

III. RECENZJE, PRZEGLĄDY WYDAWNICTW I CZASOPISM

Lud, t. 65, 1981

Alexander Alland, Jr., *To be Human. An Introduction to Anthropology*, New York, 1980, ss. 657.

Antropologia, tak jak pojmuje się ją w Stanach Zjednoczonych oraz (częściowo) w Kanadzie, nie ma swego odpowiednika w europejskiej tradycji nauk społecznych. Ma to być bowiem nauka integrująca w sobie biologiczne i społeczne aspekty globalnie pojmowanej ludzkiej kultury. Na czterech polach badawczych antropologii fizycznej, archeologii, lingwistyki oraz antropologii kulturowej (składających się na antropologię jako całość) dokonuje się prób wypracowania założeń teoretycznych, które byłyby: (1) specyficzne dla każdego z tych pól i umożliwiające wyjaśnianie zjawisk z ich zakresu; (2) jednocześnie umożliwiały zastosowanie rezultatów badań na innych polach w celu osiągnięcia idealnego celu, jakim jest teoria ludzkiej kultury.

Przedstawicielem i rzecznikiem tak właśnie rozumianej syntetyzująco-integrującej antropologii jest autor omawianego tutaj podręcznika, Alexander Alland — od kilkunastu lat wykładający w różnych instytucjach antropologicznych USA.

Zamiarem autora było wypracowanie spójnego i logicznego systemu teoretycznego, który mieściłby w sobie rzeczzone biologiczne i społeczne aspekty kultury i umożliwiłby jednocześnie integrujące i globalne spojrzenie na człowieka w jego rozwoju ewolucyjnym. Według Allanda teoria kultury musi być biologiczna w trzech przynajmniej sensach: (1) zdolność do zachowania kulturowego jest efektem ewolucji biologicznej; (2) kultura sama w sobie jest produktem umysłu (przy czym umysł nie powinien być traktowany jako coś abstrakcyjnego i metafizycznego — to także rezultat określonych procesów biologicznych, filtr, poprzez który są zorganizowane sposoby postrzegania i zachowania); (3) procesy mentalne oraz zachowanie wchodzi w dynamiczną interakcję ze środowiskiem, w którym osadzone są wszystkie społeczeństwa. Innymi słowy, ewolucja doprowadziła do powstania ludzkiego mózgu, a kultura jest właśnie jego wytworem. Jednostki muszą się wprawdzie kultury uczyć, ale ich predyspozycje do tego są wrodzone. Tak więc zdolność do zachowań kulturowych jest wg Allanda możliwa do wyjaśnienia w oparciu o przesłanki psycho-fizjologiczne. W ten sposób uwarunkowana kultura jest „częścią ludzkiego zachowania opartego na uczeniu się, myśleniu i użyciu symboli. Kultura jest całością tradycji i jej ekspresją w zachowaniu”.

Przedstawione tutaj skrótowo wstępne ustalenia Allanda, a dotyczące pojęcia kultury, sposobów jej badania oraz konsekwencji realizacji określonych dyrektyw badawczych w praktyce, znajdują swoją konkretyzację w układzie tematycznym *To be Human*.

Książka dzieli się na 3 części, z których dwie pierwsze mają kluczowe znaczenie. W części pierwszej Alland połączył dorobek antropologii fizycznej i archeologii i przy pomocy osiągnąć obu tych nauk prezentuje zagadnienia ewolucji przyrody ożywionej aż do *hominii sapientis* oraz pierwotny ludzkiej kultury (zwieńczeniem tego ostatniego etapu jest, tradycyjnie zresztą w nauce społecznej

przyjmowane, powstanie pierwszych państw o wysoce zorganizowanej strukturze cywilizacyjno-technicznej). Całość wykładu tej części, jak zresztą i następnej, przepłataną jest stale próbami w miarę przystępnego zdefiniowania kluczowych pojęć określonej dziedziny szczegółowej (np. pojęcia genetyczne w rozdziale 2 „Ewolucja i genetyka”).

W tej części pracy zostajemy zapoznani z najnowszymi odkryciami nauki, z których wiele, zdaniem autora, ma wpływ na sposób spojrzenia na zdefiniowaną w duchu przesłanek psycho-fizjologicznych kulturę ludzkości.

Zagadnienia antropogenezy i prahistorii próbuje Alland połączyć w jedną całość z dokonaniem antropologii kulturowej i lingwistyki, dyscyplin badających „konkretne” i „funkcjonujące” kultury w dzisiejszym świecie. W tej, drugiej już części pracy, obserwujemy zarazem przejście od perspektywy diachronicznej (ewolucyjno-historycznej, w której formuluje się prawa następstwa czasowego) do perspektywy synchronicznej, która stała się niejako konsekwencją przedmiotu badań etnologii, po rezygnacji tej nauki z nieuprawnionych (na razie) uogólnień o charakterze uniwersalistycznym. *A propos* tego przejścia — jest to chyba dowód na niemożność harmonii badań nad kulturą w kontekście tak szerokiego jej pojmowania, jak uczynił to (zapewne dla celów edukacyjno-akademickich) Alland w recenzowanej pracy.

Wydaje się, że rzeczywiste trudności tego typu są na obecnym etapie rozwoju antropologii nie do przezwyciężenia. Koronny tego przykład mamy chociażby w przypadku języka — głównej, jak się powszechnie sądzi, dziedziny kultury. Twierdzenia bowiem nauk przyrodniczych o kształtowaniu się pewnych dyspozycyjnych możliwości artykulacji u gatunku ludzkiego nie przystają w żadnym stopniu do twierdzeń współczesnego językoznawstwa, w którym świadomie abstrahuje się od określonych ustaleń naturalistyczno-genetycznych na rzecz specyfiki kulturowej języka, jego roli komunikacyjnej w kulturze itp. W przypadku *To be Human* mamy idealny przypadek „nieprzystawania” do siebie ustaleń z części I pracy do refleksji zawartych w części II pracy. Rzecz wygląda bowiem następująco: oto mamy ukształtowany pod każdym względem egzemplarz *hominii sapientis*, który zdolny jest wydawać (i rozumieć) artykułowane dźwięki komunikacji językowej (cz. I). Z drugiej strony (cz. II) mamy z kolei rozważania nad językiem jako specyficzną strukturą funkcjonalną o swoich sobie prawach. Rodzi się teraz pytanie. Skoro założyło się pewien rodzaj „teorii” kultury, skoro żywi się przekonania o jej efektywności i logicznej spójności — gdzie w takim razie genetyczno-funkcjonalne próby wyjaśnienia ukształtowania się określonej struktury języka i miejsca rozwoju społeczno-kulturalnego owych dyspozycyjnych możliwości artykulacyjnych, charakterystycznych generalnie dla gatunku ludzkiego od momentu jego ostatecznego ukształtowania?

Problem tego rodzaju podnosił już A. L. Kroeber w wielu swoich artykułach. Wskazywał on jednoznacznie na miakkość ustaleń zawierających w sobie, wg jego nomenklatury, porządki: nieorganiczny, organiczny, psychologiczny i ponadorganiczny społeczno-kulturowy). Postulował zatem i przekonywująco uzasadniał odrębność i zasadniczą nieredukowalność świata kultury do zjawisk psychicznych, fizjologicznych, biologicznych itd. Przekonania Kroebera nie straciły na swojej (generalnej) zasadności. Autora omawianej pracy tłumaczy jednakże fakt, że w swoich zamierzeniach „logicznej i teoretycznie zasadnej” teorii kultury ludzkości, która miała harmonijnie łączyć uniwersalistyczne twierdzenia nauk przyrodniczych z relatywistycznymi badaniami współczesnej antropologii kultury, kierował się celami dydaktycznymi. Podkreśla to zresztą Alland wielokrotnie — ale czy zwalnia to czytelnika od stawiania sobie pytań tego rodzaju, jak o za-

sadność przyjmowania pewnych norm, których efektywność z góry skazana jest na niepowodzenie?

Część III pracy nosi tytuł „Antropologia i świat współczesny” i przedstawia najnowsze badania nad problemami obecnej rzeczywistości kulturowej. Współczesny świat jest przy tym pojęciem rozkładającym się na dwa aspekty: (1) kultury plemienne w obliczu nieuchronnego kontaktu cywilizacyjno-kulturowego ze społeczeństwami najwyższego standardu technicznego oraz (2) problemy złożonych cywilizacji zachodnich. Oba te aspekty, mimo iż w pewien sposób powiązane (choćby na gruncie tzw. antropologii stosowanej), stanowią jednakże dwa kierunki badań współczesnej antropologii kulturowej, w której obręb wchodzi: tradycyjna opisowa etnografia oraz próba teoretycznej integracji danych — etnologia.

Ważnym momentem rozważań Allanda wydaje się być jego klasyfikacja poszczególnych szkół z obrębu humanistyki, które z różnych punktów widzenia podchodziły do badań określonych dziedzin kultury. Otóż całość nauk społecznych (a podział ten należy odnosić przede wszystkim do antropologii) autor *To be Human* dzieli na pozytywistyczne i strukturalistyczne. W obrębie tych pierwszych kontynuuje się model nauki obserwacyjnej i eksperymentalnej. Przedstawiciele tej orientacji twierdzą, że jednostki dochodzą do wiedzy o świecie w sposób taki, w jaki go doświadczają. Wszelkie więc nasze teorie i przewidywania są oparte na stopniowym odkrywaniu wzorów zawartych immanentnie w naturze. W antropologii zakłada się np., że zewnętrzne środowisko jest bezpośrednim bodźcem dla postrzegania i zachowania się (ten pogląd podzielają np. kulturowi materialści).

Strukturalizm ma być, wg Allanda, stanowiskiem krańcowo odmiennym, w którym postuluje się istnienie wrodzonych schematów specyficznie ludzkich. Zdaniem rzeczników tej orientacji, bez istnienia wrodzonych struktur niemożliwe byłoby jakiegokolwiek porządkowanie rzeczywistości. Tak więc to umysł determinuje postrzeganie świata. Alland wymienia jako przedstawicieli tak pojmowanej humanistyki Lévi-Straussa, Freuda, Chomsky'ego, psychologów z kręgu „Gestalt” itp.

I znowu zdają się ciążyć na autorze obowiązki dydaktyczno-podręcznikowe. Powyższy podział jest bowiem karykaturalnym wręcz uproszczeniem obrazu dokonania nauki. Nie miejsce tutaj na szczegółowe rozważenie powyższych problemów. Postawmy więc sobie jedynie pytania: gdzie w takim razie umieścić cały nurt marksistowskiej refleksji w antropologii? Czy rzeczywiście kryteria przyporządkowania pozytywistycznych orientacji humanistyki, które wymienia Alland, można uważać za miarodajne i oddające istotne problemy tych nauk?

Ale, ale ... Nie należy jednak zapominać, że książka Allanda, *To be Human*, jest podręcznikiem dla studentów antropologii, ma ona jedynie wprowadzić czytelnika w gąszcz problemów nauki, wskazać pierwsze punkty orientacji. Pod tym względem omawiana pozycja wydaje się być bliska doskonałości. Chodzi o to, że zmusza ona do ciągłej refleksji i budzi nieustające wątpliwości — a zatem pobudza do myślenia krytycznego o kulturze. Jeśli więc zdecydowaliśmy się zasygnalizować czytelnikowi pewne krytyczne uwagi pod jej adresem, niech będzie to rozumiane właśnie jako pozytywna reakcja na pomieszczone w książce treści. Nic bowiem gorszego jak ulepiony z miękkiej gliny posąg nauki o człowieku, który zastyga zaraz po zamknięciu ostatniej stroniczki książki, której ambicją jest w naukę ową wprowadzić.

Science of Religion: Studies in Methodology. (Edited by Lauri Honko), The Hague, Paris, New York 1979, ss. 632.

Nakładem znanego wydawnictwa Mouton Publishers ukazał się 13 z kolei tom serii „Religion and Reason”. Książka ta jest efektem konferencji naukowej IAHR (International Association for the History of Religion), która miała miejsce w Turku w Finlandii, w dniach 27-31 sierpnia 1973 r. Publikacja zawiera 18 referatów głównych, 30 komentarzy i relacje z dyskusji. Przy okazji warto zaznaczyć, iż wśród mówców znalazło się 9 uczonych pracujących w USA, po 7 z Holandii, Szwecji i RFN, 4 z Wielkiej Brytanii i Finlandii, po 2 z Kanady i Włoch oraz po jednym z Norwegii, NRD, Indii, RPA, Australii, Izraela i Polski (Z. Poniatowski).

Poruszona na konferencji problematyka stwarza okazję nie tylko do przegądu nowych światowych tendencji w tej dyscyplinie, ale zarazem ich generalnego osądu.

Całość obrad podzielona została na trzy zasadnicze części: 1) „Ustne i pisane dokumenty tradycji religijnej”; 2) „Przyszłość fenomenologii religii”; 3) „Religia jako wyraz kultury”. Poszczególne części dzielą się jeszcze każdorazowo na trzy rozdziały, które były przedmiotem oddzielnych sesji.

I tak w części pierwszej wstępną tematyką są „Stadia preliterackie i formowanie się kanonów w księgach religijnych”. Swój artykuł prezentuje w niej znany profesor z Uppsali, Helmer Ringgren. Rozróżnia on w nim kanony powstające stopniowo, jak np. w chrześcijaństwie i pisane z myślą o ich tworzeniu, jak choćby Koran u muzułmanów. Funkcją każdego kanonu jest posiadanie autorytetu religijnego, albo nienaruszalnego tekstu mogącego służyć jako tekst rytualny w liturgii. Zawiera on też wskazówki postępowania dla wyznawców oraz stanowi bazę prawdziwej doktryny. Stosowanie go może się zmieniać w czasie, bo choćby współczesna interpretacja Biblii różni się od tej, jaką zakładali ją piszący. Natomiast jeśli chodzi o formowanie się kanonu, to stanowi on odpowiedź na pytania ludzi, ale w tym samym czasie wpływa na te pytania i kształtowanie się określonego typu religii.

Na temat egipskiej „Księgi Zmarłych” pisze holenderski uczyony, M. Heerma van Voos. Celem naczelnym dla niego jest wykazanie, że nie można egipskich tekstów interpretować tylko na podstawie analizy papirusów. Niezbędnym staje się bowiem, jak to wykazuje na konkretnym przykładzie, sięganie do obrazów i fresków z grobowców. Inaczej często dochodzi się do fałszywych konkluzji, właśnie z powodu odizolowywania pojedynczych materiałów.

Komentatorami tych wypowiedzi byli J. Bergman i C.-M. Edsman. Pierwszy z nich zwraca uwagę, iż nie można tradycji ustnej ograniczać do stadium preliterackiego, gdyż obie tradycje mogą ze sobą współistnieć. Ponadto argumentuje rozróżnienie między „księgami religijnymi” i „kultem religijnym”; w wielu wypadkach księgi stają się obiektem kultu, łącznie z liturgicznym ich zastosowaniem. Drugi komentator znaczną część swej wypowiedzi poświęca współpracy teologii z innymi działami humanistyki, dokumentując to owocnymi wynikami, jakie dało zastosowanie metodologii i terminologii folklorystycznej w badaniach nad Starym i Nowym Testamentem.

Następnym wydzielonym tematem jest „Taksonomia i krytyka źródeł tradycji ustnej”. W otwierającym go artykule J. Pentikäinen wychodzi z założenia, że we wszelkich aktach komunikacyjnych nie wystarczy badać same teksty, ale także ich kontekst funkcjonalny. Tak więc analiza tradycji religijnej staje

się analizą funkcyjną. Wyróżnia on dwa aspekty kontekstu: „użycie” — czyli sytuacja, w której dana tradycja jest zastosowana i którą badać można przez obserwacje, oraz „znaczenie” — a więc idee jakie nosiciele tradycji z nią wiążą. Te drugie poznajemy przez wywiad. Dalej stwierdza Penttikäinen, iż religia jest instytucją należącą do uniwersalnego aspektu kultury. Zróżnicowanie różnych religijnych inwariantów i funkcji w zakresie indywidualnym, społecznym i kulturowym daje nam kolejno poziomy: kognitywny, afektywny, konatywny, społeczny i kulturowy. Prawidłowe ich rozpoznanie możliwe jest przy uwzględnianiu szeregu pozatekstowych danych (np. wiek informatora, kontekst nauczania się wątku, jego użycie, transmisja).

Dla A.-B. Rooth kultura duchowa ma, tak jak materialna, pewne formy, które dadzą się badać; mają się one stać podstawą taksonomii. W studiowaniu tej sfery kultury mamy jednak do czynienia z problemami pewnych transformacji: proces mentalny — werbalizacja/zachowanie — zapis/opis. Proces mentalny dopiero za pośrednictwem medium zostaje zmaterializowany (postuluje tu wykorzystanie nowoczesnego sprzętu elektrotechnicznego). Jeśli chodzi o krytykę źródeł, to ważne jest wg niej uwzględnienie czasu i miejsca, znaczenie zwyczajów i wydarzeń *per se*, ich intensywność i częstotliwość. Podkreślona więc znowu zostaje rola kontekstu wszelkich wypowiedzi.

Jedyny komentator, L. Petzoldt, zauważa, że tradycja ustna pozostaje przedmiotem badań wielu dyscyplin. Również religioznawstwu porównawczemu dostarcza ona cennych materiałów źródłowych. Jednakże ta wielorakość ujęć uniemożliwia uchwycenie specyficznych struktur i form indywidualnych rodzajów narracji. Jego zdaniem wielkie zastosowanie, jako metoda bardzo precyzyjna, miałaby formalna analiza W. Proppa poszerzona na różne teksty świeckie i religijne. Badania strukturalne pozwolą na lepsze zbadanie języka mówionego, określonego przez spontaniczność ekspresji, która motywowana jest strukturą komunikacji i nie daje formalnego czy stylistycznego kształtu. Tekst mówiony charakteryzowany też jest przez standardy lingwistyczne, takie jak: kontaminacje zdania, wykrzykniki, anakoluty. Innymi zasadami języka mówionego są również jego ekonomiczność, redundantność i restryktywność. Komunikacja taka zakłada ponadto komponenty paralingwistyczne, czyli pozawerbalne formy towarzyszące przekazowi informacji.

Zatrzymując się chwilę nad tym zagadnieniem skonstatować można, iż badania w nim prowadzone są bezpośrednio związane z folklorystyką, albo wręcz stanowią jej odłam. Dlatego chyba też zauważyć można korzystanie z jej osiągnięć i wniosków oraz transponowanie metod. Specyfikę wydaje się nadawać jedynie religijna tematyka rozpatrywanych tekstów i ich kontekstu.

Artykuł J. Kitagawy rozpoczyna ostatni rozdział pierwszej części pracy, a dotyczący „Krytyki źródeł literackich”. Amerykański badacz przypomina na wstępie, że w zasadzie krytyka źródeł pisanych była nauką o tekstach i dopiero pytania o miejsce i przyczyny ich pojawienia się zrodziły potrzebę zarysowania historii ich powstawania. W wypadkach religii nie znających ustalonych kanonów studia muszą wykraczać poza analizę pism i obejmować swym zasięgiem również inne, nawet świeckie materiały. Tak też dzieje się w wypadku wczesnego Shinto, gdzie teksty były zapamiętywane. Dalsze dzieje tej religii pozbawiły ją w dużej mierze pierwotnego charakteru, ale jednocześnie ani nie wytworzyły kanonu, ani ścisłego rozróżnienia świętego od świeckiego.

Następny mówca, K. Rudolph, jawi się nam jako zdecydowany przeciwnik hermeneutyki. Według niego, dla zbadania i „otworzenia” źródeł starczy staranne filologiczne opracowanie tekstu, pozwalające na jego obiektywną percepcję. „Koło

hermeneutyczne", stosujące w tym celu „uczucia”, subiektywizuje i odnaukawia poznanie. Racjonalna krytyka źródeł ma natomiast pierwszorzędne znaczenie w religioznawstwie, ponieważ źródła nie tylko zakreślają obszar badań, lecz nawet je pilotują.

Kolejni komentatorzy I. Chirassi-Colombo, W. Klassen i E. Segelberg w nawiązaniu do obu artykułów rozpatrują przede wszystkim kwestię stosowalności poszczególnych metod w badaniach, często na konkretnych przykładach. Szczególnie dużo zainteresowania i burzliwą dyskusję wzbudził referat K. Rudolpha.

Na tym kończy się część pierwsza książki, natomiast drugą zaczyna rozdział „Ocena dotychczasowych metod”. Problem stworzenia historycznej typologii religii rozważa w nim H. Biezaïs. Najpierw przytacza on stanowiska takich badaczy, jak G. Lanczkowski, C. Bleeker i U. Bianchi. Śledząc dalej historię badań typologicznych konkluduje, że rozumiano dotąd samo pojęcie typu trojako: 1) fakty dane w historii mogą być klasyfikowane na bazie empirycznej i historia religii może się koncentrować nad ich występowaniem (np. L. Goppelt); 2) może być traktowany jako abstrakt, normatywna zasada systematyzacji oparta o podobieństwo (J. Wach, R. Otto, H. Frick); 3) ustala się je przez bezpośrednie związki między rozumianym obiektem a rozumiejącym podmiotem, między sferą empiryczną i transcendentną (G. van der Leeuw). Należałoby więc wpiąć w uściślenie pojęcie typu, by móc następnie myśleć o jego aplikowaniu w badaniach konkretnych.

C. Colpe w swym artykule para się problemami odideologizowania teologii, by mogła stać się bardziej naukowo weryfikowalna. Rozpatruje także znaczenie, jakie w historycznej teologii i historii religii odgrywa teoria symbolu i teoria odbicia (symbol theory and copy theory). Słusznie chyba krytykuje naiwne teorie odzwierciedlenia chcące być *adequationes intellectus et rei*. Materializm dialektyczny zakłada bowiem wpływ warunków społecznych na religię, a nie prostą redukcję tych relacji. Wpływy obu podejść badawczych są w niektórych przypadkach dość widoczne i akceptowane przez ortodoksyjnych zdawałoby się protagonistów któregoś z nich (np. G. W. Plechanowa), a swój szczyt osiągnęły w tzw. „austro-marksizmie”. Teoria symbolu znajduje zastosowanie w studiowaniu mitu i liczb (E. Cassirer), tradycji chrześcijańskiej (P. Tülich), komunikacji znaków i przedstawięń artystycznych (A. N. Whitehead, S. Langer). Teorię odbicia stosuje się przede wszystkim w określaniu faktów religijnych (L. Feuerbach) i materii (od F. Engelsa po W. I. Lenina).

Pierwszy z komentatorów, C. J. Bleeker, wypowiada się na temat zadań historii religii i fenomenologii. Leżą one głównie w opisanie i zrozumieniu religii jako ludzkiego fenomenu w jego głębokim wymiarze. Historia religii winna w sposób problemowy opisywać jej rozwój; fenomenologia dostarczać ma wyjaśnień co do sensu i struktury konstytutywnych elementów religii. Ewidentnym jest, że obie gałęzie są współzależne i nawzajem się uzupełniają. Historia religii dostarcza materiału, a fenomenologia daje heurystyczne podstawy pomagające znaleźć jądro skomplikowanych problemów religii. Na koniec postuluje, by ukazywać zjawiska światopoglądowe tak, jak je widzą wierzący.

Kwestię odrębności pola badawczego religioznawstwa podnosi wyraźnie W. H. Capps. Jak dotąd, czerpano kierunki badań z innych dyscyplin, bo i twórcy tej nauki działali zarazem w pokrewnych dziedzinach (E. Tylor, J. Frazer, M. Müller, E. Durkheim, M. Weber, G. van der Leeuw, R. Otto). Następnie na konkretnych przykładach wykazuje, iż religioznawstwo jest polem badawczym, gdzie realizuje się różne podejścia, wiele metodologii, dla których trudno znaleźć wspólny mianownik.

Następny komentator, H.-J. Klimkeit, staje natomiast w obronie fenomenologii,

w której dodatkowe miejsce zajmuje hermeneutyka H.-G. Gadamera. Stwierdza bowiem, że oprócz ścisłego typologizowania i chronologizacji materiału ostatecznym celem jest dokonanie interpretacji ludzkiej egzystencji. Całkowita obiektywizacja wartości, stawiana przed analityczno-empirycznymi dziedzinami badań, winna być integrowana hermeneutycznie; dzięki temu fenomenologia będzie w stanie wychwytywać żywotne elementy religii.

Dalsi komentatorzy, R. Pummer i J. Sharpe, zajmują się kolejno problemem uściślenia badań typologicznych oraz pozornością niektórych rzekomych kwestii metodologicznych, sprowadzających się faktycznie do różnic terminologicznych.

Trudno w tym momencie nie zauważyć, w jak niekiedy diametralnie odmienny sposób rysują się w oczach badaczy religii wyniki dotychczas stosowanych metod, zadania religioznawstwa i jego przyszłość. Część opowiada się za metodami bardziej „intuicyjnymi”, inni oscylują w kierunku „racjonalnym”, bądź też szuka się pewnego kompromisu między nimi, czego wyrazem w pewnej mierze może być swoista próba podziału pola badawczego sugerowana przez C. Colpe. Duże nadzieje wiąże się z aliansem między fenomenologią i historią religii, choć droga do syntezy wydaje się być daleka. Z pewnością odczuwa się tu brak teorii o charakterze ogólnym, która dałaby jednolity klucz badawczy. Jak dotąd zaś dominują co najwyżej tezy cząstkowe i tzw. teorie średniego zasięgu.

Rozdział drugi tej części pracy poświęcony „Podejściu religio-ekologicznemu” otwiera artykuł twórcy tego kierunku w religioznawstwie, A. Hultkrantz. Najogólniej wysiłki jego zmierzają ku aplikowaniu osiągnięć ekologii kulturowej J. H. Stewarda w tej dyscyplinie. Ekologia religii jest wg niego badaniem środowiskowej integracji religii. Środowisko z pewnością oddziałuje na ludzką kulturę i przy założeniu funkcjonowania ogniw pośrednich można określać jego wpływ na religię. Największe zastosowanie ma ta metoda analizy przy studiowaniu religii społeczeństw prymitywnych. Hultkrantz kreśli przed ekoreligioznawstwem następujące cele badawcze: 1) dać ma ono nowe wejście na wzory i funkcjonowanie religii; 2) dostarczać fenomenologicznych porównań zarówno między cechami religii, jak samymi religiami; 3) ustalać typy religii w warstwach historycznych; 4) wskazywać poprzez analizę zmian elementy religii najbardziej zależne od środowiska.

Kierunek ekologiczny pozostaje — jak widać — domeną badaczy skandynawskich, albowiem następny artykuł oddaje nam poglądy norweskiego uczonego, S. Bjerke. Jego zdaniem, centralnym punktem ekoreligioznawstwa jest ukazywanie, jak dany typ adaptacji do rodzaju środowiska naturalnego — dający pewien typ technologii — przyczynia się do tworzenia określonego rodzaju religii. Uważa też, że fakty religijne są jednolite w swym rodzaju (Hultkrantz je dzieli) i dają się badać całkowicie bądź w sposób nomotetyczny, bądź idiograficzny. Stara się ponadto udowodnić komplementarność i zgodność całego ekologizmu kulturowego z ewolucjonizmem.

Komentator M. Büttner reprezentuje dorobek grupy naukowców z Bochum (RFN) i — jak sam twierdzi — jest przedstawicielem geografów religii. Ekolodzy skupiają się na wpływie środowiska na religię, zaś geografowie dodatkowo na impulsach generowanych przez światopogląd i skierowanych do środowiska. Tworzą zarazem pewną dialektyczną spiralę tych wzajemnych oddziaływań złożoną z impulsu, religii, środowiska, formowania się, równowagi, konfliktu i sprzężenia zwrotnego.

Następnie A. K. Ghosh wskazuje na trudności dokonania klasyfikacji i powiązań religii ze środowiskiem. Postuluje najpierw dokładniejsze badania w szczególniejszych dziedzinach, zanim dokona się ogólnej teoretycznej oceny. Namawia,

by zrobić atlas typów religii, który ukazywałby nie tylko jej rozmieszczenie, lecz również prezentował ekologię i areale socjokulturowe, w jakich te typy religii występują.

G. C. Oosthuizen wydaje się być zwolennikiem dość bezpośredniego przenoszenia pojęć i terminów z nauk przyrodniczo-matematycznych do religioznawstwa. Ekosystem jest dla niego kompozycją fizyczno-chemiczno-biologicznych procesów przebiegających w czasoprzestrzennej jedności i dających się zastosować do sfery ludzkiej działalności, a więc i religii; próbkę zastosowania swych ustaleń prezentuje na przykładzie analizy społeczności Bantu, Buszmenów i Hindusów w RPA.

Krytyka E. Perry dotyczy odrywania przez Á. Hultkrantz'a ekoreligioznawstwa od religii. Bada ją on bowiem jako fenomen kulturowy, a nie religijny. Potrzeba natomiast metody studiującej religię jako talką. Dlatego rozważać się powinno, kiedy środowisko geograficzne narzuca swe formy rytuałom, mitom itp., albo kiedy religia adoptuje selektywnie z otoczenia wyobrażenia, wartości i formy społeczne z nią zgodne.

Ostatni z komentatorów tego rozdziału, Z. Poniatowski, ukazuje możliwości zajęcia się w badaniach tego typu religiami współczesnymi. Uważa, iż należy też skryształizować pojęcie środowiska, z uwzględnieniem obecnego wpływu nań kultury. Wskazuje też przy okazji na powstawanie we współczesnym świecie ruchów parareligijnych oraz na wzrost wartości środowiska w świadomości społeczeństw zurbanizowanych.

Kierunek ekologiczny zyskał sobie dość dużą popularność w religioznawstwie współczesnym. W swym „Wstępie” L. Honko upatruje go w ogólnej tendencji nawrotu do niektórych dawnych metod badań i w tym, że jest to kierunek mogący być traktowany jako antropologiczny wariant materializmu historycznego. Faktem pozostaje, iż żywi się z nim ciągle dość duże nadzieje. Niemniej, jak to można zauważyć zarówno w komentarzach i dyskusji, wiele jego momentów pozostaje nieścisłych, niewyjaśnionych i niewypracowanych. Nawet szerokie rozumienie środowiska (łącznie ze społeczno-kulturowym) nie usuwa w cień wątpliwości rodzących się przy ustalaniu wszelkich wzajemnych powiązań. Ustalenie zaś samych determinacji i ich kierunku jest rzeczą wielce skomplikowaną i obejmującą szereg syndromatycznych ogniw. Na uboczu zaś pozostaje tu także występująca obok funkcjonalnej determinanta genetyczna zjawisk.

Partię książki poświęconą „Podejściu religio-antropologicznemu” rozpoczyna artykuł U. Bianchi. Zajmuje się on kwestią zdefiniowania religii, tak różnie pojmowanej przez antropologów rozpatrujących religię jako całość oraz historyków mających konkretnie charakteryzować różne formy religijne. Staje na stanowisku, że nie da się synchronicznych badań antropologicznych separować od historycznego procesu. Ponadto uważa stałe napięcie między uniwersalnym i partykularnym, fenomenologią i historią religii jako zmierzające w kierunku stworzenia „historycznej typologii religii”.

Następny referent, M. Spiro, w pracy nad symbolizmem i funkcjonalizmem wychodzi z założenia, że religia jest funkcją (w sensie matematycznym) społeczeństwa, tj. zależy od kulturowej organizacji dyspozycji i wartości w określonej grupie. Swe założenia stosuje następnie w porównaniu judaizmu w izraelskim kibucu i buddyzmu z burmańskiej wioski. Okazuje się np., iż mimo prostego strukturalnego pokrewieństwa symboli, ich semantyka jest zupełnie różna. Spiro zresztą uwidacznia też przypadki o podobnym charakterze i stara się zanalizować wzajemne ich relacje.

Ze stanowiskiem tym nie zgadza się w swym komentarzu H. Cain. Jak dla M. Spiro symbole są rezultatem ludzkiej fantazji formowanej przez typ społecz-

nego doświadczenia kulturowego, tak dla Caina pochodzą one z doświadczenia religijnego, które wyrażać się może w sposób właśnie kulturowy. Człowiek nie obiektywizuje numinosum, ale projektuje w tę sferę swe ideały, a z kultury czerpie jedynie inspiracje do tworzenia symboli.

Także H. H. Penner w sposób dość dokładny i sformalizowany logicznie wykazuje, że podziały M. Spiro są dokonane w sposób arbitralny, symbole są zmniejszane przez ową arbitralność oraz z metodologicznego punktu widzenia teoria funkcyjna jest trywialna.

W swym komentarzu R. F. S. Spencer kwestionuje pojmowanie człowieka jako „zwierzęcia religijnego”, które powstało w wyniku intensywnych badań nad zachowaniami zwierząt. Nie można też, jego zdaniem, redukcować religii wyłącznie do sfery nauki. Wraz z A. de Waal Malefijt nawołującą do ciągłego dostrzegania w poszukiwaniach badawczych człowieka, można go zakwalifikować do orientacji, którą nazwiemy, zapożyczając ten termin z innych dyscyplin, „religioznawstwem humanistycznym”.

Antropologia zachowuje nadal znaczącą pozycję w badaniach religii. Jej metody i techniki badań pozostają ciągle jeszcze niedoścignionymi wzorami dla innych dyscyplin społecznych. Ważną rolę odgrywają w niej rozważania na temat symboli, symbolizacji, ich znaczenia i funkcjonowania w kulturze. Niezwykle ciekawe jest tu zarysowywanie się prób przenoszenia z antropologii kulturowej metod analizy mających na celu odtwarzanie świata takiego, jakim widzą go członkowie badanej grupy, a wywodzącego się z klasycznego niemal już rozróżnienia kategorii „emic” i „etic”.

Ostatni wielki dział książki rozpoczyna tematyka zatytułowana „Teorie dotyczące procesów rytualnych”. Otwiera ją L. Honko, który na wstępie swego artykułu omawia pozycje, znaczenie i kontynuacje prac E. Durkheima i A. van Geneppa nad tym zagadnieniem. Dalej starannie rozróżnia pojęcie „kategorii” (jest to praktyczna taksonomia grupująca materiał) i „modelu” (narzędzie wyjaśniające dany problem). Ogranicza antropologiczne rozumienie rytuału do sytuacji, gdzie występuje nagromadzenie tradycyjnego symbolicznego materiału i jego korelacja z transcendentnym. Spotykamy się tu też z dość szczegółową charakterystyką rytuałów przejścia, kalendanzowych i kryzysowych. Stwierdza on również, iż ciągle rośnie rola podejścia badającego nie tylko „strukturę” rytuałów, lecz poza tym jej relację do procesu, którego jest wytworem i regulatorem.

Drugi z referentów tego zagadnienia, J. L. Peacock, na podstawie terminologii zapożyczonej od Bellaha bada korelacje między zmianami i rodzajami rytuałów (szerzej: koncepcja zjawisk symbolicznych) a strukturą społeczną. Starając się wykorzystać w sposób zmodernizowany idee ewolucjonizmu w opracowywaniu rytuałów wyróżnia i opisuje 5 ich poziomów: 1) poziom prymitywny ewolucji religijnej, 2) społeczeństwa archaicznego, 3) społeczeństw centrów „wielkich religii”, 4) okres wczesnowspółczesny (modernizacyjny) i 5) współczesny.

W swym komentarzu G. J. F. Bouritius wskazuje na arbitralność klasyfikacji Peacock'a. Jego idealne typy są bowiem skonstruowane na bazie teoretycznych rozważań i nie są w żaden sposób adekwatne do rzeczywistości. Nawiązując do typologii L. Honko proponuje własną, zasadzającą się na relacji między mikro- i makrokosmosem. Rytuały mogą być rozumiane jako czynniki podtrzymujące porządek i *continuum* zapoczątkowane w mitycznych czasach.

Następnie J. H. Kamstra zaznacza, iż nie można badań nad rytuałami ograniczać jedynie do socjologicznego ich aspektu. Ważny jest też towarzyszący im światopogląd. Wszelkie badania religii nie mogą przebiegać przy jej izolacji od sytuacji społecznej, filozoficznej i kulturowej; nie ma dwóch identycznych rytuałów,

gdyż nawet formalnie podobne wspierane są inną filozofią. Tak więc wiele uniwersalnych kategorii jest przez to karykaturą rzeczywistości.

Ostatni komentator, A. Jackson, zarzuca drugiemu referentowi, że jego typologie dokonane zostały *ad hoc*. Natomiast sformułowania Honko nie są do końca jasne. Ponadto uwzględnił on tylko poziom indywidualny rytów, a na uboczu pozostawia poziom społecznych relacji, relacji strukturalnych rytuałów, relacji rytów ze społeczeństwem.

Drugi rozdział tej książki poświęcony został problematyce „języka religii”. W artykule pod tym samym tytułem J. Barr najpierw bada konsekwencje różnorodności ludzkich języków, w których dana religia jest wyrażana. W skład tej tematyki wchodzi też kwestia tłumaczenia tekstów religijnych, ich uniwersalność i ekspansywność. Dalej twierdzi, że elementy religijne języka naturalnego nie mogą być utożsamiane tylko z terminologią, ale raczej z bardziej skomplikowanymi strukturami. Osłabia również tezę o kształtowaniu światopoglądu przez język; jedna religia może być bowiem wyrażana w wielu językach, a dany język może być używany w licznych religiach. Na koniec rozważając filozoficzne podejście do języka kwalifikuje je jako metaforyczne (język jako system myślenia).

Centralnym problemem referatu J. Waardenburga jest próba ukazania generalnej teorii religii jako systemu znaków; stara się pokazać, iż język religii nie może być poza tą teorią rozumiany adekwatnie. Przy badaniu tego języka stara się zanalizować znaczenie, jakie on odgrywa dla jednostek nim się posługujących. Czyni tak, gdyż w akcie komunikacji mówca i odbiorca muszą podzielać wspólne referencje odnoszące się do rzeczywistości pozaempirycznej, różnej od tej, do jakiej odnoszą się inne rodzaje języka.

Komentatorzy A. Nennola-Kallio, N. Smart i A. Wissman skupiają swą uwagę na problematyce kryteriów wyróżnienia języka naturalnego i religijnego oraz sposobów przeprowadzania analizy tego drugiego.

Ostatni rozdział książki zatytułowany został „Głęboka struktura religii”. W poręciu otwierającego go J. van Baal'a religia jest systemem odnoszącym się do nieweryfikowalnej rzeczywistości, tymczasem z naukowego punktu widzenia jest to absurd. Fakt jej istnienia i odwoływania się do niej przez człowieka świadczyć ma o jego głębokim wewnętrznym konflikcie. Rozpoznanie tego zjawiska możliwe będzie tylko przez badanie i symboli, i emocjonalnych stanów umysłu (sny, neuroza itp.). Aby poznać ich genezę, należy dokładnie poznać cały kontekst kulturowo-społeczny. Stąd rodzi się potrzeba kompleksowych badań monograficznych i jednocześnie kwestionowanie „metod porównawczych” izolujących pojedyncze fakty.

W następnym referacie K. Goldammer zajmuje się relacją między symbolami a możliwą głęboką strukturą religii. Zarzuca, iż termin „głęboka” staje się często rodzajem metafory dla rzeczy niewyraźnych. Najlepiej będzie, w jego opinii, traktować głębię jako najstarsze warstwy symboli, które zresztą w historii ulegały różnym transformacjom. W badaniach najbardziej uzasadnionym metodologicznie podejściem będzie natomiast rozpoczynanie analiz od warstw najbliższych, najszerzej wyartykułowanych.

Komentatorów Th. P. van Baaren'a, U. Drobina, M. Pye i R. J. Zwi Werblowsky'ego, oprócz konkretnych uwag skierowanych do referentów, najwięcej zajęły kwestie rozumienia struktury, symbolu, typologii itp.

Podsumowując cały ten dział stwierdzić można, że mimo obiecująco brzmiącej tematyki niewiele relatywnie, jak dotąd, wnoszą one do badań religioznawczych. Dyskusja nad językiem religii okazuje się płodna, o ile dotyczy jedynie tematyki translacji tekstu. Zapożyczony z teorii syntaktycznej termin „głęboka

struktura" wydaje się niezbyt efektywny jeśli chodzi o badania nad religią. Dostyc zaskakujący jest fakt małego korzystania ze strukturalizmu, zwłaszcza Lévi-Strauss'owskiego, który mimo krytyki i niewątpliwie wielu słabych stron stał się inspirujący dla innych, pokrewnych dziedzin humanistyki.

I na tych zagadnieniach kończy się w zasadzie treść merytoryczna książki, lecz jeszcze nie jej całość. Edycja ta zaopatrzona jest bowiem ponadto w dokładny indeks osobowy oraz obszerny i trafnie dobrany indeks rzeczowy. Ułatwia to śledzenie wybranych zagadnień.

To wierne odtworzenie treści publikacji nie jest, rzecz prosta, jej całkowitym obrazem. Każdy artykuł, czy nawet komentarz, a tym bardziej temat, mógłby się stać przedmiotem oddzielnej pracy. O takiej właśnie a nie innej formie tego omówienia zdecydowało jednak pragnienie zapoznania polskiego czytelnika z głównymi aktualnie problemami religioznawstwa światowego, z tematyką poruszaną w ich obrębie, z tendencjami rozwoju. Potraktowanie tej pracy li tylko w sposób problemowy nie byłoby chyba w stanie tego celu zrealizować.

Obecnie próbujemy się pokusić o pewną ogólną ocenę sytuacji panującej w religioznawstwie. Zaznaczyć trzeba, iż w pewnej mierze pomocny w tym względzie jest wstęp napisany do całej książki, którego autorem jest jej redaktor L. Honko.

W obecnej sytuacji wydaje się więc, że interesująca nas tu dyscyplina znajduje się w dość skomplikowanej i trudnej sytuacji. Łatwo daje się zauważyć niezliczoną ilość szkół, zainteresowań i kierunków. Nie byłby to z pewnością zarzut, a wręcz odwrotnie, świadectwo dużej prężności, gdyby nie fakt, że nawet w opinii niektórych badaczy jedynym, co łączy wszystkich zajmujących się tym zagadnieniem, jest sam termin religia. Daje się odczuć wyraźny brak metateorii, która pozwoliłaby na stworzenie choćby podstawowej płaszczyzny, pewnych uniwersalnych kategorii mogących stać się punktem wyjściowym dalszych badań i wzajemnego porozumienia.

Religioznawstwo pozostaje nadal dyscypliną w sposób wyraźny zależną od innych, spokrewnionych z nim dziedzin. Nie mamy tu na myśli procesu ogólnego, który przyczynia się do tworzenia charakterystycznego dla danego okresu jakiegoś współczynnika teoretyczno-metodologicznego, lecz uzależnienie niemal bezpośrednio. Zapożyczane są metody, sposoby analizy, całe teorie, jak również sami badacze są często przedstawicielami zarazem innych gałęzi wiedzy. Zaznaczyć przy tym można, iż niejednokrotnie są to metody, które na gruncie dyscyplin, gdzie się zrodziły, uznane są już za przestarzałe i zarzucone. Obydwa poruszone dotąd zagadnienia zdają się w sposób dość ścisły ze sobą łączyć.

Liczne kwestie sprawiają ponadto wrażenie jeszcze niezbyt wykrystalizowanych i nie bardzo wiadomo o co właściwie w nich chodzi. Dotyczy to szczególnie takich haseł, jak głęboka struktura religii, czy też język religii. Być może, dalsze studia pozwolą na skonkretyzowanie pola badawczego i jego zakresu oraz posunąć rezultaty dociekań naprzód.

Nie ulega jednak wątpliwości, że religioznawstwo jako takie ulega ciągłym przemianom. Być może, jest to rezultatem fermentu jaki zapanował w całej humanistyce pod koniec lat sześćdziesiątych. Na czoło zagadnień wybijają się: historia religii, fenomenologia i antropologia, przy czym nie ma wyraźnej dominacji którejsz z nich. Inne z gałęzi, takie jak teologia, socjologia czy psychologia, występowały jedynie w kontekstach szerszych zagadnień jako jeden z ich aspektów. Z pewnością wzrosło natomiast, głównie dzięki uczonej skandynawskiej, znaczenie folkloru i tradycji ustnej. Jest to cenne źródło mogące zasilić dotychczasowe dane będące przedmiotem rozważań nauki o religii.

Niezwykle ciekawa wydaje się też być próba połączenia fenomenologii i historii religii, czego wynikiem miałyby być m. in. historyczna typologia religii. Obok wysiłków etnologów i ewolucjonistów jest to próba pewnego rodzaju uhistorycznienia całości dyscypliny. Tendencja taka byłaby więc przejawem obiecującego prądu zmieniającego do ujmowania zagadnień w ich procesie dziejowym, przy uwzględnieniu kontekstu społecznego i kulturowego (nie tak, jak to miało np. miejsce w klasycznej fenomenologii). Taki kierunek badań wydaje się być najbardziej słuszny. Pamiętać bowiem zawsze należy, że wszelkie zjawiska kulturowe, a w tym i religia, przebiegają nie tylko w określonym środowisku przyrodniczym, lecz również w całokształcie praktyki społecznej. Ta ostatnia jest zaś historycznie zmienna. Przy jej badaniu niezbędne jest natomiast uwzględnianie zarówno determinanty funkcjonalnej, na którą składają się obiektywne warunki ludzkiej działalności, jak i genetycznej, decydującej o jej ostatecznym, konkretnym kształcie.

Michał Buchowski

Gestures. Their Origin and Distribution. Desmond Morris, Peter Collett, Peter Mansh and Marie O'Shoughnessy. Stein and Day (Publishers), New York 1979, ss. 286.

Opublikowawszy w roku 1967 *Nagą matkę*, zafascynował Desmond Morris szerokie rzesze czytelników studiami nad zachowaniem człowieka. Zebrawszy zasłużone laury po wydaniu *Manwatching. A field -guide to human behavior* — książki, która stała się bestsellerem roku 1977, przystąpił, wraz z trójką swoich kolegów, do opracowania kolejnej pozycji o równie frapującym tytule: *Gestures. Their Origin and Distribution*.

Gesty są jedną z wielu form pozawerbalnych sposobów porozumiewania się. Dokładniej rzecz ujmując, są one przejawem tzw. „body language” — „języka ciała” — i to tą jego formą, którą posługujemy się świadomie w procesie komunikowania się.

Rola i znaczenie gestów nie została, zdaniem autorów, dostatecznie dotychczas podkreślona. Choć umiejętność posługiwania się językiem jest wyłączną właściwością człowieka, nadającą mu szczególną pozycję w świecie zwierząt, zaledwie 35% sygnałów jakie przekazujemy w procesie komunikowania się przybiera formę słów. Człowiek jest istotą o wielu zmysłach i tylko okazjonalnie wenbalizuje swoje odczucia: słowa nadają się doskonale do opisu faktów i idei, lecz tam, gdzie w grę wchodzi emocje i nastrój, gesty okazują się niezastąpione.

Do niedawna uważano gesty za trywialną, podrzędną formę porozumiewania się, stąd nikłe nimi zainteresowanie. Wydaje się, że istnieje jeszcze inny, bardzo ciekawy i trudny do wyrażenia czynnik, utrudniający studia nad gestami: będąc środkiem pozawerbalnego sposobu porozumiewania się, gesty opierają się analizie słownej.

Zważywszy na wspomniane trudności i wynikający z nich skromny stan badań, autorzy *Gestów* podjęli się pionierskiego zadania.

Omawiana praca jest pierwszym i jedynym w swoim rodzaju studium mającym na celu skartografowanie geograficznego rozmieszczenia gestów. Powszechnie wiadomo, że poszczególne kultury, narody i grupy etniczne wykształciły odmienne gesty, jednak ich regionalne zróżnicowanie nie zostało dotąd zanalizowane. Wcześniejsze usiłowania, zmierzające do zlokalizowania konkretnych zachowań

kinetycznych (gesty, sposób poruszania się, mimika twarzy itp.), ograniczały się do określenia ich jako typowo „francuskie” lub „włoskie”, bez dociekania, czy są one zjawiskiem typowym dla jednego kraju, czy też, przekroczywszy granice narodowe, objęły swym zasięgiem szersze terytorium.

Jest rzeczą oczywistą — piszą dalej autorzy — że analiza gestów w ujęciu ogólnosiwiatowym byłaby przedsięwzięciem monumentalnym, znacznie przekraczającym możliwości kilku badaczy, lecz można zainicjować tego rodzaju badania wybierając jako przedmiot zainteresowania jeden region obejmujący kilka obszarów językowych oraz pewną liczbę gestów-kluczy, o których wiemy, że są w powszechnym użyciu na określonym terenie.

Autorzy omawianej pracy skupili swą uwagę na 20 gestach-kluczach, śledząc ich występowanie w krajach Europy Zachodniej i Południowej oraz na afrykańskim wybrzeżu Morza Śródziemnego.

Badania terenowe, subsydiowane przez Fundację Harry'ego F. Guggenheima w Nowym Jorku, rozpoczęły się w pierwszych miesiącach 1975 roku i trwały do końca roku 1977. Przebadano 40 punktów badawczych w 25 krajach obejmujących 15 różnych obszarów językowych. 29 pracowników naukowych i tłumaczy przeprowadziło wywiady z 1200 informatorami.

Oprócz standardowych wywiadów prowadzonych w oparciu o uprzednio przygotowany kwestionariusz, autorzy i ich pomocnicy prowadzili obserwację uczestniczącą — jawną i ukrytą — rejestrując różnorodne formy gestów towarzyszące przyjacielskiej pogawędce, zaciętej dyskusji, kłótni i innym zachowaniom społecznym. Każdy z wywiadów trwał około 40 minut. Okazjonalnie, w przypadku, gdy informatorzy wykazywali szczególną ochotę do rozmowy, prowadzący badania wypytywali o inne, lokalnie używane gesty.

Wspomniane 20 gestów-kluczy (zaliczają do nich autorzy takie świadome ruchy, jak: całowanie koniuszków palców, znak rogów, wysunięcie kciuka, „granie na nosie”, wyciągnięcie przedramienia itp.), stanowi podstawę 20 rozdziałów skomponowanych według podobnego schematu: najpierw mamy szczegółowy opis omawianego gestu z podaniem jego lokalnych wariantów, o ile takie występują. Towarzyszy mu zawsze odpowiedni rysunek oraz szereg fotografii. Potem następuje analiza rozmieszczenia geograficznego danego gestu, zilustrowana stosownymi kartogramami. W części końcowej, najobszerniejszej i najbardziej błyskotliwej, otrzymujemy interpretację poszczególnych gestów oraz ich historyczny rodowód.

Wydawałoby się, że jeśli drapiemy się w ucho, to dlatego, że odczuwamy swędzenie. Otóż wcale tak być nie musi: gest ten ma różne znaczenie wśród różnych narodów i wywoływać może nawet nieporozumienia. W południowych Włoszech i Jugosławii dotknięcie ucha oznacza szyderstwo ze zniewieściałości. Dla dzieci greckich ten sam gest jest ostrzeżeniem przed zbliżającą się karą, w Turcji chroni przed „złym okiem”, w Szkocji jest oznaką sceptycyzmu, na Malcie zaś odsyła do donosiiciela.

Wieloznaczność niektórych gestów, to jeden z problemów interesujących antropologów, i nie tylko, inna kwestia dotyczy zmiany znaczenia poszczególnych gestów w ujęciu historycznym. Weźmy na przykład całowanie koniuszków palców: dziś jest to serdeczna, żartobliwa informacja skierowana do atrakcyjnej dziewczyny, albo gest podkreślający smakořitą potrawę. W tej postaci znany jest od Atlantyku aż po Ural. Tysiące lat temu gest ów był symbolem dystansu pomiędzy czcicielami a bóstwem. Potem wszedł do użytku dworskiego, aczkolwiek spotykał się z lekceważeniem, ponieważ sugerował nieprzyzwoite przymilanie się, lizusostwo — jakbyśmy dziś powiedzieli. Współcześnie funkcjonuje w normalnym europejskim języku gestów. Podobnie rzecz się ma ze znakiem rogów

rozumianym powszechnie jako przyczynę do rogowania. Na jakiej zasadzie rogi, będące przecież oznaką władzy i siły byka, stały się znakiem impotencji i głupoty?

Pytań o przyczyny ewolucji poszczególnych gestów i ich znaczenie znajdujemy w omawianej pracy wiele, należą bowiem *Gesty* do tego rodzaju książek, które stawiają więcej pytań niżli odpowiedzi. Inspirujące to i kształcące — zarówno dla czytelnika, jak i badacza dziejów kultury europejskiej

Nowatorskie, interesujące ujęcie obfitego materiału źródłowego czyni książkę cenną pozycją w zakresie studiów nad pozawerbalnymi sposobami porozumiewania się, a wartki i przejrzysty tok narracji zachęca do lektury, choć nie rozwiewa wątpliwości. Język gestów jest bowiem pełen pułapek. „Kiedy premier Wielkiej Brytanii — pani Margaret Thatcher — zrobiła palcami znak V (*victory*, co znaczy zwycięstwo), aby poszczycić się tryumfem wyboru, niebacznie pokazała kamerom telewizyjnym tył ręki, strasząc tym samym brytyjską opinię publiczną gestem wielce nieskromnym [...]”.

Elżbieta Goździak

Toivo Vuorela, *Ethnology in Finland before 1920. The History of Learning and Science in Finland 1828 - 1918*, Helsinki 1977, ss. 80, indeks osób.

Niezwykle interesująca książka Toivo Vuorela *Etnologia w Finlandii przed 1920*, jest kolejną pozycją (14 b) z serii „The History of Learning and Science in Finland 1828 - 1918”, w której omawiane są wszystkie dyscypliny badawcze występujące w nauce fińskiej w XIX wieku.

Warto kilka słów poświęcić idei niniejszego wydawnictwa. Historia nauki fińskiej zaczęła się razem z powstaniem w 1640 r. Akademii Aboensin w Turku (Åbo). Finlandia była w tym czasie częścią królestwa Szwecji. W konsekwencji wojen napoleońskich kraj stał się autonomicznym Wielkim Księstwem pod panowaniem Rosji. W 1828 r., po spustoszeniu Turku przez ogień, uniwersytet został przeniesiony do nowej stolicy kraju, Helsinek (Helsingfors). Nazwę uniwersytetu zmieniono na Imperial Alexander University of Finland. Dzieje nauki tego okresu (1646 - 1828) zostały zapisane w 10 tomach serii *Åbo Universitets Lärdomshistoria*. (*The History of Learning in the University of Turku*). Seria była wydawana przez Szwedzkie Towarzystwo Literatury w Finlandii.

Pomysł potraktowania historii nauki fińskiej w serii monografii, obejmującej okres od 1828 do 1918, tj. do roku, w którym Uniwersytet Cesarski stał się Uniwersytetem Helsińskim, był po raz pierwszy zaproponowany przez ostatniego kancлера Uniwersytetu Helsińskiego, Edwina Linkomies. Pomysł został wykorzystany przez Fińskie Towarzystwo Naukowe (wydawcę niniejszej serii), które zapowiedziało jego realizację w 1963 roku w związku ze 125 rocznicą Towarzystwa. Należy podkreślić, że wszelkie poczynania naukowców fińskich w latach 1828 - 1918 były ściśle związane z jedynym Uniwersytetem w Finlandii, Uniwersytetem Cesarskim, jako jedyną placówką naukową.

Zgodnie z planami edytorów seria będzie zawierała 20 tomów; niektóre z nich będą podzielone na dwie lub więcej części, np. seria 13 na: a) Języki skandynawskie i b) Szwedzki folklor w Finlandii, czy seria 14: a) Archeologia i b) Etnologia. Każdy tom serii poświęcony będzie innej dyscyplinie badawczej: medycynie, astronomii, geografii, botanice, historiografii, filozofii i in. Opracowanie poszczególnych tomów powierzono wybitnym reprezentantom danych dyscyplin, w związku z czym

możemy przypuszczać, że będą wynikiem dogłębnych badań historii nauki w Finlandii.

W książce *Etnologia w Finlandii przed 1920* dzieje etnologii są omawiane od wieku XVIII, tzn. od tego czasu, z którego pochodzą pierwsze publikacje regionalnych sprawozdań. W tych sprawozdaniach położono szczególny nacisk na zagadnienia przyrodnicze i ekonomiczne poszczególnych obszarów kraju, stąd też znajdują się tam opisy dotyczące codziennego życia ludzi, wyposażenia ich domostw i siedlisk. Pierwszy rozdział książki zatytułowany jest: *Spuścizna wieku H. G. Porthana*, w którym omawiany jest okres od pragmatyzmu oświeceniowego do romantyzmu. Przedstawione są sylwetki A. J. Sjögrena (1794 - 1855) — głównego przedstawiciela romantyzmu, Antero Warelius (1821 - 1904) — badacza terenowego i C. A. Gottlunda (1796 - 1875) — zbieracza folkloru. H. G. Porthan (1739 - 1804) był twórcą fińskich badań w humanistyce. Ostatnie dziesięciolecia XVIII wieku są znane w nauce fińskiej jako *Epoka Porthana*. Porthan, nauczyciel uniwersytecki, przez swoją aktywność pisarską stworzył podstawy dla krytycznych badań historycznych; od tego też czasu lokalne sprawozdania (opisy) stały się bardziej faktyczne w swoim charakterze.

W kolejnym rozdziale pt. *Ewolucja nauki* omówiono poglądy filologa M. A. Castréna, który wyobrażał sobie etnologię jako naukę historyczną, rzucającą światło na wcześniejsze okresy fińskiej historii. Radziecki uczyony L. Sternberg ponadto wykazał, że w swoich pracach Castrén określił dokładnie pojęcie egzogamii, które w literaturze etnologicznej przypisane jest J. J. McLeenn'owi. Podobnie on zdefiniował animizm przed E. B. Tylorem i wyprzedził Jamesa G. Frazera (1855 - 1941) we wskazaniu wzajemnego stosunku między magią a religią. W takiej sytuacji — pisze T. Vuorela — M. A. Castrén był pierwszym profesorem etnologii na świecie.

Badania etnologiczne są całkowicie niemożliwe bez zorganizowanych zbiorów muzealnych, toteż jest oczywiste, że systematyczne badania etnologiczne były włączone w działalność muzeów. Pionierami tak zakrojonej aktywności byli Petter Theodor Schwindt (1851 - 1917) i A. O. Heikel (1851 - 1924). M. in. ich działalność doprowadziła do otwarcia pierwszej wystawy etnograficznej w Helsinkach w 1876 r., co w konsekwencji umożliwiło powołanie Muzeum Etnograficznego. Następne lata przyniosły utworzenie Uniwersyteckiego Muzeum Etnograficznego (Yliopiston kansatieteellinen museo), Narodowego Muzeum Historii i Etnografii (Valtion Historiallis — Kansatieteellinen Museo), muzeum fińskiego tańca ludowego i in. Należy zwrócić uwagę na osobę A. A. Etholena, który już w początkach XIX wieku miał sprzyjające warunki do założenia muzeum etnologicznego i badań tej dyscypliny. (Dopiero w 1841 r. powstało w Kopenhadze pierwsze muzeum etnologiczne). Etholen w czasie swoich podróży do pn.-zach. Ameryki, na wyspy Aleuckie, zebrał wartościowe i bogate materiały etnologiczne, które następnie podarował uniwersytetowi w Turku. Jednak cały zbiór został zniszczony przez ogień w 1827 r. Po ostatnim powrocie z Alaski w 1846 r. Etholen przekazał uniwersytetowi w Helsinkach nową, nawet większą kolekcję, która zawierała broń, rzadkie kostiumy, urządzenia domowe itd. W 1913 r. kolekcja została przeniesiona do Fińskiego Muzeum Narodowego.

Dzięki pracy kilku generacji pionierów etnologia fińska zdobyła w końcu formalnie status akademickiego przedmiotu, zanim U. T. Sirelius został wyznaczony na kierownika Ugro-fińskiej Etnologii na Uniwersytecie helsińskim (docentem Ugro-fińskiej Etnologii został mianowany w 1906 r.). Na podkreślenie zasługuje fakt, że osobie U. T. Sirelius (1872 - 1929) autor książki poświęcił cały rozdział, w którym dość szczegółowo omawia działalność tego wybitnego uczonego.

W rozdziale poświęconym ludziom Uniwersytetu, antykwariuszom i filologom

scharakteryzowano sylwetki 16 uczonych, wśród których można znaleźć następcę U. T. Sireliusia na stanowisku profesora Ugro-fińskiej Etnologii, Alberta Hämäläinena (1881 - 1949), Ilmari Manniäna (1894 - 1935), który konkurował z Hämäläinēnem na wakujące stanowisko po Sireliusie, Väinö Voionmaa (1869 - 1947), Gabriela Nikandera (1884 - 1959), Salkari Pälli (1882 - 1965) i innych.

Wśród uczonych fińskich, których zainteresowania skierowane były na badania etnologiczne, zaprezentowano Edwarda Westermacka (1862 - 1936). E. Westermack, tak jak J. J. Bachofen (1815 - 1877), Levis Morgān (1818 - 1881), J. J. McLennan (1827 - 1881), zajmował się m. in. centralnym tematem badań końca XIX w., jakim była przez długi czas historia małżeństwa. Badania etnologiczne E. Westermacka, jak również Sigfrida Karstena (1879 - 1956), Gunnara Landtmāna i Rudolfa Holsti (1881 - 1945), skoncentrowały się na prymitywnych ludach, starożytnych cywilizacjach i nowoczesnych społeczeństwach w ich wszystkich warstwach, tak daleko, jak wyrażały tradycyjną kulturę jako antytezę cywilizacji.

Ostatni rozdział pracy informuje czytelnika, jak uświadomienie sobie przez mieszkańców Finlandii istnienia narodowej kultury (wielkie znaczenie należy przypisać *Kalevali*) skłoniło zwykłych ludzi do badania ich społeczno-kulturowego środowiska, zapisywania własnych obserwacji (dzięki rozprzestrzenieniu umiejętności czytania i pisania) i wysyłania tych materiałów do gazet.

Jedynym w swoim rodzaju człowiekiem w historii fińskiej etnologii był Elias Rauusi (1800 - 1866). Własną nauką zdobył tak dużą wiedzę, że napisał m. in. instrukcję nawigacji dla potrzeb własnej „monskiej szkoły”. Na dodatek, dzięki innym literackim zainteresowaniom (wiele jego pism zostało zagubionych) opisał szczegółowo życie rodzinnej wioski (opis pochodzi z roku 1840). Manuskrypt tej pracy obejmuje 1.378 stron i stanowi do dziś cenne źródło dla badaczy tego regionu. Spośród innych kolekcjonerów i dokumentatorów rodzimej kultury wymienić można: H. A. Reinholma (1819 - 1883), Johanesa Häyhä (1839 - 1913), Into Konrada Inha (1865 - 1930) i Samuli Paulaharju (1875 - 1944).

Książka T. Vuoreli jest pozycją bardzo cenną, szczególnie dla tych, których interesuje historia etnografii i etnologii. Przejrzysty i logiczny wykład sprawia czytelnikowi wielkie ułatwienie w zapoznawaniu się z licznymi postaciami uczonych i amatorów, ich poglądami i działalnością, z nowymi instytucjami, które tworzyli dla budowania fundamentów nowej dyscypliny naukowej.

Andrzej Lipski

Tradycja w historii kultury. Praca zbiorowa pod red. W. A. Kampuszina, Moskwa 1978, ss. 260.

Podstawą zbioru artykułów są wykłady wygłoszone na konferencji „Problemy tradycji w historii kultury”, zorganizowanej przez Radę Naukową historii światowej kultury Akademii Nauk ZSRR w grudniu 1976 r. Wśród autorów niniejszego tomu są filozofowie, filologowie, literaturoznawcy, historycy kultury, jednoczący swoje wysiłki w celu opracowania jednego z głównych aktualnie problemów współczesnej teorii i historii kultury — problemów tradycji.

W zbiorze zamieszczono artykuły o charakterze teoretycznym i historycznym. W grupie artykułów teoretycznych, rozpatrujących pojęcie tradycji, rolę i miejsce tradycji w historii kultury, jej społeczne i kulturowe uwarunkowania, funkcyjowanie tradycji w antagonistycznym społeczeństwie, jak również stawiających pro-

blemy tradycji i tradycyjności, tradycji i nowatorstwa, znajdują się takie artykuły, jak: A. G. Spirkina, *Człowiek, kultura, tradycja*; D. D. Błagoja, *O tradycjach i tradycyjności*; J. N. Dawydowa, *Kultura — przyroda — tradycja*.

Większa część artykułów zbioru poświęcona jest analizie rozwoju konkretnych tradycji w historii zachodnioeuropejskiej i radzieckiej kultury. W nich bada się różniczne aspekty funkcjonowania tradycji w oddzielnych etapach historii, w różnych sferach kultury (rozpatrywane przez różne dyscypliny badawcze): filozofię — Sz. W. Chibaszeli, *Przyczynki o antycznych tradycjach w średniowiecznej filozofii*; L. M. Batkin, *Ontologia M. Ficina w związku z ogólną oceną renesansowego neoplatonizmu*; P. P. Gajbienko, *O antycznych tradycjach w niemieckim idealizmie (uzasadnienie geometrii u Platona, Prokla i Kanta)*; literaturę — R. A. Bubagow, *Kilka uwag o tradycji i nowatorstwie w stylu literatury pięknej*; A. J. Gurewicz, *Przestrzenno-czasowa «kontynuacja» „Pieśni o Nibelungach”*; N. P. Michalskaja, *Wzajemne oddziaływanie literatury i malarstwa w historii kultury Anglii*; A. A. Tacho-Gobi, *Łacińska przypowieść jako jedno ze źródeł powieści „Jan Krzysztof” R. Rollanda*; D. S. Lichaczow, *Achmatowa i Gogol*; A. W. Gułyga, *Kluczewski i radziecka tradycja literacka*; I. P. Smirnow, *Poetyckie skojarzeniowe związki „Poematu bez bohatera”*; sztukę — I. M. Nachow, *Tradycja alegoryzmu*; A. W. Michajłow, *Oko artysty*; G. S. Dunajew, *Plastyczna muzyka i tradycje syntezy sztuki*; historiografię — W. A. Kampuszin, *F. Engels jako historyk kultury*; A. A. Tacho-Gobi, *A. F. Łosiew jako historyk antycznej kultury*; estetykę — W. W. Byczkow, *Tradycje antyczne w estetyce młodego Augustyna*; W. W. Kozimow, *Niemiecka klasyczna estetyka i radziecka literatura*.

Autorzy tych artykułów podnoszą tak ważne teoretyczne problemy, jak wzajemna łączność filozofii i sztuki, malarstwa i literatury w historii kultury; rozpatrują problemy symbolu, alegorii i ich niezwykłego rozwoju w tradycji kulturowo-historycznej wszystkich kontynentów. Wszystkim artykułom zbioru — poza tradycją — przyświeca jedna idea: bez tradycji nie ma i nie może być rozwoju kultury, jej postępu. Chronologiczna skala poruszanych zagadnień jest niezwykle rozpięta — od antyku do współczesności.

Wiele uwagi i energii poświęcił problemowi tradycji w swojej wielokierunkowej naukowej działalności znakomity radziecki filolog, profesor Aleksy Fiedorowicz Łosiew. Ponad 60 lat zajmuje się badaniem rozmaitych aspektów historii kultury, przede wszystkim antycznej. A. F. Łosiew podchodzi do kultury jako do szczególnej materialno-duchowej całości, w rozwoju której śledzi rząd kulturowo-historycznych typów. Wyznaczając osobliwość i nierównomierność rozwoju oddzielnych warstw kulturowo-historycznego typu i samych typów, A. F. Łosiew stale podkreśla wewnętrzną łączność między warstwami i typami kultury, uwarunkowanymi przede wszystkim kulturową tradycją. Analizując którykolwiek poziom kultury, jak mitologiczny, filozoficzny, estetyczny czy filologiczny, Łosiew wszędzie dąży do pokazania, że tylko tradycja pozwala nieprzerwanie rozwijać się kulturze. Liczni radzieccy uczeni, koledzy i uczniowie A. F. Łosiewa, w różnych dziedzinach humanistycznych nauk kontynuują i rozwijają dorobek swojego nauczyciela, któremu z okazji 85-lecia poświęcają niniejszy zbiór.

Projektodawcy i autorzy zbioru nie stawiali przed sobą celu dania wszechobjęmej, wyczerpującej analizy postawionego problemu. Zamierzali jedynie przyciągnąć uwagę naukowej społeczności do problemu tradycji, pokazać jej znaczenie i aktualność dla współczesnych badań.

Andrzej Lipski

Colin M. Turnbull, *Ikowie, ludzie gór*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, il.

„Jednym z celów antropologii jest odkrywanie podstawowych zasad organizacji społecznej, toteż małe grupy społeczne idealnie się do tego nadają, a im bardziej są odosobnione, tym lepiej”. Tak brzmi jedno z pierwszych zdań książki wybitnego, znanego i u nas z kilku publikacji, brytyjskiego antropologa kultury, Colina Turnbulla. W poszukiwaniu owych podstawowych zasad organizacji społecznej dotarł do Ików, liczącego około 2 tysiące głów ludu na pograniczu Ugandy, Kenii i Sudanu. Ku własnej i czytelników zgrozie dotarł znacznie dalej, do granic człowieczeństwa.

Cóż takiego zobaczył tam doświadczony badacz terenowy, znawca ludów łożewskich, wytrwany tropiciel ich bogatych i godnych uwagi kultur? Cóż takiego, co kazało mu bez żenady w książce będącej rewelacyjnym pomieszczeniem intymnego pamiętnika z naukowym esejem, pisać o łzach, wstrząsach, bezradności, rezygnacji i rozpaczach? Uczuciach i stanach jakże odległych od tego, co doznawać powinien obiektowy i chłodny badacz rzeczywistości.

Najkrócej mówiąc, Turnbull zetknął się z ludem zredukowanym do poziomu biologii. Z ludem, który w wyniku splotu niekorzystnych okoliczności, w trakcie życia jednego pokolenia, utracił swoją bogatą kulturę społeczną i duchową, a wszystko co obecnie posiada, to instynkt samozachowawczy. Więzy rodzinne i sąsiedzkie, poczucie wspólnoty terytorialnej, reguły wzajemnej współpracy i pomocy, wierzenia i zwyczaje, etyka i etykieta, moralność — wszystko co czyni nas istotami społecznymi — przestało mieć dla Ików jakiegokolwiek znaczenie. Odrzucili cały ten багаż kulturowy, ponieważ w najmniejszym stopniu nie pomagał, a wręcz utrudniał realizację podstawowego celu jednostki: przeżycia. W imię tego celu wydziera się najbliższymi ostatni kęs strawy od ust, ukrywa zdobycz przed otoczeniem, porzuca zmarłych bez zadośćuczynienia zwyczajom pogrzebowym, gdyż wiązałoby się to z koniecznością unieruchomienia stypy, wypędza z domu trzyletnie dzieci na prawie pewną śmierć itd. itd. Autor z prawdziwą zgrozą, która udziela się również czytelnikowi, pisze o dziesiątkach sytuacji świadczących o zaniku ludzkich uczuć u Ików: litości, miłości, solidarności, skłonności do poświęceń. Istnieje u nich tylko jedno „dobro” — mieć pełny żołądek. Obojętnie za jaką cenę, obojętnie czym kosztem.

Głód uczynił z Ików — ludu żyjącego niegdyś w „normalnym” zorganizowanym społeczeństwie — tragiczną ilustrację niezbyt często obecnie przypominanej tezy Hobbesa o przedkulturowym stanie ludzkości, stanie dzikości, w którym trwała biologiczna wojna wszystkich przeciwko wszystkim, wojna o przetrwanie. Straszliwy głód trwający latami, bez żadnej nadziei na lepszą przyszłość, spowodował, że „Ikowie wyrzekli się wszelkiego zbytku w imię indywidualnego przetrwania i w rezultacie powstało plemię bez życia, bez namiętności i bez człowieczeństwa”.

Etnologia zna podobne przypadki. Pod wpływem klęsk elementarnych i destrukcyjnych skutków kontaktu z ludami o wyższej, ekspansywnej kulturze, zdarzały się wypadki kulturowego regresu plemion. Upadały systemy wierzeń, przewartościowaniu ulegały autorytety, totalnie wątpiono w obowiązującą dotychczas moralność i etykę. Zagrożeni głodem zbieracze i łowcy zabijali starców i porzucali niemowlęta. Wypadki takie należały jednak do niecodziennych, narzucała je społeczna konieczność, były realizacją zasady, że interesowi grupy, to znaczy przede wszystkim jej biologicznemu przetrwaniu, podporządkowany bywał interes jednostki. Nie znajdziemy w tym żadnej analogii z postępowaniem Ików, gdzie dzieje

się akurat odwrotnie — interes grupy społecznej, nawet podstawowej: rodziny, ustąpić musi przed dobrem jednostki.

Ikowie z wielu punktów widzenia są dla etnologa czymś wyjątkowym, zbiorowością wręcz nie do pomyslenia. A jednak istnieją, budząc pesymistyczne refleksje. Niewiarygodnie szybkie tempo rozpadu społeczeństwa zdaje się potwierdzać wysuwaną tu i ówdzie nieśmiało tezę, że trwałość tego, co nazywamy kulturą i życiem społecznym, jest niewielka. Turnbull, negując istnienie wrodzonych człowiekowi cech społecznych, idzie w swoich wywodach bardzo daleko budząc nasz sprzeciw. Ma jednak moralne prawo do takiego stawiania sprawy. Zdobył je przebywając wśród Ików przez ponad dwa lata, cierpiąc psychiczne i fizyczne katusze obserwując ludzi, którzy na jego oczach przestawali być „ludźmi” w naszym pojęciu.

Nie wdźmagajmy się zatem, gdy twierdzi autor ni mniej niż więcej, że cechy ludzkie nie tylko nie są wrodzone człowiekowi, ale wręcz, że „naturalnym” stanem bytowania naszego gatunku jest stan, w jakim znaleźli się Ikowie. „Powiezchowne w człowieku jest dobro, silna i głęboka wola życia” — twierdzi Turnbull. Kultura jest dobrem, o które trzeba zabiegać, walczyć; życie społeczne wymaga troskliwości i pielęgnacji. Nie są to wartości dane człowiekowi, ani dostatecznie w nim utrwalone. Zatracenie człowieczeństwa może nam się przytrafić równie łatwo, jak zdarzyło się to Ikom. I — zdaniem autora — nie jest do tego potrzebny bynajmniej kataklizm nuklearny, czy głód będący wynikiem przeludnienia. Wystarczy posuwanie się po drodze, którą teraz idziemy, drodze spotęgowanego egoizmu. Przed nami — w opinii Colina Turnbulla — mający już wizja społeczeństwa bez ludzkich cech i uczuć, choć nie koniecznie umierającego z głodu jak Ikowie.

Wartości książki brytyjskiego etnologa nie da się przecenić. Daje ona empiryczny materiał do refleksji nad istotą człowieczeństwa, sensem i celem życia ludzkiego, mechanizmami, jakie rządzią ludzką kulturą. Jest także doskonałym przykładem szczerości, jaka powinna cechować badacza — etnologa. Szczerości w wyrażaniu swoich opinii i sądów, choćby najbardziej kontrowersyjnych. Autor nie ukrywa swojej bezradności w obliczu spraw i sytuacji, które przerastają być może nie tylko jednostkę, ale i cały ludzki gatunek. Jego pesymistyczna w gruncie rzeczy relacja uczy nas spojżenia rzeczywistości w twarz, rzeczywistości choćby najstraszniejszej, przestrzega przed łatwym optymizmem, który jest niczym innym, jak rzeźką przed prawdą o ludzkiej naturze.

Ryszard Kantor

Roman Wachowicz, *Polskie korzenie. Opowieść o życiu polskich emigrantów w Brazylii*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980, ss. 335, il.

To wprowadzie nie pierwszy utwór dokumentalno-literacki o polskich osadnikach w Brazylii, ale dzieło na pewno należące do wyróżniających się. LSW — której chwala za wydanie pracy Romana Wachowicza — niestety, poskąpiła informacji o autorze, przepisując zatem notkę o nim z wydanej przed dziesięć laty książki *Emigracja polska w Brazylii. Sto lat osadnictwa*.

„Roman Wachowicz — czytamy tam — urodził się w 1904 roku w Araucarii. Ukończył Kolegium im. H. Sienkiewicza w Kurytybie. Wieloletni nauczyciel szkół polskich ... jest autorem wielu powieści, sztuk scenicznych i tłumaczeń”. To już prawie wszystko, znacznie więcej da się odczytać z książki, o której tu mowa.

Polskie korzenie mają charakter wyraźnie autobiograficzny, to zresztą decyduje o ich niepowtarzalnej wartości. Autentyzm przebiega z każdej strony tekstu; niezwykła plastyczność opisu, dbałość o szczegóły typu etnograficznego czynią pracę niemal dokumentem, nie odbierając jej tym bynajmniej walorów literackich. Jest żywą kroniką powstania i trwania jednej z polskich osad w Brazylii, ale także — dzięki umiejętnie wplecionym komentarzom — informuje rzetelnie o sprawach ogólniejszych, o problemach drażących całą emigrację polską w Brazylii na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat.

Książka niesie niezwykle bogatą treść, nie sposób więc w krótkim omówieniu wydobyć wszystkich wątków. Na kilka spraw należy jednak zwrócić uwagę. *Polskie korzenie* to pean na cześć wytrwałości, pracowitości i solidarności polskich chłopów, przeniesionych w trudne i jakże odmienne od rodzimych warunki brazylijskiego interioru.

Zwabieni do Brazylii mirażem ziemi mlekiem i miodem płynącej, natrafili na dziewiczą puszcze, nieznaną i groźną faunę, nieżyczliwą czbowiekowi roślinność, nieujarzmiony i nieobliczalny klimat. Wszystko właściwie sprzyściło się przeciw osadnikom. Obojętność władz, niechęć tubylców, a przede wszystkim sama przyroda. Były to bariery z pozoru nie do przebycia. Odwrotu jednak nie było.

Osadnicy przełamali wszystkie trudności, co książka Wachowicza pokazuje z dramatyczną drobiazgowością, godną najwyższej pochwały. Trzebili puszcze, wdzienali jej skrawki pod uprawę, uczyli się gospodarowania w nowych, upiornych wręcz niekiedy warunkach. Nie ugięli się przed huraganami, powodziemi, suszami, plagami szkodników, nie ulegli atmosferze lenistwa i ogólnej abnegacji, tak charakterystycznej dla tubylczej ludności terenów, gdzie zamieszkali. I choć złożyli wiele ofiar, przecież wypełnili obowiązek wobec siebie samych, swoich rodzin, wobec kraju, który udzielił im schronienia i wobec kraju, który zostawili za oceanem.

Nie można przeoczyć faktu, że Polacy w Brazylii byli krzewicielami wyższej niż miejscowa kultura rolniczej, wyższego standardu życia, a także — bez wątpienia — wyższej świadomości społecznej. Ta prawda widoczna jest na każdej stronie książki Wachowicza.

Nic dziwnego. Nie byli to przecież — jak do dziś sądzą niektórzy — ciemni, prymitywni chłopci. Na emigrację szły jednostki najsprytniejsze, najbardziej aktywne, odznaczające się tym rodzajem inteligencji, która umożliwia dostosowanie się do najtrudniejszych warunków; ludzie wytrwali i nieustępliwi, często posiadający wysoko rozwiniętą świadomość narodową. I takich ich widzimy na obrazach malowanych przez niezwykle sprawne pióro Romana Wachowicza.

Ludzie, których opisuje Wachowicz, są doprawdy na miarę czasów, w jakich przyszło im żyć i warunków, na jakie w Brazylii natrafili. Autorowi udało się szczęśliwie uniknąć patosu, jego bohaterowie nie są ze spiżu. Mają swoje słabości i śmieszności, w ich życiu wydarzenia dramatyczne przeplatają się z humorystycznymi, tak jak codzienny trud z chwilami beztroskiej zabawy.

Wachowicz nie idealizuje osadników, nie czyni z nich symbolu. Ich izolacja wobec otoczenia, początkowa niechęć do ponadelementarnej oświaty, pewna zaściankowość i niekiedy ujawniające się ograniczenia myślowych horyzontów nie mogą budzić entuzjazmu. Istniejące konflikty wewnątrz grupy ukazane zostały wręcz drastycznie, bez ulgowej taryfy. To wzmacnia siłę wyrazu powieści, potwierdza jej dokumentalny autentyzm.

Ukazany został także, trudny i dość powolny, proces społecznego dojrzewania polskich osadników. Zapewniwszy sobie i swoim rodzinom podstawy bytu zaczęli wychodzić na zewnątrz, by stać się z czasem obywatelami wielkiej Brazylii. Do-

starczyli jej nie tylko rzesz wytrawnych rolników, ale także inteligencji: profesorów, księży, pisarzy i dziennikarzy. Sam autor jest tego doskonałym przykładem.

Upór, wytrwałość, pracowitość, silne przywiązanie do rodziny i kręgu sąsiedzkiego, solidarność, to wartości najcenniejsze dla zbiorowości osadników, cenne dla każdej zbiorowości ludzkiej. Głęboki patriotyzm, miłość — często nawet bezkrytyczna — do kraju, z którego wyszli, pielęgnowana z pokolenia na pokolenie zaowocowała, jak się wydaje, na gruncie brazylijskim w szczególny sposób. Polacy w Brazylii — mam to głębokie przekonanie — należą do jej najlepszych obywateli, obywateli kraju, który ma krótką i trudną historię, kraju, w którym naród wciąż jest dopiero kształtuje. W tej sytuacji rola Polaków i reprezentowanego przez nich systemu wartości wydaje się niezwykle istotna.

Książka Romana Wachowicza nie jest łatwą lekturą. Sporo w niej stylistycznej maniery, w dobrym zresztą rozumieniu tego terminu, naszpikowana słownictwem portugalskim, wymaga skupienia. Lecz trud stokrotnie się opłaci. Oto bowiem obcujemy z literaturą wręcz porażającą ładunkiem emocjonalnym, jednocześnie głęboką i mądrą. Roman Wachowicz dał nam epos nasycony dokumentalną prawdą, epos o najwyższych cnotach człowieka, o jego potędze i nieustępliwości. Nakreślił wizję prawdziwą i gorzką zarazem, lecz w sumie optymistyczną.

Ryszard Kantor

L'architecture rurale française. Corpus des genres, des types et des variantes. Collection dirigée par Jean Cuisenier, Musée national des arts et traditions populaires: H. Raulin, *Savoie*, Paris, Berger-Levrault 1977, ss. 241, il., rys., mapy; H. Raulin, *Dauphiné*, Paris 1977, ss. 277, il., rys., mapy; H. Raulin, G. Ravis-Giordani, *Corse*, Paris 1978, ss. 253, il., rys., mapy.

Wielotomowa publikacja *L'architecture rurale française* stanowi jedno z największych przedsięwzięć Centre d'ethnologie française przy Musée national des arts et traditions populaires w Paryżu. Kolekcję przewidywaną na 22 tomy, wydawaną począwszy od 1977 r. (do 1983), z której dotychczas udostępniono pięć tomów*, uznać można, jak się wydaje, za najwybitniejsze osiągnięcie powojennej, narodowej etnologii francuskiej. Pracę pod red. J. Cuisenier'a opracowano pod patronatem i przy współpracy Ministerstwa Kultury i Środowiska Naturalnego, Ministerstwa Rolnictwa oraz Narodowego Centrum Badań Naukowych.

Stworzenie tak fundamentalnego dzieła nie byłoby prawdopodobnie współcześnie możliwe, gdyby nie dysponowano bogatymi materiałami dokumentacyjnymi, zgromadzonymi w latach 1942-1945 w trakcie systematycznych badań prowadzonych pod kierunkiem P.-L. Duchartre'a i G.-H. Rivière'a w zespole 50 architektów. Opracowane wówczas 1759 monografii szczegółowych dały podstawę do dalszych studiów podjętych w 1969 r. przez CEF pod kierunkiem J. Cuisenier'a. Pod

* W roku 1979 ukazały się dwa dalsze tomy: M.-N. Denis, M.-C. Groshens, *Alsace*; C. Royer, *Franche-Comté, Lyonnais*. Kolejne tomy obejmują następujące regiony: Nord, Picardie; Normandie, Perche; Ile-de-France, Orléanais; Champagne, Ardennes; Lorraine; Bretagne; Maine, Anjou, Touraine Berry, Nivernais, Bourbonnais; Bourgogne; Poitou, Charente, Angoumois; Limousin, Auvergne; Périgord, Quercy, Agenais; Haut Languedoc, Rouergue; Gascogne, Pays basque, Béarn; Les Pays toulousains; Languedoc, Méditerranée, Roussillon; Provence, Côte d'Azur.

bezpośrednim nadzorem H. Raulin i przy współpracy architektów, muzealników, konserwatorów i archiwistów przeprowadzono kilkuletnie pogłębione badania antropologiczne, w których z jednej strony zweryfikowano, uzupełniono i na nowo zdokumentowano materiały zebrane w latach czterdziestych, z drugiej, opracowano nowe monografie, uzyskując w ten sposób w pełni reprezentacyjną i możliwie kompleksową dokumentację tradycyjnego, francuskiego budownictwa wiejskiego zawierającą się w ok. 300 tomach.

Wydawana kolekcja nie obejmuje naturalnie wszystkich zgromadzonych materiałów. Nie ma być, jak zaznaczono we wstępie do każdego tomu, inwentarzem czy katalogiem obiektów architektury wiejskiej, ale takim ich zbiorem, który uwzględniając najbardziej reprezentacyjne typy i ich warianty umożliwi metodyczne badanie zróżnicowania budownictwa wiejskiego Francji i określi jego najważniejsze cechy.

Celem pracy jest: 1) określenie na ile to możliwe tradycyjnych form architektonicznych budownictwa wiejskiego Francji; 2) przygotowanie dzięki metodycznie zebranym materiałom szczegółowych studiów form i interpretacji ich funkcji; 3) opracowanie jak najracjonalniejszej polityki ochrony spuścizny architektury wiejskiej.

Przyjęty w całości publikacji układ regionalny jest zgodny z układem zawartym w atlasie lingwistyczno-etnograficznym oraz atlasie historycznym, co w istotnej mierze zwiększa jej walor porównawczy i umożliwia dalsze studia historyczno-kulturowe. W trzech prezentowanych tomach ukazano i zanalizowano tradycyjne, wiejskie budownictwo Sabaudii, Delfinatu oraz Korsyki.

Zarysowane wyżej cele postawione w samych badaniach, jak i w publikowanej kolekcji zostały, jak się wydaje, w pełni osiągnięte i to nie tylko dzięki szerokiemu w nich udziałowi specjalistów wielu dyscyplin, ale przede wszystkim dzięki rygorystycznie przestrzeganym podstawowym założeniom teoretyczno-metodologicznym. Sformułowane przez J. Cuisenier'a zwracają uwagę jako interesująca propozycja podejścia do analizy tradycyjnej architektury wiejskiej, a przede wszystkim do strategii budowy jej typologii. Jak podkreśla autor, zaprezentowane podejście badawcze ma charakter antropologiczny i wykorzystuje założenia P. Boudona, który wykazał, iż istnieją związki między strukturą języka a strukturą obiektu architektonicznego. W każdym można wyróżnić jego części składowe złożone z zespołu elementów jakie stworzył budowniczy. Ich całość tworzy układ — dany obiekt architektoniczny, dla którego realizacji uruchomiono te, a nie inne części składowe. Układ jest wytworem syntaktycznym, ale podczas gdy w języku łańcuch syntagmatyczny jest następstwem w czasie, to dla obiektu architektonicznego jest współwystępowaniem w przestrzeni. Jednocześnie dany wytwór, np. specyficzny dom normandzki, nie jest rezultatem jednego syntaktycznego układu części składowych, ale równoczesnym zespołem wielu układów.

Antropologiczność podejścia w badaniach tradycyjnego budownictwa wiejskiego polega jaednk w przedstawianej publikacji, jak się wydaje, nie tyle na przyjęciu niektórych założeń strukturalnych, ale przede wszystkim na antropologicznym widzeniu środowiska mieszkalnego. Jest ono rozpatrywane w całej swej złożoności historyczno-kulturowej, przy pełnym uwzględnieniu struktury osadnictwa, organizacji społecznej, poziomu rozwoju i typu gospodarki, stosowanych technologii, funkcjonującej obyczajowości i obrzędowości, a przede wszystkim zmieniających się w czasie wzorów kulturowych odnoszących się do sposobu zamieszkiwania i prowadzenia gospodarki wiejskiej.

Zaprezentowana w pracy typologia tradycyjnej architektury wiejskiej posiada walor szczególny. Jej zasady decydują o tym, czy dany obiekt architekto-

niczny został szczegółowo zanalizowany w części dokumentacyjnej poszczególnych tomów, czy też nie. Typologia ma charakter dwustopniowy. Wyróżnia rodzaje i typy. Za rodzaj (lub podrodzaj) uważa się zespół obiektów uznawanych za podobne przez ich użytkowników (mieszkańców); za typ — zespół obiektów uznanych za podobne przez antropologa. Rodzaje nie są porównywalne międzyregionalnie, często określane gwarowo; identyczność zasady budowy charakteryzuje natomiast typy. Dzielą się one na podtypy i warianty według przyjętego schematu klasyfikacyjnego złożonego z zespołu zmiennych (odnoszących się do części składowych i ich układów). Wariant stanowi zespół obiektów o najmniejszym rozprzestrzenieniu i największej zbieżności cech w hierarchii typów i podtypów. Typologia uwzględniła 3 zespoły zmiennych: 1) składniki architektoniczne (*composantes architecturales*), 2) uwarunkowania programowe (*contraintes de programme*), 3) metody konstrukcji (*procédés de construction*). Każdy z zespołu zmiennych złożony jest z szeregu szczegółowych wyznaczników, których charakter określa społeczno-kulturowa rzeczywistość danego regionu, a nie przyjęty a priori schemat klasyfikacyjny. W trzech omawianych tomach uwzględniono łącznie i uznano za najistotniejsze następujące podstawowe wyznaczniki: dla składników architektonicznych — układy (liczba budynków w zagrodzie, sposób zamieszkiwania ludzi i zwierząt, układ ściany szczytowej, gama kolorystyczna) oraz wyróżniające części składowe (dach, balkon, taras, schody); dla uwarunkowań programowych — położenie, zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne, przeznaczenie rodzinne; dla metod konstrukcji — materiały i techniki stosowane do budowy ścian, wiązania i pokrycia dachu.

Wyróżniony w danym regionie typ, podtyp czy znaczący wariant reprezentowany jest w monografii przez 1 obiekt-wzór. Modele, do których odsyła typologia, są modelami stworzonymi dla potrzeb antropologa, nie zaś hipotetycznymi modelami jakimi posługiwali się wiejscy budowniczowie. Nie są też konstrukcjami teoretycznymi. Są realnie istniejącymi budynkami funkcjonującymi w typologii jako obiekty odniesienia, których miejsce w niej może ulec zmianie jeśli stwierdzi się, iż w jakimś z zespołów zmiennych istnieją bardziej znaczące od uwzględnionych elementy dystynktywne. Typ określono jako regionalny jeśli model, do którego się odnosi, był powielany w sposób dominujący na określonym obszarze geograficznym. Typ ma szczególne odniesienie historyczne wtedy, gdy model, do którego się odnosi, był powielany w sposób dominujący w określonym wycinku czasowym.

Jak podkreśla J. Cuisenier, zastosowana w całości publikacji typologia posiada przede wszystkim charakter instrumentalny. Ma z jednej strony na celu uporządkowanie regionalnego zróżnicowania architektonicznego, a z drugiej umotywowanie wyboru obiektów uznanych za reprezentacyjne. Może być więc wysoce dyskusyjna. Nie jest uniwersalna i być nie może przede wszystkim dlatego, iż zespół tradycyjnej architektury wiejskiej nie tworzy żadnego strukturalnego systemu. Cechy jakie w sposób istotny różnicują konkretne obiekty architektoniczne międzyregionalnie, jak i wewnątrz poszczególnych regionów, należą do różnych klas i mają różny charakter. I tak np. w zespole zmiennych określanym jako uwarunkowania programowe — położenie, opozycja nizin/góry jest ważniejsza dla Delfinatu niż Ile-de-France, a opozycja wybrzeże/interior istotniejsza dla Bretonii niż Prowansji; podobnie jak np. w zmiennej — zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne, opozycja dom winogradnika/dom rolnika bardziej znacząca dla Szampanii niż Roussillon. Dla przedstawianej typologii ważne jest to, aby w konkretnym przypadku rozpatrzone zostały wszystkie wymiary typologii, a następnie zostały one przyjęte lub odrzucone — w tej drugiej sytuacji nie tylko wtedy, gdy

nie występują, ale także wtedy, gdy w danym regionie charakteryzuje je powtarzalność, a więc gdy tracą walor różnicujący. Przy tych założeniach wiejską architekturę Korsyki i Delfinatu odróżnia np. to, iż w pierwszym regionie różnicuje ją budownictwo jedno i wielonadzinne, a w drugim nie, iż w pierwszym dachy kryte są trzema rodzajami dachówki (obok innych materiałów), a w drugim dwoma itd. Przyjęta w pracy typologia ma więc charakter wysoce empiryczny, a zarazem dość ogólny, sprowadzający ją do cech dystyngtywnych najistotniejszych dla danego regionu i w danym regionie architektonicznie realizowanych, bez względu jednak na statystyczną ich powtarzalność (o umiejscowieniu w typologii decyduje nie liczba obiektów, ale zajmowana pozycja w hierarchii typów).

Przedstawione wyżej ogólne założenia badań i typologii w decydujący sposób wpływają na układ poszczególnych tomów *L'architecture rurale française*. Każdy z nich składa się z 2 części: objętościowo mniejszego wprowadzenia o charakterze historyczno-etnologicznym, przedstawiającego środowisko mieszkalne danego regionu, zaopatrzonego w bibliografię i słownik terminów gwarowych oraz obszernej części dokumentacyjnej obejmującej kilkadziesiąt (w przedstawianych tomach od 32 do 57) szczegółowych monografii obiektów architektonicznych lub ich zespołów (uwzględniono zarówno budownictwo mieszkalne, jak i gospodarcze i przemysłowe), ułożonych w układzie subregionalnym i opracowanych w sposób usystematyzowany według jednolitego schematu (w stosunku do materiałów terenowych bardzo zsintetyzowany). W części wprowadzającej, środowisko mieszkalne zostało ujęte w złożonym kontekście historyczno-kulturowym regionu, w którym uwzględniono zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość, scharakteryzowano warunki naturalne i tradycyjną kulturę, omówiono zróżnicowanie typów budownictwa wynikające z odmienności podstaw gospodarczych, funkcjonujących systemów społecznych i prawno-zwyczajowych. Budynek wiejski jest tu traktowany nie tylko jako zespół elementów architektonicznych, ale również jako miejsce współzycia społecznego, prowadzenia działalności produkcyjnej, siedlisko rodzinne, czy wreszcie miejsce funkcjonowania określonych wartości symbolicznych. Część wprowadzająca jest ilustrowana i zaopatrzona w rysunki i mapy.

Część monograficzną poprzedza indeks typologiczny charakteryzujący wyróżnione typy, podtypy i warianty uwzględnione w kolejnych opracowaniach. Każdą monografię rozpoczyna karta identyfikująca analizowany obiekt. Zawiera ona m. in. numer monografii, nazwę i numer identyfikacyjny departamentu i gminy, lokalną nazwę obszaru obejmującego zagrodę, a także podstawowe dane opisujące zagrodę, gospodarke oraz stan obiektu w okresie badań. Każda z monografii składa się z części opisowej i dokumentacyjnej. Ta pierwsza obejmuje opis sytuacyjny badanego obiektu, układ jego wnętrza, analizę przeznaczenia i ciągów komunikacyjnych, opis konstrukcyjny oraz historię; część drugą stanowią ilustracje, rysunki i plany.

L'architecture rurale française jest, co już podkreślono, dziełem wybitnym. Pełna publikacja wszystkich tomów umożliwi wielostronną analizę nie tylko architektonicznego, ale i kulturowego zróżnicowania obszaru Francji. Praca może stanowić także doskonały model dla badaczy innych krajów zamających się budownictwem ludowym. Należałoby mieć nadzieję, iż będzie wzorem również dla polskich etnografów. Trzeba jednak przypomnieć, iż jej opracowanie wymagało nie tylko znacznych nakładów finansowych, stosownego mecenatu, szerokiej współpracy interdyscyplinarnej, rzeszy entuzjastów badań terenowych, ale przede wszystkim prawie 20 letnich badań wielu wybitnych etnologów i architektów.

Opracowanie możliwe kompleksowej monografii i typologii tradycyjnego budownictwa wiejskiego w Polsce jest zadaniem koniecznym do podjęcia, ale też

wymagającym szybkiego działania. Etnologowie i architekci francuscy podjęli je w stosunku do własnego kraju prawie 40 lat temu. Aby u nas nie było już zbyt późno.

Jacek Bednarski

Istvan Szilágyi, *Architektur der ungarischen Kalvarien* (Architektura węgierskich kalwarii), „Acta Technica Academiae Hungaricae”, t. 88, 1979, s. 185 - 205.

Kalwarie, czyli miejsca poświęcone kultowi Męki Pańskiej, zakładane od XV w. (najstarsza pod Kordobą w Hiszpanii, z r. 1420), rozpowszechniły się w krajach katolickich szczególnie w dobie kontrreformacji. Autor przypuszcza, że u schyłku średniowiecza mogły również na Węgrzech powstać pierwsze kalwarie. Nie zachowały się jednak żadne dowody ich istnienia, a najstarsze zachowane obiekty pochodzą dopiero z połowy XVII w. Budowa dalszych przypada na wiek XVIII i XIX, a rozbudowywano je jeszcze w XX w. — jak w Magyarpolány, gdzie w r. 1910 postawiono nową, obszerną kaplicę na szczycie wzgórza, na którego stoku rozmieszczone są stacje.

Autor wyróżnia wśród węgierskich kalwarii pod względem typologicznym następujące rodzaje: a) sceny kalwaryjskie, b) budowle kalwaryjskie, c) drogi krzyżowe ze stacjami, d) kalwarie o charakterze mieszanym.

Sceny kalwaryjskie, to ustawione zwykle na odpowiednim wzniesieniu trzy krzyże, względnie krucyfiks ze stojącymi pod nim postaciami Matki Boskiej, św. Jana i Marii Magdaleny. Jeśli taka scena ustawiona jest na w tym celu zbudowanym wzniesieniu tarasowatym przed kaplicą na szczycie lub w tej okolicy — to jest to budowla kalwaryjska (Pest, Szentendre). Trzeci typ to zespół stacji Drogi Krzyżowej. Ten typ jest szczególnie zalecany przez papieża Klemensa XIII. Kalwarie te różniły się między sobą ilością stacji. Dopiero w r. 1731 władze kościelne ustaliły, że Droga Krzyżowa winna obejmować 14 stacji. Czwarty typ rozwinął się z Drogi Krzyżowej uzupełnionej dodatkowymi budowlami, głównie kaplicami o rozmaitych celach kultowych czy przedstawieniowych. W niemieckiej nomenklaturze dwa pierwsze typy nazywane są Kalwariami, pozostałe Drogami Krzyżowymi. Węgrzy nazywają Drogą Krzyżową raczej stacje pasyjne we wnętrzach kościołów, Kalwariami zaś — podobnie jak my w Polsce — założenia w wolnej przestrzeni.

W kalwariach stacjami są niekiedy tylko krzyże, ustawione zwykle na cokółkach, lub kapliczki z płytkimi wnękami (co częściej), rozmieszczone wzdłuż dróg czy nawet wśród miejskiej zabudowy (Győr). Spośród wielu odmian kalwarii zkomponowanych przestrzennie (ze scenami Męki Pańskiej malowanymi albo wykonanymi w postaci płaskorzeźb czy dzieł pełnoplastycznych, zkomponowanych w otwarte kapliczki czy też umieszczonych w większych kaplicach) wyróżniają się te, które są tak zlokalizowane, by krajobrazowo przypominały jerozolimski pejzaż kalwaryjski. W ich budowie i wyposażeniu odzwierciedla się szczególnie wyraziście cały rozmach ideowego programu doby barokowej nacechowanego treścią paraliurgiczną.

Chociaż kalwarie węgierskie swymi założeniami przestrzennymi i charakterem zabudowy przypominają podobne rozwiązania w innych krajach pozostających pod przemożnym wpływem ideowym potrydenckiego Kościoła, to jednak wykazują pewne swoiste cechy. Takie posiadają szczególnie obiekty południowych Węgier. Charakterystyczną ich właściwością jest założenie w postaci dwóch szeregów

stacji rozmieszczonych po bokach prostokątnego placu ze stojącą na końcu, w środku, zwykle na szczycie pagórka, kaplicą główną. Po jednej stronie placu stoją stacje parzyste, po drugiej stronie nieparzyste. Pątanicy przechodzą więc od stacji do stacji przemierzając każdorazowo plac w poprzek (Baja, Városlőd, Szajk).

Kalwarie stanowią, zdaniem autora, który jest z zawodu architektem (współpracownikiem wiedeńskiego Zespołu do Badań Pomników Przydrożnych) — charakterystyczny element w krajobrazie ziem węgierskich. Wśród zachowanych tego rodzaju pomników kultury, których jest na Węgrzech ponad 200, uderza ich rozmaitość przestrzenna, architektoniczna i plastyczna.

Stanisław Błaszczak

Bagra Georgijewa, Narodnata architektura w Bożenci, Sofija 1979, ss. 153.

Jednym z najważniejszych zadań współczesnej etnografii bułgarskiej jest gromadzenie zabytków tradycyjnej kultury materialnej, społecznej i duchowej. Usystematyzowanie zebranych źródeł naukowych stanowi podstawę monografii — końcowego wyniku prac naukowo-badawczych etnografów bułgarskich. Tego typu pracą jest omawiana tu monografia Bagry Georgijewej. Celem jej była próba charakterystyki etnograficzno-architektonicznej, typowej dla określonego regionu tradycyjnego budownictwa.

Bułgaria jest wciąż jeszcze krajem o dużym bogactwie etnograficznym. Należą do niego przede wszystkim zabytki z dziedziny tradycyjnego budownictwa ludowego. Szczególne nasilenie starego budownictwa występuje na obszarze Starej Płaniny. Wieś Bożenci w okręgu gabrowskim położona jest właśnie na zboczach Płaniny. W Bożenci znajdują się liczne, cenne obiekty tradycyjnego budownictwa górskiego z okresu od końca XVIII do początków XX wieku.

Praca Georgijewej składa się z czterech części. W pierwszej autorka przedstawiła powstanie i rozwój wsi Bożenci, której czas powstania szacuje się na przełom XIV i XV wieku. Największy rozkwit wsi przypada na okres wyzwolenia spod panowania tureckiego (druga połowa XIX wieku). Na okres ten przypada również apogeum rozwoju tradycyjnego budownictwa we wsi. W pierwszej części zawarta jest również charakterystyka obiektów o charakterze społecznym, kultowym i targowo-rzemieślniczym.

W części drugiej zostały poddane opisowi: zagroda gospodarska wraz z domem mieszkalnym i budynkami gospodarskimi oraz funkcjonalne związki między nimi. Podstawowym elementem budownictwa wiejskiego od końca XVIII do początków XX wieku jest zagroda gospodarska składająca się z domu mieszkalnego i pomieszczeń gospodarskich. Centralne miejsce w zagrodzie zajmuje budynek mieszkalny. Całe gospodarstwo otoczone jest niskim, kamiennym murkiem z jednym lub dwoma wejściami. Do zabudowań gospodarskich należą przede wszystkim: szopa do przechowywania słomy, spichlerz, owczarnia, a w niektórych obiektach również i piec do pieczenia chleba.

Głównym założeniem przy rozplanowaniu poszczególnych pomieszczeń jest zorientowanie domu mieszkalnego ku nasłonecznionej stronie, tyłem zaś w stronę chłodnych, północnych wiatrów. Przed domem, w niewielkiej odległości, znajduje się spichlerz, nierzadko piec do pieczenia chleba i nieco dalej stojąca szopa.

Część trzecia poświęcona jest architekturdzie budynków mieszkalnych. Dla omawianego okresu charakterystyczne były dwa typy budownictwa. Różnica między nimi polegała na odmiennych koncepcjach rozplanowania poszczególnych pomie-

szczeń. Pierwszy typ charakteryzował się tym, że centralne miejsce zajmowało pomieszczenie z ogniskiem, a pozostałe pomieszczenia mieszkalne rozlokowane były w kształcie kwadratu. Charakterystyczną cechą dla tego typu jest również istnienie galerii (*czardak*). Są to tzw. „odkryte domy” (*otworeni kyszi*).

W drugim typie domostw centrum kompozycji stanowi nieduże pomieszczenie przechodnie (*prust*), wokół którego rozmieszczone są pozostałe pomieszczenia. Charakterystyczny jest również brak galerii i w związku z tym domy te nazywane są „zamkniętymi domami” (*zatworeni kyszi*).

Bez względu jednak na różnice w rozplanowaniu pomieszczeń, w obu typach występują: pomieszczenie z ogniskiem (*kyszi*), drugie pomieszczenie mieszkalne (*soba*), spiżarnia (*odaja*), piwnica (*maze, zimnik, dam*).

Autorka stwierdza również fakt istnienia kilku budynków ułożonych pod wspólnym dachem. Wśród nich również wyróżnić można dwa typy — „odkryte” i „zakryte”. Stanowią one jednak odstępstwo od typowej architektury budynków mieszkalnych w Bożenci.

W czwartej części Georgijewa określiła najbardziej charakterystyczne cechy budownictwa we wsi oraz miejsce zabytków Bożenci w bułgarskiej architekturze ludowej.

Monografie tego typu są w Bułgarii bardzo popularne. Mimo swej fragmentaryczności ze względu na niewielki teren, zebrany przez Bagrę Georgijewę materiał ze wsi Bożenci z zakresu architektury ludowej można traktować jako reprezentatywny dla całego obszaru Starej Płaniny.

Praca bogato ilustrowana jest szkicami, planami pomieszczeń i zdjęciami, z których większa część publikowana jest po raz pierwszy. Umiejętny ich dobór pozwala prześledzić rozwój tradycyjnego budownictwa w tej staropłanińskiej wsi w okresie od końca XVIII do początków XX wieku. Autorka zamieściła również bogatą literaturę przedmiotu, a także indeks wyrażen gwarowych stosowanych w tekście, co wydaje się rzeczą nad wyraz konieczną, oraz indeks rzeczowy. W końcowej części pracy zamieszczone zostały streszczenia w języku rosyjskim i niemieckim.

Jerzy Adamczewski

M. Cioară, *Zona etnografică Rădăuți*, București 1979, ss. 156.

Rok 1979 odnotować należy w etnografii rumuńskiej jako początek nowej serii wydawniczej zatytułowanej „Zona etnografică”. To duże i niełatwe zamierzenie jest ze wszech miar godne podkreślenia. Nie powinno też uść uwadze etnografów polskich. Zainicjowana seria wydawnicza ma na celu ukazanie najcenniejszych i najważniejszych wartości kultury i sztuki ludowej, ich specyficznych cech, całej złożoności i bogactwa wszystkich stref (zon) etnograficznych Rumunii. Seria, którą otwiera praca M. Cioară, *Zona etnografică Rădăuți*, jest przeznaczona dla szerokiego grona czytelników, nie tylko etnografów. Wydawana jest też przez wydawnictwo „Sport i Turystyka”. Zapotrzebowanie na tego rodzaju prace jest obecnie w Rumunii bardzo duże. Podkreślił to inicjator i koordynator serii prof. dr I. Vlăduțiu w wywiadzie prasowym udzielonym piśmie „Flacara” po ukazaniu się pierwszego tomu serii (*Schițe la frescă etnografică a României*, nr 37 z dnia 13 09 1979). Zwrócił tam między innymi uwagę na duże walory poznawcze i dokumentacyjne wydawnictwa zwłaszcza w obecnej dobie szybko dokonujących się przemian społeczno-kulturowych wsi rumuńskiej. Dlatego też z wydaniem serii,

będącej pierwszą tego rodzaju publikacją w etnografii rumuńskiej, nie można było dłużej czekać, tym bardziej, że ma ona spełniać również ważną rolę w wychowaniu współczesnego społeczeństwa rumuńskiego w duchu umiłowania kultury własnego kraju, zrozumienia i wykorzystania jego ludowych tradycji. Wydawnictwo określone jako dzieło „o najwyższym narodowym znaczeniu” jest więc z jednej strony szkicem do „etnograficznych fresków rumuńskich”, a z drugiej pracą naukową ukazującą różne aspekty zagadnień kształtujących sposób życia i kulturę współczesnej Rumunii.

Kolejne tomy poświęcane etnograficznym strefom Rumunii wydawane będą w ciągu najbliższych dziesięciu lat. Przewiduje się, że seria obejmie ponad 75 tomów, choć w chwili obecnej trudno ustalić ich liczbę, bowiem problem wyodrębniania stref jest niezwykle trudny i skomplikowany. Niejednokrotnie dopiero w trakcie pracy następuje określenie ich granicy. Nie pokrywają się one bowiem z powiatami (*judet*). Nieraz w obrębie jednego mamy do czynienia z 2 lub 3 strefami, a niekiedy jedna z nich obejmuje 2-3 powiaty. Tu nasuwa się jednak zasadnicza wątpliwość i pytanie o kryteria, na jakich oparto się przy ustalaniu granic opracowywanych stref. Niestety, nie wyjaśniono tego ani we wstępie (w czterech językach) do ukazującego się pierwszego tomu serii, ani we wspomnianym wywiadzie prasowym. A jest to kwestia pierwszoplanowa. Pytanie więc, na jakiej podstawie mówi się o takiej czy innej strefie etnograficznej, pozostaje bez odpowiedzi. Nawiele też tłumaczy nazwa strefy, jeżeli można cokolwiek mówić na podstawie pierwszego tomu i zapowiedzianych trzech następnych. Pochodzi ona od miasta (Rădăuți, Beiuș, Bazău) lub okręgu (Dolj), co określa — jak się wydaje — tylko usytuowanie. Wątpliwości te nasuwają się przy czytaniu pierwszego tomu: *Zona etnografică Rădăuți*, traktujące innymi o stroju (ale tylko stroju) Huculów i unikającego określenia Bukowina, które znaleźć można jedynie w niektórych pozycjach bibliograficznych (jak np. N. Jorga 1905, N. Lupu 1937, I. Nistor 1915, 1926) i nazwie Muzeum technik ludowych Bukowiny.

Pierwszy tom poświęcony został obszarowi położonemu w północnej części Rumunii na granicy z ZSRR, w historycznej krainie Mołdawii we Wschodnich Karpatach. Miasto, od którego poszło określenie strefy, leżące 37 km na północny-zachód od Suczawy, po raz pierwszy wymienione było w dokumentach w 1415 r. Charakterystyka geograficzno-historyczna rozpoczynająca pracę (s. 35 - 53) nie ogranicza się tylko do najważniejszych dat historycznych i danych geograficznych, ale wskazuje na współcześnie działające na tym obszarze muzea etnograficzne, pracownie artystów ludowych, festiwale itp. Kolejne rozdziały zostały poświęcone następującym zagadnieniom: Tradycyjne zajęcia, Rzemiosło wiejskie (kożusznictwo, krawiectwo, rzemiosło drzewne, ceramika, pisanki), Przemysł wiejski, Gospodarka wiejska, Mieszkanie, Architektura monumentalna, Strój ludowy (w tym strój Huculów), Zwyczaje, Współczesne imprezy etnograficzno-folklorystyczne. Dalsze strony zajmują: zakończenie, słownik lokalnych wyrazów, streszczenia w języku angielskim, francuskim i niemieckim oraz bibliografia. Podkreślić należy, że kolejne ukazujące się tomy będą opracowywane według tego samego układu treści obejmując od 120 do 140 stron druku oraz 100 ilustracji, w tym większość barwnych. Obecnie w przygotowaniu jest już ponad 20 tomów, przy czym 3 zapowiedziane dotyczyć będą: Beiuș (Transylwania), Bazău (Muntenia) i Dolj (Oltenia).

Na uwagę zasługuje mapa, na której zaznaczono wiele interesujących etnografa danych, jak na przykład: wsie o strukturze i gospodarce tradycyjnej, wsie w których występuje strój ludowy, tradycyjna architektura, obiekty przemysłu domowego, twórczość artystyczna w drewnie, wełnie, pisanki, kożuchy i ceramika ludowa, dalej muzea oraz imprezy etnograficzno-folklorystyczne.

Etnograficzny obraz Rumunii, jaki w ciągu najbliższych lat ukazywać nam będzie seria wydawnicza „Zona etnografică”, świadczy nie tylko o bogactwie i różnorodności kultury i sztuki ludowej tego kraju, ale i o ogromie pracy, jakiej podjęli się etnografowie rumuńscy, nie posiadający — jak wiemy — ani jednej katedry uniwersyteckiej. Tym też to większy jest ich sukces i osiągnięcie zasługujące na uwagę i podkreślenie.

Zofia Szromba-Rysowa

Delčo Todorov (red.), *Dobruđa. Etnografski, jolkorni i ezikovi proučvanija*, Sofija 1974, ss. 497, il.

Z cyklu „Etnograficzne badania Bułgarii” ukazała się monografia poświęcona Dobrudży. Celem tych badań jest analiza tradycyjnej kultury ludowej w poszczególnych etnograficznych regionach Bułgarii od II połowy XIX wieku do połowy XX wieku. Badania są prowadzone kompleksowo i obejmują szereg dyscyplin pokrewnych. Są one prowadzone przez Muzeum i Instytut Etnografii Bułgarskiej Akademii Nauk. Badania te mają tym większe znaczenie dla nauki, że przez wiele lat Bułgaria jako region etnograficzny była stosunkowo mało przebadana.

Pracę poświęconą Dobrudży otwiera rozdział Margarity Vasilevy o demograficznych procesach tego regionu od końca XIV wieku do lat 40 naszego stulecia. Cała monografia podzielona została na dwie zasadnicze części. Pierwsza omawia kulturę materialną, a druga łącznie kulturę społeczną i duchową, czyli — jak to zwykle się nazywało ostatnio, kulturę symboliczną.

W części pierwszej Ljubomir Dulkov pisze o rolnictwie i hodowli zwierząt, Lilija Peneva omawia uprawę winorośli i domowy przemysł winiarski, a Snežana Blagojeva rzemiosło wiejskie. Zaprezentowała ona w tym rozdziale takie zajęcia, jak: kowalstwo z mosiężnictwem, kobotziejstwo, bednarstwo, kuśnienstwo, rymarstwo, garniarstwo. Podsumowanie tego rozdziału, to omówienie organizacji rzemieślniczych w Dobrudży.

Kolejne dwa rozdziały zostały poświęcone architekturze ludowej. Bagra Georgijeva omawia dom mieszkalny i zagrodę. Zostały tu omówione także komunikacyjne i funkcjonalne aspekty zagrody dobrudżańskiej. Omawiając dom mieszkalny Georgijewa skupia się przede wszystkim na rozplanowaniu wnętrza, materiale konstrukcyjnym i samej konstrukcji, oraz zewnętrznych i wewnętrznych elementach upiększających formę budynku (jak np. obramowanie okien). W drugim rozdziale Lilija Peneva prezentuje wystrój wewnętrzny domu chłopskiego omawiając po kolei: izbę główną (kuchenną), izby mieszkalne i pomieszczenia gospodarcze w budynkach mieszkalnych. Autorka opisuje także sprzęty codziennego użytku, które znajdowały się w tych domach.

Następne dwa rozdziały omawiają tkaninę i odzież. Gina Krsteva opisuje tkaniny dekoracyjne, technikę ich wyrobu, sprzęty służące do tego, funkcję i ornamentykę. Natomiast Ganka Michajłova zajmuje się odzieżą Dobrudżan. Bardzo szeroko opisuje ona osobno strój kobiety i mężczyzny, tak całościowo, jak i jego elementy, wyróżniając przy tym kilka jego odmian. Podsumowaniem tego rozdziału jest omówienie różnicowania funkcjonalnego odzieży. Autorka wyróżnia odzież na czas ciąży i porodu, odzież dla niemowląt i dzieci, odzież dla młodzieży, ubiór pami i pana młodego, młodej mężatki i młodego męża, osób dorosłych oraz odzież pogrzebową. Obok tego omawia ona funkcjonalne różnicowanie odzieży obrzędowej.

Kolejny rozdział napisany przez Ginę Krstevą przedstawia ludowe pożywienie. Autorka prezentuje w nim po kolei przygotowanie chleba i ciast, obróbkę produktów zwierzęcych i mlecznych, konsenwowanie produktów rolnych. Kończy się ten rozdział omówieniem sposobów jedzenia i całodziennego jadłospisu.

Drugą część tej pracy otwierają trzy rozdziały Stojana Gančeva i rozdział Margarity Vasilevy poświęcone świętom, obyczajom i obrzędom. Gančev opisuje obyczaje i obrzędy rodzinne związane z deszczem oraz obyczaje i obrzędy związane z pracą chłopca. Natomiast Vasileva omawia święta kalendarzowe i związane z nimi obrzędy.

Kolejny rozdział napisany przez Dolčo Todorova poświęcony jest folklorowi Dobrudży. Omawia on po kolei pieśni (kolędnicze, wielkanocne, świętojańskie, weselne i szereg innych). Osobne miejsce mają w tym rozdziale ballady. Są to utwory przede wszystkim o tematyce mitologicznej i społecznej.

Ostatni ósmy rozdział poświęcony jest językowi bułgarskiemu i dialektom występującym na terenie Dobrudży. Napisał go Maksim Miladenov. Autor przedstawia w nim fonetykę, morfologię i syntaktykę następujących dialektów: mizijskiego, bałkańskiego i trakijskiego.

Podsumowując należy stwierdzić, że praca napisana została z dużą rzetelnością. Stanowi świetne kompendium wiedzy etnograficznej o tym regionie i jest doskonałym uzupełnieniem *Kultury ludowej Słowian* K. Moszyńskiego czy *Etnografii Bułgarii* Ch. Vakarelskiego.

Omówienie tej pracy z racji jej objętości musiało się ograniczyć do zasygnalizowania problematyki poruszanej przez autorów książki. Jeszcze z kronikarskiego obowiązku należy odnotować, że praca ta posiada bogaty materiał ilustracyjny składający się z ponad 200 ilustracji, w tym wielu kolorowych, bibliografię liczącą 365 pozycji oraz indeksy: geograficzny i rzeczowy.

Mariusz Baumann

Gyula Ortutay (red.) *Magyar néprajzi lexikon*, t. 1, Budapest 1977, ss. 752.

Ukazał się pierwszy tom leksykonu etnografii Węgier, zawierający hasła od litery A do E. Każdy najdrobniejszy element kultury ludowej doczekał się osobnego hasła, począwszy od kultury technicznej, a na symbolicznej skończywszy. Tak więc mamy w tej pracy hasła dotyczące: okiennic, brogów, budownictwa mieszkalnego, haftu, ceramiki, skrzyń wiannyh, narzędzi zbierackich, łowieckich i rolniczych oraz wielu innych zagadnień, których wymienianie w tym miejscu miało by się z celem.

Leksykon zawiera także hasła poświęcone badaczom kultury ludowej Węgier, twórcom ludowym i artystom wykorzystującym w swej twórczości motywy ludowe. Aby obraz tego dzieła był pełniejszy trzeba jeszcze dodać, że autorzy omawiają w nim wszystkie problemy, które w ten czy inny sposób wiążą się z etnografią, jak np. czasopisma etnograficzne ukazujące się w przeszłości i obecnie w tym kraju. Każde hasło, obok treści objaśniającej, zawiera podstawową bibliografię tematu.

Załowac należy, że leksykon ten obecnie dostępny jest tylko w języku węgierskim. Z uwagi na bardzo bogaty materiał ilustracyjny, zawierający ok. 5000 rysunków i zdjęć, stanowi on jednak bardzo dobre ikonograficzne źródło porównawcze.

Przeglądając tę pracę nasuwa się pytanie, czy nie stać nas na wydanie podobnej pracy w masowym nakładzie? Przecież etnografów mamy naprawdę dobrych, tak że nie powinno być żadnych trudności merytorycznych.

Mariusz Baumann

Erna Pomierancewa, *O russkom folklorie*. izd. Nauka, Moskwa 1977, ss. 120.

Każda nowa książka dotycząca folkloru rosyjskiego wzbudza uzasadnione zainteresowanie wśród miłośników twórczości ludowej. Dotyczy to także omawianej książki pióra Erny Pomierancewej, znanej badaczki folkloru rosyjskiego, autorki szeregu prac¹. Książka ta została wydana w ramach serii „Z historii literatury światowej” i prezentuje bardzo interesujący materiał folklorystyczny.

Dotychczasowe osiągnięcia folklorystów rosyjskich i radzieckich w dziedzinie badań nad różnymi gatunkami folkloru stały się dla Pomierancewej punktem wyjścia dla ukazania historii rozwoju rosyjskiej twórczości ludowej.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy porusza zagadnienie procesu twórczego w stale zmieniającym się folklorze, w którym widoczne są elementy twórczości zbiorowej i indywidualnej, mówi o specyfice utworów ludowych, o ich twórcach i nosicielach. W rozdziale tym autorka podaje wspomnienia z dzieciństwa o przedstawieniach ludowego teatru kukielkowego, głównym bohaterem którego był uwielbiany przez dzieci „Pietruszka”. Zamiłowania jej do folkloru wyniesione z dzieciństwa nie wygasły w czasie nauki w szkole, tym bardziej podczas studiów na wydziale filologii rosyjskiej Uniwersytetu. Opowiada o wyprawach studenckich, organizowanych przez Uniwersytet Moskiewski do różnych regionów Związku Radzieckiego w celu zbierania i zapisywania utworów twórczości ludowej, w których brała czynny udział.

Na podstawie wieloletnich badań doszła do wniosku, że folklor nadal żyje i rozwija się, pomimo zaniku pewnych jego form, a zwłaszcza niektórych obrzędów ludowych.

Do najciekawszych można zaliczyć drugi rozdział książki, poświęcony charakterystyce niektórych gatunków twórczości ludowej. Definicję terminu „gatunek” przyjmuje autorka od znanego folklorysty radzieckiego Władimira Proppa, według którego trzy cechy wyróżniają utwory tego samego gatunku, a mianowicie: wspólny system poetycki, wspólne przeznaczenie i jednaki charakter wykonania utworu². Autorka podaje klasyfikację utworów ludowych według gatunków. Do utworów dramatycznych zalicza sztukę ludową, teatr kukielkowy, gry i zabawy, skowody i obrzęd weselny. Tego ostatniego nie można bez zastrzeżeń odnieść do jednego gatunku, ponieważ składa się on z elementów wszystkich trzech gatunków — poezji, prozy i dramatu ludowego.

Szczególną uwagę Pomierancewa koncentruje na bylinach, dostrzegając w nich odbicie dawnych zdarzeń historycznych. Byliny mówią o miłości do Ojczyzny, o bohaterstwie, waleczności, ofiarności, bezinteresowności i żarliwości. Przypominając czytelnikowi treść dwóch bylin o Suchmanie i o kuglarzu Wawile, umiejętnie wykorzystuje ich fragmenty dla uwypuklenia tradycyjnych idei filozofii ludowej.

¹ E. W. Pomierancewa, *S. I. Minc, N. S. Poliszczuk, Russkoje narodnoje tworczestwo w Baszkirii*, Ufa 1967; E. W. Pomierancewa, *Piesni i skazki jarostawskoj oblasti, Jaroslawl 1968; Sud'by russkoj skazki*, Moskwa 1965; S. I. Minc, E. W. Pomierancewa, *Russkaja folkloristika, chrestomatija*, Moskwa 1971; E. W. Pomierancewa, *Jaritki*, „Sowietskaja Etnografija” 1975, nr 3; *Russkije skazocznyki*, Moskwa 1976.

² W. J. Propp, *Folklor i diejstwielnosti*, Moskwa 1976, s. 3-52.

Autorka omawia tu także tematykę pieśni rosyjskich, podając dla przykładu kilka tekstów pieśni miłosnych, żołnierskich i czastuszek. Znajdujemy ciekawe jej spostrzeżenia dotyczące bajek. Otóż jako definicję bajki podaje następujące określenie: „Bajka — to przede wszystkim utwór prozaiczny o charakterze awanturniczym, czarodziejskim lub obyczajowym, opartym na fikcji” (s. 42). Zwraca ona także uwagę na zagadnienie wspólnych motywów bajek w folklorze światowym.

W trzecim rozdziale Pomierancewa omawia drogi rozwoju i współczesne losy poszczególnych gatunków rosyjskiej twórczości ludowej. Czytelnik dowiaduje się o wybitnych bazarach, pieśniarzach i pieśniarkach ludowych, takich, jak: Marfa Kriukowa, Maria Kriwopolenowa, Irena Fiedosowa, Michał Skazkin i inni.

Czwarty rozdział książki poświęcony jest dziejom zbieractwa w Rosji, sięgającym wieku XVIII, kiedy to historyk rosyjski Tatiszczew stworzył pierwszy program systematycznego zbierania i zapisywania utworów ludowych. Autorka omawia rolę pisarzy, działaczy społecznych i uczonych rosyjskich wieku XIX w zbieraniu, zapisywaniu i popularyzowaniu rosyjskiej twórczości ludowej. Obecnie w Związku Radzieckim zbieractwem zajmuje się wiele placówek naukowych, ponadto studenci wydziałów filologicznych uniwersytetów oraz osoby prywatne. Bardzo cenne są uwagi i rady, jakie autorka udziela tej grupie zbieraczy.

Ostatni rozdział książki zawiera sporo cennych uwag poświęconych literaturze o folklorze, zarówno naukowej, jak i popularnej. Pomierancewa z żalem stwierdza, że wiele zbiorów i prac folklorystycznych wydanych przed rewolucją 1917 r. nie doczekało się reedycji.

Omawiana praca została napisana zwięźle i nazbyt oszczędnie. Często czytelnika ogarnia chęć dowiedzenia się czegoś więcej o wspomnianych tu utworach, badaczach i zbieraczach folkloru. Dużym mankamentem książki jest niemal zupełne pominięcie bogatego folkloru kalendarzowo-obrzędowego. Zdaniem autorki, jedynie byliny, bajki, pieśni i czastuszki najlepiej odzwierciedlają folklor rosyjski. Jest to ujęcie zbyt jednostronne. Obrzędy i pieśni kalendarzowo-obrzędowe, tak samo jak i pozostałe utwory ludowe, oddają charakter narodu, jego światopogląd, jego zwyczaje.

Każdy z pięciu rozdziałów omawianej książki jest opatrzonej starannymi przypisami. Umieszczenie przypisów na końcu książki utrudnia czytelnikowi korzystanie z nich. Książka została wydana w bardzo słabym szacie graficznej. Jest ona niestety skąpo ilustrowana, są w niej fotografie kilku pieśniarzy i pieśniarek ludowych oraz zdjęcie grupy kolchoźników obwodu archangielskiego w tradycyjnych rosyjskich strojach ludowych.

Przy tych wszystkich uwagach należy podkreślić dużą troskę autorki o to, by zainteresować czytelników twórczością ludową a nawet pozyskać wśród nich nowych zbieraczy i badaczy folkloru rosyjskiego.

Ludmiła Piskorz-Natecka

Valačobnyja pesni. Składalniki N. A. Bartaševič, L. M. Salavej i V. I. Jalataŭ. Red. K. P. Kabašnikaŭ, „Navuka i Technika”, Mińsk 1980, ss. 560.

Jest to już bodaj piętnasty tom znanej serii „Bielaruskaja Narodnaja Tworčasć” (tomy nie numerowane), wydawanej przez Instytut Sztuki, Etnografii i Folkloru Akademii Nauk Białoruskiej SRR. Tom grupuje pieśni tzw. woločebne, śpiewane w czasie świąt wielkanocnych jako powimszowania dla gospodarzy i człon-

ków ich rodzin, życzenia dobrego urodzaju i pomyślnej hodowli inwentarza żywego oraz szczęścia w pożyciu rodzinnym. Autorka wstępu do tych pieśni, znana folklorystka białoruska Lija Saławiej, słusznie pisze, że obrzęd wołoczebny wywodzi się jeszcze z czasów pogańskich i że miał on kiedyś charakter magiczny, później natomiast pieśni wołoczebne przybrały charakter estetyczny, napawały ludzi radością z powodu nastającej wiosny oraz poetyzowały i afirmowały pracę wieśniaka.

Autorka wstępu zwraca również uwagę na podobieństwo pieśni wołoczebnych do kołęd świątecznych. Jej zdaniem obrzęd wołoczebny w tym kształcie, jaki przetrwał aż do początku naszego stulecia, ustalił się w okresie XIV - XVI w. Z przytoczonych opisów wynika, że jeszcze w połowie XIX w. wołoczebnikami byli wieśniacy w średnim wieku oraz starsi chłopci. Dziewczęta natomiast śpiewały swoje pieśni wołoczebne na św. Jerzego (23 kwietnia). Ciekawe są informacje autorki, że unia bardziej sprzyjała pieśniom wołoczebnym niż późniejsze prawosławie. Po przymusowym wcieleniu unitów do Cerkwi prawosławnej pieśni te zaczęły zanikać, bowiem duchowni prawosławni prześladowali obrzęd wołoczebny jako pogański (s. 19). Dodajmy, że szczególnie miało to miejsce po powstaniu styczniowym, gdy na Białoruś zaczęto kierować popów z Rosji.

Autorka scharakteryzowała pieśni wołoczebne adresowane gospodarzowi, gospodyni, dziewczynie (widzi ona w pieśniach jej adresowanych przejaw rycerskiego, europejskiego kultu dla damy), chłopcu, babci, opisała poetykę tych pieśni i dała krótką ich historiografię, od Aleksandra Rypińskiego poczynając (1840). Zaznaczmy, że wzmiankę o obrzędzie wołoczebnym spotykamy wcześniej u Ignacego Chodźki, w jego opowiadaniu *Domek mojego dziadka* (1836). Chodźko pisał, że wieśniacy białoruscy chodzili na Wielkanoc po domach z pieśnią polską „Wesoły nam dziś dzień nastał” (por. jego *Pisma*, t. 1, Wilno 1880, s. 13).

Wstęp Liji Saławiej napisany jest kompetentnie i bardzo interesująco. Szkoda jednakże, że pomija kwestię stosunku chłopów do panów. Wygląda z niego, że wołoczebnicy obchodzili tylko domy chłopskie. A przecież wiadomo, że chodzili również do dworu, że częstokroć właśnie od dziedzica zaczynali „wołoczebne”. Widać to także po tekstach, których adresatami byli wszak „panowie”, „panie”, „panienki”, „panicze”. Autorka skłonna jest sądzić, iż epitety te są wynikiem hiperbolizacji, że w ten sposób zwracano się do zwykłych gospodarzy-chłopów i członków ich rodzin. Zgoda, że te same teksty śpiewano chłopom, ale nucono je również „panom” (o czym powiemy jeszcze niżej).

Charakterystykę melodii pieśni wołoczebnych dał W. Jałataŭ. Stwierdził, że nie są one zależne od pieśni cerkiewnych, zaznaczył natomiast, że obok pieśni świątecznych były też śpiewane w obrzędzie wołoczebnym pieśni o treści religijnej. Najbardziej popularną z nich była piosenka „Wielki światy nasz dzień nastał”, która powstała jako przekład znanej polskiej pieśni „Wesoły nam dziś dzień nastał”, co nastąpiło przypuszczalnie w XVIII lub XVIII wieku, w czasie unii.

Teksty pieśni zostały zamieszczone w grupach tematycznych. Zaczyna je dział, w którym śpiewa się o samych wołoczebnikach, potem następują pieśni o gospodarzu i jego dworze. Właśnie tu spotykamy teksty, które z całą pewnością były układane pierwotnie dla pana, np.:

Dobry wieczar, panie haspadaru!
 Zaśpiwajem piesniu wialmożnamu panu,
 jak i dla pana, tak sama dla pani.
 U panskim dwarzoczku, jak u wianoczku,
 sadami absadzony, ty nam haradzony.

Panskaja niwa budzie uradliwa,
panskije dzietki, jak u sadzie kwietki,
da nawuki kiemny, u razmowie pryjemny (itd.).

Należy mieć na uwadze to, że właśnie przede wszystkim u pana wołoczebnicy mogli liczyć na sute wynagrodzenie za powinszowanie i na zaproszenie do poczęstunku, dlatego też chętnie musieli udawać się do dworów pańskich (tak też było na Białorusi Zachodniej w okresie międzywojennym). Potwierdza to również częsty zwrot w pieśniach:

Iszli, prajszli wałoczebniczki,
ihrajuczy, śpiawajuczy,
bahataha diwara szukajuczy.

Tym też należy tłumaczyć, że w pieśniach wołoczebnich w opisie domu występują przeważnie realia charakterystyczne dla dworu szlacheckiego.

Ciekawy jest dział zatytułowany *Kalendarz roboczy wieśniaka*. Zamieszczone w nim pieśni wyliczają święta cerkiewne i dni poszczególnych świętych, z którymi związane są określone etapy pracy rolniczo-ogrodniczej. Dla pieśni tych charakterystyczne jest swojskie i zażyłe traktowanie postaci świętych. To samo obserwujemy w dziale *Pomocnicy rolnika i pszczelarza*, w którym występują tacy patroni, jak św. św. Jerzy, Eljasz, Mikołaj, Piotr. Wiadomo, że ci sami święci często też są spotykani w legendach białoruskich. Pieśni te odznaczają się dużą poetycznością i dobrze świadczą o żywej wyobraźni ludu białoruskiego. Dotychczas były one przeważnie pomijane, należy się więc uznanie wydawcom tomu, że je tu zamieszczono w dużej ilości. Działy następne, to *Dziwne zdarzenia w obejściu — wielki przybytek gospodarzowi i gospodyni; Sławna pani gospodyni; Prośba o dary, podziękowania, życzenia*. W dziale ostatnim spotykamy także powinszowanie dla arendarza. Niektóre pieśni zaczynają się od pozdrowienia katolickiego (a może unickiego) *Niachaj budzie pachwałony*.

Bogaty rozdział pieśni adresowanych dziewczynie ma następujące działy tematyczne: *Trzy ozdoby dla panienki; Trzy wianki dla panienki; Bogate dary dla swatów; Trzy dary dla małżonków*. Tu spotykamy też teksty pokrewne polskim pieśniom ludowym, np. słynną *Konopielkę*, znaną z Glogera i Federowskiego. I znów nasuwa się pominięty we wstępie problem szlachty zaściankowej i jej udziału w tworzeniu i kultywacji niektórych pieśni białoruskich. Dalsze działy „dziewczęce” to: *Miły znajduje dziewczynie pierścionek; Panience odpowiada tylko królewicz; Wołoczebnicy przynoszą panience nowiny*. W tym ostatnim znajdujemy wersje białoruskie „łajmek” tworzone właśnie w środowisku miejscowej szlachty zaściankowej w języku polskim oraz polsko-białoruskim (np. *Panienaczka nasza, jak sie masz, kochana? — nr 270*). Pozostałe działy poświęcone panience, to: *Dziewczyna wybiera sobie mitego; U młodej Hanulki pożądanę swaty; U panienki groźny ojciec, groźna matka; Panienka ładna i zdolna; Życzenia szybkiego wyjścia za mąż; Dziewczynie zadawane są zagadki; O córce i synowej; Upominanie się o dary dla wołoczebników; Dowcipne rozmowy dziewczyny z chłopcem*.

Rozdział pieśni adresowanych chłopcu jest stosunkowo nieduży, lecz bardzo interesujący. Występujące w nich realia i niejasne symbole wskazują na starożytny czas ich powstania. Ciekawy jest tu motyw żmii leżącej na kamieniu, która, zagrożona zabiciem przez chłopca, prosi go o darowanie życia w zamian za swe różnego rodzaju usługi. W niektórych tekstach zamiast żmii w analogicznej sytuacji występuje orzeł, sokół lub — Turek, co jest późniejszym, siedemnastowiecznym nawarstwieniem. Wśród cudownych pomocników chłopca występuje również koń,

który pomaga mu w poszukiwaniu panienki. W dziele *Motojczyk zdobywa sobie dziewczynę* wspomniane są wojska tatarskie. Są też warianty białoruskie znanej polskiej świeckiej pieśni kołędniczej „Jaś Lwowa dobywać chce” (tu „paniczyk” dobywa Warszawy). Ciekawe, że spotykamy tu (nr 371-374) warianty motywu wysyłania do trzech obcych krajów po konia, złoto i — dziewczynę, co przypomina balladę Mickiewicza *Trzech Budrysów*. W jednym tekście (nr 372) mowa jest o ziemi „albowskiej”, co jest reminiscencją ziemi „lwowskiej” ze wspomnianej kołedy polskiej „Jaś Lwowa dobywać chce”. W pieśni nr 381 panicz „Alboŭ-miasta razbiwaje”. Ogromnie ciekawe są te powinowactwa, świadczące o żywej ongiś recepcji polskiej pieśni rycersko-wojskowych na terenie Białorusi, co miało miejsce prawdopodobnie w XVII w.

Pozostałe działy pieśni to: *Wołoczebnicy u babci*; *Czerwone jajko — drogi podarunek* i przysięwki żartobliwe. Po tekstach zamieszczono nuty. W komentarzach do poszczególnych tekstów podane są ich metryczki. Wynika z nich, że tom zawiera zarówno zapisy dawne, już publikowane, jak też nowe. Są również podane metryczki do zapisów nutowych. Poza tym tom posiada indeks geograficzny zapisów oraz osobowy — zbieraczy pieśni. Brak jest natomiast indeksu incypitów.

Na zakończenie należy podkreślić dużą wartość omówionej tu antologii pieśni wołoczebnych i jej przydatności do badań komparatystycznych.

Franciszek Sielicki

Estoniskij folklor. Praca zbiorowa, red. naukowy R. Viidalepp, Tallin 1980, ss. 356, w tekście mapki i fot.

Instytut Języka i Folkloru Estońskiej Akademii Nauk wydał pracę zbiorową o folklorze estońskim, którą przygotowało 14 współautorów. Praca o powyższym tytule, cenna i przystępna także i z tego powodu, że napisana w zrozumiałym dla nas języku rosyjskim.

Zadziwiająco jak bogaty jest folklor słowny ludów północy! Zarówno Finowie zresztą, jak i Estończycy zasłynęli w Europie ze swej ogromnej pracy nad gromadzeniem i systematyką rodzinnego folkloru, tj. pieśni, bajek, podań, anegdot, przysłów i zagadek.

Plemiona ugro-fińskie, ludy niegdyś na wpół koczownicze o rybacko-łowickim trybie życia, wyodrębniły się w wyniku zmieszania się ras mongoloidalnych i europejskich. Zaistniało to na Wyżynie Uralskiej rozlegle pojmwanej, a dalszy proces europeizacji rasy i kultury dokonał się już nad Bałtykiem. Finowie nadbałtyccy, jak przyjmuje archeologia, osiągnęli wybrzeża Bałtyku wcześniej niż ludy letońskie i w ogóle indoeuropejskie i byli w pewnym sensie kontynuatorami ceramiki dolkowo-grzebykowej III-II tys. p.n.e. Do rolniczego a zarazem osiadłego trybu życia Finowie nadbałtyccy przeszli dopiero w pierwszych wiekach naszej ery. W dziedzinie hodowli i rolnictwa zaznacza się wyraźnie u Estończyków słownictwo bałtyjskie, a także germańskie, w słowach takich, jak; żelazo, miecz, socha, książę. Ze Słowianami Finowie nadbałtyccy zetknęli się ok. V w. n.e. Okres Warego-rusów i czasów państwa kijowskiego zaznaczył się oddziaływaniem organizacyjnym i fiskalnym. Państwo kijowskie wciągnęło plemiona fińskie w zależność służebną i rycerską.

Wtargnięcie zakonu niemieckiego na początku XIII w. do Estonii rozpoczęło nową erę w jej dziejach i wycisnęło piętno w kulturze i w układach społecznych

aż do współczesności. Zakon rozwija planową, intensywną gospodarkę rolną. W uprawach zaznacza się kultura żyta i jęczmienia. Wzrasta także liczba ludności, m. in. przez dosiedlanie ludności obcej i w XIII w. łącznie z wyspami Saaremaa i Muchu kraj liczy 200 tys. ludności — per. stan dzisiejszy: 1 mil 375 tys. mieszkańców i powierzchnia kraju 45,1 tys. km². Rozwijają się rzemiosła i wznoszą grody, największe z nich Tartu i Tallin. Feudalne państwo kawalerów mieczowych wprowadza podział na terytoria, tzw. „ziemie” z gródkami feudalnymi, mającymi usprawnić pobór daniny.

Językowo estoński, karelski, ižonski i wępski należą do wspólnej grupy północnej, Finów nadbałtyckich.

Pod względem dawnych wierzeń i religii, Estowie — jak większość ludów ugro-fińskich — wyznawali animizm i totemizm, a rolę kapłanów spełniali czarownicy-szamani. Wpływem indoeuropejskim, a właściwie bałtyckim w sferze wierzeń wydaje się być kult gromu-pioruna i jego gromowładcy w postaci sędziwego starca, a także cała plejada demonów opiekuńczych domu i obejścia, pół, wyobrażanych, podobnie jak u Bałtów i Słowian, w postaci węża lub łasicy.

Estoński termin „rahvaluule” ma szerokie pojęcie i oznacza całość twórczości duchowej, artystycznej, w tym także twórczość słowną, a w niej pieśni, podania, anegdoty, przysłowia, zagadki, tańce i muzykę.

Zbieranie rodzimego folkloru ma w Estonii długą i bogatą historię. Gromadzeniem i systematyką pieśni, począwszy od XVIII w., zajęli się Niemcy i miejscowa, częściowo naturalizowana inteligencja niemiecka. Prace na tym polu zapoczątkował K. Schlegiel (1757 - 1842), a następnie J. Rozenplant (1782 - 1846), A. Knüpfer (1777 - 1843), K. Hanander (ok. 1790 - 1870), K. Peterson (ok. 1801 - 1822), F. Felman (1798 - 1850), F. Kreutzwald (1802 - 1882) i inni. W 60/80 latach XIX w. zbiorem i systematyką folkloru żywo interesuje się Jakób Churt (1839 - 1907). Kiedy w 1872 r. zostaje założone Towarzystwo Literatury Estońskiej, J. Churt zostaje jego pierwszym prezesem. Organizuje on w kraju sieć korespondentów w sprawie folkloru i tą drogą otrzymuje ok. 15 tys. zapisów. Towarzystwo wydaje osobne publikacje, wśród których naczelne miejsce zajmuje zbiór pieśni J. Churta w dwóch tomach p.t. „Stary kannel” i wiele innych publikacji poszczególnych autorów, jak zbiory baśni i opisy obyczajów. Na przełomie XIX - XX w. duże zasługi w gromadzeniu folkloru słownego i muzycznego położył Oskar Kallas (1868 - 1946). Z jego inicjatywy powstaje w Tartu w 1909 r. Etnograficzne Muzeum Narodowe, którego też był kierownikiem do 1918 r. W roku następnym na uniwersytecie w Tartu rozpoczęte zostały wykłady z kultury narodowej i folkloru. Pierwszym jego wykładowcą był Walter Anderson (1885 - 1962). W 1927 r. przy Muzeum Narodowym w Tartu tworzy się archiwum folklorystyczne. Prowadzi ono nadal korespondencję z folklorystami w kraju, a w latach 1936 - 1940 archiwum wydaje specjalny biuletyn.

Po II wojnie świat. w 1944 r. przy Państwowym Uniwersytecie w Tartu reaktywowano katedrę folkloru, połączoną w 1946 r. z katedrą literatury narodowej. Od 1952 r. w Instytucie Języka i Literatury Estońskiej Akademii Nauk zaczyna działać sektor folklorystyki. Współczesne badania terenowe prowadzone są metodycznie i zespołowo, biorą w nich udział pracownicy naukowcy i studenci. Wydano szereg monografii i opracowań z dziedziny folkloru słowno-muzycznego i obrzędowości (jak wesele), o instrumentach muzycznych, o piewcach z wyspy Kichnu; ukazał się zbiór bajek w układzie F. Kreutzwalda i J. Kundera, opowiadania o myślistwie, zbiór estońskich przysłów, estoński kalendarz ludowy, prace z historii związków fińsko-słowiańskich, naukowe analizy poprzednich zbiorów pieśni, antologie folkloru dla szkół. Z zainteresowań narodami pokrewnymi i sąsiednimi

powstały prace o różnorodnej tematyce, jak: wierzenia Liwów, pieśni ludowe Liwów, pieśni wodzkie, zapisy poezji narodowej Wepsów, Izorów, Mordwinów i Marijców.

Trudno jest przedstawić chociażby najogólniejszą charakterystykę tematyczną poszczególnych działów folkloru w jednym wydaniu książkowym, toteż autorzy zasygnalizowali w niej tylko główne motywy i treści. Wiele uwagi poświęcono jednak obrzędowi dorocznemu, którym towarzyszą pieśni, recytacje i zaklęcia.

Klasyfikację pieśni sprowadzić można do następujących grup: pieśni tzw. runiczne, pieśni Wiklingów, płacze i lamenty, pieśni historyczne, magiczne, pieśni wykonywane przy pracy, sieroce i wdowie, pieśni doroczne i obrzędowe, korowody i tańce. Najbardziej archaicznym zjawiskiem są pieśni runiczne opiewające czyny bohaterów, zawierające także wątki mitologiczne i kosmologiczne. Pieśni runiczne sugerują leksykalne podobieństwo z runami, czyli najstarszym typem pisma starogermańskiego (nordyckiego), które rozwijało się w II-IV w. n.e. a przeżytki jego utrzymały się do XI w. Pieśni te są poważne w nastroju, wykonywane są na sposób skandowania, a głównym środkiem wyrażania nastrojów, uczuć i myśli jest metafora. Język ich jest archaiczny, bliski fińskiemu, utrwaliły się w nim cechy dawnych dialektów. Upadek pieśni runicznych zaczyna się w XVII w. Zaczęły one tracić swój sens w zmieniających się warunkach ekonomicznych i kulturowych wskutek rozwoju miast, poboru do wojska, a także pod wpływem pieśni ruskich i lotewskich. Niektóre jednak cechy pieśni runicznych utrwaliły się w pieśniach obrzędowych notowanych jeszcze w XIX i w XX w.

Nowe pieśni wyróżniają się: proporcjonalnie zbudowaną strofą, w tematyce przeważają realne treści wzięte z życia, często o spojrzeniu humorystycznym lub satyrycznym, odznaczają się żywością języka. Do tej grupy pieśni można zaliczyć: pieśni wojskowe, żeglarskie, pieśni o dalekich krajach i obcych miastach, jak Petersburg i Ryga, o zesłaniu na Sybir oraz pieśni liryczne. Do nowszych form pieśni i zabaw należą korowody, tj. tańce młodzieży, którym towarzyszy śpiew. Korowody u Finów wskazują na wpływy słowiańskie. Tematyka ich lekka i radosna, mówią o pięknie przyrody, o miłości, o słońcu.

Dorocznym obchodom i obrzędom towarzyszyły odpowiednie strofy powinszowań lub zaklęć. Religia chrześcijańska, jaką od średniowiecza była religia rzymsko-katolicka a później protestantyzm i w mniejszym stopniu prawosławie, nie zatarła dawnych cyklicznych obchodów, a raczej dawne obyczaje i obrzędy spłotyły się z chrześcijańskimi. Cykl obchodów dorocznych rozpoczynał się po zbiorach płodów rolnych i zabezpieczeniu bydła na zimę. Otwierał je zwykle dzień św. Michała (29 września), lub dzień św. Marcina (10 listopada). Na ten okres przypadało także wspomnianie zmarłych. Obowiązywało powstrzymywanie się od niektórych prac związanych z hałasem i strakotem, zakazywano głośno śmiać się i rozmawiać, obowiązywała cisza w obejściu. W święta jesienne i zimowe chodzili przebierańcy w maskach, co ma jakiś stary sens, zaś powinszowania i zaklęcia łączyły się z wyprasaniem datków. 25 listopada obchodzono tradycyjnie św. Katarzynę. Dzień wieczór miał podobny charakter jak gdzie indziej w Europie i związany był z wróżbami i zabawami dziewcząt. Motyw słomianej kukły obnoszonej przy tym święcie i wielu innych miał charakter magii płodności. Najbardziej znamienne charakter miały obchody św. Marcina, dzień urodzin Marcina Lutra. Obrzędy spełniane w maszkarony zawierały wiele elementów magii płodności i urodzaju. Św. Marcin uważany jest w Estonii za patrona bydła. Boże Narodzenie zamykało okres wspomniania zmarłych. Święto to nie miało określonego dnia i przypadało między 21 grudnia a 7 stycznia. W pieśniach prośalnych tej uroczystości przewijają się motywy runiczne. W Nowy Rok biegały po wsiach noworoczne koźły

i malcy z powinszowaniami. Maslenica czyli zapusty, tj. koniec karnawału, miała podobny przebieg jak u prawosławnych Wielkorosów. Maslenica ustanawiana była zawsze na wtorek przypadający na nowiu. Nakazywane w tym czasie były zwyczajowo sanny i ślizgawki na wysoki, długi len. Wyjść na lód w tym dniu, chociażby postać, było nakazem magicznym i zapewniało urodzajny len, jak mówi piosenka. Sanna końmi na dalekie niekiedy przestrzenie, na dobry len, przypomina nieco ruskie i polskie kuligi.

Do bardzo typowych zabaw młodzieży okresu letniego należały huśtawki. Stawiano je przed Wielkanocą i przedłużały się do św. Michała. Obok huśtawek urządzano plac zabaw i tańców. Młodzież zbierała się tam zwykle w sobotę i w niedzielę. Pieśni śpiewane przy huśtawkach są poważnie żartobliwe lub liryczne. Huśtawki, jako ulubiona forma rozrywki młodzieży okresu wielkanocnego i Zielonych Świątek, znane były także u Słowian ruskich. Sens tych zabaw mało jest znany, autorzy *Estońskiego folkloru* mówią, że była to forma rozrywki organizowana dla poddanych jeszcze w okresie feudalnym.

Obchody św. Jana (Kupały) mają podobny przebieg jak u innych ludów Europy. Również nie wyróżniają się czymś szczególnym obrzędy weselne. Zaznacza się w nich zwyczaj sprzedaży i kupna młodej.

Tańcom towarzyszył zwykle akompaniament skrzypiec i rożka. Tańce pantomimiczne naśladujące ruchy zwierząt, niedźwiedzia, kozy, sroki i tańce ekstatyczne wskazują na osobliwą starszą grupę. Poza korowodami, popularne są tańce dworskie i salonowe, przyjęte także przez lud, jak: kadryle i kontredansy, walce, sporą grupę zajmują polki — polka mazurka, polka berlina, polka żydowska, a także tańce typu polskiego jak polonez, krakowiak (czyżby pozostałości z czasów Inflant Polskich XVI w?). Osobliwym instrumentem — akompaniamentem przy recytowaniu starych pieśni — jest kannel przypominający dużą cytrę.

Wielką różnorodność mają bajki i podania, wśród których najbardziej oryginalne są bajki etiologiczne (tj. o motywach kosmologicznych), o powstaniu wszechświata, bóstw, ludzi i zwierząt, bajki o tematach zwierzęcych, gdzie niedźwiedź i kruk są oczywistymi totemami.

Liczną grupę zajmują anegdoty i przysłowia, które zwykle się znać mądrościami narodu, bywają często improwizowane *ad hoc*.

Magiczną funkcję wreszcie pełnią u Finów zagadki. W Estonii na opowiadanie i odgadywanie zagadek zbierano się w zimowe wieczory przed B. Narodzeniem, w określone dni, jak w czwartek. Zagadki dobrze było zadawać kobietom, aby darzyły się owce. Zajmowanie się zagadkami w określonym czasie dobrze wpływało na przyplód bydła i rozwój vegetacji roślinnej. Późnym wieczorem nie należało zajmować się zagadkami, gdyż można było napytać nieczystego.

W folklorze Estonii odbija się cała przeszłość narodu, w której od oryginalnych wątków rodzimych można oddzielić warstwę i naleciałości obce.

Alicja Bednarczuk

Etnografski i folkloristyczni izsledwanija, Sofija 1979, ss. 305.

Omawiana praca jest konglomeratem artykułów i komunikatów napisanych przez etnografów, etnologów i antropologów z 14 krajów i ośrodków (Austria, Bułgaria, CSRS, Dania, Jugosławia, Francja, NRD, Polska, Rumunia, USA, Węgry, Wielka Brytania, ZSRR oraz Berlin Zachodni). Publikacja ta ukazała się, jak

zaznaczono w podtytułach pracy, w 80-tą rocznicę urodzin Christo Wakarelskiego — głównego twórcy współczesnej etnografii bułgarskiej.

Całość zamieszczonego materiału została podzielona na kilka odrębnych rozdziałów. I tak, pierwszy, składający się z trzech artykułów autorstwa etnografów bułgarskich, poświęcony został postaci jubilata — Ch. Wakarelskiego. Pozostałe rozdziały opatrzone następującymi tytułami: zagadnienia ogólne, kultura materialna, kultura duchowa i folklor.

Przy tak dużej ilości różnorodnych materiałów nie sposób jest zrecenzować wszystkie, dlatego też zajmujemy się tylko niektórymi.

Postać Ch. Wakarelskiego — niezmiernie popularnego etnografa bułgarskiego — została zarysowana w artykułach A. Primowskiego i S. Stojkowej. A. Primowski przedstawił sylwetkę etnografa oraz nakreślił jego największe osiągnięcia naukowe, podkreślając ogromną wszechstronność Wakarelskiego jako badacza kultury. Jego wielokierunkowe zainteresowania etnograficzne pozwoliły prowadzić wielopłaszczyznowe badania bułgarskiej kultury ludowej, będące w niektórych jej aspektach badaniami wręcz pionierskimi na gruncie nauki bułgarskiej (sztuka ludowa). Szczególnie jednak zainteresowania Wakarelskiego skupiły się na poznaniu tradycyjnej kultury materialnej — rolnictwa, transportu, ludowej architektury. A. Primowski podkreślił ogromne znaczenie dla etnografii bułgarskiej najznakomitszej pracy Wakarelskiego — *Etnografija na Bylgarija*, liczącej ponad 800 stron. Dzieło to, ukazujące obraz tradycyjnej kultury ludowej do roku 1944, powstało jako wynik wieloletnich badań terenowych przeprowadzonych przez autora w całej niemalże Bułgarii. W uznaniu zasług Christo Wakarelskiego dla rozwoju etnografii została przyznana mu międzynarodowa nagroda im. Herdera w 1965 roku.

S. Stojkowa omówiła wkład jubilata w rozwój folklorystyki bułgarskiej. Szerekie zainteresowania pozwoliły Wakarelskiemu na kompleksowe badania także i tej dziedziny. Badał on folklor w aspekcie etnograficznym. Najwięcej miejsca poświęcił pieśniom historyczno-epickim i weselnym. W pracy *Etnografija na Bylgarija* poświęcił ponad 150 stron różnym aspektom folkloru. Na uwagę zasługuje również fakt, iż wielu dzisiejszych etnografów i folklorystów bułgarskich jest w większym lub mniejszym stopniu wychowankami Ch. Wakarelskiego.

Część pracy poświęconą Wakarelskiemu zamyka artykuł pióra K. Krystanowej zawierający bibliografię prac, obejmującą 203 pozycje w układzie chronologicznym od 1927 do 1976 roku.

Następny rozdział — zagadnienia ogólne — składa się z sześciu artykułów. Spośród nich na szczególną uwagę zasługuje artykuł *Die gegenwärtigen Formen und Traditionen der polnischen Volkskunst* autorstwa J. Burszty. Autor poruszył aktualny problem tradycyjnej sztuki ludowej jako czynnika inspirującego współczesną twórczość artystyczną. Z chwilą gdy wszystkie współczesne procesy unifikujące doprowadzają do zaniku tradycyjnej sztuki ludowej, jedynie na małą zurbanizowanych obszarach ma ona szanse przetrwania. Ta sytuacja doprowadza do przewartościowania tradycyjnej funkcji sztuki, gdyż jej wytwory tylko w niewielkim stopniu są wytwarzane dla własnego użytku. Znaczna ich większość znajduje odbiorców w mieście, wśród innych kręgów społecznych oraz wśród turystów, zwłaszcza zagranicznych, u których powoduje zamazanie prawdziwego obrazu tradycyjnej, polskiej sztuki ludowej. Pojawiają się tak paradoksalne sytuacje, że niektóre dziedziny sztuki pojawiają się na terenach, na których nie były dotychczas znane albo uległy zapomnieniu, jak np. malarstwo na szkło.

Autor podkreśla, iż niezależnie od takiego stanu rzeczy sztuka ludowa przestała wypełniać swoje oryginalne funkcje stając się jedynie czynnikiem inspi-

jącym współczesnych artystów, a tradycje sztuki ludowej stały się już tylko składnikiem kultury ogólnonarodowej.

Problem współczesnych zmian w tradycji stał się przedmiotem artykułu L. Schmidta *Probleme der Wiener Gegenwartsvolkskunde*, gdzie zjawisko to zostało omówione na przykładzie różnorodnych przemian w kulturze, w tradycjach na obszarze dużych miast (Berlin, Wiedeń).

Kolejny rozdział — kultura materialna — zawiera publikacje, które można zaszeregować do różnych grup tematycznych, takich jak budownictwo, narzędzia rolnicze, urządzenia do produkcji win, pożywienie, odzież. Rzadko badane zagadnienie poruszył tu L. Dam (Węgry) w artykule *Wohngruben in Ungarn*. Autor zauważa, że ziemianki jako pomieszczenia mieszkalne na terenie Węgier występowały, szczególnie na terenie Niziny Węgierskiej, jeszcze w XVII wieku. W okolicach Debreczyna np. w 1698 roku na 1028 domów mieszkalnych było 428 ziemianek. Według źródeł z roku 1720 jeszcze znaczna liczba ludności wiejskiej żyła w ziemiankach. Autor zamieścił również rzut i przekrój poprzeczny ziemianki z miejscowości Pocspegni.

H. Kotte w *Bulgarische Pflüge im Wandel der Zeit* podkreślił znaczenie badań etnograficzno-lingwistycznych dla uzupełnienia braków w pisemnych przekazach o tradycyjnych formach narzędzi. Kotte podkreślił również wkład badań Wałkarelskiego w tej dziedzinie etnografii.

Z rozdziału kultura duchowa godny uwagi jest artykuł H. A. Bregadze (ZSRR) *K izuczeniju narodnych kalendarnych prazdnikow*. Parallele między kulturami różnych etnosów stanowią jeden z ciekawszych problemów w etnografii, ciągle jeszcze niezbadany kompleksowo. Bregadze wykazała takowe podobieństwa analizując gruzińskie wiosenne pochody przebierańców z analogicznymi pochodami kukierów i surwakari w Bułgarii z wykorzystaniem danych z innych krajów. Autorka wykazała ten tradycyjny obyczaj przyobleczony we współczesne formy, które wraz z zachowanymi pierwotnymi cechami i funkcjami stworzyły konglomerat tradycji i współczesności.

W. Sokołowa — w *Wijuniny — russkij wesenij obyczaj pozdrawlenija molożenow* — podjęła temat zaniebawiany nieco do tej pory, mimo iż wg autorki wykazuje on niewątpliwie powiązania z kalendarzową obrzędowością elementów weselnych. Sokołowa zaanalizowała materiał pochodzący z przełomu XIX i XX wieku z terenu centralnych guberni Rosyjskiej SRR.

Ostatnia część recenzowanej publikacji zawiera materiał z zakresu folkloru. Ciekawy, choć krótki, jest referat nieżyjącego już M. Arnaudowa (Bułgaria) — *Narodnata pewica Bezcena Sofrena*. Ciekawy i pożądany zarazem dlatego, iż w Bułgarii brak jest badań obejmujących żywych nosicieli folkloru, ludowych pieśniarzy i gawędziarzy. Bezcena Sofrena — 80-letnia śpiewaczka ludowa — przekazała cały szereg pieśni epickich o jednym z głównych bohaterów pieśni ludowych — w królewiczu Manko.

Podkreślenia zasług dla etnografii i folklorystyki, nie tylko bułgarskiej ale i europejskiej, dokonał K. Czistow w *K probleme swatebnich priczitanij* przy okazji charakteryzowania weselnych zawodzeń. Zasługi Wałkarelskiego w tym zakresie widoczne są w pracy *Swatbenata pesen*, w której dokonał klasyfikacji pieśni weselnych. Czistow skupił swoją uwagę na zawodzeniach weselnych, ich charakterystyce, funkcji i rozprzestrzenianiu na terenie Rosyjskiej SRR oraz na ich analogiach z zawodzeniami bułgarskimi z terenu rodopsko-kiustendińskiego konkludując w zakończeniu, iż bułgarskie zawodzenia weselne nie są reliktoową formą dawnej obrzędowości, a jedynie lokalnym wariantem ich rozwoju.

Przy wydaniu tej publikacji przyjęto założenie, iż referaty zostaną opubli-

kowe w języku autorów. Taka postać wydawnicza utrudni niewątpliwie szerokie korzystanie z publikacji, ale też nie jest ona przeznaczona dla szerokiego kręgu czytelników, lecz dla specjalistów. Jednakże pewnym brakiem wydaje się nie zamieszczenie przez wydawców chociażby krótkich streszczeń w jednym wybranym języku, choć należy oddać, iż z niektórych komunikatów trudno byłoby dokonać syntezy zawartego w nich materiału. Zastrzeżenia budzi również fakt nieujednoczenia językowego publikowanych tekstów.

Za pozytywną cechę publikacji należy uznać bardzo szeroką problematykę obejmującą cały szereg zagadnień etnograficznych i folklorystycznych o charakterze teoretycznym, historycznym i terenowym. Tom reprezentuje bardzo interesujący porównawczy wachlarz problemów badawczych podejmowanych przez etnografów w różnych ośrodkach europejskich.

Jerzy Adamczewski

Folklor i obsztestwo, „Problemi na bylgarskija folklor”, t. III, Sofija 1977, ss. 302.

Stało się już złą tradycją, iż bułgarskie publikacje z zakresu etnografii i folklorystyki docierają do nas ze znacznym opóźnieniem. Regułę tę potwierdza, niestety, trzeci tom serii „Problemi na bylgarskija folklor” zatytułowany *Folklor i obsztestwo*. Wydany przez Instytut Etnografii Bułgarskiej Akademii Nauk. Sytuacja taka jest jedną z przyczyn stosunkowo słabej u nas znajomości problemów i zagadnień nurtujących współczesne ludoznawstwo w Bułgarii.

Recenzowany tom jest kompilacją 34 artykułów autorstwa folklorystów bułgarskich i rosyjskich (2 artykuły). Problematyka publikacji w zasadzie nie wykracza poza granice Bułgarii. Wyjątek stanowi artykuł Ildiko Krizy — *Sostojanije pesennoj kultury w odnoj wengerskoj derewne*. Z terenu Bułgarii szczególnie wyeksponowany jest rejon miast Kiustendil. Okręg kiustendilski z racji swojego położenia, obszar przygraniczny z Jugosławią, był w przeszłości wielokrotnie infiltrowany przez różnorakie czynniki kulturotwórcze, co w efekcie złożyło się na bogaty repertuar zjawisk etnograficznych i folklorystycznych, często typowych tylko dla tego regionu.

Zawarty w tomie materiał można zaszeregować do dwóch kategorii: teoretycznej i empirycznej. Do tej pierwszej należy otwierający tom artykuł P. Dinekowa — *Folklorijet w istoriczeskata sydba na bylgarskija narod*. Autor podjął próbę udokumentowania tezy, jakoby folklor był zwierciadłem historii narodu na przykładzie bułgarskiego folkloru. Teza ta określa folklor jako swego rodzaju niepisaną historię narodu bułgarskiego. Dowodząc tego, Dinekow wskazuje na odbicie w pieśniach ludowych różnych, często tragicznych, losów narodu bułgarskiego poczynawszy od XIII wieku, kiedy to w Bułgarii pojawili się Tatarzy, poprzez pięciowiekową niewolę turecką, aż do wyzwolenia w 1878 roku. Prawie wszyscy bohaterowie bułgarskiej epiki ludowej są postaciami historycznymi. Jednak nie tylko pieśń ludowa jest „zwierciadłem” historycznych losów etnosu bułgarskiego. Również w innych gatunkach folkloru, jak chociażby w przysłowiach, zawarte są reminiscencje historyczne. Dinekow podkreślił znaczenie folkloru jako inspiracji dla formującej się od połowy XIX wieku nowej literatury bułgarskiej oraz roli jaką spełnia on we współczesnym społeczeństwie bułgarskim. Konkludując w zakończeniu autor stwierdza, iż w rozwoju społeczeństwa folklor zaznaczył swój historyczny i socjologiczny aspekt.

Teoretyczny charakter ma również artykuł Gusjewa — *O sowremiennom folklorizmie*. Współczesny folkloryzm uważa autor za reakcję na zanik oryginalnego folkloru. Podstawowym podmiotem folkloryzmu według Gusjewa są próby rekonstrukcji form oryginalnego folkloru czy sztuki ludowej. Takie odtwarzanie powoduje powstawanie raczej pseudofolkloru. Wypacza się w ten sposób estetykę i poczucie piękna ludu, a wprowadzanie często obcych wzorów niszczy wszelkie wartości tradycyjnej kultury ludowej.

Próbie oceny wartości folkloru i jego roli w społeczeństwie bułgarskim w XIX wieku podjął I. Holewicz w *Folkloryt i bylgarskoto obsztetstwo w XIX w.* Swoje rozważania autor podsumował w dwóch punktach: 1) folklor nie może pretendować do miana jedynej i uniwersalnej zarazem w swojej formie kultury duchowej, 2) wiek XIX stał się początkiem procesu dyferencjacji tradycyjnej kultury ludowej i kultury „nowej”, masowej. W początkowym okresie ta nowopowstała kultura zawierała w sobie znaczny procent wzorów tradycyjnej kultury, stopniowo jednak zanikającej.

Część publikacji dotycząca okręgu kiustendińskiego zawiera kilka interesujących artykułów podejmujących nowe zagadnienia. W pierwszym rzędzie zaliczyć należy do nich *Za nijakoj ezikowimi osobenosti otrazemi wyw folklor na kiustendiński okryg* pióra I. Umlenskiego. Autor dowodzi istnienia kilku dialektów charakterystycznych dla tego regionu Bułgarii. Są to: 1) sysztinski kiustendiński gowor występujący w środkowej części regionu w 38 wsiach, 2) pijaneszki podgowor w 25 wsiach w okolicach m. Pijanec, 3) krajeszki podgowor w 10-ciu wsiach w okolicach m. Kraiszte i 4) kameniszki podgowor w 8-iu wsiach przy granicy z Jugosławią. Genezę tego zróżnicowania Umlenski widzi w reliktowym zachowaniu języka przez najstarsze pokolenie. Autor dokonał również analizy fonetyki i morfologii języka potwierdzających jego teorię.

E. Stoin dokonała w *Muzikalnijat folklor w Kiustendiński okryg* przeglądu dorobku folkloru muzycznego tego regionu. Pionierem badań terenowych w tej części Bułgarii był Wasil Stoin, który w latach 1926 i 1927 prowadził tego typu eksploracje i zebrał 122 pieśni ludowe. Folklor muzyczny tego rejonu posiada zasadniczo cechy szopskie, choć widoczne też są wpływy folkloru macedońskiego. Najbardziej charakterystyczne są pieśni żniwiarskie i pieśni związane z pracami polowymi. Autonka dokonała również analizy instrumentalnej muzyki ludowej podkreślając jej najbardziej typowe cechy z zakresu metroritmiki i struktury.

Omówienie wszystkich artykułów zamieszczonych w recenzowanym tomie jest niemożliwe, w związku z czym skupiliśmy się tylko na kilku wydających się reprezentatywnymi dla współczesnych problemów folklorystyki bułgarskiej. Bogata tematycznie treść pozwala czytelnikowi zorientować się nie tylko w tematyce prowadzonych badań, ale także w sferze relacji folklor a społeczeństwo i wzajemnych korelacjach: folklor tradycyjny a kultura masowa. In minus recenzowanego tomu zapisać można brak chociażby krótkich notatek w jednym z zachodnich języków umożliwiających szerszy dostęp do publikacji. Stwierdzić należy na podstawie zamieszczonych artykułów, iż w bułgarskiej folklorystyce panuje widoczny zastój, brak jest badań nowatorskich w skali europejskiej, które dostarczyłyby nowych wartości w tej dziedzinie.

Jerzy Adamczewski

Antoni Kroh, *Współczesna rzeźba ludowa Karpat Polskich*, PAN, Instytut Sztuki, Wrocław 1979, ss. 136, il. (Na marginesie recenzji A. Jackowskiego, (w): „Polska Sztuka Ludowa”, R. 33: 1979, nr 3, s. 187 - 188).

Wydawnictwo „Ossolineum” oddało swym czytelnikom kolejną pracę poświęconą sztuce ludowej, a konkretnie rzeźbie. Autor usiłuje w swej pracy jak najwszechstronniej zaprezentować współczesną rzeźbę ludową na terenie Karpat Polskich. Rozpoczyna od rozważań dotyczących periodyzacji i próby zdefiniowania współczesnej rzeźby ludowej tego regionu. Pisze on: „Współczesna rzeźba ludowa Karpat Polskich jest to rzeźba wykonana na terenie Karpat Polskich po 1945 roku przez autorów pochodzących przeważnie ze wsi i małych miasteczek, nie mających systematycznego wykształcenia plastycznego. Podstawową cechą współczesnej rzeźby ludowej jest jej funkcja kontynuatora tradycji rzeźby ludowej w świadomości społeczeństwa” (s. 9). Wydaje się jednak, że definicję tę można rozszerzyć na całokształt współczesnej sztuki ludowej. Jednocześnie A. Kroh zdecydowanie rozgranicza pojęcia „sztuka ludowa” i „współczesna sztuka ludowa” oraz rzeźbiarz ludowy i współczesny rzeźbiarz ludowy, traktując tego ostatniego jako twórcę ludowego w sensie socjologicznym, a nie w sensie estetycznym czy kulturowym.

Następnie autor omawia stan badań nad dawną (wykonaną przed 1945 rokiem) rzeźbą ludową tego obszaru. I jest to wszystko, co można o tej pracy powiedzieć najlepszego (jeżeli będziemy ją traktowali jako pracę naukową lub popularno-naukową). Další jej partie to po prostu bardzo dobrze napisany katalog, o lekkim stylu graniczącym z beletrystyką (praca została napisana na bazie dwóch konkursów współczesnej rzeźby ludowej Karpat Polskich zorganizowanych przez Muzeum w Nowym Sączu).

Jedyny jaśniejszy moment w tej części pracy to próba podziału współczesnej rzeźby ludowej. Jednak i tej klasyfikacji brak spójności i głębszego uzasadnienia merytorycznego.

Typ pierwszy, „na ludowo”, to rzeźby świadomie wykonywane w sposób prosty, niedopracowane, nierzadko rozmyślnie pokaleczone nożem. Ich główni odbiorcy to „Cepelia” i muzea. „Na realistycznie”, to z kolei typ rzeźb przeznaczonych dla mieszkańców wsi i małych miast. Rzeźby te mają być w swych założeniach zbliżone do wytworów sztuki profesjonalnej. Twórcy młodego pokolenia zaczynają uprawiać korzenioplastykę, różne kompozycje z drzewa, korzeni i kory. Ten rodzaj twórczości określa A. Kroh „rzeźbą nowoczesną”. Jako jeden z typów rzeźb wyróżnił on twórczość tzw. „innych”, czyli ludzi mających utrudniony kontakt z otoczeniem z uwagi na swoje upośledzenie umysłowe lub fizyczne. Ostatnia grupa to rzeźby „ludowo-amatorskie” będące świadomą stylizacją twórczości ludowej. Twórcy tej grupy to bardzo często inteligencja mająca za sobą niejednokrotnie studia wyższe, ale nie plastyczne.

Kolejne rozdziały książki to prezentacje twórców i ich prac z podziałem na subregiony Karpat Polskich. Osobny rozdział poświęcony jest wsi Paszyn koło Nowego Sącza, gdzie działa około 70 twórców pod patronatem miejscowego proboszcza, ks. Edwanda Nitki. Jednakże autor ogranicza się w tej części pracy tylko do podania ciekawostek z życia twórców, tu i ówdzie okraszonych anegdotami. Omówienie ich twórczości to zaledwie wzmianki, kto i co wyrzeźbił oraz w jakiej ilości, bez głębszej analizy merytorycznej, tak w zakresie formy, ikonografii, jak i estetycznych norm rządzących tą twórczością.

Po przeczytaniu tej książki odczuwa się pewien niedosyt. Mamy w niej co prawda całą galerię twórców ludowych, poznajemy ich życie i twórczość. Jest to zrobione z dokumentacyjną dokładnością. Jednak brakuje tej pracy głębszego spoj-

zenia na problematykę współczesnej rzeźby ludowej. Brakuje przede wszystkim analizy jakościowej i estetycznej. Nawet zamieszczona w III rozdziale próba typologizacji jest bardzo płytka, pozbawiona głębszego uzasadnienia merytorycznego. Praca ta dla naukowców może mieć jedynie walory dokumentacyjne. Natomiast jest to świetna pozycja popularyzatorska dla najszerszego kręgu odbiorców bez odpowiedniego przygotowania naukowego. Wzbogacają ją notki biograficzne twórców tego regionu oraz prawie 100 fotografii.

Mariusz Baumann

Polskie podania ludowe w przekładzie czeskim

Między morawskim wojewódzkim miastem Brnem a wielkopolskim Poznaniem rozwija się od lat partnerska współpraca, która rozciąga się na wiele dziedzin życia. W ramach współpracy kulturalnej urządzono już ciekawe wystawy zarówno zbiorów plastycznych, jak i archeologicznych, wymienia się regularnie zespoły teatralne, symfoniczne i wokalne. Również na polu literatury zarysowują się nowe możliwości wzajemnej współpracy. Wymiana literacka rozwija się szeroko od końca wojny między CSRS a PRL, ograniczając się jednak do relacji Praga—Bratysława—Warszawa. W ostatnim dziesięcioleciu wszakże objęła ona także Ostrawę i Katowice oraz Brno i Poznań. Pewna centralizacja ograniczała dotąd możliwości wydawania np. tłumaczeń z naszych literatur w innych niż stołecznych oficynach. Pierwszy wyłom w ustalonej tradycji stanowiło wydanie książki L. Wantuły *Urodzeni w dymach* w ostrawskim „Profilu”, co było wyrazem zawiązanej współpracy między Ostrawą i Katowicami.

Podobne znaczenie ma najnowsze dokonanie na polu wzajemnej wymiany literackiej między Brnem i Poznaniem, jakim jest obszerny wybór polskich opowiadań dla młodzieży pt. *Sześciopiętrowy dzień*, wydany przez brneńskie wydawnictwo „Blok”. Razem 437 stron licząca publikacja podzielona została na dwie części. Pierwsza, obejmująca trzy czwarte edycji, jest antologią opowiadań polskich autorów w przekładzie znanego tłumacza literatury polskiej a jednocześnie *spiritus movens* całej imprezy — Lubomíra Nakládala. Wśród nazwisk wybranych pisarzy polskich zamieszczono takie, jak: A. Kamińska, L. Bouski, M. Czermińska, J. Szczygieł, J. Nasfeter, J. Domagalík, M. Brandys, K. Siesicka, W. Żółkiewska, A. Minkowski, E. Nowacka, E. Nizirski, W. Wiśniewski, K. Boglarowa, S. Załuski. Dodano wiersze A. E. Odyńca, A. Mickiewicza *Młodzieniec i panna* oraz wiersz K. I. Gałczyńskiego *Rozmowa Wryczna*. Trzeba podkreślić, że tak reprezentatywnego wyboru polskiej nowelistyki dla młodzieży dotąd w języku czeskim nie mieliśmy.

Pragniemy zwrócić uwagę na część drugą publikacji, która zawiera antologię opowiadań ludowych z Poznańskiego. Adaptacji dokonał znany badacz ludowej twórczości i folkloru, Oldřich Sirovátka. Jest on również doświadczonym tłumaczem, choć w wypadku zbioru wielkopolskich podań i bajek o tłumaczenie w dosłownym znaczeniu mniej chodzi, starał się on raczej o adaptację. Wydanie 17 opowiadań nie spełnia wymagań naukowych (gdyż nie podaje się ich w postaci autentycznej z odpowiednim komentarzem krytycznym); chodziło po prostu o to, by, w przystępnej postaci ukazać piękno ludowych wielkopolskich bajek, odkryć choćby w części dla obcojęzycznego czytelnika swoiste zagłębienie folklorystyczne o dużej żywotności, jakim jest właśnie Wielkopolska.

Dokonując adaptacji, O. Sirovátka położył nacisk na stronę artystyczną utworów. W tej formie włączył wielkopolskie opowiadania w zestaw naszej prozy ludowej tego typu, tak ulubionego przez młodzież w wieku szkolnym. Opowiadania o Twardowskim, o hejnale, o zamkach, o złotej koronie węża, o zapadłym miasteczku, o diabełskich skarbach, o diable Borucie, o krasnoludkach, o królu Popielu, o jeziorze Gopie — przemawiają żywo do wyobraźni naszego młodego czytelnika, dając mu możliwość poznania autentycznych wytworów twórczości ludowej, jej fantastyki. Co więcej, będzie on odkrywał niesłychanie ciekawe związki z zasobem czechosłowackim, dobrze mu znanym, uświadamiał sobie pokrewieństwa i różnice, podobieństwa i specyfikę. Ileż to znajdzie on w opowiadaniach wielkopolskich bliskich i popularnych i u nas wątków, choć zlokalizowanych w innych miejscach oraz związanych z innymi nazwiskami bohaterów.

Swoim wyborem ludowych opowiadań wielkopolskich O. Sirovátka stworzył pewien wzór przekładu, w którym dominuje akcent artystyczny przedstawianych tekstów, przy czym tak opracowany tekst nie zaciera szczegółów charakterystycznych dla kultury ludu wielkopolskiego.

Dodać należy, że publikacja *Sześciopiętrowy dzień* ma znakomite wyposażenie ilustracyjne i graficzne, którego autorami są Vlastimil Zábranský i Jan Jordán. Książka ukazała się w nakładzie 18 tysięcy egzemplarzy.

Jiří Damborský

„Kalendarz Śląski” na rok 1981. Red. Kazimierz Kaszper i Emilia Świder. Wyd. „Profil”, Ostrawa 1980.

Jest to już XX rocznik „Kalendarza Śląskiego”, wydanego staraniem ZG PZKO w Czeskim Cieszynie. Ta znana, ceniona i popularna w regionie zamieszkałym przez Polaków publikacja, jak zawsze przynosi wybór interesujących materiałów o zróżnicowanym charakterze. Układ przewiduje w pierwszej części kalendarium (objętościowo jedna szósta 190-stronicowego kalendarza), w części tekstowej artykuły, wiersze, fragmenty prozy, z wypunktowanym działem poświęconym znaczącym wydarzeniom społeczno-politycznym w całej Czechosłowacji i w wielkoprzemysłowym regionie oraz szczególnie w Podbeskidziu. Zamieszczono m. in. kalendarium najważniejszych wydarzeń w historii Komunistycznej Partii Czechosłowacji w związku z przypadającą na rok 1981 sześćdziesiątą rocznicą powstania partii w Czechosłowacji. Podobny charakter ma artykuł *Bohater Wielkiego Października* i in.

Nas — jak zawsze — przede wszystkim interesują materiały etnograficzne i folklorystyczne, przyczynki do dziedziny kultury materialnej i duchowej ludu śląskiego z Ziemi Cieszyńskiej. Znalazło się ich w omawianym roczniku mniej niż w poprzednich, szczególnie zabrakło odkrywczych nieraz tekstów, jakimi uszczęśliwiał czytelników w poprzednich edycjach Daniel Kadłubiec, żarliwy zbieracz folkloru i jego znawca.

Luźnie z wyznaczoną dziedziną związany jest jeden z pierwszych tekstów, autorstwa K. Kaszpera i F. Balona pt. *Olza — rzeka żywa*, będący właściwie publicystycznym reportażem, udokumentowanym zdjęciami, o tej rzece, która tak mocno piętno wycisnęła na krajobrazie śląskocieszyńskim. Jest w nim mowa i o legendzie, i o historii Olzy, o jej znaczeniu dzisiaj, kiedy zasila swoimi wodami gigantyczny przemysł i Ziemię Beskidzką. „Olza ma 99 km długości, 49 dopływów

i 9 zwrotek ... pieśń „Nad Olzą”, którą napisał Jan Kubisz, nie zdając sobie chyba sprawy, że pisze nieoficjalny hymn ludu śląskiego”.

Wybitny wpływ na krzewienie wiedzy o kulturze ludowej odgrywa ruch teatralny, przywołujący w pamięci współczesnych historię ziemi i ludzi. Dlatego odnotujemy artykuł okolicznościowy Kazimierza Jaworskiego *Trzydziestolecie Sceny Polskiej w Czeskim Cieszyńsku*, polskiej sceny zawodowej znanej nie tylko w kraju, ale i poza jego granicami. Oto fragment dotyczący kulturotwórczej i wychowawczej roli SP z odnośną dokumentacją cyfrową: „Zakładając, że ostatnio w Scenie Polskiej w sezonie wystawia się po 8 pozycji z niespełna 200 repрызami, to należałoby się spodziewać, że do końca bieżącego sezonu 1980/1981 Scena Polska wystawi 209 pozycji z około 6 200 przedstawieniami. W pierwszym dwudziestoleciu SP w 4 233 przedstawieniach (130 pozycjach) uczestniczyło 1 088 249 widzów. I znów zakładając, że w ciągu roku przeciętnie przedstawienia SP ogląda ponad 55 000 widzów, to należy przypuszczać, że w ciągu 30 lat istnienia Sceny Polskiej jej przedstawienia obejrzy ponad 1,6 miliona widzów”.

Szlakiem schronisk beskidzkich, ich budowy i historii, sięgającej swoimi początkami ostatniego dziesięciolecia ubiegłego wieku, prowadzi nas S. Zahradnik. Dowiadujemy się, że pierwsze schroniska zaczęli tu budować Niemcy, że pierwszy *Przewodnik po Śląsku Cieszyńskim* w języku polskim ukazał się w 1901 r. (jego autorem był ks. Antoni Macoszka), że w Orłowej powstało po 1920 r. Polskie Towarzystwo Turystyczno-Spontowe „Beskid Śląski” itp.

Z dziejami polskości wiąże się artykuł J. Ondrusza *Polskie podręczniki szkolne na Śląsku Cieszyńskim*. Artykuł ukazuje m. in., jak można historię podręczników wyśledzić z annałów szkół polskich istniejących tutaj od wieku XVIII.

W ubiegłym roku minęło 30 lat od momentu wprowadzenia do relacji Rozgłośni Ostrawskiej audycji w języku polskim. Przypomina ten fakt w artykule okolicznościowym O. Tobała, podnosząc rolę audycji w popularyzacji śląskiej pieśni ludowej i w ogóle śląskiego folkloru. Słuchowiska folklorystyczne pisał znany zbieracz — Karol Piegza. Niektóre tytuły: *Hawiryński szkuloboczki*, *Gorolski zolyty*, *Wesele góralskie*, *Gorolsko zabijaczka*, *Gorolski śmiernik* i in. „W obecnym czasie Redakcja Polska Czechosłowackiego Radia w Ostrawie jest ważnym ogniwem w systemie środków masowego przekazu Śląska Cieszyńskiego”.

Ciekawym przyczynkiem do historii gospód jabłonkowskich w okresie międzywojennym jest artykuł A. Szpyrcy pod tym samym tytułem. Można się z niego dowiedzieć o nazewnictwie gospód, jak również napitków (sztelówka, kwitówka, słodka reżna itp.) i potraw. Dziś pozostały już tylko trzy z dawnych szesnastu gospód istniejących w Jabłonkowie.

O budowie kolei w Bogumińskim traktuje artykuł O. Tobały i B. Šimy pt. *Zanim przyjechała lokomotywa, czyli opowieści z Bogumina*. W roku 1847 pierwszego maja „... przez żelazne wrota nowo wybudowanego dworca wjechała ze świstem pierwsza lokomotywa” i w roku następnym „... powstało pierwsze bezpośrednie połączenie kolejowe Bogumina z zagranicą. Z Wiednia do Berlina przez Bogumin i Wrocław jeżdżono w 32 godziny”.

W artykule A. Szpyrcy *Warsztat szewski w Jabłonkowie w okresie międzywojennym* jest próba odtworzenia wyglądu dawnego warsztatu szewskiego i samego rzemiosła od dwudziestych lat XVIII wieku, kiedy to pojawili się w Jabłonkowie pierwsi szewcy. „Dziś można spotkać w Jabłonkowie jeszcze dwóch szewców z okresu przedwojennego [...]. Na podstawie ich relacji można wiernie odtworzyć wygląd dawnego warsztatu szewskiego i samo rzemiosło”. Następuje opis szycia butów, warunków uzyskania licencji lub zgody na otwarcie zakładu, nauki zawodu, egzaminów, zrzeczenia.

W *Beskidzkich silva rerum* autor W. Oszełda zastanawia się nad tym, „... jak wiele jeszcze luk jest w dziejach regionu — obszaru etnograficznego, historycznego, kulturowego, turystycznego”. Sam próbuje zestawiać, rzec by można, księgę zasług dla rodzimej kultury beskidzkiej wielu rodaków, dzisiaj mieszkających za granicą, jak prof. Paweł Lysek w USA, Jerzy Rudzki w Szwajcarii, Jak Kowalik w USA itd. Z tematów czekających na opracowanie wskazuje na problem rodzenia się nowych treści obyczajowych. „Są to jeszcze niezbadane dziedziny życia mieszkańców podgórzia beskidzkiego, które warto poddać wnikliwej socjologicznej i psychologicznej analizie”. W. Oszełda przytacza cyfrę 170 dokumentów kalendarzowych (jak je określa doc. W. Chojnacki z PAN), co na tak małym obszarze jak Ziemia Cieszyńska stanowi rekord nigdzie nie odnotowany. „I w nich warto szukać wątków do tematyki beskidzkiej, by w »lesie rzeczy« nie zabrakło obok jedli i buków tego wszystkiego, co tworzy istotność i jedyność beskidzkiej góralszczyzny”.

W. Branna pragnie zapoznać nas ze „skarbnymi naszej ziemi”, czyli ze znaleziskami wykopaliskowymi z epoki kamienia, z czasów osadnictwa prasłowiańskiego na Ziemi Cieszyńskiej. „Mają olbrzymie znaczenie dla wyjaśnienia pewnych teorii naukowych dotyczących pochodzenia i migracji ludności, która mieszkała na naszym terenie”. Swoją szkielet zaczyna od grodzika, a raczej jego pozostałości w Podborze, by zaprowadzić czytelnika na tej wędrowce archeologicznej do Olbrachcic (piękne okazy ceramiki wczesnośredniowiecznej) i do Bogumina-Zabłocia, gdzie odkryto „miejsce czasowego pobytu grupy łowieckiej z późnego paleolitu”.

Niewiele zachowało się tzw. żywych pomników przyrody w postaci starych drzew, które przetrwały całe wieki. Jedno z nich — wiąz pamiętający czasy Kazimierza Wielkiego, rósł do niedawna w Skrzeczoniu koło Bogumina. Niestety, drzewo to zniszczyła wichura w 1967 roku. To unikatowe drzewo i jego historię przypomina artykuł W. Szeligi.

W omawianej edycji „Kalendarza Śląskiego” J. Ondrusz kontynuuje swój cykl „Z dziejów folklorystyki cieszyńskiej”, tym razem poświęcony cieszyńskiej prozie ludowej od założenia „Zarania Śląskiego” w 1907 r. do Oskara Zawiszy. Przypomina historię zbierania wszelkich zabytków i dokumentów związanych z życiem i kulturą ludu cieszyńskiego u schyłku wieku XIX. Instytucją, która zajęła się organizowaniem zbieractwa i fachowym przechowywaniem zbiorów, było Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, założone w Cieszynie, wzorem Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie, w dniu 9 marca 1901 r. W 1903 r. otwarto w Cieszynie wystawę ludoznawczą, a w październiku 1907 r. ukazał się w Cieszynie pierwszy zeszyt kwartalnika regionalnego „Zaranie Śląskie”, które odegrało wybitną rolę w publikowaniu materiałów ludoznawczych. J. Ondrusz podnosi zasługi pierwszego wydawcy „Zarania”, Ernesta Farnika i znakomitego folklorysty, ks. Oskara Zawiszy, który interesował się pieśniami ludowymi i sam komponował w ludowo-śląskim duchu.

Piewcy górniczego trudu — Gustawowi Morcinkowi — poświęcony został artykuł okolicznościowy w związku z 90 rocznicą urodzin (25 sierpnia 1891), „... by zachować pamięć znakomitego pisarza w naszych sercach”.

Ałojzy Mańka w artykule *Nadzieja zrodzona z buntu* zajmuje się polską poezją proletariacką na Śląsku Cieszyńskim uważając ją za godny uwagi i analizy produkt polskiej rzeczywistości literackiej tak ze względu na wartości ideowe, jak również walory językowe w niej zawarte.

Jest wreszcie dział twórczości ludowej „Piewcy swojej ziemi”, w którym czytamy wiersze Ewy Milerskiej i Anny Filipkovej oraz prozę tej ostatniej i Karola Piegzy.

„Kalendarz Śląski” 1981, tak jak i poprzednie edycje, szybko się rozchodzi będąc znakomitym uzupełnieniem każdej domowej biblioteczki na Śląsku Cieszyńskim.

Jiří Damborský

POLEMIKA

Dr Olga Mulkiwicz-Goldbergowa z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie nadesłała do Redakcji list z uwagami nt. artykułu mgr Izabelli Rejduch-Samkowej, *Elementy sztuki ludowej i nieprofesjonalnej w małopolskich judaikach* („Lud” 1977, t. 61, s. 146 - 152).

Niżej publikujemy ważną merytoryczną część listu, jak również odpowiedź Autorki artykułu.

Tematyka dotycząca wytwórczości artystycznej Żydów polskich spotyka się z dużym zainteresowaniem w świecie, dlatego też artykuł I. Rejduch-Samkowej mógłby stać się ważnym przyczynikiem wzbogacającym wiedzę w tym zakresie, gdyby Autorka potraktowała problem bardziej dogłębnie i wykroczyła poza zakres wiadomości o charakterze encyklopedycznym.

Niewątpliwie do wzbogacenia antyku przyczyniłoby się wykorzystanie przez Autorkę istniejącej literatury publikowanej w Polsce. Np. wykorzystanie pracy G. Frenkowej na temat wycinanki żydowskiej („Polska Sztuka Ludowa”, R. XIX, 1965, s. 135 - 146) poszerzyłoby dywagacje Autorki, która łączy tradycyjną wycinankę żydowską jedynie z okresem „Zielonych Świąt” — Szawuoth, nie wspominając o innych jej rodzajach.

Wiadomości na temat złotników żydowskich są więcej niż laconiczne. Notabene, dlaczego Autorka tłumacząc takie terminy, jak balsaminki, menory, etrog, łączy w jedną grupę „rimmonimy, tasy i jady”, sugerując niewtajemniczonemu czytelnikowi, że mowa tu tylko o wskazówkach do odczytywania tory? Szkoda, że Autorka nie rozszerzyła problematyki dotyczącej złotników o wiadomości na temat złotników krakowskich produkujących biżuterię dla podkrakowskich wsi. Wytwórczość ich jest na pewno dobrą ilustracją podjętego tematu.

Do napisania niniejszego listu skłania mnie jednak przede wszystkim chęć zwrócenia uwagi Redakcji na podstawowe błędy w antykule, będące dowodem całkowitej nieznanomości podstawowych nakazów i ograniczeń wynikających z przepisów Talmudu, które to przepisy kierowały wieloma dziedzinami życia żydowskiej społeczności. Zdanie, że „W czasie święta Paschy używały kobiety żydowskie specjalnej serwety białej [...] do przykrywania „chalki” (struclli)”, jest absurdem. W całym ośmiodniowym okresie świąt Pesach w żadnym tradycyjnym domu żydowskim nie znajdzie się ani okruszynki chleba, ani żadnego ciasta poza macą. Błąd jest rzędu: „Talerz, na którym podaje się w tradycyjnym domu katolickim w Polsce kielbasę i szynkę podczas posiłków w Wielki Piątek”, a więc duży i szkoda, że znalazł miejsce w tak poważnym czasopiśmie.

Dr Olga Mulkiwicz-Goldbergowa

Warunkiem pozytywnej krytyki jest zrozumienie będącego jej przedmiotem opracowania. Niestety, nie można tego powiedzieć o liście p. Goldberg, która mój krótki komunikat, będący pisemną wersją wypowiedzi na Sesji naukowej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, potraktowała jako rozprawę naukową, chcąc widzieć w niej dogłębnie potraktowany temat różnych dziedzin sztuki żydowskiej w Polsce. Szkoda, iż Autorka listu nie orientuje się, że w Polsce istnieje potrzeba podania czytelnikowi podstawowych wiadomości z tej dziedziny.

Autorka powołuje się w swym liście tylko na jedną powojenną pozycję dotyczącą sztuki żydowskiej — wycinankę. Pozwolę sobie zasugerować Jej zapoznanie się z moimi artykułami drukowanymi w „Biuletynie Historii Sztuki” i „Biuletynie Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie” oraz referatami wygłoszonymi na sesjach naukowych Stowarzyszenia Historyków Sztuki w Poznaniu, Łodzi, Rzeszowie, w Towarzystwie Kulturowym Żydów w Krakowie, a także w Muzeum żydowskim w Pradze (Czechosłowacja).

W odniesieniu do innych uwag wyjaśniam, że:

1. Komunikat nie dawał możliwości zajęcia się obszernym zagadnieniem, jakie stanowi działalność złotników żydowskich.
2. Wyrabiana przez tychże rzemieślników biżuteria na użytek podkrakowskich wsi nie ma ze sztuką żydowską żadnych związków.
3. Niezrozumiałe jest zakwestionowanie przez Autorkę listu łączenia w jedną grupę „rimmonimów i jadów”, skoro wraz z koronami i tasami stanowią tzw. ozdoby Tory (por. M. Bałaban, *Zabytki historyczne Żydów w Polsce*, Warszawa 1929, s. 86).
4. Rzeczywiście, do wzmianki o chałce wkradła się pomyłka; chodzi tutaj o struclę, którą Żydzi spożywali w wieczór sabatowy.

Kończąc żałuję, że dr O. Goldberg, mimo iż w moim komunikacie sygnalizowałam liczne zjawiska sztuki żydowskiej w Polsce dotychczas nie opracowane, nie dostrzegła jego inspirującego charakteru, co było głównym celem publikacji.

Mgr Izabella Rejduch-Samkova