, którego efektem jest swoiste oblicze społeczno-kulturowe dzisiejszego Meksyku. Bitwa o Tenochtitlan ze względu na swoją dramaturgię i skomplikowany przebieg do dziś jeszcze pasjonuje wielu badaczy i pisarzy.

Na naszym rynku czytelnicznym ukazywały się już publikacje omawiające zarówno temat konkwisty jak i wczesną historię Meksyku. Można by tu przytoczyć nazwiska autorów zajmujących się tymi zagadnieniami jak: M. Léon-Portilla, G. C. Vaillant czy na gruncie polskim T. Milewski, T. Łepkowski. Jednak jedynie praca Tomickiego daje nam tak wnikliwą i szczegółową analizę przyczyn zdobycia przez Hiszpanów stolicy Azteków. Autor w swej książce powołuje się na teksty źródłowe Hernán Cortésa, Diaz del Castillo (uczestnika konkwisty), Bernardin de Sahaguna (franciszkańskiego zakonnika czasów podboju) oraz indiańskich kronikarzy (m.in. Fernando de Alva Ixlixóchtli). Różnorodność wykorzystanych w pracy zarówno tekstów źródłowych jak i współczesnych opracowań ba-

daczy meksykańskich i hiszpańskich pozwoliła autorowi nakreślić obraz — jak powie historyk Charles Gibson — „jednego z najbardziej pamiętnych obłędeń w historii”.

Swoją pracę autor rozpoczyna od nakreślenia genezy konkwisty i opisu wyprawy kilkuset żołnierzy hiszpańskich pod wodzą Hernán Cortésa. Oficjalnie wyprawa Cortésa, jak pisze Tomicki, była jeszcze jedną wyprawą rozpoznawczo-handlową. Rozmiary ekspedycji były bez wątpienia zasługą zdolności organizacyjnych i autorytetu głównodowodzącego, z drugiej jednak strony świadczą wymownie o skali nadziei rozbudzonych ostatnimi odkryciami.

Następnym zagadnieniem, któremu autor poświęca sporo miejsca, jest charakterystyka imperium azteckiego i jego władcy Motecuhzomy (Montezumy) w przeddzień konkwisty. Tomicki zwraca szczególną uwagę na te fakty i wydarzenia, które odegrały ważną rolę w podboju Meksyku. W 1519 roku imperium zamieszkiwało 9 mln ludzi, ale jak pisze Tomicki, było ono swoistego rodzaju mozaiką językową, etniczną i kulturową. Kultury środkowoamerykańskie nie wyszły nigdy poza koncepcję miasta-państwa. Ludy zamieszkujące te tereny nie miały, aż do czasów przybycia Hiszpanów, poważniejszych wrogów, nie wytworzyło się wśród nich poczucie solidarności i jedności, którego źródłem jest wspólnie prowadzona walka obronna. Niezwykłym zjawiskiem opisywanym przez Tomickiego było istnienie w granicach imperium azteckiego suwerennego państwa Tlaxcallan. Przyczyny dla których Aztekowie nigdy nie opanowali tego państwa są niejasne. Autor pisze, że od czasów, gdy zapoczątkowano na wielką skalę tzw. wojny kwietne służące zdobywaniu jeńców, których przeznaczano na ofiarę, Tlaxcallan stało się niejako stałym dostawcą ofiar dla boga wojny Huitzilopochtli. Państwo to nie pokonane, a rozdrażnione długoletnią wojną, w czasie konkwisty stanęło po stronie Hiszpanów, co miało ogromne znaczenie strategiczne. Tomicki jako podstawowe atuty Azteków w walce z Hiszpanami wymienia: ich liczebność i nader korzystne położenie geograficzne w Dolinie Meksyku — z nieosiągalnym właściwie Tenochtitlanem na wyspie oraz podległymi miastami Tetzoco i Tlacopan po obu stronach jeziora. Usytuowanie z kolei Doliny Meksyku w centrum kraju ułatwiało Aztekom dostęp do różnych jego regionów, zaś otaczające je ze wszystkich stron góry przekreślały szanse ewentualnego agresora spoza doliny.

Wraz z pojawieniem się ekspedycji Hernán Cortésa i buntem Totonaków dla azteckiego kolosa nadszedł czas sprawdzianu. Jego szanse Tomicki określa jako bez porównania większe niż kilkusetosobowej grupy przybyszów na których niekorzyść działały wszystkie wymienione czynniki. Autor w swojej książce wysuwa hipotezę, że gdyby Motecuhzoma zdecydował się wówczas na rozpoczęcie wojny, hiszpańskie atuty uważane zazwyczaj za podstawę ich późniejszych sukcesów, a mianowicie broń palna, konnica i taktyka walki miałyby o wiele mniejsze znaczenie niż się na ogół sądzi. Decydujące znaczenie zyskałaby miazdząca przewaga liczebna, możliwość odciążenia dostaw żywności, a także warunki geograficzne — olbrzymie przestrzenie dzielące wybrzeże Zatoki Meksykańskiej od Doliny Meksyku o silnie zróżnicowanej rzeźbie terenu uniemożliwiającej często użycie koni i armat.

Ryszard Tomicki porusza również najbardziej chyba kontrowersyjną kwestię w historiografii podboju Meksyku, a mianowicie przyczyny niezwykle pod każdym względem postawy Motecuhzomy wobec białych cudzoziemców. Toczone od lat dyskusje i spory oscylują pomiędzy absolutnie przeciwstawnymi wyjaśnieniami. Autor przytacza dwie skrajne teorie dotyczące tej kwestii. Pierwsza z nich to interpretacja tłumacząca pasywność Meksykanów fatalizmem indiańskiej wizji

świata, która rzekomo zmuszała do pogodzenia się z każdym wyrokiem losu. Natomiast druga interpretacja odrzuca całkowicie udział czynników światopoglądowych czy ideologicznych w kształtowaniu postawy Indian, kładąc nacisk na szok jakim był kontakt z cywilizacją europejską, oraz mistrzowskie wykorzystanie przez Cortesa słabości imperium azteckiego. Tomicki uważa, że obie krańcowe interpretacje zawierają w sobie ziarno prawdy, aczkolwiek przyczyny reakcji Motecuhzomy na przybycie i poczynania Hiszpanów szuka w skomplikowanym splocie uwikłań politycznych, religijnych i psychologicznych w jakim władca Tenochtitlanu znalazł się w przeddzień konkwisty. Zdaniem autora zachowanie władcy stanowiło uboczny i mimowolny, przez nikogo nie przewidziany efekt konfliktów drążących meksykańskie państwa. Na kilka lat przed dotarciem europejskich statków do brzegów Meksyku, Tenochtitlan stał się areną wydarzeń, które przybrały dość specyficzną formę. Mocarstwowa i absolutystyczna polityka Motecuhzomy wywołała w pewnym momencie falę krytyki ze strony tzw. arystokracji plebiennej. Krytyka ta z czasem przerodziła się nieomal w wojnę psychologiczną przeciwko władcy. Jak trafnie zauważył autor, pewną w tym rolę odegrał także motyw „powrotu bogów”, silnie zakorzeniony w tradycji ludów Mezoameryki. Tomicki pisze, że władca uwierzył, iż przybysze (flotyła Cortésa) są istotami boskimi, a sam Cortés zapowiedzianym przed setkami lat Quetzalcoatlem, który miał odzyskać utracone niegdyś panowanie nad ziemią. Taka jednoznaczna identyfikacja Cortésa, jak dalej wyjaśnia autor, była dziełem przypadku. Ten bowiem sprawił, że lądowanie Hiszpanów nastąpiło ostatecznie w roku oznaczonym w kalendarzach indiańskich jako rok 1 — Acatl, który powtarzał się co 52 lata. Zgodnie z tradycją toltecką rok ten miał być datą powrotu Quetzalcoatla. Co więcej, opuszczając Meksyk Quetzalcoatl oddalił się na wschód, z tego też kierunku przypłynęli Hiszpanie. Sam wygląd cudzoziemców, ich broń, konie, duże psy, a także wiadomość o łamaniu przez nich dawnych zwyczajów i praw, wywołały wśród mieszkańców Meksyku prawdziwie apokaliptyczne nastroje. Przedłużający się pobyt Hiszpanów sprzyjał jednak oswajaniu się Indian z ich obecnością.

Kolejne rozdziały pracy Tomicki poświęca kilkumiesięcznym działaniom wojsk hiszpańskich zmierzającym do opanowania imperium. Autor kolejno relacjonuje: najpierw wymarsz wojsk Cortesa w głąb kraju, dotarcie do stolicy, a następnie zajęcie jej bez walki. Opisuje uwięzienie Motecuhzomy a później jego śmierć, oraz wydarzenia nocy, którą Hiszpanie nazwali „la noche triste” (smutna noc). W wyniku indiańskiego buntu, Hiszpanie tej nocy zostali wyparci ze stolicy i schronili się w Tlaxcallan. Nasuwa się w tym miejscu refleksja, jak inaczej potoczyć by się mogły losy konkwisty gdyby Tlaxcallanie wtedy nie udzielili schronienia pobitym Hiszpanom, a zjednoczyliby się z Meksykanami. Ale stało się inaczej.

W dalszej części pracy autor opisuje przygotowania Hiszpanów do ponownego podjęcia walki oraz oblężenie Tenochtitlanu. Oblężenie stolicy trwało 67-68 dni. Walki toczono na groblach, na jeziorze i wewnątrz miasta, które powoli zmieniało się w zwałisko gruzów i ogromny cmentarz. Tomicki dzieli ten okres na trzy zasadnicze etapy. Każdy z tych etapów cechował odmienny rytm wydarzeń i swoista dramaturgia. Pierwszy etap to trwające przez czerwiec walki toczone w centrum Tenochtitlanu. Drugi etap charakteryzował się cyklicznym niszczeniem miasta przez Hiszpanów, natomiast trzeci był okresem całkowitego upadku Tenochtitlanu i zakończył się 13 VIII 1521 roku wraz z ujęciem Cuahtemoca — nowego władcy imperium. Datę tę Tomicki uznaje jako umowny dzień, w którym imperium azteckie przestało istnieć, a faktem stała się Nowa Hiszpania, pierwsza wielka kolonia hiszpańska na kontynencie amerykańskim.

Omawiana praca wydana jest w ramach batalistycznej serii i czytelnik interesujący się XVI-wieczną wojskowością zarówno hiszpańską jak i indiańską znajdzie w niej wiele cennych informacji. Autor książki z dokładnością historyka opisuje szczegółowo przyczyny i przebieg zdobycia przez Hiszpanów imperium azteckiego, oraz ukazuje również tło kulturowe i społeczne rozegranych wydarzeń. Tomicki tą wnikliwą analizą obala wiele mitów i stereotypów m.in. takich jak ten, że imperium azteckie zostało zdobyte w ciągu przysłowiowego „jednego dnia”. Książka ukazuje jak trudne i krwawe były dwuletnie zmagania wojsk hiszpańskich o zdobycie stolicy azteckiej. Trzeba również dodać, że upadek Tenochtitlanu nie zakończył całkowicie hiszpańskiej konkwisty. Opanowanie innych głównych polityczno-wojskowych ośrodków Mezoameryki przypadło dopiero na lata 1521 - 1550. Autor w swojej pracy porusza również interesujące zagadnienia historyczne — porównania dwóch światów, dwóch przeciwstawnych światopoglądów: przeciwstawia wyobrażenia właściwe światu indiańskiemu, przesyconemu wierzeniami magicznymi — praktycznej i przenikliwej mentalności Hiszpanów. Tomicki kreśli również portrety psychologiczne „bohaterów” tych wydarzeń — a mianowicie Motecuhzomy i Cortésa. Chciałabym podkreślić również znaczenie faktu, że autor w swojej pracy często powołuje się na kroniki indiańskie. Bogactwo informacji zawartych w relacjach indiańskich i sam sposób ich przedstawienia otwiera niewątpliwie drogę do podjęcia badań nad wieloma nowymi problemami dotyczącymi konkwisty. Wszechstronna ocena starcia dwóch światów indiańskiego i hiszpańskiego z którego to związku wywodzi się Meksyk, pozwala nam lepiej poznać oblicze dzisiejszego narodu meksykańskiego i jego kultury. Książka dodatkowo wzbogacona jest słowniczkiem i rycinami pochodzącymi z kodeksów indiańskich.

Iwona Chmielewska

Ghita El Khayat-Bennai, *Le monde arabe au féminin*, Paris 1985, éd. L'Harmattan, ss. 325.

Sytuacja kobiety arabskiej w wyniku różnorodnych ruchów społecznych uległa zmianie, jednak owe przekształcenia nie mają charakteru radykalnego. W wielu krajach nowoczesne ustawodawstwa pozostają jedynie dokumentem, ustępując miejsca obyczajom i szeroko pojętej tradycji. To zderzenie świata przeszłego z teraźniejszym stało się podstawą dociekań Marokanki Ghita El Khayat-Bennai w rozprawie pt. *Le monde arabe au féminin*, (*Kobiety świat arabski*) wydanej w Paryżu w 1985 r. nakładem wydawnictwa L'Harmattan.

Książka składa się z części wprowadzającej i trzech rozdziałów. We wstępie autorka definiuje pojęcie Arab i wymienia terytoria zamieszkałe przez tę nację. Rozdział pierwszy zatytułowany *L'Heritage substantiel du passé* (Dziedzictwo przeszłości) ukazuje zagadnienie płci, struktury rodziny arabskiej i pozycji kobiety. W rozdziale drugim pt. *La rupture* (Przerwanie) przedstawiono problem kolonializmu i jego wpływ na styl życia, a także zaprezentowano wyznaczniki charakteryzujące Maghreb i Machrek. W ostatnim rozdziale ograniczonym do formuły *Troisième partie* (Trzecia część) nakreślono źródła ruchów emancypacyjnych w krajach arabskich oraz zaprezentowano bojowniczkę — Arabki walczące o prawa kobiet.

Swoje rozważania w rozdziale pierwszym autorka rozpoczyna od nakreślenia

wyróżników arabskiego świata kobiet. Analizuje zatem istotę zasłony na twarz, haremu, niewolnictwa, honoru i dziewictwa. Zagadnienia te rozpatruje w kontekście historycznym. W świetle przytoczonych argumentów dowodzi, iż zjawiska te nie stanowią wyznacznika stylu życia Arabów i Muzułmanów, albowiem zostały przejęte z wcześniejszych cywilizacji (Grecja, Rzym). Podkreśla związek haremu z klasami wyższymi — uprzywilejowanymi. Charakteryzując zasłonę na twarz akcentuje jej związek z miastem, ponadto sygnalizuje jej różnorodne formy i niejednolite nazewnictwo. Wymienia safsari tunezyjskie, adjer algierski¹, purdah pakistański, chadri afganistańskie i czador irański. Wspomina również o istnieniu pojęcia wspólnego jakim jest hijab; termin ten ujawnia szeroką konotację. Oznacza on nie tylko woalowanie, ale także ochronę przed tym co złe, perwersyjne lub zakazane. Pierwotnie hijab pełnił funkcję elementu sakralizującego namiot nomada, następnie przeistoczył się w zwyczaj, który z kolei rozpowszechnił się symbolizując osłonę i najlepszy sposób zabezpieczenia duszy i ciała kobiety (s. 26). Obyczaj zamykania kobiet w obrębie domostwa autorka tłumaczy niebezpieczeństwem jakie groziło ongiś kobiecie mieszkającej w mieście, a zatem norma ta genetycznie przynależy miastu, a podobnie jak zasłona, znalazła recepcję w środowisku wiejskim dopiero w naszej epoce.

Autorka analizuje powszechny w wielu krajach muzułmańskich, chociaż prawnie zakazany, obyczaj obrzezania dziewczynek. Zasięg „wycinania” i „zaszywania” jest bardzo szeroki i obejmują całą Afrykę. Spośród krajów Maghrebu występuje jedynie na południu Algierii (s. 42). Obecność tego zachowania autorka wyjaśnia stałością obyczaju i świadomością konieczności jego praktykowania. Ma on ścisły związek z kultem dziewictwa. W środowisku muzułmańskim utrata błony dziewiczej przed ślubem powoduje skazę na honorze nie tylko dziewczyny, ale również jej rodziny, co w konsekwencji musi być pomszczone. Przypadki torturowania i morderstw młodych dziewcząt, które sprzeniewierzyły honor, nie należą do rzadkości. Ta szczególna wrażliwość wyrasta z nakazów obyczajowych, gdyż w świetle tradycji honor stanowi klucz cementujący rodzinę arabską. Dlatego też, aby zapobiec tragediom, już od wczesnego dzieciństwa dziewczynkę wychowuje się w atmosferze kultu dziewictwa, skromności, poczucia wstydu. Z uwagi na obowiązującą separację płci jej edukacją zajmują się kobiety w podeszłym wieku. Mężczyźni ingerują jedynie w okolicznościach zawierania związku małżeńskiego, bądź wówczas, gdy zachowanie panny narusza przyjęte normy. W niektórych krajach w momencie redagowania kontraktu ślubnego odnotowuje się na podstawie zaświadczenia lekarskiego stan fizyczny narzeczonej (s. 49).

Wiele uwagi autorka poświęca specyficznej strukturze rodziny arabskiej. Jej istotę rozpatruje w aspekcie pokrewieństwa, które z kolei cechuje system patrylinearny. Z tego punktu widzenia podstawę stanowi nie para małżeńska, lecz grupa krewnych odpowiedzialna za kobiety przynależne do rodu. Preferencją obejmowane są małżeństwa endogamiczne, gwarantujące trwałość społeczności wiejskich, osiadłych i miejskich. Chronią one nie tylko sferę majątkową, ale również utrwalają więzy krwi. Oddanie kobiety lub dziewczyny obcemu czyni skazę na honorze. Koncepcja honoru wynika z uczucia niesłychanej zazdrości mężczyzn.

Model rodziny arabskiej, podobnie jak europejskiej, ulega ewolucji. O zmianach świadczy m.in. zachwianie autokratycznej pozycji ojca. Fakt ten należy tłumaczyć powszechnością nauczania i ingerencją środków masowego przekazu.

¹ W Algierii odpowiednikiem tunezyjskiej safsarii jest haik. Natomiast adjer to malutka dekoracyjna chusteczka koloru białego lub écra okrywająca dolną część twarzy — głównie usta.

Sledząc pozycję kobiety w łonie rodziny tradycyjnej, autorka stwierdza, iż mimo pojawiających się zmian, życie Arabki od narodzin do śmierci jest twarde, pełne bólu i cierpienia. Zmusza się ją do ukrywania własnego ciała, wdzięku, kobiecości, pozwala się jej „królować” dopiero w wieku bardzo dojrzałym, a zatem w momencie, gdy minęła młodość, urok i czar (s. 69-70). Swoją argumentację wzmacnia maksymą: „La femme n'a que trois sorties dans le monde, du ventre de sa mere, vers son mari et vers le cimetiere” (Kobieta trzykrotnie ogląda świat, w momencie narodzin, zamążpójścia i w drodze na cmentarz (s. 74). Zgodnie z przyjętym kanonem przeznaczeniem kobiety jest małżeństwo i macierzyństwo. Ten nakaz tradycji funkcjonuje w wielu środowiskach do dzisiaj.

Wiele kontrowersji wywołują praktykowane współcześnie tzw. małżeństwa wymuszane. Opierając się na najświeższych badaniach socjologicznych autorka stwierdza, iż w rejonie Marrakech (Maroko) w końcu lat 70 zarejestrowano 75% związków tego typu (s. 74). Przyczyny takiego stanu dopatruje się w trudnej sytuacji materialnej rodzin, a także lęku o honor córek. Najbardziej groźne w skutkach są małżeństwa młodzietkich dziewcząt, niekiedy nawet niepełnoletnich, ze starcami. Wprawdzie w Kodeksie Rodzinnym określono wiek zezwalający na zawarcie małżeństwa, jednak nakazy te nie zawsze są przestrzegane.

Rozdział pierwszy zamyka autorka rozważaniami o pracy kobiety. W świetle tradycji zatrudnienie kobiet poza ogniskiem domowym pozbawiało je prestiżu. Wyjątek stanowiły akuszerki, masażystki w hammam (łaźnia), osoby czuwające nad ceremoniałem weselnym oraz trudniące się myciem ciała po śmierci. Szacunek wynikał z lęku, gdyż przypisywano im moce magiczne. Kobiety te pochodziły z nizin społecznych, zarówno w mieście jak i na wsi. W Maroku określa się je pojęciem „Qabla”, a w Egipcie „Daya” (s. 108).

W rozdziale drugim, charakteryzując Mauretankę, autorka podkreśla wysoki procent analfabetyzmu wśród dziewcząt, a także powszechność zawierania przedwczesnych związków małżeńskich. Sledząc ruchy emancypacyjne dostrzega wiele elementów zbieżnych między Tunezyjką a Marokanką. Uważa, że w Maghrebie najstabiliej zmienia się pozycja Algierki. Akcentuje duży przyrost naturalny wśród populacji arabskich, co zgodnie z mentalnością społeczeństwa ma symbolizować uprzywilejowaną funkcję kobiety i rzeczywistą witalność mężczyzny oraz spełnienie obowiązku religijnego.

Swoje poszukiwania autorka zamyka prezentacją historii emancypacyjnego ruchu kobiet arabskich. Przywołuje z nazwiska postać May Ziyade, pierwszej Arabki, która podjęła się opracowania problemu kobiety arabskiej. Sygnalizuje działalność zajmującej się polityką Flory Tristan, urodzonej w Egipcie w arystokratycznej rodzinie muzułmańskiej. Wiele uwagi poświęca Hoda Chaaoui, zwanej Ceres Wissa-Wassef. Ukazuje jej osiągnięcia w dziedzinie ekonomii, polityki i problemów społecznych Egiptu oraz świata arabskiego. Przypominając o jej wkładzie w prace organizacji kobiecych, uznaje ją za jedną z największych w swoich czasach.

W XX w. walka feministek przybrała charakter narodowy i międzynarodowy. Ich zasługą są utworzone w wielu krajach związki narodowe kobiet. Niewątpliwie dużą niespodzianką stanowią obejmowane przez kobiety stanowiska w wielu rządach, jednak te przedsięwzięcia nie mają charakteru powszechnego. Sygnalizuje różnice w uposażeniu między mężczyzną a kobietą za tę samą pracę. Również często pod byle jakim pretekstem pozbawia się je zatrudnienia (s. 293). Prawo równości płci ogłoszone w niektórych konstytucjach nie zawsze znajduje odbicie w praktyce.

Uogólniając autorka podkreśla nierówne traktowanie kobiet w zestawieniu z mężczyzną. Dyskryminacja ta tkwi zwłaszcza w społeczeństwach konserwatywnych, w których eksponuje się niebezpieczeństwa, jakie czyhają na dziewczynę czy kobietę po opuszczeniu obrębu domostwa. Przypomina się, że świat zewnętrzny to „królestwo” podłości i opętania. W tym kontekście zrozumiałe stają się protesty zwalczające prawa kobiet. Ortodoksi uważają, że „kobieta przynależy do płci słabej; jej posłannictwem jest macierzyństwo, a jej temperament podporządkowany jest bardziej uczuciu niż rozsądkowi” (s. 297). Tę trudną, a niekiedy wręcz bolesną sytuację kobiety, autorka tłumaczy obyczajami, które przekazywane przez babki i wiekowe ciotki młodym dziewczętom, konstytuują trudny do przełamania światopogląd. Współcześnie problem kobiety arabskiej uchodzi za jeden z najtrudniejszych. Odsłania on głęboki kryzys społeczeństwa arabskiego, ujawnia ciągle niedostateczną komunikację wzajemną między mężczyzną a kobietą.

Polecana książka zawiera wiele cennych uwag i spostrzeżeń, które niesposób przedstawić w krótkiej recenzji. Zainteresuje ona zapewne socjologa, etnologa, politologa, a także miłośnika kultury arabskiej.

Anna Barska

Celia Haig-Brown, *Resistance and Renewal. Surviving the Indian Residential School*, Vancouver 1988, ss. 164.

Celia Haig-Brown, pracownik University of British Columbia, podjęła interesującą próbę przedstawienia dziejów szkół z internatem, które od początku XIX wieku aż po lata sześćdziesiąte XX wieku, stanowiły podstawową formę instytucjonalnego oddziaływania białych kolonizatorów na ludność tubylczą Kanady. Autorka (od 1976 r. koordynator programu dla nauczycieli pracujących z tubylcami — „Native Teacher Education”), posiadająca bogate doświadczenia w pracy pedagogicznej z młodzieżą indiańską, zaproponowała nowatorskie ujęcie podjętego problemu. O ile bowiem dotychczasowe opracowania dotyczące szkolnictwa dla ludności tubylczej Kanady (i inne prace związane ze zjawiskiem „zderzania się” kultur — białej i indiańskiej — na terenie tego kraju) oparte były przede wszystkim o badania archiwalne¹, to Celia Haig-Brown założyła, iż podstawowym źródłem wiedzy o funkcjonowaniu szkół z internatem będą dla niej informacje uzyskane w toku wywiadów z ich byłymi wychowankami.

W związku z tym, 13 tubylcom, wychowankom Kamloops Residential School, głównie (w 11 przypadkach) — przedstawicielom plemienia Shuswap (którzy przebywali w szkole od roku do dwunastu lat, najstarszy — w latach 1907-1908, najmłodszy — w latach 1965-1967) zadano dziewięć pytań, dotyczących m.in. adaptacji do kulturowo obcego środowiska szkolnego, codziennego życia w szkole i zasad je regulujących, stosunków między wychowawcami i wychowankami oraz wśród wychowanków, a także wpływu, jaki pobyt w szkole wywierał na świadomość indiańskiej młodzieży.

Wypowiedzi uzyskane w toku wywiadów zainspirowały autorkę do wyeksponowania dwóch kategorii pojęciowych, stanowiących nie tylko oś konstrukcyjną

¹ Jedynym wyjątkiem jest praca J. Redforda, *Attendance at Indian Residential Schools in British Columbia 1890-1920*, British Columbia Studies, No 44, Winter 1979-1980, jednak wyniki badań przedstawione tam są wyłącznie w formie wykresów i tabel.

jej pracy, ale również swoistą antynomię teoretyczną: „kulturowa inwazja białych” — „kulturowy sprzeciw tubylców” (skorzystała ona przy tym świadomie z dorobku brazylijskiego pedagoga, jednego z twórców współczesnego modelu pedagogiki antyautorytarnej P. Freire, dla którego „kulturowa inwazja” jest „przenikaniem kulturowego kontekstu” danej grupy przez kulturę „najeźdźców”, którzy narzucają jej własny pogląd na świat i świadomie powstrzymują jej twórczość i ekspresję²).

Przedstawiając specyfikę „kulturowej inwazji”, w kontekście funkcjonowania szkoły z internatem, autorka ukazuje przekonywująco genezę tego typu szkół. Z jednej strony złożyło się na nią dążenie chrześcijańskich misjonarzy (prowadzących szkoły) do chrystianizacji i „cywilizowania” ludności tubylczej, przy czym wprowadzenie katolicyzmu było procesem relatywnie łatwym z uwagi na częściowe podobieństwo wierzeń tubylców z wiarą katolicką (m.in. duchowe podobieństwo Boga-ojca i Chrystusa-syna do „Old-one” i „Coyote”). Z drugiej strony rząd federalny widział w szkołach z internatem środek przystosowania migrujących plemion Indian do agrarnego stylu życia — jako wstępu do ich asymilacji w euro-kanadyjskie społeczeństwo. Oficjalni przedstawiciele rządu wyrażali więc wprost swoje przekonanie, iż edukacja Indian powinna przyczynić się do „wyleczenia” ich z „nałogów i uczuć ich przodków”, w związku z czym wszystkie realne problemy w ciągu ponad stuletniej historii szkół z internatem zredukowano w polityce oświatowej do jednego: konieczności „zmiany istniejącej społeczności indiańskiej w społeczność kanadyjską” (wypowiedzi odpowiednio z 1847 r. i z lat pięćdziesiątych XX wieku, podaje za: C. Haig-Brown, *op. cit.*, s. 25, 69).

Z kolei autorka przedstawia życie codzienne w szkole z internatem, ilustrując swoje tezy licznymi cytatami z wypowiedzi wychowanków. Czytelnikowi wyłania się obraz totalnie represyjnego środowiska, w które z dnia na dzień „wrzucano” oderwane od rodziców, kilkuletnie dzieci, dążąc świadomie do destrukcji wyniesionych przez nie wzorów zachowania i systemów wartości, przy czym najistotniejszymi elementami „kulturowego szoku”, któremu poddawano dzieci były: bezzwłoczny zakaz używania rodzimego języka, segregacja wiekowa i separacja płci.

Autorka książki sugestywnie ukazuje wspomniane zjawisko „zderzenia się” kultury wnoszonej przez dzieci do szkoły z narzuconymi przez białych misjonarzy wzorami i normami. Niezależnie od odrzucenia tej podstawy każdej kultury, jaką jest język, dążono także do eliminacji wszystkich wcześniejszych doświadczeń życiowych dzieci, m.in. swobodnego rozumienia zjawiska władzy, wierzeń, obyczajów w zakresie świętowania oraz okazywania dowodów uznania, a także rytów „przejść”.

Edukacja Shuswap, opierająca się o odpowiedzialność całej społeczności (a szczególnie dziadków) za wychowanie, o udział w codziennych pracach domowych, o uczucia rodzinne i związki z naturą, a przede wszystkim o kulturowanie poczucia wolności każdego członka plemienia (przy minimum stosowania przemocy fizycznej przez dorosłych) zastąpiona została przez wychowanie sformalizowane, u którego podstaw leżało przekonanie, iż najlepsze efekty wychowawcze przynosi kara (ze szczególnym upodobaniem stosowano publiczne upokarzanie — w kulturze Shuswap uważane za najgorszy rodzaj kary). „Redukowano” przy tym dzieci do wypisanego atramentem na przegubie ręki numeru, a dziewczętom ścinano fantazyjnie ułożone, długie włosy, odgrywające znaczącą rolę w wydarzeniach

² Por. P. Freire, *Pedagogy of Oppressed*, New York 1970, s. 150.

związanych z dojrzewaniem płciowym (w kulturze Shuswap ścinanie włosów było z kolei karą za cudzołóstwo).

Jednocześnie w system pojęć moralnych dzieci, jasny i prosty, wprowadzono „obce i straszliwe” — jak pisze autorka — pojęcia winy, grzechu, ognia piekielnego etc. Prowadzący szkołę misjonarze „w systematyczny i nieustępliwy sposób demonstrowali, iż wzory kulturowe Shuswap nie są akceptowane” (s. 52). Pocucie frustracji u wychowanków miało być więc wstępem do odrzucenia wzorów kulturowych ich plemienia i przyjęcia systemu wartości białych. W tym kontekście szczególnie destruktywny wpływ na psychikę dzieci miało zastąpienie typowych dla Shuswap stosunków międzyludzkich, opartych o współpracę, rywalizacją i dążeniem do zwycięstwa w celu uzyskania nagrody (z jednej strony przyczyniało się do wzrostu napięcia w grupach, z drugiej, zwiększało kontrolę misjonarzy nad wychowankami).

W drugiej części pracy autorka przedstawia wspomniane zjawisko „kulturowego sprzeciwu” dzieci indiańskich wobec represywnego oddziaływania kultury białych w szkole z internatem. Autorka dokonuje tu znacznej idealizacji przebywających w szkole dzieci, motywów ich postępowania oraz stopnia świadomości plemiennej (przykładem tej idealizacji jest przekonanie, iż „uczniowie w swojej mądrości uświadomili sobie niesprawiedliwość systemu, który próbował ich kontrolować i przekształcać”, dzięki czemu „mimo bólu, głodu i cielesnych kar”, „pozostali potomkami swoich przodków” (s. 114 i 115).

Wyraźnie emocjonalne podejście autorki do problemu „kulturowego sprzeciwu” powoduje, iż ta część pracy pozbawiona jest rzeczowych analiz, zawiera natomiast wiele mało wiarygodnych uogólnień. Podane przez autorkę przykłady „kulturowego sprzeciwu” dowodzą jednak, iż w szkołach z internatem tworzyły się, w oparciu o wartości wyniesione z domu rodzinnego, subkultury młodzieży, których celem był m.in. opór wobec represywnych działań misjonarzy (ale także walka o dominację w międzygrupowej rywalizacji). Uczniowie używali więc w kontaktach między sobą rodzimego języka, wyrażali swój sprzeciw poprzez bierność i milczenie, łamanie zasad separacji płci i segregacji wiekowej, a także ucieczki ze szkoły.

Celia Haig-Brown uważa, iż opór wobec systemu wartości narzucanego w szkołach z internatem przyniósł sukces, bowiem plemię Shuswap oparło się procesowi asymilacji i przetrwało do dzisiaj. W stwierdzeniu tym uderza, charakterystyczne dla prowadzonej przez kanadyjskiego pedagoga narracji, izolowanie zjawiska konfrontacji rodzimej i obcej kultury na terenie szkoły z internatem od analogicznego zjawiska, występującego w środowisku pozaszkolnym (fakt, iż autorka nie konfrontuje działalności szkoły z innymi płaszczyznami ekspansji kulturowej „najeźdźców” powoduje, iż otrzymujemy obraz jednostronny i statyczny). Występuje więc tu podwójna absolutyzacja roli szkoły.

Z jednej strony czytelnik odnosi wrażenie, jakoby najważniejszą (a nawet jedyną) płaszczyzną represywnego oddziaływania kultury białych była szkoła z internatem, a jednocześnie — z drugiej strony — jakoby swoista kontrkultura, którą tworzyła w szkole młodzież indiańska, stanowiła główny czynnik kulturowego oporu plemienia Shuswap. Jednocześnie brak informacji na temat zmian w populacji Shuswap na przestrzeni dziesięcioleci nie pozwala na wyciągnięcie jakichkolwiek wniosków na temat możliwego, wynaradawiającego wpływu szkół, tym bardziej że autorka nie podaje też żadnych danych liczbowych, dotyczących zasięgu obejmowania przez szkoły ich wpływem „wychowawczym” dzieci indiańskich.

Z kolei niewątpliwym walorem pracy są rozważania autorki na temat wpływu szkół z internatem na psychikę ich wychowanków, choć i tu trudno nie zauważyć, że szkoła nie była jedynym czynnikiem zmian w tym zakresie. Ludność tubylcza odrzuciła swój tradycyjny styl życia na rzecz swoistej „mieszkanki” kulturowej — europejsko-indiańskiej. W sferze religii wierzenia Shuswap oparte są zarówno na tradycjach katolicyzmu, jak i spirytualizmu, jednocześnie duża część wychowanków szkół z internatem utraciła wiarę całkowicie. W sferze języka zaakceptowano język angielski jako podstawowy (wielu wychowanków szkół z internatem uniemożliwiło swoim dzieciom naukę języka rodzimego — aby nie były one w przyszłości narażone na kary w związku z jego używaniem w szkole), choć język tubylczy nie wyszedł całkowicie z obiegu. Dezorganizacja życia społecznego Shuswap, w związku z roz biciem przez szkoły z internatem tradycyjnych struktur rodzinnych, spowodowała też wystąpienie zjawiska alkoholizmu i liczne samobójstwa.

W rezultacie oddziaływania szkoły z internatem całe pokolenia, jak twierdzi Celia Haig-Brown (wbrew swojemu, wielokrotnie w różnych miejscach książki wyrażanemu optymizmowi) utraciły swoją tożsamość plemienną, nie przejmując jednak w pełni wzorów kultury białych. Stąd znaczna część współczesnych Shuswap nie jest już Indianami, lecz nie jest też jeszcze zeuropeizowanymi Kanadyjczykami.

I w związku z tym, w swojej części postulatycznej, jest książka Celi Haig-Brown wezwaniem do „odrestaurowania” kultury indiańskiej. Głównym źródłem tworzenia poczucia identyfikacji z własną grupą etniczną ma być w tym kontekście szkoła, której organizacja, oparta o autentyczny dialog międzykulturowy ma pozwolić Indianom na „kontrolę” edukacji swoich dzieci (autorka ukazuje w tym miejscu kontrowersje wokół problemu zdefiniowania pojęcia owej „kontroli”, bowiem część teoretyków i działaczy oświatowych redukuje ją do zgody władz na umieszczenie w programie nauki języka rodzimego, podczas gdy inni domagają się oparcia nauki niemal wyłącznie o „program indiański”).

Sama autorka w pełni podziela wyrażone przez R. Freda we wstępie do jej książki przekonanie, iż kształcenie Indian powinno opierać się o zasadę „edukacja wewnątrz kultury”, a nie — „kultura wewnątrz edukacji” (s. 20). Celia Haig-Brown wprowadza też, za P. Freire pojęcie „kulturowej syntezy” (jako przeciwieństwa „kulturowej inwazji”), która ma miejsce wówczas, gdy przybyli kulturowo odmienni aktorzy nie zachowują się jak „kulturowi najeźdźcy”, lecz próbują „uczyć się z ludźmi o ludzkim świecie” (s. 148).

Punktem wyjścia i podstawą realizacji idei „kulturowej syntezy” jest, zdaniem autorki, właściwe kształcenie nauczycieli, którzy pracują z ludnością tubylczą i wykształcenie w nich umiejętności rozpatrywania edukacyjnych problemów tej ludności przede wszystkim z punktu widzenia wzorów miejscowej kultury.

Autorka postawiła sobie za zadanie przedstawienie edukacji w szkole z internatem i jej wpływu na świadomość „oczyma” ludności tubylczej. Wydaje się, że mimo nikłej liczby respondentów, książka spełnia to zadanie. Jednocześnie jednak trudno nie zauważyć, że wbrew wyrażonej opinii, iż w związku z tym że „natura grup (uczniów — przyp. mój — Z. M.) zmieniała się przez lata”, „Uogólnienia opierające się na jakimś poszczególnym odcinku czasu mogą być niedokładne” (s. 97) autorka bardzo dowolnie ilustruje poszczególne tezy wypowiedziami wychowanków szkoły z internatem z początku XX wieku, a także z lat sześćdziesiątych, co sprawia wrażenie, jakby sposób funkcjonowania szkoły i jej kulturowe

oddziaływanie na przestrzeni całego XX wieku miały charakter jednorodny. Jest to poważny brak książki.

Na zakończenie warto dodać, że książka Celi Haig-Brown stanowi nie tylko próbę przedstawienia jednego z aspektów problemu indiańskiego na terenie Kanady, ale jest także ona ciekawą egzemplifikacją antyautorytarnych, humanistycznych tendencji we współczesnej myśli pedagogicznej — w zastosowaniu do tego problemu. I jest to bez wątpienia jedna z najbardziej godnych podkreślenia wartości omawianej pozycji.

Zbyszko Melosik

Irena Bukowska-Floreńska, *Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego nr 909, Katowice 1987, ss. 175, tabl.

Mimo dużego zainteresowania tradycją wśród etnografów polskich, pozostających pod wpływem ważnej pracy J. Szackiego z roku 1971, niewiele jest dotąd badań, które wykorzystują rozwiniętą teoretycznie koncepcję tradycji jako kategorię etnograficznych badań empirycznych. Niewiele jest także studiów nad kulturą społeczności industrialnych podjętych ze świadomością jej odrębności. Jedną z takich prac jest książka Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. Celem tej pracy jest przedstawienie roli tradycji w tworzeniu specyfiki kultury Górnego Śląska, poprzez wskazanie na tradycję jako na siłę postawotwórczą i czynnik sprawczy funkcjonowania społeczności okresu zarówno preindustrialnego jak i industrialnego tego regionu. Książka obejmuje zatem długi okres czasu, którego opracowanie wymaga wykorzystania nie tylko źródeł etnograficznych ale również innych rodzajów danych. Pojawia się ponadto cel dodatkowy, jakim jest przygotowanie założeń badań tradycji w społecznościach industrialnych.

Przystępując do lektury pracy zainteresowany byłem uzyskaniem odpowiedzi na następujące pytania: 1. W jaki sposób autorka analizuje i jak przedstawia rozwój i charakter społeczności i kultury śląskiej; 2. Jak radzi sobie z połączeniem w jednym studium czasów odległych i bliskich; 3. W jaki sposób godzi regionalne i uniwersalne cele pracy; 4. Jaką przyjmuje koncepcję tradycji i w jaki sposób przekształca dyrektywy teoretyczne dotyczące tradycji w narzędzie badań empirycznych; 5. Jak rozumie funkcje tradycji.

Przedmiotem monografii są rodzime społeczności i kultura Górnego Śląska traktowane w ich historycznej zmienności, poczynając od XVIII wieku. Autorka przyjmuje założenie, że właśnie w historii, w procesach długiego czasu mających miejsce na tym terenie, należy szukać przyczyn odmienności kulturowej regionu. Poszukuje ich przede wszystkim w długotrwałych procesach industrializacji i urbanizacji, przekształcających stopniowo dawny kształt społeczności i kultury ludowej tego terenu, a jednocześnie zachowujących wiele elementów tej kultury. Jako ważny dla badanego zjawiska kształtowania się odrębności kulturowej regionu uznaje ponadto związany z industrializacją proces migracji, powodujący napływ ludności z zewnątrz, w tym ludności niemieckiej, i tworzący u Ślązaków mechanizm obrony własnej tożsamości kulturowej. Uwzględnia również znaczenie stosunków politycznych, a mianowicie fakt pozostawiania Górnego Śląska, przez długi okres czasu, w granicach państwa pruskiego i niemieckiego.

Przedstawienie zmian spowodowanych industrializacją i urbanizacją pozwala autorce skoncentrować się na warunkach pracy i życia powstałych w społecznościach zindustrializowanych i uznać niektóre spośród nich za ważne dla kształtowania się specyfiki kulturowej Śląska. Są to m.in. warunki pracy w kopalniach lub innych zakładach przemysłowych oraz warunki życia w osiedlach miejskich, przede wszystkim w osiedlach przy fabrykach. Współzależność tych warunków i innych sfer kultury, m.in. systemu wartości, organizacji życia rodzinnego i sposobu spędzania wolnego czasu, bardzo interesująco ukazana w dołączonej do pracy tabeli nr 3, świadczy o przyjętym założeniu o systemowym a zarazem adaptacyjnym charakterze kultury. Świadczy także o umiejętności idealizacji badanej rzeczywistości i syntetycznego jej ujmowania. Rezygnacja z kolei z udowadniania twierdzeń dotyczących specyfiki kulturowej regionu, np. przy pomocy materiałów statystycznych, choć nie przeszkadza w zrozumieniu tych twierdzeń i ich przyjęciu, to jednak każe myśleć o możliwościach sprawdzenia przyjętych sądów.

Zajęcie się długim okresem czasu spowodowało konieczność posługiwania się różnymi rodzajami źródeł. Czasy odległe omówione zostały przy pomocy danych zaczerpniętych z prac historycznych, natomiast czasy nam bliskie przy pomocy literatury etnograficznej, socjologicznej i ekonomicznej, a także na podstawie własnych badań terenowych. Autorka pragnęła, jak się wydaje, w różnych poziomach chronologicznych stawiać źródłom te same pytania i rozpatrywać te same zagadnienia. Nie można było tego jednak zrobić ze względu na inne możliwości zawarte w materiałach. Pamiętać należy o tym, że autorka nie przeprowadziła własnych badań archiwalnych. Przyjęty układ chronologiczny pracy służy zatem nie tyle równomiernemu omówieniu różnych okresów dawnej i bliższej przeszłości co odnalezieniu w przeszłości przyczyn kształtujących współczesność i przedstawieniu modelu zmienności kultury.

Książka I. Bukowskiej-Floreńskiej jest monografią regionalną. Odrębność historyczna i gospodarcza regionu jest, zdaniem autorki, przyczyną jego odrębności kulturowej. W granicach badanego obszaru wyróżnia zresztą dwa podregiony: Górnośląski Okręg Przemysłowy i Rybnicki Okręg Węglowy, o nieco odmiennym przebiegu historii i intensywności procesów industrializacji i urbanizacji. Porównanie tych dwóch podregionów służy gdzieś w pracy formułowaniu wniosków na temat współzależności między industrializacją a kulturą. Regionalny charakter monografii nie obniża jednak jej walorów uniwersalnych. Bardziej ogólną wartość mają przede wszystkim twierdzenia dotyczące związków między pracą i stosunkami społecznymi a pozostałymi dziedzinami kultury w społecznościach industrialnych.

Wyjaśnienie funkcji tradycji to główny cel omawianej pracy. Autorka przyjmuje tu koncepcję J. Szackiego, tak pożyteczną i inspirującą w obrębie etnologii i socjologii polskiej, mówiącą o trzech aspektach i znaczeniach tradycji. Koncepcja ta pozwala na posługiwanie się albo uogólnionym pojęciem tradycji albo na podkreślenie autonomii trzech wyodrębnionych jej aspektów. I. Bukowska-Floreńska, zainteresowana przede wszystkim podmiotowym aspektem tradycji, tradycją jako wartością, tradycją „po prostu” — używając określenia J. Szackiego, sięga także do pozostałych jej wymiarów, nie zawsze podkreślając ich odrębność, tak wyraźną w materiale empirycznym. Nie przekształciła bowiem w sposób konsekwentny ogólnych dyrektyw teoretycznych przyjętych od J. Szackiego w założenia empirycznych badań nad kulturą, w których odróżnienie tego co zostało przejęte z przeszłości od mechanizmu przekazu i od sposobu wartościowania, ma zasadnicze znaczenie. Pewnym tu usprawiedliwieniem jest przyjęty cel pracy,

jakim jest wyjaśnienie funkcji (roli) tradycji, szczególnie dobrze czytelne w społecznościach industrialnych przede wszystkim wówczas, kiedy zajmujemy się tradycją jako wartością. Oczywiście badania tradycji ujmowanej przedmiotowo — dziedzictwa kulturowego, wymagałoby innych metod pracy terenowej i prezentacji materiału.

Tradycja w pracy I. Bukowskiej-Floreńskiej przedstawiona została jako wartość o dużym znaczeniu dla badanych społeczności. Interesująco zaprezentowane zostały historyczne warunki uzyskiwania przez tradycję wysokiego miejsca pośród innych wartości cenionych przez ludność Górnego Śląska. Autorka jednocześnie jest świadoma tego, że tradycja jako wartość nie ma waloru autonomicznego (choć może się tak niekiedy wydawać) a instrumentalny. Służy bowiem realizacji innych ważnych celów zbiorowych i indywidualnych. Określenie tych celów, jakimi w kulturze ludności śląskiej była adaptacja do warunków życia i pracy w regionie uprzemysłowionym oraz kontestacja wobec treści i formom wnoszonym z zewnątrz i zagrażającym tożsamości kulturowej i wartościom grupy, należy do ważnych osiągnięć pracy. Cenne ponadto jest stwierdzenie nie tylko konserwatywnych ale i kreatywnych, stymulujących tworzenie nowych rozwiązań, skutków wysokiego wartościowania tradycji. Orientacja autorki nie tylko ku przeszłości lecz również ku teraźniejszości, wyraża także w innych jej publikacjach, pozwoliła jej ponadto na dostrzeżenie specyfiki współczesnych potrzeb kulturalnych ludności Górnego Śląska, związanych z warunkami życia i właśnie z wysokim wartościowaniem tradycji. Wśród kilkakrotnie powtarzanych wyjaśnień funkcji (roli) tradycji zabrakło jednak stwierdzenia, że funkcja ta polega na wypełnianiu pewnego zakresu kultury (tradycja — dziedzictwo) oraz na chronieniu i selekcjonowaniu dziedzictwa, a także na takim doborze innowacji, aby zgodne były z ważnymi celami i wartościami grupy.

Wybór tradycji i jej funkcji jako głównej dziedziny obserwacji i analizy okazał się interesujący i trafny. Rozważania nad miejscem tradycji i stosunkiem do tradycji w kulturze ludności rodzimej Górnego Śląska pozwoliły uzyskać nowy i bardziej pełny obraz tej kultury i procesów dokonywujących się w niej. Książka I. Bukowskiej-Floreńskiej jest jednocześnie kolejną interesującą próbą, choć nie było ich zbyt wiele, zastosowania tradycji jako kategorii etnograficznych badań terenowych, uzupełniająca dotychczasowe prace w tym zakresie.

Zbigniew Jasiewicz

Jacek Bednarski, *Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych. Na przykładzie rodzin w Poznańskim*, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Seria Etnografia nr 13, Poznań 1987, ss. 124.

Rodzina stanowi zawsze żywy problem zainteresowań różnych naukowych dyscyplin, a zwłaszcza socjologii, psychologii, pedagogiki i etnografii. Jest to zrozumiałe z racji jej miejsca w życiu społecznym i kulturowym, w którym jako podstawowy element struktury społecznej odzwierciedla szereg procesów o szerszym zasięgu, wykraczającym poza jej ramy i jednocześnie skupia je w sobie. Będąc ponadto jednostką twórczą, oddziałuje na te procesy wpływając na jakość i kierunek zmian.

W pracy Jacka Bednarskiego rodzina rozpatrywana jest z pozycji kształto-

wanego przez nią środowiska kulturowego. Zakres omawianego zagadnienia wyznacza przyjęte przez autora pojęcie środowiska, które rozumiane jest jako całość obiektywnych warunków, w jakich przebiega życie zbiorowe i kształtują się praktyki i świadomość jednostek. W przypadku środowiska kulturowego wyznacza je kultura.

Środowisko kulturowe rozpatrywane jest w swoich trzech wymiarach:

- materialnym, rozumianym przede wszystkim jako mikrośrodowisko mieszkalne w aspekcie materialnym, przestrzennym i społeczno-kulturowym;
- społecznym, obejmującym interakcje członków rodziny, ich role, pozycje, statusy;
- kulturowym, wężiej pojętym, pod czym autor rozumie te czynności kulturowe i ich rezultaty, „które mają charakter autoteliczny i są związane ze sferą kultury symbolicznej i uczestnictwem w niej” (s. 5).

Materialny i społeczny wymiar środowiska kulturowego z uwagi na cel perspektywiczny pracy, potraktowane są marginalnie, raczej jako wstępna charakterystyka warunków w jakich kształtuje się środowisko kulturowe wężiej pojęte. Głównym zainteresowaniem autora są te aspekty środowiska kulturowego, które ściśle wiążą się z funkcją kulturalną i enkulturacyjną rodziny, z uczestnictwem w kulturze jej członków i kulturową transmisją.

Przyjęte przez autora selektywne rozumienie uczestnictwa w kulturze, wyznaczające ramy analizowanych potrzeb i zachowań kulturowych, nie jest jednoznaczne z uczestnictwem w kulturze symbolicznej (koncepcja A. Kłoskowskiej), nie wyczerpuje go, ale jednocześnie przekracza. Wykracza także poza nurt kultury masowej i zinstytucjonalizowanej, które w analizie tworzą raczej ramy odniesienia dla ukazania organizacji życia kulturalnego rodziny. Ponadto łączy się z kategorią czasu wolnego i czasu pracy i ze wszystkimi układami kultury (wyróżnionymi przez A. Kłoskowską). Ma charakter domowy i pozadomowy, zaś jeśli chodzi o uczestnictwo w treściach — polikulturowy.

Drugi z rozpatrywanych aspektów środowiska kulturowego wężiej pojętego, jakim jest transmisja kulturowa, związany jest z funkcją enkulturacyjną rodziny. W pracy odnosi się głównie do kształtowania rodzinnego świata wartości, zwyczajów i tradycji i do pośrednictwa rodziny i rodziców w tym procesie.

Te wstępne założenia teoretyczne znajdują odzwierciedlenie w układzie pracy, która poza wprowadzeniem określającym przedmiot pracy i procedury badawcze zawiera trzy zasadnicze rozdziały poświęcone w kolejności charakterystyce środowiska mieszkalnego i społecznego rodziny, uczestnictwa rodziny w kulturze, rodzinie jako czynnikowi kulturowej transmisji oraz podsumowanie.

Dla pokazania zróżnicowania kulturowych środowisk rodzinnych autor przyjmuje dwojakie kryteria:

- obiektywne, zewnętrzne, jakimi są środowisko zamieszkania, przynależność społeczno-zawodowa, struktura rodziny, poziom wykształcenia;
- indywidualne, wewnętrzne, czyli uznawane normy, wartości, zachowania różnicujące środowisko kulturowe wewnątrz danej kategorii.

Podstawowym celem tej analityczno-porównawczej pracy jest charakterystyka środowiska kulturowego wyróżnionych kategorii rodzin w zakresie, jaki został wyżej sformułowany, określenie różnic międzyśrodowiskowych i ustalenie obszarów homogenizacji i dyferencjacji. Ponieważ czasem przyjętym dla omawianego zagadnienia jest współczesność, zmiana pokazana jest poprzez pokolenia wewnątrz poszczególnych rodzin. Wydobyciu tej zmiany służył celowo skonstruowany kwestionariusz kierowany do rodziców i do dzieci.

Podstawą opracowania zagadnienia są materiały z badań terenowych przeprowadzonych przez pracowników (w tym również autora) i studentów Instytutu Etnologii UAM pod kierunkiem prof. dra hab. Z. Jasiewicza, w ramach projektu „Kultura” (badania porównawcze o zakresie europejskim nad aktywnością kulturalną i przekazem kultury w rodzinie) oraz badań uzupełniających, zrealizowanych w obrębie problemu węzłowego W.11.9 do tematu „Rodzina jako środowisko kulturowe”, również kierowanym przez prof. dra hab. Z. Jasiewicza. Badania podstawowe prowadzone były na obszarze woj. poznańskiego w latach 1979-1980, uzupełniające w latach 1982-1984.

W doborze próby badawczej uwzględniono następujące kryteria:

- typ strukturalny rodziny — rodziny podstawowe lub poszerzone, wspólnie zamieszkałe, z pracującym ojcem, niekoniecznie matką, z dwojgiem dzieci, w tym z jednym w wieku szkolnym;
- miejsce zamieszkania — środowisko wielkomiejskie, zurbanizowane, małe miasto urbanizujące się lub tylko małe miasto oraz wieś;
- przynależność społeczno-zawodowa — rodziny chłopskie, robotników rolnych, robotnicze, zatrudnionych w prywatnym i uspołecznionym sektorze usług i inteligentkie.

W badaniach podstawowych (w ramach projektu „Kultura”) posłużono się kwestionariuszem ankietą dla rodziców i dzieci, które zrealizowano w 300 rodzinach, a następnie, przy pomocy kwestionariusza o wybranym zestawie tematycznym, przeprowadzono badania pogłębione w 79 rodzinach. Badania uzupełniające, mające charakter pogłębionych, przeprowadzono w 35 rodzinach, używając kwestionariusza o postaci ogólnych wskazówek dla swobodnego wywiadu.

Badania uzupełniające dotyczą Poznania, konkretnie dzielnicy Wilda, najbardziej uprzemysłowionej, robotniczej dzielnicy tego miasta. Jako środowisko urbanizowane wybrano miasteczko Oborniki i kilka wsi podmiejskich oraz w badaniach uzupełniających — miasteczko Nowy Tomyśl i Śrem. Środowisko wiejskie reprezentuje w sumie 13 wsi położonych na obszarze gminy Czempień, Kuślin i Kórnik.

Wstępnej charakterystyki badanej populacji autor dokonuje poprzez określenie przynależności społeczno-zawodowej rodzin o różnych typach środowiska zamieszkania, określenia typu strukturalnego, cech demograficznych, wykształcenia i pochodzenia terytorialnego. Następnie — zgodnie z wcześniej wyłożonymi racjami — omawia wybrane cechy środowiska materialnego i społecznego rodziny, które bezpośrednio warunkują jej funkcję kulturową. Wśród tych cech interesuje go stan techniczny i ogólne aspekty użytkowania mieszkania (co dotyczy środowiska mieszkalnego) oraz układ ról i pozycji wewnątrzrodzinnych, a także rytmika dnia codziennego (wyróżnionych w charakterystyce środowiska społecznego).

Charakterystyka środowiska kulturowego w przyjętym przez autora węższym znaczeniu obejmuje — co powtórzmy — uczestnictwo w kulturze oraz przekaz kulturowy w rodzinie. Pierwsze z zagadnień rozpatrywane jest w domowym i pozadomowym układzie kultury. W domowym układzie kultury interesuje autora uczestnictwo poprzez masowe środki przekazu, w czym najpoważniejszą rolę odgrywa telewizja, a dalej radio ze swoją informacyjno-muzyczną funkcją oraz czytelnictwo prasy. W dalszej kolejności autor omawia zainteresowania i upodobania kulturalne członków rodziny, co dotyczy czytelnictwa książek, upodobań muzycznych i upodobań teatralnych. Na koniec zaś informuje o indywidualnych praktykach i zajęciach kulturalnych członków rodziny analizując ich użytkowy i artystyczny sens.

Pozadomowy układ uczestnictwa kulturalnego rodziny, to udział w kulturze poprzez wybrane instytucje kulturalne. Spośród instytucji o tym znaczeniu, ale je nazywa „wyższego rzędu”, autor wybiera kino, teatr, filharmonię i muzea. Natomiast aktywność kulturalną w środowisku lokalnym (zamieszkanie) rozważa w oparciu o działalność domów kultury, świetlic i szkół poprzez udział członków rodzin w różnego rodzaju zespołach amatorskich czy kołach zainteresowań.

W podsumowaniu analizy uczestnictwa w domowym układzie kultury znalazły się także rozważania autora o stopniu identyfikacji z trzema wyróżnionymi nurtami kultury — masowej, tradycyjnej — ludowej i tzw. „kultury wyższej”. Prowadzą one do interesujących wniosków o nieodróżnicowanym poziomie identyfikacji z treścią kultury masowej i o odróżnicowaniu tego poziomu z treścią „kultury wyższej” i tradycyjnej. Owo odróżnicowanie tworzy w wymiarze środowiskowym kontinuum wielkomięjsko-wiejskie, zaś w wymiarze społeczno-zawodowym kontinuum inteligencko-chłopskie.

Rolę kulturowej transmisji w rodzinie autor analizuje w trzech różnych sferach spenetrowanych wybiórczo: sferze rodzinnych wartości i postaw, roli rodziny w procesie przekazu kulturowego oraz kontynuacji „małej” tradycji rodzinnej. Wśród wyróżnionych wartości interesują go między innymi takie, jak szczęśliwe życie rodzinne, pokój, wysokie zarobki, interesująca praca, czas wolny, bardziej równe i sprawiedliwe społeczeństwo, możliwość udziału w decydowaniu w miejscu pracy, możliwość udziału w decydowaniu w życiu społecznym oraz ocena tych wartości w różnych kategoriach rodzin. Odpowiada także na pytanie pod jakim wpływem kształtuje się świat wartości dzieci i jaką rolę w tym procesie można przypisać rodzicom i rodzinie. To ostatnie zagadnienie wiąże się bezpośrednio z pośrednictwem kulturowym w rodzinie, rozważanym w następnym podrozdziale i odnoszonym do sfery polityki i spraw społecznych, sfery religii i sfery wąsko rozumianej kultury.

Kontynuację tradycji „małej” wiąże autor ze świadomością posiadania tradycji rodzinnych i z chęcią ich podtrzymywania. Ta samoświadomość dotyczy posiadania pamiątek rodzinnych, określonych prac domowych, specjalnych umiejętności, hobby, umiejętności artystycznych, ustnej tradycji i zwyczajów rodzinno-domowych.

Nawet to syntetyczne omówienie zawartości pracy ukazuje bogactwo tematyki, która służy autorowi do analizowania i prezentowania środowiska kulturowego rodziny. Możliwość korzystania z obliczeń komputerowych dodatkowo wzbogaca ją o ukazanie rozlicznych zależności i przekrojów, a zastosowanie metody analizy skupień i „największego rozpiętego drzewa” pozwoliło ustalić pewną typologię rodzin jako środowisk kulturowych. Potwierdziła ona wstępną hipotezę o bardzo istotnych dla owego odróżnicowania obiektywnych cechach położenia społecznego rodzin. Z pozycji przyjętych obiektywnych kryteriów odróżnicowania tworzą one kontinua od środowiska wielkomięjskiego do wiejskiego i od rodzin inteligenckich do chłopskich i robotników rolnych. Podobnie stopień wewnętrznej dyferencjacji czy homogenizacji tworzą także kontinua w wymiarze środowiskowym od rodzin wielkomięjskich do rodzin wiejskich i w wymiarze społeczno-zawodowym od rodzin inteligenckich do rodzin chłopskich i robotniczych.

Poza bogactwem analizowanej treści zaprezentowanej w pracy, na uwagę zasługuje wnikliwość analizy i bardzo głęboka penetracja życia rodzinnego, mająca na celu ukazanie przyczyn i wewnętrznych uwarunkowań omawianych zjawisk. Podobnie dużą wartością jest też precyzja, z jaką autor określa zakres swoich zainteresowań i ramy pracy oraz konsekwencja wobec postawionych celów pracy,

a w związku z tym także jasność myśli. Omawiane w pracy zagadnienia prze-myślane są przez autora do końca i dlatego porusza się wśród nich swobodnie zdradzając jednocześnie gruntowną znajomość problematyki związanej w ogóle z rodziną. Praca ma więc dużą wartość w sensie pokazania bogatego warsztatu naukowo-badawczego oraz w sposób znaczny wzbogaca nurt badań nad rodziną.

Trochę żał jednak, że jako etnograf tak mało miejsca przeznaczył na analizę treści owej „małej” tradycji, a zwłaszcza ustnej tradycji rodzinnej i zwyczajów rodzinnych. Wobec innych ważkich form i treści, które charakteryzują kulturowe środowisko rodzinne, te oczywiście mogą mieć marginalne znaczenie. Lecz tak się jakoś dzieje, że coraz częściej podejmowane są tematy badawcze, które coraz bardziej odsuwają w cień zjawiska zajmujące wcześniej poważne miejsce w etnograficznych badaniach.

Bożena Beba

Janine Ponty, *Polonais méconnus. Histoire des travailleurs immigrés en France dans l'entre-deux-guerres*, „Série Internationale” 34, Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, Paris 1988, ss. 474.

Z dużym zainteresowaniem francuskie środowiska historyków, etnologów i socjologów przyjęły, wydaną w końcu 1988 roku przez wydawnictwa Sorbony, pracę Janine Ponty „Polacy nieznani”¹. Przyczyn zainteresowania było wiele.

Po pierwsze publikacja wypełnia lukę w badaniach społeczności polskiej we Francji. Problem polskiej imigracji analizowany był dotychczas wycinkowo². Praca Ponty jest pierwszą monografią badacza francuskiego poświęconą polskim robotnikom we Francji w latach 1919-1939. Zauważmy również, że książka odpowiada współczesnemu zainteresowaniu Polską, wagą spraw rozgrywanych w kraju oraz polskością w szerszym pojęciu, a więc także polską diasporą. I wreszcie studium polskiego wychodźstwa robotniczego we Francji ciekawi z obecnego punktu widzenia narodowych wychodźstw kultur państw zachodnich. To przecież zagadnienia integracji czy asymilacji, kulturowych wpływów, zadań i wyzwań stawianych państwu przyjmującym imigranta, budzą coraz to większe emocje nie tylko etnologów i socjologów ale również polityków. Dlatego też „Polacy nieznani” są ciekawym głosem w dyskusji nad migracjami, w czasie coraz większych i łatwiejszych ruchów ludności i zderzeń kulturowych na szeroką skalę.

We wstępnej części pracy Ponty przedstawia polską emigrację zarobkową poprzedzającą „wielką falę lat dwudziestych”. Lata 1907-1918 są okresem spontanicznych, choć liczebnie mniej ważnych, sezonowych ruchów migracyjnych, przede wszystkim z Galicji do południowo-wschodnich krajów Cesarstwa Niemieckiego. Do rangi symbolu urastają, organizowane przez niemieckie agencje najemcze,

¹ *Polacy nieznani* są wydaną z nieznacznymi zmianami pracą doktorską Janine Ponty pisaną pod kierunkiem nestora francuskich historyków Jeana-Baptiste Duroselle'a z Instytutu Historii Współczesnych Stosunków Międzynarodowych (I.H.R.I.C.) w Paryżu i obroniona w 1985 roku.

² Przykładem mogą być prace prowadzone nad polskimi górnikami zagłębia potasowego Miłuzy przez socjologów i etnologów Uniwersytetu w Strasburgu (Geneviève Herberich-Marx i Freddy Raphaël publikujących w „Revue Sciences Sociales”) oraz przez Ecomusée de la Mine et de la Potasse en Alsace.

wyjazdy „na Saksy”, to jest do słynącej z przemysłowej uprawy buraka cukrowego Saksonii.

Rok 1908 przynosi powstanie trzech instytucji galicyjskich³, które za sprawą posłów lwowskich próbują ukierunkować emigrację w stronę Francji. Ma to stanowić remedium na germanizację, czy też w stosunku do poddanych carskich, rusyfikację Polaków. Mimo silnej akcji propagandowej Skolyszewskiego, Stapińskiego, Hupki i innych rezultaty są znikome. Przeważa emigracja do Niemiec gdzie bliżej, łatwiej i lepiej⁴. W przededniu wybuchu wojny pracuje we Francji, według Ponty, niespełna 10 tysięcy Polaków, przeważnie obywatele państwa austro-węgierskiego.

Przełomem w historii polskiego wychodźstwa jest przybycie do Francji pierwszych robotników wykwalifikowanych (rok 1909). Dotyczy to zwłaszcza górników i hutników polskich pracujących do tej pory w Zagłębiu Ruhry, tak zwanych „Westfalczyków”. Znajdują oni zatrudnienie na północy kraju lub we francuskiej części Lotaryngii. Nie bez znaczenia jest tu działalność księcia Witolda Czartoryskiego, deklarowanego obrońcy polskość, ale również dużego finansisty, mającego silne udziały we francuskim przemyśle wydobywczym.

Czteroletni konflikt światowy zasadniczo zmienia polityczną mapę Europy. Polska niepodległa staje przed problemami narodowościowymi, społecznymi, a ponad wszystko ekonomicznymi. Z wyjątkiem Wielkopolski, Pomorza i polskiego Śląska, wieś polską charakteryzuje przeludnienie, zacofanie i bieda.

Analizując fenomen emigracji, Ponty przedstawia mapę stopnia analfabetyzmu w Polsce w roku 1921. W Poznańskim obowiązkowe szkolnictwo podstawowe obniżyło poziom analfabetyzmu do 3%. To właśnie Poznaniacy stanowili trzon „Westfalczyków” — wykwalifikowanych robotników z Nadrenii i Westfalii. Wschodnia Polska z ponad 60% analfabetów na Polesiu i Wołyniu jest strefą wyjątkowej nędzy, pogłębionej działaniami pierwszej wojny i wojny polsko-radzieckiej. To stąd oraz z Polski południowo-wschodniej (województwa lwowskie, tarnopolskie i stanisławowskie) emigruje się najwięcej, do obu Ameryk, do Niemiec i od 1908 do Francji.

W tym samym czasie francuski rynek pracy dusi się z nadmiaru ofert. Wojna jest katastrofalna dla kraju. Żołnierze zabici, zaginieni i wojenni inwalidzi poważnie obniżają francuski potencjał siły roboczej. Zaznaczająca się od dziesięcioleci silna denatalizacja oraz poszukiwanie życia łatwiejszego i lepszego w mieście („exode rural”) nie pozostają bez wpływu. „Prawodawstwo pracy rozszerzające ośmiogodzinny dzień pracy na wszystkie zawody drugiego sektora oraz opóźnienie w mechanizacji w dobie przemysłowego rozwoju lat dwudziestych zmuszają do nieustannego poszukiwania imigranckich rąk do pracy”⁵.

Jest to moment, w którym polska emigracja okresu „brazylijskiej gorączki” należy już do przeszłości. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej poprzez „Literacy Test” ograniczają napływ nowej siły roboczej, a Niemcy pogrążone we własnych problemach politycznych i gospodarczych państwa pokonanego nie chcą i nie mogą odpowiedzieć polskim potrzebom. Pozostaje Francja. Motywacja ekonomiczna skierowania wielkiego ruchu migracyjnego w tę stronę przysłaniania jest coraz

³ Galicyjski Komitet Emigracyjny, Polskie Towarzystwo Emigracyjne, Office central de placement; J. Ponty, *Polonais méconnus* . . . , s. 8 - 10.

⁴ Niemieckie statystyki graniczne z roku 1907 mówią o 300 tysiącach Polaków galicyjskich i 50 tysiącach Ukraińców pracujących sezonowo w Niemczech; tamże, s. 7 - 31.

⁵ Tamże, s. 35.

bardziej oficjalną frazeologią polityczną i patriotyczną. „Polska woli wystać swoich do sprzymierzonego narodu i chciałaby widzieć swoich robotników na ziemi, na której przelała się krew za polskie wyzwolenie i niepodległość.”⁶ Rozpoczynają się polsko-francuskie negocjacje uwięzione konwencją z 3 września 1919 roku „o emigracji i imigracji”, uzupełnione konwencją z 14 października 1920 roku „o opiece i ubezpieczeniach społecznych”.

Najciekawszą dla nas, etnologów, jest dalsza część studium Janine Ponty poświęcona położeniu i życiu codziennemu polskich robotników rolnych i przemysłowych we Francji. Liczne wywiady z byłymi robotnikami pochodzenia polskiego, z ich francuskimi towarzyszami pracy, publikacja rodzinnych listów, zarządzeń administracji państwowej i regionalnej, dokumentów pracodawców, czy też związków zawodowych sprawiają, że mamy do czynienia z pracą rzetelną i jedyną w swoim rodzaju.

Autorka uwagę swoją skupia kolejno na samym procederze rekrutacji w Polsce, na transporcie i przybywaniu grup do Francji. Bliżej analizuje największe skupiska robotnicze w Pas-de-Calais, w Nord, w Lotaryngii i we Francji środkowej, dużo pisze o wysiłkach rekonstytucji narodowego środowiska polskiego w tych regionach. Mowa tu o narodowych aspektach kościoła katolickiego, religijnych praktykach Polaków, o konfliktowej kwestii polskiego szkolnictwa we Francji, o ruchu stowarzyszeń harcerskich, sportowych i innych, o polskiej działalności wydawniczej.

W tej ostatniej sprawie Ponty podkreśla niepowodzenia polskiej prasy paryskiej i rozkwit dwóch wielkich dzienników północy: „Wiarusa Polskiego” i „Narodowca”. Obie te gazety założone zostały w Zagłębiu Ruhry i z grupą „Westfalczyków” przywędrowały do Francji. To właśnie polscy górnicy i hutnicy przybyli masowo z Niemiec do Francji po zakończeniu wojny nadali, twierdzi autorka, kształt polskiemu życiu kulturalnemu. „Westfalskie dziedzictwo” zaznaczyło się również w działalności związków zawodowych i ograniczonej aktywności politycznej środowiska polskiego.

Druga wielka część pracy opisuje okres od 1926 do 1939 roku, „erę niepewności”.

Jeszcze koniec lat dwudziestych, mimo poprzedzającego je kryzysu gospodarczego z lat 1926-27, jest momentem najliczniejszej obecności polskiej we Francji. W pięciu latach społeczność polska w tym kraju rozrasta się o 64,2%; oficjalnie w 1926 przebywa we Francji 309 312, a w 1939 roku 507 811 obywateli polskich. Tak znaczny wzrost nie jest tylko rezultatem napływu nowych robotników ale spowodowany jest również łączeniem rodzin (imigracja kobiet i dzieci) i niezwykle wysokim przyrostem naturalnym pracujących we Francji Polaków.

Lata 1931-36 to czas wielkiego kryzysu światowego, który z pewnym opóźnieniem opanowuje francuską gospodarkę. „Wielki kryzys, wielki dramat” to tytuł rozdziału, w którym Ponty przedstawia położenie pierwszych ofiar gospodarczego kataklizmu — robotników obcokrajowców we francuskim przemyśle. Mnożą się konflikty w ruchu związkowym i samym środowisku robotniczym. Wybuchowe stają się stosunki między pracodawcą i zatrudnionym. Autorka ilustruje sytuację opisem strajku w Leforest w sierpniu 1934. I oczywiście, sprawa masowych repatriacji robotników do Polski, kwestia, która przez dziesięciolecia była tematem tabu, starannie omijany przez badaczy francuskich. Ponty nie operuje

⁶ C. Kaczmarek, *L'emigration polonaise en France apres la guerre*, Paris, 1927, s. 96, za J. Ponty, *op. cit.*, s. 50.

tutaj samymi tylko liczbami ale podaje szczegóły przymusowych wyjazdów, rodzinnych tragedii, cytuje wzruszający fragment *Terre des Hommes* Antoine'a de Saint-Exupéry, literackie odbicie tamtych wydarzeń.

Ostatnim analizowanym okresem są lata 1936-39. Front Ludowy z entuzjazmem przyjęty zostaje przez polską społeczność robotniczą. Zaznacza się gwałtowna aktywizacja Polaków w związkach zawodowych. Krótko trwa jednak polski optymizm przygaszony nowymi dekretami i represjami, kontrowersyjną kwestią służby wojskowej, napiętą sytuacją międzynarodową w przededniu drugiej wojny światowej.

Janine Ponty we wstępie do swojej książki pisze: „Niniejsza praca poddaje w wątpliwość różową legendę polskiej imigracji ulegającej łatwej asymilacji, dobrze przyjętej przez robotników francuskich, dobrze widzianej przez władze państwowe, jednym słowem imigracji bez problemów”⁷. Autorce niewątpliwie udało się osiągnąć wytyczony cel.

Przed wszystkim Ponty udowadnia, że Polacy czujący dużo sympatii dla Francji, kraju sprzymierzonego z ich własną ojczyzną, kraju który ich przyjął i dał im pracę, skutecznie stawiają opór wszelkim próbom romanizacji.

Błędem jest dla Ponty częste, szablonowe i ogólniające porównywanie we Francji Polaków do Włochów. Daje ona liczne przykłady zasadniczych różnic dzielących obie grupy imigrantów. Zachowanie Polaków jest dla autorki szczególne, uformowane przez doświadczenia rozbiorów i walki o zachowanie narodowej tożsamości. „Od czasów rozbiorów Polacy, których trudności polityczne, czy też bieda zmuszały do opuszczenia ziemi ojczystej, zabierają ze sobą umiłowanie ojczyzny i wolę kultywowania narodowych wartości na obczyźnie, w oczekiwaniu chwili powrotu”⁸.

Pielegnacja tego co polskie przyczynia się do prawdziwego rozkwitu życia społeczno-kulturowego. Jego instytucjonalnym kośćcem są: polski kościół, szkoła i harcerstwo, chóry i zespoły taneczne, kluby sportowe, spółki wydawnicze itp. Środowisko polskie, kulturowo samowystarczalne, odcina się wyraźnie, nie tylko językowo, od społeczności lokalnej. Polacy wydają się wyobcowani, a kulturowa wymiana między nimi a otoczeniem prawie nie istnieje; kontakty z sąsiadami francuskimi, a nierzadko włoskimi czy belgijskimi, ograniczone są do koniecznego minimum.

Ponadto Ponty na podstawie szczegółowej analizy statystycznej gminy Sallau-mines koło Lens stwierdza, że środowisko polskie ma charakter wybitnie endogamiczny. Autorka podaje przykład częstej „endogamii podwójnej”. Polacy nie tylko że żenią się między sobą, ale wewnątrz grupy „Westfalczyk” żeni się z Polką z Zagłębia Ruhry, „Ukraiinka” wychodzi za „Ukraińca”, a nierzadko chłopak poślubia dziewczynę z tej samej wsi w Polsce.

Grupę polską charakteryzuje powolny awans społeczny jej członków. Typowo polski jest zawód górnik: trudny, niebezpieczny i źle płatny. Oferuje on ograniczone możliwości kariery i stanowi kategorię z której trudno wyjść, by polepszyć swoją pozycję społeczną. Wyjątkiem są przedsiębiorczy „Westfalczycy”, którzy wykazują największą dynamikę zawodową wśród francuskich Polaków. Otwierają oni małe sklepiki, zakłady rzemieślnicze: rzeźnicze, wędliniarskie, piekarnicze, krawieckie i inne.

Z braku innych perspektyw częsty jest awans społeczny przez sport. Wiele

⁷ J. Ponty, *op. cit.*, s. 1.

⁸ *Tamże*, s. 1.

mówiącym przykładem są zawodowe kariery czterech „Westfalczyków” grających przed drugą wojną we francuskiej ekipie reprezentacyjnej piłki nożnej. Dembicki, Kowalczyk, Nowicki i Wawrzyniak zdobyli nie tylko pieniądze ale również silną pozycję społeczną, uznanie swoich rodaków i zainteresowanie francuskiej opinii publicznej.

Integracja polskich robotników z ich otoczeniem we Francji jest powolna i jej rezultaty w przededniu wojny są znikome. Jeśli można mówić o pewnej integracji grupy polskiej, to wykluczyć należy pojęcie jej asymilacji. W odróżnieniu od asymilacji, polegającej na całkowitym wchłonięciu imigranta przez przyjmujące go środowisko, integracja zasadza się, według Ponty, na harmonijnym przystosowaniu się do nowych warunków, bez wyrzekania się własnych wartości. Tacy też byli polscy robotnicy okresu międzywojennego — wierni swojej szczególnej polskości i „nieznani” francuskiemu społeczeństwu⁹.

Kończąc prezentację pracy Janine Ponty należy wyrazić nadzieję na możliwe najszybsze tłumaczenie i wydanie „Polaków nieznanych” w Polsce. Stworzy to czytelnikowi w kraju doskonałą okazję do spojrzenia na problemy polskiej emigracji chłodniej, trzeźwiej, mniej emocjonalnie — oczyma rzetelnego badacza francuskiego, jakim jest pani Ponty.

Jędrzej Kościcki

Adam Wałaszek, *Polscy robotnicy, praca i związki zawodowe w Stanach Zjednoczonych Ameryki, 1880 - 1922*, Wrocław 1988, ss. 250.

Dwudziesty już tom Biblioteki Polonijnej, serii znanej szeroko nie tylko wśród badaczy Polonii, stanowi praca A. Wałaszka o polskich robotnikach w Stanach Zjednoczonych, ich udziale w ruchu związkowym, ale także — pośrednio, acz nieuchronnie — o przemianach Polonii w tym kraju, przemianach, których kierunek jawi się wyraźnie. Od 1880 roku, data ta przyjmowana jest w nauce jako początek masowego, głównie chłopskiego wychodźstwa z ziem polskich do USA, do roku 1922, kiedy to załamała się powojenna fala strajków, wiele się zmieniło zarówno pod względem sytuacji ekonomicznej i społecznej polskiego imigranta w Ameryce, jak i pod względem poziomu narodowego, etnicznego a i do pewnego stopnia także klasowego uświadomienia. Polonia amerykańska przeżyła w tym czasie długą drogę, od amorficznej grupy wychodźców, w ogromnej przewadze robotników niewykwalfikowanych, do grupy etnicznej, obecnej i liczącej się w życiu wieloetnicznego społeczeństwa amerykańskiego.

W procesie przyspieszania i ukierunkowywania tych przemian wielką rolę odegrało miejsce pracy imigranta. Los jego był właściwie od początku zdeterminowany dynamicznym rozwojem Stanów Zjednoczonych w latach 1870 - 1929, w którym to okresie produkcja przemysłowa wzrosła tam 14-krotnie, nastąpił niebywały rozwój miast, a kraj odczuwał wielkie zapotrzebowanie na siłę roboczą. Częściowo było ono zaspokajane przez ludność przenoszącą się ze wsi do miast, jednakże w pełni mogło być zaspokojone dopiero przez przybyszów spoza granic państwa. Także z ziem polskich. Szacuje się maksymalnie, że z tych terenów do roku 1914 wyjechało do Stanów Zjednoczonych 4 miliony osób. Ci — w prze-

⁹ *Tamże*, s. 351.

wadze — chłopci z zapóźnionych terenów europejskich, po kilkutygodniowej podróży przez Ocean trafili w sam środek najbardziej dynamicznego, nowoczesnego przemysłu, przenosili się z feudalizmu (nieomal) w kapitalizm. Rzecz jasna, nie bez poważnych konsekwencji.

Pozycja robotnika niewykwalifikowanego była w tym okresie w Stanach Zjednoczonych płynna. Dziś zarabiał, jutro podlegał redukcji, nie miał praktycznie żadnych praw, był jednak niezbędny w systemie produkcji. Jeszcze pod koniec XIX wieku 90% Polaków w Chicago należało do tej kategorii pracowników. Z czasem jednak sytuacja zaczęła się zmieniać, wzrastająca liczba Polaków zatrudnionych w charakterze robotników półwykwalifikowanych, czy nawet wykwalifikowanych, była dowodem stabilizacji części imigrantów, faktu, iż pozostawali na dłużej (bądź już na stałe) w USA. Wykorzystując możliwości podnoszenia kwalifikacji w postaci licznych kursów, polepszali swoją pozycję wśród własnej grupy, ale także wchodzili w obręb społeczeństwa amerykańskiego, stawali się jego częścią.

Praca A. Walaszka ukazuje rozmaite aspekty życia imigrantów, owej masy niewykwalifikowanych robotników polskiego pochodzenia, żyjących w etnicznych gettach dynamicznie rozwijających się amerykańskich miast przede wszystkim w Chicago. Drobiazgowy opis warunków pracy, stosunków robotnik-majster, problemów językowych, które trapiły imigrantów i utrudniały mu egzystowanie w społeczeństwie amerykańskim, wreszcie analiza różnic między pracą na emigracji a pracą w kraju, przede wszystkim na roli, zajmuje w omawianym dziele wiele miejsca i są to fragmenty godne uwagi, podobnie jak te, które mówią o życiu rodzinnym imigrantów, o ich mieszkaniach w etnicznej dzielnicy, o kontaktach sąsiedzkich i towarzyskich, o działających wśród imigrantów instytucjach i organizacjach polonijnych. Jednakże najbardziej rewelacyjne są te strony pracy, które ukazują Polaków w konflikcie z pracodawcą, ukazują ich nie — jak to dotychczas przyjęło się w nauce — jako „potulnych przybyszów”, lecz jako „krnąbrnych” robotników, walczących nie tylko o poprawę warunków pracy i płacy, ale — może przede wszystkim — o wejście w charakterze równoprawnego partnera w obręb społeczeństwa amerykańskiego, poprzez, między innymi, udział w amerykańskim ruchu związkowym, ruchu o charakterze ekskluzywnym. Walka ta niejednokrotnie wymagała krwawych ofiar.

Temu zagadnieniu poświęcona jest zasadnicza część studium A. Walaszka, oparta na poszukiwaniach archiwalnych, prasie i wspomnieniach uczestników walk, i ona nadaje pracy oryginalność, stanowi o jej pierwszorzędnej wartości. Ona też może budzić pewne wątpliwości, gdyż — na przykład — autor nie jest w stanie określić, czy aktywna postawa wobec ruchu związkowego i jego walki charakteryzowała na tyle liczącą się część Polonii, by w istocie stanowisko takie mogło w procesie przemian polskiej grupy etnicznej odgrywać rolę impulsu. W każdym razie nie były to zjawiska marginalne i dla grupy obojętne. Już ta konstatacja ma znaczenie.

Sytuacja Polaków w Stanach Zjednoczonych nie różniła się zasadniczo od sytuacji innych grup etnicznych wywodzących się z Europy Środkowej, Południowej czy Wschodniej. Wiele uwag autora może zatem odnosić się także do Słowaków, Litwinów, Ukraińców czy Włochów tym bardziej, że przytoczone przez niego fakty świadczą, iż Polacy niejednokrotnie występowali z nimi solidarnie w walce klasowej, łączyły ich bowiem zarówno problemy jak i aspiracje.

Ukazanie krzepnącej świadomości polskiego imigranta-robotnika w USA na tle zmieniającego się kapitalizmu w tym kraju, na tle przemian w organizacji

pracy, na tle walki związków zawodowych o prawa, to w rzeczywistości ukazanie jednego z aspektów procesu asymilacji, asymilacji wychodźcy poprzez pracę, być może aspektu najistotniejszego w tym procesie.

Praca A. Walaszka to studium pionierskie, ukazujące zjawiska dotychczas bardzo słabo znane. Forma pracy zasługuje na uznanie, wywód przeprowadzony został rzeczowo, a jednocześnie atrakcyjnie dla czytelnika, jasno i — na ogół — przekonująco. Można stwierdzić, że literatura na temat Polonii amerykańskiej wzbogaciła się o pozycję niezwykle wartościową.

Ryszard Kantor

Zofia Grodecka, *Stroje ludowe w dawnym i współczesnym Poznaniu*, Poznań 1986, Monografie Muzeum Narodowego w Poznaniu t. XVIII, red. H. Kondziała, ss. 146, il. 115.

Odległe wydają się czasy, kiedy wśród etnografów toczyły się dyskusje czy w obręb badań prowadzonych przez tę dyscyplinę należy włączyć miasto. Termin „ludowy” rezerwowali niektórzy tylko dla kultury chłopskiej. Trzeba tu jednak wspomnieć, że już w latach międzywojennych taki pogląd nie był powszechny; i tak np. znany historyk kultury i etnolog Jan St. Bystron w swym podręczniku „Wstęp do ludoznawstwa polskiego” wskazywał etnografom również kulturę miejską jako pole badawcze. Trudno się temu dziwić — przecież znaczna część mieszkańców miast od XIX wieku poczynając rekrutowała się spośród warstwy chłopskiej, a to z dwojakich przyczyn: 1. w miarę rozwoju przemysłu fabrycznego i gospodarki towarowej wkraczającej także na wieś, chłopcy przybywali do miast w poszukiwaniu zarobku. 2. miasta rozbudowując się poszerzały swe granice i obejmowały swym zasięgiem dotychczasowe wsie. Ewidentnym przykładem obu tych faktów był Poznań przelomu XIX i XX wieku, może jedyne miasto poza Łowiczem, w którym tradycyjny strój ludowy posiada swój walor do dnia dzisiejszego. Tego właśnie zagadnienia, tak interesującego nie tylko dla etnografów ale także dla socjologów i historyków kultury dotyczy książka Z. Grodeckiej. Autorka we wstępie słusznie zauważa, że tematyka strojów winna być badana w kontekście społeczno-kulturowym, gdyż to pozwala na wyjaśnienie mechanizmów powodujących trwanie lub zanik tradycyjnych ubiorów na określonym terenie. Konieczne jest spojrzenie na stroje od strony ich funkcji w określonym środowisku i zmienności tych funkcji, tak jak to czynił w swych badaniach Piotr Bogatyrew rozpatrując zagadnienie przede wszystkim od jego strony znakowej. Tak też uczyniła w swej pracy autorka stosując w swych badaniach model Bogatyrewa przetwarzając go jednak i uzupełniając, by w ten sposób dostosować go do konkretnej sytuacji. Omawiane przez autorkę zagadnienie jest ostrzeżeniem przed tworzeniem pewnych stereotypów zmian zachodzących w strojach ludowych, jak np. pogląd, że w środowisku miejskim zanikają one szybko. Tymczasem, jak pisze autorka, omawiane przez nią stroje „są przykładem pozornej niezmienności i w długim czasie, nawet w innym środowisku niż wiejskie, odporności na dyktat mody miejskiej”. Stroje o jakich mowa, to: 1. strój bamberski, który do końca XIX wieku utrzymywał się i rozwijał w podmiejskich wsiach w okolicach Poznania zamieszkałych przez Bambrów — zamożnych rolników i ogrodników pochodzenia niemieckiego i częściowo polskiego. 2. strój tzw. poznański wprowadzony

do Poznania przez kobiety ze wsi, które przybywały do miasta w poszukiwaniu pracy i zatrudniały się głównie jako pomoce domowe. Same nosicielki określały go jeszcze po II wojnie światowej jako „wiejski ubiór poznański”. Podstawę jego stanowił ubiór ludowy środkowej Wielkopolski okresu schyłkowego. O ile strój bamberski jako bardziej dekoracyjny został zauważony w pracach badaczy, to poznański jako mniej efektowny nie doczekał się opracowania aż do ukazania się niniejszej książki. Autorka wykorzystała wszystkie publikacje wzmiankujące o stroju bamberskim poczynając od Kolberga aż po opracowania współczesnych etnologów, jak M. Paradowska (autorka monografii *Bambrzy — mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania* i innych artykułów na temat tej grupy etnograficznej) czy S. Chmielowski. Korzystała również z maszynopisów prac doktorskich pisanych w Katedrze Etnografii UAM w Poznaniu, przewertowała prasę poznańską z lat międzywojennych i po II wojnie światowej a także literaturę pamiątkarską. Przeprowadziła również kwerendę w Archiwum Państwowym Miasta Poznania i Województwa oraz w Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu. Uzyskała też nieco danych liczbowych dotyczących pomocy domowych w międzywojennym Poznaniu. Wykorzystała teki Krystyny Klęsk znajdujące się w Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Podstawę do prac analitycznych i stworzenia typologii omawianych strojów dała autorce przede wszystkim unikatowa kolekcja licząca około 500 okazów i zbiór przekazów ikonograficznych znajdujące się w Muzeum Narodowym w Poznaniu. Kolekcja ta została zgromadzona głównie przez autorkę podczas jej poszukiwań terenowych w ostatnim 20-leciu i obejmuje elementy strojów od końca XIX wieku po czasy współczesne. Część eksponatów i fotografii pochodzi ze zbiorów Heleny i Wiesławy Cichowicz — inicjatorek kolekcji etnograficznej w Poznaniu. Uwzględniła również autorka eksponaty znajdujące się w kolekcji Muzeum Archidiecezjalnego w Poznaniu, jak też w rękach prywatnych a także znajdujące się w rękach prywatnych pocztówki i fotografie. Do ustalenia funkcji społeczno-kulturowych posłużyły dane z wywiadów przeprowadzanych między innymi w domach pomocy społecznej i ośrodkach parafialnych oraz źródła ikonograficzne i literatura. Dla pełniejszego zrozumienia funkcji strojów konieczne było omówienie pochodzenia, środowiska, warunków życia użytkowników obu rodzajów stroju. Teren badawczy został ograniczony do obszaru Poznania. Dość szczegółowo omawia więc autorka początki i dzieje osadnictwa bamberskiego w okolicach Poznania. (Z czasem wsie te zostały włączone w obręb miasta). Podkreśla przy tym, że za wsie bamberskie należy uznać nie tylko te, które zostały zasiedlone przez kolonistów niemieckich, ale również osadzone przez Polaków na tym samym specyficznym prawie czynszowym. Zachodzi tu podobna sytuacja jak w tzw. wsiach „olenderskich”, w których mieliśmy do czynienia początkowo z osiedlaniem się Holendrów, ale później także i Polaków. Polacy a szczególnie kobiety — Polki we wsiach bamberskich przejęły także reprezentacyjny strój od Niemek. Nawet niemiecki autor z końca XIX wieku stwierdza, że większość ubranych „po bambersku” kobiet na ulicach Poznania — to Polki. Jeszcze bardziej stało się to widoczne w wieku XX. Było to również rezultatem polonizowania się niemieckich Bambrów, często na skutek małżeństw mieszanych, które umożliwiało wspólne wyznanie katolickie. Rzecz godna podkreślenia, że w ciągu 150 lat spolszczyli się Bambrzy do tego stopnia, że występowali przeciw polityce germanizacyjnej w szkołach. Można więc już w II połowie XIX wieku traktować ich jako polską grupę etnograficzną z wyraźnym jednak poczuciem swej odrębności i pewną niechęcią do obcych — nie-Bambrów. Podtrzymywała to poczucie stosunkowo duża zamożność. Zostali oni

stosunkowo wcześniej uwłaszczeni a specjalizując się w ogrodnictwie znaleźli w Poznaniu chłonny rynek zbytu. Wyraz „bamber” stał się z czasem synonimem bogacza wiejskiego. Tak więc trój bamberski trwał do lat międzywojennych w prawie niezmienionym środowisku a po odzyskaniu niepodległości na czoło wysunęła się jego funkcja stroju uroczystego, głównie podczas uroczystości kościelnych. Taki charakter miał już zresztą w czasach zaborów, gdy noszenie go przez kobiety podczas uroczystości kościelnych miało charakter manifestacji narodowej i było podkreśleniem polskości. Po II wojnie światowej, kiedy wymarły już autentyczne Bamberki, stał się strojem a właściwie kostiumem noszonym na uroczystościach przez starsze poznanianki. Autorka bardzo szczegółowo omawia poszczególne fragmenty stroju Bamberek (kobiet i dziewczynek) oraz mężczyzn. Oczywiście ze względu na bogatszy materiał i dłuższe jego trwanie bardziej szczegółowo został omówiony strój kobiety w różnych jego odmianach tj. jako ubiór do pracy, codzienny-wyjściowy, półodświętny, odświętny. Omawia też wykonanie, konserwację i zdobienie stroju, jego fazy rozwojowe i funkcje w nich dominujące. W fazie wstępnej, lata siedemdziesiąte, osiemdziesiąte XIX wieku, dominowała funkcja praktyczna stroju. Nie był on jeszcze wtedy tak dekoracyjny. W fazie szczytowej (lata osiemdziesiąte, do I wojny światowej) ubiór coraz bardziej przekształcał się w strój uroczysty i pełnił funkcję przynależności narodowej. W fazie pośredniej (lata międzywojenne) na czoło wysuwa się funkcja stroju odświętnego, noszonego podczas uroczystości religijnych. Strój podkreśla przynależność regionalną użytkowniczek. W fazie schyłkowej (po II wojnie światowej) (w okresie okupacji strój Bamberek zniknął z ulic Poznania) stroje pozostają w tradycyjnym kręgu obrzędowości kościelnej. Od lat pięćdziesiątych XX wieku można już właściwie mówić o fazie kostiumowej, która w latach siedemdziesiątych cechuje się wzmożeniem zainteresowania, przebieraniem się w ten strój kobiet i dziewczynek, przy czym należy tu podkreślić stymulującą rolę zsięży z niektórych poznańskich parafii. Dużą rolę odgrywa obecnie funkcja estetyczna. Autorka uważa ją w tej fazie za decydującą, na następnym miejscu wymienia funkcję podtrzymywania tradycji. Bodźce te są jak widać dość silne, gdyż przygotowanie strojów, jak i ubieranie się w nie wymaga wiele wysiłku. Autorka próbuje też znaleźć analogie stroju bamberskiego z innymi strojami regionalnymi. Nie wglębiając się w to zagadnienie zwraca uwagę na podobieństwo stroju poznańskiej Bamberki do pewnych elementów kobiecych strojów ludowych występujących w paśmie od Górnej Frankonii przez południową Saksonię i Dolne Łużycę do Ziemi Lubuskiej. Za najbardziej zbliżony do ubioru Bamberki uważa autorka kobiecy ubiór dolnołużycki.

Obszerny wstęp społeczno-historyczny otwiera również część drugą książki dotyczącą stroju wiejskiego poznańskiego, który w odróżnieniu od bamberskiego charakteryzował uboższą część mieszkanki Poznania. Rekrutowały się one spośród małorolnego i bezrolnego chłopstwa, które od połowy XIX wieku napływało do Poznania w poszukiwaniu pracy. Mężczyźni podejmujący pracę w mieście porzucali prędko swój ubiór wiejski, natomiast większość starszych kobiet, niepracujących mężatek i dziewczyn pełniących funkcje służących zatrzymywała ubiór wiejski. Nawet robotnice pracujące w fabrykach nosiły często nadal ubiór ludowy. Autorka podaje fragmentaryczne dane liczbowe dotyczące służących domowych w latach przed i po I wojnie światowej. Omawia również ich zarobki i warunki pracy a także stowarzyszenia roztaczające nad nimi opiekę. Były one zwykle inicjowane i prowadzone przez instytucje kościelne. Przynależność do niektórych z tych stowarzyszeń nakładała obowiązek sprawiania odpowiednich strojów obrzęd-

dowych. Instytucja pomocy domowych zaginęła po II wojnie światowej. Przyczyniło się to również do zaniku ludowego stroju poznańskiego. W latach międzywojennych był on jednak jeszcze żywy, do czego przyczyniał się fakt, że panie domu sprzeciwiały się nieraz ubieraniu się służących po miejsku. Nosiły ten strój również sprzątaczkę w urzędach, salowe i kucharki w szpitalach i przytułkach. Był to już jednak ubiór szczątkowy pozbawiony ozdób. Natomiast w odświętnych strojach poznańskich, podobnie jak Bamberki, występowały kobiety na procesjach. Strój ten został przez autorkę omówiony z podobną dokładnością i według tego samego schematu, co bamberski. Podkreśla też autorka, ile trudu i pracy musiały kobiety włożyć w jego przygotowanie i konserwację (pranie, prasowanie), na co miały przecież tak mało czasu. Ubiór ten był kwintesencją ubiorów środkowo-wielkopolskich z okolic samego Poznania, Śremu, Środy, Szamotuł, Obornik czy Wrześni. Można w nim było zauważyć, mimo cech wspólnych, pewne zróżnicowanie. Jednak przekształcanie się go w ubiory procesyjne powoduje ujednoczenie. W strojach noszonych na procesjach wzrasta funkcja estetyczna — rozbudowuje się zdobnictwo, zwłaszcza haft. Kolorystyka stroju stawała się uzależniona od statusu danej osoby w procesji. Jednakowo musiały być ubrane kobiety niosące wstęgi sztandaru, jak i te, które niosły feretron. Kolor ubioru uzależniano też od barwy sztandaru lub zdobiących go wstęg. Zależał też od pory roku (jaśniejsze barwy latem, ciemniejsze zimą) i od wieku nosicielek. Najważniejszą rolę odgrywały kolory maryjne to jest biały i niebieski. Strój świąteczny pełnił też niekiedy funkcje obrzędowe (czarny — żałobny, brązowy — pokutny). I tu również stara się autorka ustalić dominację funkcji w poszczególnych fazach rozwoju stroju. Za dominującą w fazie pierwotnej i szczytowej to jest od połowy XIX w. do II wojny światowej uważa funkcję wyróżnienia grupy zawodowej czy przynależności regionalnej a na następnym miejscu stawia funkcję praktyczną i dopiero po niej — stroju uroczystego. W fazie schyłkowej (od II wojny światowej do lat osiemdziesiątych XX wieku) mamy do czynienia z reaktywowaniem strojów uroczystych. Na zakończenie daje autorka zestawienie porównawcze kobiecego stroju bamberskiego i poznańskiego oraz ich funkcji. Całość pracy stanowi ilustrację uzależnienia przemian stroju w czasie, w zależności od zmiany jego funkcji. Opisy wzbogacają bardzo dobre ilustracje — fotografie poszczególnych elementów stroju, jak również ich użytkowników w różnych okolicznościach, niektóre oparte na dawnych rycinach i zdjęciach, kopiach dawnych obrazów. Książka jest cenna nie tylko jako przyczynek do wyjaśnienia mechanizmów rządzących zmianą kulturową w dziedzinie stroju, ale także może służyć pomocą przy rekonstrukcji stroju bamberskiego i poznańskiego.

Teresa Karwicka

Jadwiga Pałowska, *Wieś warmińska Brąswałd w województwie olsztyńskim w latach 1945 - 1967*, Wrocław 1986, ss. 199; Maria Zientara-Malewska, *Wieś nad łąkami*, Olsztyn 1988, ss. 235.

Brąswałd, położony około 10 kilometrów na północ od Olsztyna, przechodził w związku ze swoim geograficznym umiejscowieniem różne koleje losu, dzięki czemu stał się bardzo interesującym obiektem badań zarówno dla etnografów jak i historyków czy socjologów. Historia Brąswałdu jest nierozzerwalnie związana

z dziejami Warmii, stanowi w mikroskali odbicie złożonej przeszłości tego regionu.

Wieś została założona w roku 1337, na prawie chełmińskim, jako osada kościelna należąca do dóbr kapituły warmińskiej. Przywilej lokacyjny otrzymała w roku 1363, wtedy też zwiększono ilość przynależnych jej gruntów do 50 włók.

Poważniejszy napływ osadników polskich na te tereny odbywał się w XIV wieku i związany był z działalnością biskupów kapituły warmińskiej pochodzących przeważnie ze Śląska. Wielkość osadnictwa nie była stała, zmieniała się periodycznie. Ważną cezurą określającą jego wzrost jest przejście Warmii z rąk Krzyżaków pod zwierzchnictwo polskie po roku 1466. Osadnictwo polskie na Warmii, rozpoczęte w pierwszej połowie XIV wieku przez Krzyżaków, dosiedlających często przybyszów do istniejących jeszcze wsi pruskich, kontynuowane było przez biskupów warmińskich. Osadzano na prawie chełmińskim; proces zasiedlania przebiegał w kilku falach do końca XVI wieku. Najliczniejsze grupy osadników przybyły z Ziemi Chełmińskiej, Pomorza i Mazowsza.

Po roku 1772, na mocy traktatów rozbiorowych, Warmia (i, siłą rzeczy, Brąswałd) włączona zostaje do Prus, ponosząc wszystkie konsekwencje tego faktu.

Brąswałd do końca XIX wieku pozostaje wsią zamieszkałą prawie wyłącznie przez Polaków, stanowi jeden z najbardziej czynnych ośrodków walki o polskość Warmii. Znajduje to odzwierciedlenie w głosowaniu plebiscytowym. Spośród okolicznych wsi właśnie Brąswałd oddał najwięcej głosów za przyłączeniem Warmii do Polski. Z tego też powodu wieś została objęta długotrwałymi, ostrymi represjami.

Obie wojny nielitościwie obeszły się z Brąswałdem. Masowe, przymusowe wcielenia do niemieckiego wojska, częste rekwizycje i rabunki, przyczyniły się do zaburzenia równowagi demograficznej i prawie kompletnej ruiny ekonomicznej wsi. Nielekkiem okresem były pierwsze powojenne lata w granicach Polski. Nieprzemyślana, dyskryminacyjna polityka realizowana w stosunku do ludzi określonych nieszczęsnym mianem „autochtonów” wielu z nich wręcz zmusiła do wyjazdu za granicę, głównie do RFN. Część Warmiaków wysiedlono wcześniej za Odrę, inni wywiezieni zostali przez Rosjan do pracy w kopalniach na Uralu, skąd niewiele powróciło.

W czasie masowego napływu osadników na Ziemię Odzyskaną dokonywały się bardzo złożone procesy przemian, mieszania się elementów kulturowych, asymilacji, tworzenia zupełnie nowych wartości, ostatecznego zanikania innych.

Brąswałd zawsze leżał w bezpośrednim zasięgu procesów kształtujących obraz Warmii, tkwił w środku aktualnych przemian. W jego historii i teraźniejszości odbijają się skomplikowane zjawiska społeczne, gospodarcze, polityczne, które były udziałem ziemi warmińskiej, nic więc dziwnego, że właśnie ta wieś stała się tematem szeregu prac o charakterze popularyzatorskim, czy też ściśle etnograficznym. O dwóch z nich, wymienionych w tytule, chciałbym napisać.

Jakkolwiek obie prace dotyczą tego samego obiektu i za temat mają coś, co bardzo ogólnikowo można określić jako szeroko pojęty opis miejscowości, to jednak różnią się od siebie zasadniczo, mogą być przykładem dwóch skrajnie odmiennych ujęć tematu, dostosowanych do celu, który w tych pracach nie jest jednakowy.

Książka Marii Zientary-Malewskiej jest pracą o charakterze osobistym. Nic dziwnego, Brąswałd to wieś rodzinna autorki, tutaj pod wpływem atmosfery rodzinnego domu, miejscowego środowiska, ukształtowała się osobowość pisarki. Osobiste zaangażowanie autorki w sprawy, o których pisze, znajduje odbicie

w charakterystycznym toku narracji, chwilami beletryzowanym, wzbogaconym elementami pieśni i baśni warmińskich, momentami mającym cechy pamiętnika lub autobiografii. Wspomnienia (bo na osobistych wspomnieniach autorki głównie oparte są opisy) nie dotyczą jakiegoś określonego czasu, często obok zupełnie realnych i ściśle osadzonych w rzeczywistości faktów spotykamy opisy zdarzeń z zamierzłej, nieokreślonej przeszłości. Jak już wspomniałem, wiadomości o życiu wsi, jej folklorze, autorka czerpie ze wspomnień własnego dzieciństwa, z opowiadań zasłyszanych od rodziców, od babki. Duży dystans czasowy wygładza co ostrzejsze krawędzie dawnej rzeczywistości, a często osobisty udział w opisywanych zdarzeniach z jednej strony sygnalizuje autentyczność faktów, z drugiej powoduje ich oglądanie przez pryzmat własnych uczuć, prowadzi do zarysowania subiektywnego, czasem wręcz wyidealizowanego obrazu wsi swojego dzieciństwa. Ale czy można to uznać za wadę tego typu pracy?

Wyłania się więc pytanie o cel i sposób jego realizacji oraz kwestia w jakim zakresie książka *Wieś nad łąkami* może służyć jako źródło informacji etnograficznych.

Celem książki jest przedstawienie folkloru, tradycyjnej kultury Warmii, przybliżenie zwykłemu czytelnikowi piękna warmińskiej ziemi, miejscowych obyczajów i obrzędów, których w większości obecnie już się nie spotyka. Nie jest to praca ściśle naukowa i nigdy nie miała taką być, jednak mimo to można ją uznać za źródło interesujących, rzetelnych informacji etnograficznych, przydatnych amatorom jak i znajdujących wykorzystanie w pracach naukowych. Dzięki temu praca nie ma charakteru naukowej rozprawy, który zawsze nakłada określone rygory, zwłaszcza co do stylu i języka, można ją czytać jak powieść, odnosząc nie tylko korzyści poznawcze ale i ciesząc się ciepłym, przystępnym stylem pracy. Stronę poznawczą książki wzbogacają rozdziały traktujące o brąswaldzkim kościele, szkole, oraz zamieszczony słowniczek gwary warmińskiej.

Zupełnie inny charakter ma praca Jadwigi Pawłowskiej. Jest to profesjonalna, wielodziałowa monografia wsi, napisana według metodycznie ułożonego, klarownego planu. Dotyczy dokładnie określonego przedziału czasu; są to lata 1945 - 1967. Jej celem jest wszechstronne, dokładne zdjęcie etnograficzne stanu społeczności wiejskiej Brąswałdu z ujęciem zachodzących współcześnie procesów. Jednak ze względu na zastosowany schemat podziału atomizujący w znacznym stopniu obraz kultury wiejskiej, należy ją zaliczyć do prac typu tradycyjnego.

Mamy więc do czynienia z dwoma publikacjami, dotyczącymi tej samej miejscowości, różniącymi się między sobą w zasadniczych kwestiach. Różny jest cel tych prac i sposoby jego realizacji. Maria Zientara-Malewska w swojej osobistej, zawierającej elementy biograficzne książce przekazuje informacje na temat folkloru, obrzędów, ogólnie życia ludzi w dawnym Brąswałdzie. Styl jest chwilami beletryzowany, w tekście zawarte są wiersze poetki bliskie omawianym zagadnieniom. Problemem, któremu autorka poświęca wiele uwagi jest sprawa walki o polskość Warmii i o jej powrót w granice naszego państwa.

Inny jest cel publikacji Jadwigi Pawłowskiej. Jest to określona w czasie naukowa praca ujmująca aktualny obraz kultury wsi Brąswałd i procesy zmian zachodzących w społeczności wiejskiej. Zadania, w układzie charakterystycznym dla wielostopniowych monografii typu tradycyjnego, są konsekwentnie realizowane za pomocą takich metod jak wywiad etnograficzny czy metoda statystyczna zastosowana w opisach i analizie procesów demograficznych. Rzeczowe przedstawienie faktów, połączone z ich ścisłym udokumentowaniem, stanowi o wartości pracy jako źródła.

Sposób traktowania czasu jest kolejną cechą różniącą te prace. W książce *Wieś nad łąkami* trudno niekiedy ustalić okres do jakiego odnoszą się opisy, dotyczą „przeszłości” i mają niejednokrotnie charakter swobodnych rekonstrukcji historycznych. Jadwiga Pawłowska natomiast pisze o współczesnym obrazie wsi, wprowadzając jednocześnie elementy opisów historycznych dostarczających podbudowy omawianym faktom. Styl jest zwięzły i rzeczowy, podporządkowany charakterowi publikacji.

Prace, choć mówią o jednej miejscowości, dotyczą właściwie dwóch różnych formacji społecznych: tradycyjnej, należącej już do przeszłości i współczesnej, ukształtowanej między innymi przez powojenne warunki Ziem Odzyskanych.

Publikacje należą do dwóch różnych typów opracowań, niemożliwe jest więc ich porównanie na zasadzie lepsza — gorsza. Można je oceniać jedynie w ramach kategorii, do których należą.

Aby uzyskać całościowe spojrzenie na Brąswałd, ujmujące zarówno stan obecny jak i formy tradycyjne, należące już do przeszłości, trzeba przeczytać obie prace. Dopełniają się one w wielu płaszczyznach, chociażby czasowej. Konfrontacja rzeczowego, naukowego opisu współczesnego Brąswałdu z osobistą, zawierającą elementy biografii, czasem subiektywną lub zbeletryzowaną relacją o przeszłości, umożliwi stworzenie sobie wszechstronnego, pełnego i w rezultacie prawdziwego obrazu warmińskiej wsi.

Wojciech Tabor

Helmut Ottenjann, *Lebensbilder aus dem ländlichen Biedermeier*, Museumsdorf Cloppenburg — Niedersächsisches Freilichtmuseum, 1984, ss. 111, il. 57, tabl. 21.

Obrazy z wiejskiego biedermeieru, czyli odświętne ubiory na wsi północno-zachodniej Dolnej Saksonii przedstawione w wyciętych i malowanych sylwetach Caspara Dilly, to nie tylko w oryginalny sposób urządzona wystawa w Muzeum Wsi Dolnosaksońskiej w Klopenburgu, ale także albumowa książka przygotowana przez dr. Helmuta Ottenjanna — dyrektora tegoż Muzeum. Książka oprawiona w czarną obwolutę frapuje już umieszczoną na niej ilustracją z wyraźnie widocznym podpisem artysty i datą „18 August 1818”. Artysta w swoim „obrazowym” pamiętniku utrwalił stroje różnych regionów Dolnej Saksonii, które są odbiciem czasów *empiru* (1790 - 1815) i biedermeieru (1815 - 1848). Ponadto w niekonwencjonalny sposób prezentuje szczegóły dnia codziennego na wsi oraz funkcjonujące w tym środowisku zwyczaje, odnosząc je do poszczególnych osób czy rodzin znanych z nazwiska i dokładnie przez niego opisanych.

Autor książki podaje mapę Dolnej Saksonii (graniczącej od północy z Morzem Północnym, a na zachodzie z Holandią), na której zaznaczył okręgi i miejscowości, gdzie przebywał artysta podczas swoich podróży w latach 1815 - 1839. Nie są jednak znane daty urodzin i śmierci Caspara Dilly. Prawdopodobnie jego śmierć przypadła na lata pełnej dojrzałości twórczej. Jego podróże koncentrowały się zasadniczo w trzech rejonach pomiędzy rzeką Ems i Wezerą, tj. w okolicach Osnabrück nad rzeką Hase, w rejonie oldenburskiego Ammerlandu i we wschodniej Fryzji.

Twórczość artystyczna w postaci sylwet nie była w tamtych czasach odosob-

nionym przypadkiem. Z takiej działalności znany był np. Ferdinand Trümpelmann z Hannoveru, czy inne osoby, lecz nie wszystkie nazwiska się utrwały. Jednak sylwety Dilly'ego mają największą wartość ze względu na charakter niezwykle cennych i wiernych realiów. Składają się na nie przedmioty codziennego użytku, autentyzm scenerii i zachowań różnych postaci, reprezentujących bogatych chłopów i rodziny pastorów wschodnio-fryzyjskich i dolnosaksońskich. Szczególnie interesująco przedstawiają się tutaj wnętrza mieszkalne, meble i inne sprzęty domowe oraz odzież, które prawie niczym nie różniły się od mieszczkańskiego wzoru kultury w tym czasie.

Dla potwierdzenia autentyczności tych faktów, autor książki konfrontuje ilustracje Dilly'ego z eksponatami muzealnymi datowanymi na początkowe i środkowe lata XIX w. Są to więc przykłady dwuczęściowych i kulistych czepców haftowanych złotem i ozdabianych koronkami oraz inne oryginalne części odzieży, jak jupy, jaki, zapaski, skórzane spodnie, trójkątne i cylindrowate kapelusze, przedmioty galanteryjne w postaci grzebieni do włosów, lasek, parasolek, nadto portrety mężczyzn i kobiet z tamtych czasów oraz późniejszych, np. z przełomu XIX i XX w. Stanowią one dowód, jak dalece w czasie i w terenie i w jakiej formie wszystkie te fakty się utrwały.

Poza częścią wstępną z szerokim komentarzem, obejmującym połowę książki, drugą jej część stanowią kolorowe tablice, reprodukujące oryginalne ilustracje Dilly'ego. Są to, oprócz całościowych przedstawień także ich fragmenty. Obrazują one bądź same postacie lub detale ich stroju, czy fryzury, bądź przedmioty albo zwierzęta z najbliższego otoczenia człowieka. Sceny rodzajowe, już to kilku- już wielosobowe, przedstawione są we wnętrzach pokoi wcale niebanalnie urządzonych, lub na tle krajobrazu w różne dni tygodnia. Są to nie tylko pary: mężczyzna i kobieta, lecz często całe rodziny o trzech generacjach. Charakterystycznym strojem dla mężczyzn jest frak i koszula o stojącym kołnierzyku, spodnie do kolan i przeważnie buty z cholewami, lub płytke obuwie z kłamrą oraz skarpety do kolan, a na głowie cylinder. Niemal każdy trzyma w ręce długą fajkę lub laskę. Stosunkowo rzadko występują oni we fraku, żabocie, w koszuli z żabotem czy tzw. Vatermörderze i długich spodniach. Jak się okazuje, w ten sposób ubierali się pastory. Długie spodnie nosili także chłopcy w różnym wieku. Natomiast ich odkryte głowy prezentują fryzury z różnego okresu: z warkoczem — jeszcze z samego początku XIX w., à la Titus — z około lat dwudziestych ubiegłego wieku, szesane gładko wokoło głowy — z nieco późniejszego czasu, czy w lokach opadające na kark — z lat trzydziestych.

O wiele bardziej urozmaicone są stroje kobiet i dziewcząt oraz małych dziewczynek. Noszą one długie, podwyższone w stanie sukienki w stylu Empire, z delikatnych bawełnianych tkanin w pionowe, wzorzyste pasy i naramienne, spięte z przodu chustki „Fichu”, w białym lub ciemniejszym kolorze. Męzdatki mają na głowie złotem haftowane czepce, wykończone koronkową białą krezą, albo czepce z delikatnej białej koronki z ozdobnym stroikiem. Z gołą głową występują tylko dziewczęta, przy czym włosy mają albo krótko, po męsku ścięte, albo w lokach w dół szesane, czasem ozdobione stroikiem. Ewidentnymi przedmiotami dekoracyjnymi płci żeńskiej są koliste lub elipsowate, zwisające kolczyki i naszyjniki, a u mężczyzn — sprzączki u nogawek spodni i breloki przy zegarkach. Pod koniec lat trzydziestych ubiegłego wieku młode kobiety mają również odsłonięte głowy, a włosy w skomplikowany sposób szesane do góry w czub. Zona pastora ma do tego wymyślny, koronkowy stroik. Innym często powtarzającym się elementem są długie, stosunkowo wąskie zapaski, zawiązywane na linii pod-

wyższego stanu i nierzadko przytrzymywane paskiem. Również białe krezy lub szerokie, ozdobne kołnierzyki są nierzadkim zjawiskiem zarówno u starszych, jak i młodszych. Wszystkie przy tym kobiety i dziewczęta mają białe pończoszki, widoczne spod sukienki i czarne pantofelki, podobnie jak mali chłopcy, noszący przeważnie długie spodnie.

W prezentowanych obrazach ciekawym szczegółem wszystkich postaci są ich zajęcia i przedmioty trzymane w ręce. U mężczyzn są to przeważnie długie fajki, laski, nakrycia głowy, strzelba, bukietik kwiatów, który ofiarowują kobiecie, modlitewnik lub owoc podawany dziecku. U kobiet są to dzieci trzymane na ręku, naczynie lub pożywienie, gdy siedzą przy nakrytym stole, chusteczka, otwarty modlitewnik, bukietik kwiatów, torebka, ciastko bądź precelek podawane dziecku. Dziewczęta trzymają zazwyczaj igły do robienia dzianin — poczwórne przy robieniu pończoch, czy inną robótkę z igłą i nitką, bukietik kwiatów, koszyczek, albo ciastko, czy owoc. Natomiast chłopcy mają także otwartą książkę, bacik, ptaszka. Ludziom towarzyszą psy, koty, ptaki, a także upolowane zwierzęta.

Prezentowane postacie i sceny, poza licznymi detalami, związanymi ze sferą materialną codziennego życia, oddają również klimat i atmosferę stosunków międzyludzkich. Odnoszą się one nie tylko do kręgu rodziny i wnętrza mieszkalnego, w których uczestniczy także służba, ale i do tego, co działo się poza nimi, głównie w obrębie obejścia i ogrodów. To barwne i bardzo swojskie tło dodaje całości szczególnego uroku. Warto podkreślić, że autor książki zadał sobie niemało trudu, aby objaśniającym komentarzem ułatwić zrozumienie treści obrazów i życia ludzi minionej epoki.

Barbara Bazielić

S. K. Jain, P. E. Minnis, N. C. Shah, *A World Directory of Ethnobotanists*, Society of Ethnobotanists, Lucknow 1986, ss. 52.

Opracowanie niniejsze nie pretenduje do miana recenzji, jest jedynie abstraktem, informacją o pozycji, która trafiła do polskiej biblioteki etnograficznej, a której istnienie powinno być zasygnalizowane nie tylko badaczom pracującym na pograniczu m.in. etnologii i botaniki.

Tego rodzaju pomysł edytorski nie jest zamierzeniem nowatorskim. Wydawanie ksiąg adresowych ma już swoje tradycje w etnologii/antropologii (w tym miejscu trzeba wspomnieć np. o *Fifth International Directory of Anthropologists* wydanej w serii „Current Anthropology Resource Series” pod red. Sol Taxa, Chicago i London 1975). Niemniej jednak w etnobotanice jest to rzecz prawie nowa.

Pomimo, że etnobotanika jest już subdyscypliną obrosłą tradycją i literaturą, to ostatnie dziesięciolecie przynoszą szczególnie wzrost zainteresowań jej przedmiotem badań w wielu krajach. Świadczy o tym chyba założenie w 1981 r. *Society of Ethnobotanists* z siedzibą w Lucknow (Indie), z którego to inicjatywy wydano prezentowaną księgę adresową.

Punktem wyjścia dla realizacji podjętego zadania była przygotowana, powielona i puszczona w obieg w 1976 r. *Directory of Ethnobotanists*, której twórcą był P. E. Minnis (Ann Arbor, USA). Obejmowała ona około 150 nazwisk etnobotaników świata z ich adresami i zainteresowaniami badawczymi. Kiedy powołano do życia Towarzystwo Etnobotaników okazało się, że naukowców pracu-

jących na tym polu jest o wiele więcej. Dało to asumpt do zweryfikowania istniejącej książki oraz uzupełnienia jej o nowe nazwiska.

Omawiana publikacja zawiera 488 nazwisk etnobotaników świata, ich imiona, ponadto nazwę kraju, z którego pochodzą, miejsce pracy wraz z adresem (czasami jest to tylko adres prywatny), dalej wskazano dyscyplinę, którą reprezentują, po czym wymieniono szczegółowy przedmiot badań z podkreśleniem obszaru zainteresowań pod względem etnicznym lub geograficznym. Wśród zarejestrowanych etnobotaników zdecydowanie przeważają naukowcy indyjscy (245), drugą najbardziej liczną grupą są badacze ze Stanów Zjednoczonych (151). Pozostali naukowcy wywodzą się głównie z krajów europejskich (61), w tym księga zamieszcza nazwiska trzech etnobotaników polskich.

W opublikowanym wykazie etnobotaników znaleźć można przedstawicieli wielu dyscyplin: antropologii fizycznej, medycznej i społecznej, archeologii, botaniki, ekologii (kulturowej), etnografii, farmacji, folklorystyki, psychiatrii i in. oraz subdyscyplin: etnobiologii, etnofarmakologii, etnolingwistyki, etnomedycyny, mykologii, paleobotaniki i in. Jeżeli chodzi o zainteresowania badaczy, to są one najróżniejsze, żeby wymienić dla przykładu: taksonomie (ludowe) roślin, rekonstrukcja środowiska prehistorycznego, archeologiczne pozostałości roślinne, rośliny lecznicze, psychotropowe, halucynogenne, aromatyczne, ekonomiczne, folklor „roślinny”, systemy ogrodnicze, medycyna ludowa, ceremonialne i lecznicze używanie roślin, rośliny w praktykach żałobnych, leksykografia etnobotaniczna, lekarstwa ziołowe, narkotyki i in. Zwraca się także uwagę na badanie poszczególnych gatunków roślin, np. palm czy grzybów. Natomiast lokalizacja wymienionych zainteresowań pod względem etnicznym i geograficznym obejmuje niemalże wszystkie zakątki kuli ziemskiej.

Twórcy *A World Directory of Ethnobotanists* zdają sobie sprawę z niedoskonałości swojego dzieła. Niedoskonałość ta polega nie tylko na bardzo skromnej szacie graficznej wydawnictwa, ale także na różnych niekonsekwencjach w zapisach, skrótach, w nierzadkim braku ich objaśnień, błędach w nazwiskach czy adresach, czasem w braku podania zainteresowań wymienionego etnobotanika. Autorzy omawianej książki adresowej zapewniając, że niedociągnięcia zostaną usunięte, a wykaz etnobotaników zweryfikowany i uzupełniony w przewidywanej następnej edycji, mają nadzieję jednak, że przygotowana publikacja będzie pomocna w komunikacji między etnobotanikami na świecie.

Irena Kabat

Dialog serdeczny. Korespondencja Władysława Orkana i Katarzyny Smreczyńskiej, do druku przygotował, przedmową i przypisami opatrzył Franciszek Ziejka, Warszawa 1988, ss. 184, il.

W ogromnym archiwum po Władysławie Orkanie, przechowywanym w Bibliotece Jagiellońskiej, wśród kilku tysięcy listów jego autorstwa i jeszcze liczniejszej korespondencji, którą podczas swego krótkiego przecież życia otrzymał, jest zespół stosunkowo niewielki, ale godny szczególnej uwagi. Są to listy Orkana do matki, Katarzyny Smreczyńskiej i listy od niej do syna, dyktowane różnym krewnym i sąsiadom, gdyż nie umiejąc pisać (ale czytać potrafiła), musiała Smreczyńska korzystać z ich pomocy.

Przypomnijmy, Franciszek Ksawery Smaciarz (Szmaciarz) — tak bowiem nazywał się człowiek, który do historii polskiej literatury wszedł pod pseudonimem Władysław Orkan, urodził się w ubogiej wsi w Gorcach, w Porębie Wielkiej, w roku 1875. Był młodszym synem, tym samym, zgodnie z tradycją, przeznaczonym na „dziedzica” ojcowskiej zagrody. Jego starszy brat Stanisław poszedł do szkół, by mogły się urzeczywistnić nadzieje rodziców, widzących w nim przyszłego księdza. Marzenia te nie spełniły się jednak, Stanisław został nauczycielem, z czasem dyrektorem gimnazjum w Krakowie. W ślad za starszym bratem ruszył także w świat po nauki Franciszek. To bez wątpienia matka wyczuła w nim zdolności, pokonała upór męża niechętnego kształceniu syna i Franciszek skończył najpierw ludową szkołę w Porębie, potem uczył się u oo. Cystersów w Szczyrzycu, aby na koniec trafić do Gimnazjum św. Jacka w Krakowie. Matury jednak nie uzyskał, pociągnęło go mocno środowisko literackie, odkrył w sobie talent prozatorski i oddał mu się na usługi z takim sukcesem, że wiele lat później wydawca jego dzieł zebranych, profesor Stanisław Pigoń napisał, iż Orkan: „zjawił się na tle swego czasu jako fenomen wysoce odrębny... miał życie trudne, warunki pracy wyjątkowo ciężkie ... z tyłoma musiał się mocować zawadami, zanim przyrodzoną siłą dźwignął się na jaką taką wyżynę — drugiego (pisarza) nie umielibyśmy takiego pokazać”.

Do historii literatury przeszła również matka Orkana, o której tenże sam Pigoń napisał, iż „była indywidualnością ze wszech miar niepospolitą, odcinającą się wyraźnie od otoczenia i czasu”. Posiadała naturalny talent narracyjny, o czym świadczą dyktowane przez nią listy oraz drobne opowiadania i wspomnienia, z których część została ogłoszona drukiem, a część spoczywa w zbiorach archiwalnych. Matka Orkana stała się ponadto symbolem wszystkich chłopskich matek, których wyrzeczenia i hart ducha, finansowe i przede wszystkim moralne wsparcie umożliwiło ich synom wybiecie się, wyrwanie z nędzy, zajęcie często wysokiej pozycji społecznej, czasem osiągnięcia znaczącej rangi w polskiej kulturze. Tym matkom złożył hołd popularny w XIX wieku pisarz Sewer (Ignacy Maciejowski), w szeroko znanej, choć zdaniem historyków literatury niezbyt udanej powieści *Matka*. Pierwowzorem postaci tytułowej była właśnie Katarzyna Smreczyńska, matka Orkana.

Zostawmy na uboczu powieść Sewera, zresztą protektora i przyjaciela Orkana, skoncentrujmy się na listach pisarza do matki i jej odpowiedziach, pięknie wydanych ostatnio przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą z rzeczową przedmową i komentarzami Franciszka Ziejki. Z listów tych, na ogół krótkich, w dużej części poświęconym materialnym i rodzinnym kłopotom, których życie nie szczędziło Orkanowi i jego rodzicielce, pełnych drobnych, lecz niezmiernie wartościowych szczegółów, przyczynków do orkanowej biografii, emanuje niezwykle czar, czar moralnego ładu. Matka Orkana, świadoma iż syn miota się i łamie pod ciosami życia, w piekle niezrealizowanych ambicji i nadziei, że gubi się w obcym sobie świecie, nie skąpi mu rad i duchowego wsparcia. Czyni to z niezwykłą subtelnością, z istic matczyną intuicją. Jej przewodnikiem jest Bóg, mocna i szczerą wiara. Z niej wynika jasny i niewzruszony system wartości, wskazujący drogę życiową matce i synowi, jednocześnie budując między nimi więź daleko wykraczającą poza związek biologiczny. Lektura korespondencji między matką a Orkanem pobudzić może do wielu refleksji, może zadziwić i wzruszyć, dobrze się zatem stało, że listy te zostały wreszcie opublikowane. W ich świetle jawi się godny uwagi i najwyższego szacunku portret kobiety-matki, góralki z zapadłej wsi galicyjskiej, „wizerunek kobiecy — jak pisze Franciszek Ziejka — która zna

wartość macierzyńskiej miłości, która wie, w jaki sposób można pomóc swemu dziecku w życiu". I trzeba się zgodzić, że jest to „portret wszystkich matek-chłopek, które nie tylko na przełomie XIX i XX wieku oddały narodowi to, co miały najcenniejszego: własne dzieci”. Pamiętajmy i o tym czytając „serdeczne listy” Orkana i jego matki.

Ryszard Kantor