

ANDRZEJ WOŹNIAK

O KAUKASKICH DROGACH POLAKÓW

Literatura o losach Polaków na Kaukazie, w ostatnich latach stosunkowo obfita, wzbogaciła się niedawno kolejną pozycją. Książka Bohdana Baranowskiego i Krzysztofa Baranowskiego, *Polaków kaukaskie drogi*¹, jest przeznaczonym dla szerokiego kręgu czytelników podsumowaniem wyników prowadzonych dotychczas w tym zakresie badań. Choć literatura poświęcona Polakom na Kaukazie ma tradycję niemal tak dawną, jak polska obecność na tym terenie (pisali już na ten temat Ph. Avril w końcu wieku XVII i T. Krusiński w początkach XVIII w.), to po raz pierwszy czytelnicy otrzymują opracowanie ujmujące zagadnienie tak szeroko zarówno pod względem terytorialnym (cały Kaukaz), jak i chronologicznym (od drugiej połowy XV w. do lat 20-tych bieżącego stulecia). Ramy chronologiczne wydanej w latach 70-tych książki Jana Reychmana o podróżnikach polskich na Bliskim Wschodzie, w znacznej części poświęconej kaukaskim podróżom Polaków, ograniczone zostały do XIX w.²; szerszy okres obejmuje wprawdzie praca B. Baranowskiego o polskich zainteresowaniach tym rejonem, ale dotyczy ona tylko Gruzji³.

W *Polaków kaukaskich drogach*, mimo stosunkowo niedużej objętości (nieco ponad 200 stron), zawarli autorzy ogromne bogactwo wiadomości o jakże różnorodnej działalności przybyszów z Polski w odległych krajach Kaukazu w ciągu ostatnich czterech stuleci. Popularyzatorski charakter książki oraz różnorodność i bogactwo zawartych w niej materiałów, w znacznej – jak się wydaje – mierze, określiły sposób ich przedstawienia; układem przypomina ona „kaukaską” część wspomnianej wcześniej pracy J. Reychmana i inne popularne opracowania o podobnej tematyce.

W rozdziale wstępnym, zatytułowanym „Kaukaska mozaika” omówione zostało zróżnicowanie Kaukazu zarówno pod względem warunków naturalnych, jak i językowym, etnicznym oraz religijnym, a także, w ogromnym oczywiście skrócie, historia tego obszaru. W następnym („Posłowie Jego Królewskiej Mości”) zajęli się autorzy próbami nawiązania w końcu XV stulecia stosunków politycznych, a następnie kontaktami dyplomatycznymi w XVII i XVIII w. między Polską a państwami Kaukazu. Kolejne rozdziały poświęcone zostały polsko-kaukaskim kontaktom handlowym („Po kaukaskie kobierce i bachmaty”) i działalności misyjnej Polaków na Kaukazie („Dzieło Tadeusza Krusińskiego”), obszerny rozdział „Żołnierska dola” traktuje o służbie wojskowej Polaków na tym terenie – przeważnie wcielonych do wojska rosyjskiego poborowych i zesłańców, a następny o tych, którzy wraz z kaukaskimi góralami brali udział w walkach z tymiż wojskami rosyjskimi („Czerkiesom z pomocą”). Rozdział pt. „Bagnet i pióro” poświęcony został zagadnieniom życia literackiego w skupiskach polskich na Kaukazie

¹ B. Baranowski, K. Baranowski, *Polaków kaukaskie drogi*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Łódź 1985.

² J. Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1972.

³ B. Baranowski, *Polskie zainteresowania z XVIII i XIX wieku kulturą Gruzji*, Wrocław 1982. Pierwszy rozdział tej pracy poświęcony jest kontaktom polsko-gruzińskim w XV-XVII w., ostatni zaś doprowadzony został do lat I wojny światowej.

(m. in. w tamtejszych garnizonach) i polskiej literaturze o tematyce kaukaskiej, kolejny zaś – „Pod urokiem kaukaskich literatur” – zainteresowaniem Polaków literaturami narodów Kaukazu oraz przekładom z nich na język polski. Następnie zajmują się autorzy działalnością na terenie Kaukazu polskich artystów (głównie muzyków i aktorów), uczonych, inżynierów i techników różnych specjalności (najczęściej naftarzy, architektów, drogowców) oraz kupców i agentów zakładów przemysłowych z Królestwa Polskiego (rozdziały „Wokół sztuki”, „Uczni”, „Polski Nobel», „Agenci z miasta Łodzi”). Ostatnie rozdziały poświęcone zostały pierwszym polskim turystom na Kaukazie i ludziom, którzy tam wyjeżdżali z nadzieją szybkiego dorobienia się lub też po prostu „za chlebem” oraz tym, którzy trafili tam w czasie I wojny światowej („Turyści”, „Kaukaskie kariery i niepowodzenia”, „Zagubieni w wojennym chaosie”). Zamyka książkę selektywna bibliografia przedmiotu, licząca ok. 100 tytułów prac w języku polskim⁴.

I jeszcze parę słów o rozdziale, który nie został napisany; rozdziale, który mógłby opowiedzieć o tym, jak powstała ta książka. Złożyły się na nią materiały gromadzone od kilkudziesięciu lat. Pół wieku poszukiwań w bibliotekach, w często już dziś nie istniejących zespołach archiwalnych i na półkach antykwariatów, które również już dawno istnieć przestały, odgrzebywania z ludzkiej pamięci dawno minionych wydarzeń. Czytelnik, znajdujący na kartkach książki opowieść o burzliwym życiu posta Jego Królewskiej Mości, rotmistrza Bohdana Gurdzieckiego, gruzińskiego szlachcica na służbie Rzeczypospolitej, rzadko chyba zdaje sobie sprawę ilu trzeba było żmudnych poszukiwań, aby ta nadal przecież niepełna biografia mogła powstać, ilu historyków polskich i gruzińskich prowadziło i prowadzi nadal badania, które być może pozwolą kiedyś jeszcze jakieś nowe szczegóły do biografii Gurdzieckiego dorzucić. Być może uda się też kiedyś ustalić, kim był w swojej ojczyźnie, jak brzmiało jego gruzińskie imię i nazwisko oraz dlaczego opuścił Gruzję i osiadł w dalekiej Polsce? Niewiele też znajdujemy na kartkach tej książki wiadomości o pasjonującej wręcz sprawie nigdy nie publikowanych „kaukaskich” rękopisów Juliusza Strutyńskiego, przeglądanych tuż przed wojną przez B. Baranowskiego w jednym z warszawskich antykwariatów, a dziś już prawdopodobnie nie istniejących. Tego rodzaju opowieści mogących stanowić przyczyńki do dziejów badań naukowych kontaktów polsko-kaukaskich byłoby oczywiście jeszcze wiele. O niektórych z tych spraw (np. o rękopisach Strutyńskiego) pisał B. Baranowski nieco szerzej we wcześniejszych pracach, innych można się domyślać z krótkich wzmianek w tekstach lub przypisach jego opracowań naukowych. Artykuł jednak „nawet najbardziej pasjonujący – pisał przed laty Irakli Andronikow (Andronikaszwili), mieszkający w Moskwie i piszący po rosyjsku Gruzin, autor tomu sensacyjnych niemal opowieści o własnych badaniach naukowych, związanych z twórczością i biografią Lermontowa – formułuje wyniki poszukiwań. Bieg myśli uczonego, jego domysły, wątpliwości, poszukiwania, pomysły, niepohamowane dążenie do zdobycia niezbitych dowodów świadczących o słuszności jego teorii, podsycane godzinami, miesiącami, a czasem nawet latami systematycznej pracy, [...] wszystko to nie znajduje zazwyczaj żadnego odzwierciedlenia w artykule”⁵.

Do tego nie napisanego rozdziału o drogach badań kontaktów polsko-kaukaskich można dorzucić jeszcze wiele interesujących tematów. Sporo też biografii postaci występujących na kartach książki o kaukaskich losach Polaków dałoby się w sposób istotny uzupełnić, niektóre wiadomości sprostować lub rozszerzyć.

Kim był np. ów tajemniczy Wenecjanin Caterino Zeno, „mąż zacny i rozumny”, od którego zaczyna się w książce historia polsko-kaukaskich stosunków dyplomatycznych? Czy nie wiadomo o nim nic, prócz tego, że przywiózł pisany „po chaldejsku” list od Uzun Hasana do Kazimierza Jagiellończyka? O Wenecjaninie sprawującym poselstwo od Uzun Hasana pisał przed ponad 100 laty dobrze autorom książki znany A. Muchliński: „W roku 1474 wysłany był do Kazimierza IV go od Uzun-Chasana, władcy Persji [...] poseł dla

⁴ Ponad 25% prac zamieszczonych w tej bibliografii wyszło spod pióra J. Reychmana i B. Baranowskiego.

⁵ I. Andronikow, *Opowiem wam...*, Warszawa 1965, s. 16.

poparcia wojny z Muhammedem II sultanem tureckim, do której był pobudzonym od Rzeczypospolitej weneckiej. Poselstwo to sprawował u naszego króla poseł tej Rzeczypospolitej, wyprawiony do Persji w tym celu Kontarini [...]”⁶.

Ambrogio Contarini (zm. 1509), członek znakomitej rodziny weneckiej, od dawna znany polskiej historiografii, był w latach 1473-1483 kilkakrotnie wysyłany do Persji⁷ w specjalnych misjach politycznych. Jest autorem wspomnień pt. *Il viaggio del magnifico Ambrogio Contarini*. Fragment tych wspomnień dotyczący podróży przez Polskę, w przekładzie J. U. Niemcewicza, został wydany po polsku po raz pierwszy w roku 1839 i przedrukowany w I tomie wydawnictwa *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie* w roku 1971⁸.

Warto też może zauważyć, że wspomniany o parę stron dalej tłumacz z języków wschodnich kancelarii koronnej i przedstawiciel dyplomatyczny króla Władysława IV w stolicy Persji, Jerzy Ilinicz, w metryczkach niektórych dokumentów perskich z Archiwum Koronnego Warszawskiego występuje jako Jerzy Jelicz, a w przekładzie łacińskim jednego z nich jako *Giorgius Elics*⁹.

Stosunkowo niewiele miejsca poświęcili autorzy książki działalności polskich misjonarzy na Kaukazie, zgodnie zresztą z tytułem liczącego zaledwie parę stron rozdziału „Dzieło Tadeusza Krusińskiego”, dotyczy on przede wszystkim postaci tego najwybitniejszego z polskich misjonarzy na tamtym terenie i jego tłumaczonego na kilka języków dzieła o historii Persji. Oprócz ks. Krusińskiego wymieniają autorzy tylko parę innych nazwisk misjonarzy, które ich zdaniem zasługują na szczególną uwagę; prowadzących tu prace misyjne w drugiej połowie XVII i w początkach XVIII w. księży jezuitów J. Gostkowskiego i M. Wieczorkowskiego oraz duchownych podróżujących po Kaukazie lub pracujących tam w XIX w. jezuita ks. J. Suryna, bernardyna ks. H. Antonowicza i ks. W. Dudorowicza.

Początki działalności polskich misjonarzy na Kaukazie sięgają pierwszej połowy XVII w. O młodym polskim duchownym pracującym w latach 40-tych XVII w. wśród ludności Megrelii (zachodnia Gruzja) i cieszącym się dużym poważaniem, pisał w swoich *Listach o Gruzji* włoski misjonarz don Giuseppe z Mediolanu¹⁰.

W drugiej połowie XVII i w początkach XVIII w. istniały już na Zakaukaziu stałe polskie placówki misyjne prowadzone przez jezuitów, w których było, jak podają autorzy książki, przynajmniej kilkunastu duchownych.

Misjonarze, zarówno polscy, jak i innych narodowości, oprócz swej właściwej działalności misyjnej prowadzili tam także szkoły, służyli miejscowej ludności pomocą lekarską, współpracowali z przedstawicielami dyplomatycznymi krajów europejskich. O działalności oświatowej misjonarzy polskich w zachodniej Gruzji wspominają i autorzy omawianej książki, ale szkoły misyjne istniały także w Gruzji wschodniej i innych rejonach Zakaukazia. W Gruzji XVII i początków XVIII w. były to zresztą jedyne szkoły, o których funkcjonowaniu, przede wszystkim dzięki nieocenionej pracy don Mihaela Tamaraszwili, cokolwiek wiemy¹¹, w tym bowiem ogromnie wówczas wyniszczonym bezustannymi najazdami muzułmańskich sąsiadów

⁶ A. Muchliński, *Materiały do dziejów Kościoła polskiego z języków wschodnich*, „Pamiętnik Religijno-Moralny”, t. 7: 1861, s. 532.

⁷ W drugiej połowie XV w. państwo Uzun Hasana ze stolicą w Tebrizie, obejmujące Azerbejdżan, Armenię, Kurdystan, Irak oraz zachodnią część obecnego Iranu (por. *Polaków kaukaskie drogi*, s. 24) i określone było (m. in. przez Długosza) jako Cesarstwo (Królestwo) Perskie.

⁸ *Podróż Ambrożego Kontariniego przez Polskę do Persji 1474-1477*, przeł. J. U. Niemcewicz, [w:] *Skarbiec historii Polski*, Paryż 1839, t. 1, s. 1-15; *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, opr. J. Gintel, t. 1, *Wiek X-XVII*, Kraków 1971, s. 104-111.

⁹ Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Koronne Warszawskie, Dział: Perskie, kart. 80/II, nr, nr 8, 9, 15.

¹⁰ Don Dżuzepe Milaneli, *Cerilebi Sakartweloze*, Tbilisi 1964, s. 115.

¹¹ M. Tamaraszwili, *Istoria katolikobisa kartwelta szoris*, Tbilisi 1902.

kraju również i szkolnictwo znajdowało się w całkowitym upadku. Niczego np. nie wiadomo o szkołach prowadzonych przez miejscowe ortodoksyjne parafie i klasztory, choć – jak twierdzi S. Gamsachurdia – takie szkółki niewątpliwie istniały¹². Oprócz szkół misyjnych, przeznaczonych, jak się przypuszcza, przede wszystkim dla niższych warstw ludności, misjonarze katolicy pełnili również dość powszechnie funkcje nauczycieli w domach gruzińskiej arystokracji.

Jan III Sobieski w akcie fundacyjnym polskiej stacji misyjnej w Szemacha nazywa jezuitów tamtejszej prowincji misyjnej (asystencji) „kapelanami poselstwa J. Mci Króla Polskiego” i nakłada na nich szereg obowiązków wobec polskich misji dyplomatycznych. Szczególne zasługi w tej dziedzinie położył ks. Franciszek Ignacy Zapolski (1645-1703), od roku 1690 przebywający w Szemacha, w latach następnych superior tamtejszej stacji misyjnej. Przez dwa lata rezydował na dworze perskim jako poseł polski, doskonale (jak świadczą jego listy) orientował się w sytuacji politycznej Zakaukazia¹³.

Parę uzupełnień dorzucić też można do notki biograficznej o ks. Józefie Surynie (1773-1832), misjonarzu jezuickim, który w początkach XIX w. podróżował z Mozdoku przez Władykaukaz do Tyflisu. J. Suryń wstąpił do zakonu w 1793 r. Początkowo uczył w szkołach jezuickich w Witebsku i Połocku. W latach 1808-1820 był superiorem misji jezuickiej w Astrachaniu, ucząc jednocześnie w tamtejszych szkołach misyjnych. W tym właśnie okresie (przed rokiem 1818) odbył podróż w sprawach misji do Tyflisu, którą opisał później w „Miesięczniku Połockim”.

Ciekawą postacią – której koleje życia, jak można wnioskować z tekstu książki, nie są jej autorom we wszystkich szczegółach znane – był Wojciech Potocki, o którym w rozdziale „Żołnierska dola” czytamy: „Niektórzy z dawnych zesłańców dochodzili do wysokich stanowisk. Przykładem może tu być Wojciech (Adalbert) Potocki [...] Prawdopodobnie po powstaniu listopadowym wysłany został karnie do służby w carskiej armii. I oto w kilkanaście lat później posiadał już rangę pułkownika w pułku grenadierów stacjonującym w Tbilisi”.

Wiele interesujących wiadomości do biografii Wojciecha Potockiego (1801-1847) znaleźć można w poświęconym mu szkicu *Zaginiony wiersz* J. W. Gomulickiego zamieszczonym w tomie pt. *Zygakiem*. Wojciech (Albert) Szeliga Potocki, w latach 1841-1842 jeden „z najbliższych przyjaciół i największych wielbicieli Cypriana Norwida – pisał Gomulicki – był postacią nader oryginalną i bez wątpienia zasługującą na uwagę [...] Siostrzeniec Alojzego Felińskiego i wychowanek warszawskiego Liceum Lindego, był tam kolegą klasowym Leona Sapiehy, Aleksandra Wielopolskiego oraz Maurycego Mochnackiego, szkolnym zaś – Andrzeja Edwarda Koźmiana [...] Podczas pobytu w Liceum, gdzie odznaczał się żarliwym patriotyzmem, został aresztowany z rozkazu wielkiego księcia Konstantego za obrazę cara Aleksandra. Wypuszczony z aresztu dzięki staraniom księżnej Stanisławowej Jabłonowskiej oraz Kajetana Koźmiana, których opiece był powierzony przez ojca, wkrótce potem ponownie naraził się władzom politycznym, uciekł więc z Warszawy do Londynu, skąd usiłował wyjechać do Ameryki Południowej i zaciągnąć się do armii Boliwara. Wyprawa nie udała się, gdy zaś Potocki powrócił po wielu perypetiach do Królestwa, skąd udał się na Wołyń, został tam aresztowany i oddany «w żołdy», do brygady generała Timofiejewa. Po wybuchu powstania listopadowego wyprosił przeniesienie do armii kaukaskiej, gdzie jego dowódcą został po pewnym czasie sprzyjający mu generał Rozen wysoko oceniający inteligencję i zdolności Potockiego, którego mianował wkrótce oficerem, a później osobistym adiutantem. Było to początkiem osobliwej kariery młodego patrioty, który szybko został kapitanem, a później kolejno gubernatorem Mingrelii, opiekunem młodego księcia Platona Dadiana [...] oraz oficerem gwardii cesarskiej. Przeniesiony na własną prośbę, już jako podpułkownik, do stacjonującego wtedy na Wołyniu korpusu swego dawnego zwierzchnika generała Timofiejewa, pod koniec 1840 r. znalazł się wraz z tym korpusem w Królestwie. Wszedł wtedy w bliski kontakt z całym

¹² S. Gamsachurdia, *Proswieszczenie w drewniej Gruzji*, Tbilisi 1977, s. 72.

¹³ A. Woźniak, *Kultura ludowa Gruzji w relacjach polskich do początków XX w.*, „Etnografia Polska”, t. 27: 1983, z. 1, s. 302.

towarzystwem warszawskim [...] i zaprzyjaźnił się w wieloma uczonymi i literatami (sam zaś, dzięki rozległym lekturom, posiadał dużą wiedzę, a także umiejętność swobodnego wypisania się zarówno prozą jak wierszem).

W roku 1841 zaznajomił się z Norwidem, ta znajomość zaś rychło przekształciła się w przyjaźń, przy czym Potocki stał się żarliwym głosicielem osobistych i poetyckich zalet młodego poety, z którym wiązał wielkie nadzieje¹⁴.

Na Kaukazie był Potocki dwukrotnie. Po raz drugi wyjechał tam w roku 1845. Również i ten pobyt na Kaukazie, podobnie jak poprzedni, zaowocował nowymi utworami poetyckimi, były to już jednak ostatnie wiersze poety – pułkownika. Zmarł z dala od kraju w roku 1847. Wiadomość o śmierci przyjaciela dotarła do Norwida dopiero po paru latach, w roku 1854, kiedy poeta przebywał w Nowym Jorku, wtedy też prawdopodobnie powstało piękne epitafium poetyckie zatytułowane *Pamięci Alberta Szeligi hrabi Potockiego, pułkownika zmarłego na Kaukazie*, wcielone później do *Vademecum*:

Mówiłeś: „Wspomnij...” – gdy żegnałem Cię –
 Niechże Ci będzie lekką ziemia wschodnia.
 Ziemia Kaukazu, gdzie lud w błogim śnie,
 Gdzie imię „brata” – „gościa” – lub
 „przechodnia” –
 Oznacza jedną myśl... nie trzy... nie dwie!...

Niewiele wiadomo o wczesnym okresie życia, dzieciństwie i młodości autora jednej z najciekawszych książek o Gruzji w języku polskim *Szkiców z Gruzji* (Warszawa 1885), Artura Leista (1852-1927). Urodzony we Wrocławiu, w rodzinie niemiecko-polskiej, tam chodził do gimnazjum, tam również, co już jednak nie jest zupełnie pewne, podjął studia historyczne na uniwersytecie. Znał równie dobrze polski, jak i niemiecki i pisał w obu tych językach. W latach 80-tych ubiegłego stulecia współpracował z czasopismami warszawskimi, w których pisywał pod własnym nazwiskiem i pod pseudonimem Lubrański. W tym czasie był dwukrotnie w Gruzji, po raz pierwszy, krótko, na zaproszenie wybitnego poety gruzińskiego I. Czawczawadze, w roku 1884 i powtórnie w roku następnym. Gruzją zainteresował się jednak, jak pisze Sz. Rewiszwili, znacznie wcześniej, w czasie wojny rosyjsko-tureckiej, kiedy czytał korespondencje z frontów zamieszczone w prasie europejskiej. Korespondencje takie pisywał m. in. znany gruziński publicysta N. Nikoladze. W roku 1881 Leist poznał F. Bodenstedta i pod jego podobno wpływem zaczął pogłębiać swe zainteresowania Wschodem, a szczególnie Gruzją i uczyć się języka gruzińskiego¹⁵. Zafascynowany kulturą Gruzji i Armenii, studiuje ich literaturę i pisze na ten temat, m. in. w czasopismach polskich, zajmuje się też przekładami z obu tych literatur na język niemiecki i polski. Od roku 1892 mieszkał stale w Gruzji. Kraj ten, którego język i obyczaje doskonale poznał, stał się jego drugą, a właściwie trzecią ojczyzną. Coraz częściej pisał w języku gruzińskim, a jego wydana przed kilkudziesięciu laty książka *Sakartwelos guli* (*Serce Gruzji*, Tyflis 1923-1927), poświęcona Gruzji, jej dziejom, historii literatury gruzińskiej i kulturze ludowej, doczekała się w latach 60-tych wznowienia. Zmarł w Tyflisie w roku 1927 i pochowany został na cmentarzu Didube, dziś jednym z dwu panteonów stolicy Gruzji.

Parę ostatnich stron rozdziału „Kaukaskie kariery i niepowodzenia” poświęcili autorzy książki interesującej kwestii polskiego osadnictwa rolniczego na Kaukazie. „Zagadnieniem spornym jest to, piszą, czy na Kaukazie istniała polska kolonizacja rolnicza. Po zestawieniu dość skąpych i nie zawsze wiarygodnych wiadomości na ten temat, dochodzą do wniosku, iż kolonizacja ta była niezbyt liczna i stosunkowo szybko uległa wynarodowieniu” (s. 185).

Ciekawym przyczynkiem do tego zagadnienia jest list ks. J. Dobkiewicza z Tyflisu

¹⁴ J. W. Gomulicki, *Zygakiem. Szkice, wspomnienia, przekłady*, Warszawa 1981, s. 501-502.

¹⁵ Sz. Rewiszwili, *Artur Laisti da kartuli cigni*, „Mcignobari”, R. 1983, s. 206-207; por. także: *Kartuli Sabczota Encyklopedia*, t. 6, Tbilisi 1983, s. 111 (art. o Leiscie tego samego autora).

przytoczony w zamieszczonym w roku 1904 w „Kraju” artykule o emigracji zarobkowej: „Z powodu moich korespondencji w «Kraju» otrzymałem kilka listów od gospodarzy rolnych z Królestwa Polskiego z zapytaniem, czy można by było kupić lub wydzierżawić ziemi na Kaukazie i przenieść się tam na stałe. Doradziłem im, żeby siedzieli w domu i pilnowali własnej strzechy, bo i na Kaukazie jest bardzo ciasno [...] W tyfliskiej gubernii wzgórze urodzajnego czarnoziemu kosztują dziesięcina rb 800. Pomimo tych trudności emigracyjnych były jednak próby przesiedlenia się Polaków w te strony. Tak przed laty przeszło czterdziestu [tj. ok. 1860 r. – A. W.] kilkanaście rodzin dymisjonowanych żołnierzy Polaków osiedliło się w Gomborach [prawdopodobnie w Gombori – A. W.] guberni tyfliskiej. Nieźle im się powiodło, ale podrastające nowe pokolenie weszło w związki mieszane [z Gruzynami – A.W.] i obecnie tameczne gospodarze noszą tylko nazwiska polskie”¹⁶.

Książkę o kaukaskich losach Polaków doprowadzają autorzy do początku lat 20-tych bieżącego stulecia. Po zakończeniu działań wojennych na Kaukazie, przez kilka lat trwała repatriacja Polaków z tego terenu, której największe nasilenie przypadło na lata 1921-1922. Pozostała tam tylko niewielka ich liczba, „w znacznej części już prawie wynarodowionych. Zamknięty został okres bujnego życia polskiego na Kaukazie” (s. 200).

Choć nie ulega wątpliwości, że od czasów I wojny światowej kontakty polsko-kaukaskie uległy bardzo poważnemu ograniczeniu, a liczba mieszkających na Kaukazie Polaków po zakończeniu repatriacji znacznie zmalała, to ani te kontakty, ani sama polska obecność na tym terenie nie została przecież przerwana; zainteresowanie Kaukazem w Polsce okresu międzywojennego było znaczne, a literatura na tematy kaukaskie obfita i różnorodna.

Żałować należy, że *Polaków kaukaskie drogi*, książka cenna i zawierająca tak ogromną ilość wiadomości, nie została wydana staranniej. Przydałaby się jej trwalsza oprawa, ilustracje, a przede wszystkim dokładniejsza korekta (np. parę błędnych dat wygląda na pomyłki drukarskie) i indeks, niezbędny w tego rodzaju opracowaniach.

HENRYK ZIMOŃ, *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Warszawa 1984, Materiały i Studia Księży Werbistów, nr 22, ss. 284.

Rozprawa etnologiczno-religioznawcza Henryka Zimonia jest jego pracą habilitacyjną. Autor, ksiądz-werbista, od roku 1975 prowadzi zajęcia dydaktyczne w Katedrze Etnologii i Historii Religii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jest m. in. członkiem znanego Instytutu Anthropos w St. Augustin pod Bonn i ma za sobą gruntowne studia zarówno krajowe, jak i zagraniczne. Należy do nielicznego grona polskich etnologów, którzy w dobie powojennej prowadzili i prowadzą terenowe badania społeczności pozaeuropejskich. Praca doktorska Henryka Zimonia była wynikiem pobytu badawczego w latach 70-tych w Tanzanii i została opublikowana po niemiecku nakładem Instytutu Anthropos. Na przełomie lat 1984/85 Zimonia prowadził badania nad kulturą duchową animistycznego ludu Konkomba w północno-wschodniej Ghanie, zajmując się głównie obrzędowością agrarną. Niniejsze studium ma charakter teoretyczny, historyczny i wypełnia w znacznej mierze lukę w naszym współczesnym piśmiennictwie etnograficznym. W sposób jasny, precyzyjny i obiektywny autor analizuje poglądy Wilhelma Schmidta na temat teorii monoteizmu pierwotnego, a następnie spogląda na tę teorię przez pryzmat 15 przedstawicieli wiedeńskiej szkoły etnologicznej.

Poglądy ojca Schmidta wywarły, jak wiemy, ogromny wpływ na etnologię europejską i stały się przedmiotem zarówno zachwytu, jak i druzgocącej krytyki ze strony środowisk naukowych. To, co na ich temat najczęściej wiemy, jest wynikiem raczej owych głosów krytycznych, nie zawsze wyważonych i częstokroć dość jednostronnych. Wokół teorii Schmidta i w ogóle kierunku kulturowohistorycznego powstała otoczka swojej mitologii naukowej,

¹⁶ J. O., *Za chlebem*, [cz.] III, „Kraj”, R. 23: 1904, nr 18, s. 12-13.

której geneza tkwi niekiedy w faktach niewiele z nauką mających wspólnego. Trudno nie zgodzić się z poglądami Jürgena Zwernemanna¹, że co najmniej części tej niezycielwej atmosfery można by uniknąć, gdyby światowe środowiska naukowe doby współczesnej czytywały etnologiczne prace niemieckich i austriackich etnologów w oryginale, a nie zapoznawały się z nimi wyłącznie poprzez obce, krytyczne recenzje. Fakt cofania się znajomości języka niemieckiego w skali światowej i ekspandowania jego kosztem angielszczyzny nie przyczynił się do rozwoju rzeczowej dyskusji, tym bardziej że anglosascy funkcjoniści odegrali w krytyce poglądów szkoły kulturowohistorycznej nader zasadniczą rolę. Dziś nikt nie usiłuje zresztą bronić przebrzmiałych poglądów wiedeńskiego etnologa w całej ich rozciągłości. Podobnie jednak jak ceni się pozytywne elementy w dorobku intelektualnym dawnych ewolucjonistów, z którymi Schmidt walczył, tak niepodobna zrezygnować z walorów, jakie wniósł wiedeński etnolog do dorobku nauk o kulturze. Obraz zaciemniał także fakt, iż krytyka wychodziła niemal zawsze z pozycji areligijnych, atakując – skądinąd słusznie – pewne stwierdzenia czynione przez Schmidta zbyt pośpiesznie i zbyt optymistycznie.

Dobrze się zatem stało, że czytelnik polski otrzymuje pracę napisaną przez duchownego katolickiego, który poddaje teorię monteizmu pierwotnego w jego schmidtowskiej wersji krytyce z pozycji własnych oraz z pozycji rodaków i kolegów Schmidta. Tym bardziej iż autor jest ostrożny i bez nadmiernych emocji stara się wskazać walory omawianych poglądów i dorobku etnologa, o którym pisze. Praca składa się z dwu obszernych części. Pierwsza z nich prezentuje teorię monoteizmu pierwotnego Wilhelma Schmidta. Czytelnik otrzymuje zatem zwięzły opis metody etnologii kulturowohistorycznej, co może być nieocenioną pomocą dla studentów kierunku etnografii. Dalej autor przedstawia monoteizm ludów zbieracko-łowickich, jakim go widział wiedeński uczonec, by z kolei zaprezentować rekonstrukcję i charakterystykę najstarszej wspólnej religii ludzkości. Na koniec tej pierwszej części Zimoń zapoznaje czytelnika z poglądami Schmidta na pochodzenie i źródła prareligii.

Część druga poświęcona jest krytyce teorii monoteizmu pierwotnego w wiedeńskiej szkole etnologicznej. Zimoń daje zatem krytykę etnologii kulturowohistorycznej, wskazującą na elementy subiektywne kryteriów powiązania, negującą pojęcie „kręgu kulturowego” i poddającą w wątpliwość system owych kręgów, a następnie podejmującą problem chronologii kultury. Autor zajmuje się teistycznym charakterem religii ludów zbieracko-łowickich na przykładzie religii środkowoafrykańskich Bambuti. Wreszcie szczegółowo dokonuje przeglądu krytycznych głosów na temat teorii pramonoteizmu i praobjawienia, a więc podnosi problem rekonstrukcji religii pramonoteistycznej, analizuje założenia teorii pramonoteizmu i daje uwarunkowania ideowe wyjaśnienia źródeł prareligii. Całość zamyka imponujących rozmiarów bibliografia, indeks autorów i indeks rzeczowy. Tekst podany jest w sposób jasny, dostępny nawet dla początkujących adeptów nauk etnologicznych, gdyż oparty został na wykładach. Książka Henryka Zimonia może być zatem ważnym podręcznikiem uzupełniającym dla studentów etnografii i religioznawstwa. W bardzo obfitej bibliografii może dziwić brak znanej na Zachodzie książki Zwernemanna, wspomnianej wyżej, lecz najprawdopodobniej autor już nie zdążył do niej dotrzeć w momencie ukończenia swego dzieła.

Razić musi niestaranna szata edytorska Wydawnictwa Verbinum, które opublikowało tę interesującą i ważną dla polskiego piśmiennictwa naukowego rozprawę w postaci skryptu, tym bardziej że werbiści zdołali wydać szereg swoich pozycji (o chyba mniejszej randze) nader atrakcyjnie, a nawet luksusowo. Praca posiada streszczenie w języku niemieckim i angielskim. Całość liczy 284 strony druku. Każde ze streszczeń natomiast zajmuje zaledwie niecałe 4 stroniczki. Dla zagranicznego czytelnika takie prezentowanie polskiego dorobku naukowego wydaje się dalekie od skutecznego. Lakoniczne, ogólnikowe teksty streszczeń prezentują jedynie ideę rozprawy. Wzorem wielu wydawnictw zagranicznych natomiast należałoby sobie życzyć, by polskie rozprawy i artykuły naukowe miały streszczenia stanowiące ok. 10%

¹ J. Zwernemann, *Culture History and African Anthropology – A Century of Research in Germany and Austria*, Uppsala 1983, Acta Universitatis Upsaliensis, s. 11-12.

całości tekstu. Byłoby to zapewne mniej wygodne dla autorów, ale za to odpowiadałoby potrzebom promowania naszej nauki w świecie. Jest to naturalnie problem wykraczający poza omówienie pracy H. Zimonia i charakterystyczny dla całości polskiego piśmiennictwa etnograficznego.

Leszek Dzięgiel

MIECZYŚLAW PAWLIK, *Wiatraki północno-wschodniej Polski*, Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego, Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku, Białystok 1984, ss. 251, fot. 48, map 7, tabel 10, rycin 50.

Recenzowane opracowanie jest jedną z czterech dotychczas opublikowanych w Polsce¹ pozycji zwartych, traktujących wyłącznie o młynarstwie wietrznym, z tego też względu zasługuje ona na szersze omówienie. W pracy tej autor uwzględnił następujące zagadnienia: zarys historyczny rozwoju wiatraków; stan ilościowy, rozmieszczenie oraz ogólny rozwój istniejących wiatraków w północno-wschodniej Polsce; analityczny przegląd konstrukcji młynów wietrznych tego regionu; urządzenia mechaniczne badanych młynów wietrznych; zagadnienia technologii budowy; formy zagospodarowania i ochrony młynów wietrznych. Już z pobieżnego przeglądu spisu treści i pierwszych sformułowań zawartych we wprowadzeniu wynika, iż omawiana pozycja ma charakter głównie inwentaryzacyjno-materiałowy. Fakt ten nie powinien jednakże usprawiedliwiać pominięcia bądź fragmentarycznego potraktowania zagadnień, które w opracowaniu tej rangi znaleźć się powinny.

Wprowadzenie, otwierające merytoryczną część pracy, zawiera określenie przedmiotu badań, krótką charakterystykę badanego regionu, typy wiatraków występujące w badanym terenie z wyszczególnieniem miejscowości, wzmianki o najnowszej literaturze oraz stan badań. Otóż najczęściej wątpliwości budzi bardzo powierzchowne omówienie właśnie literatury przedmiotu i stanu badań. Autor w tej części pracy dosłownie w trzech zdaniach nakreśla wyłącznie powojenny dorobek naukowy i osiągnięcia badaczy, zawarte w publikacjach polskich. Podobne stwierdzenie można odnieść do wzmianek o najnowszej literaturze obcojęzycznej, z której autor zacytował tylko trzy na ok. 270 opublikowanych po II wojnie światowej w Europie (por. *Bibliografie The International Molinological Society* – wydawane w tomach „Bibliotheca Molinologica” oraz w Komunikatach TIMS). Niezależnie od faktu, iż autor zacytował tak małą liczbę pozycji zagranicznych, wymienione przez niego prace nie są zaliczane do znaczących, jak również najnowszych. Pozycją uznaną przez badaczy molinologii za najbardziej wartościową jest obszerne ponad 400-stronicowe (formatu A-4) dzieło Holendra J. C. Notebaarta, pt. *Windmühlen*, wydane w 1972 r. w Paryżu. Notebaart zawarł w nim przegląd typów młynów wietrznych występujących w krajach europejskich i pozaeuropejskich. Przedstawił również zagadnienia z systematyki i genezy wiatraków, zamieścił 360 fotografii. Natomiast najnowsze publikacje, omawiające młynarstwo wietrzne wielotematycznie, to m. in. praca braci Fröde, pt. *Windmühlen in Deutschland, Holland, Belgien*², czy duńskich autorów Mortensona i Larsena z 1982 r.³ Niezależnie od działań indywidualnych badaczy na podkreślenie zasługuje działalność wydawnicza wspomnianego wyżej Międzynarodowego Towarzystwa Molinologicznego (TIMS), które publikuje materiały z kolejno odbywanych sympozjów (ostatnie odbyło się w Gent – patrz: „Kronika”), jak również na bieżąco w tomach „Bibliotheca Molinologica”.

¹ E. Dąmbaska, *Budownictwo i architektura młynów wietrznych w Polsce*, Zeszyty Naukowe Politechniki Krakowskiej, Kraków 1967, z. 19; H. Olszański, *Chłopskie wiatraki Pogorza*, Rzeszów 1976; H. Wesołowska, *Etnograficzne badania nad młynarstwem wiejskim Opolszczyzny (wiatraki)*, Opole 1961.

² W. i E. Fröde, *Windmühlen in Deutschland, Holland, Belgien*, Köln 1981.

³ O. Mortenson, H. Larsen, *Moller og Mollefolk på Langeland*, Rudkoping 1982.

Towarzystwo wydaje zarówno opracowania zwarte, jak również artykuły, przy czym na ich treść składają się zagadnienia z różnych dziedzin młynarstwa.

Interesująco naszkicowany został przez autora zarys historyczny rozwoju młynów wietrznych, aczkolwiek nie są jasne informacje dotyczące m. in. pierwszych wzmianek o istnieniu młynów wietrznych. M. Pawlik pisze, powołując się na pracę I. Šeftera⁴, iż „pierwsze silniki wiatrowe zostały zbudowane ponad 2000 lat temu” (s. 18), co nie jest zgodne z prawdą, już bowiem w latach trzydziestych naszego wieku dowiedziono, że na ok. 1800 lat p.n.e. datuje się istnienie urządzeń wietrznych pochodzenia sumeryjskiego. Stwierdzili to Grevill, Vowles i Feldhaus⁵, analizując wzmianki zawarte w Kodeksie Hammurabiego (ok. 1750 r. p.n.e.). Inny badacz, Bonnenburg⁶, twierdzi opierając się na źródłach fenickich, iż na ok. 1000 lat p.n.e. na ziemiach dzisiejszego Libanu znany był „fenicki typ” młyna wietrznego. W dalszej części zarysu M. Pawlik, pomijając źródła greckie i rzymskie, przytacza za *Encyklopedią odkryć i wynalazków*: „pierwszą niezbyt pewną wzmiankę z VII wieku [...]” o budowie młyna wietrznego przez Persa Abu Lulua, natomiast nie wspomina o najbardziej wiarygodnym źródle tego okresu, *Kronikach Al Mas`udiego* – wybitnego geografii i historyka arabskiego. Podróżnik ten, żyjący w pierwszej połowie X w., w wyniku swoich wieloletnich, dalekich wypraw, opracował 30-tomowe dzieło, z którego zachowało się do czasów obecnych kilkutomowe streszczenie. W jednym z tomów opisał Al Mas`udi młyny wietrzne znajdujące się w małym regionie Seistan (pogranicze dzisiejszego północno-zachodniego Afganistanu i północno-wschodniego Iranu), stwierdzając ich istnienie od blisko 1800 lat p.n.e. Przetwały one w formie nie zmienionej aż do późnego średniowiecza, odkrycie to bowiem potwierdzili w kilkaset lat później inni kronikarze arabscy, Al Mokkaddasi czy Mohammed Dimashqi⁷. W dalszej części omawianego podrozdziału M. Pawlik w formie bardzo skróconej pisze o wprowadzeniu młynów wietrznych do Europy stwierdzając, iż „Niemcy zastosowali go w XI wieku, Anglicy w 1143 r., Hiszpanie w 1393”. Autor swoje wywody opiera na pracy S. Małyżczyckiego, pt. *Młynarstwo zbożowe*, z 1890 r. Jakkolwiek jest to dzieło zaliczane do najlepszych opracowań z dziedziny młynarstwa, w XIX-wiecznej polskiej literaturze technicznej, to nie może ono być i nie jest na czasy obecne źródłem autorytatywnym. Niewątpliwie za najstarszą wzmiankę o „europejskim” młynie wietrznym uznaje się informację zawartą w liście napisanym w 833 r., w Anglii, pt. *Unum Molendinum Venticum*⁸. Z kolei polski badacz młynów wietrznych F. Klaczyński twierdzi, iż w Anglii i Francji wiatraki były znane już w VIII i IX w. naszej ery. Niestety autor nie udokumentowuje powyższej hipotezy materiałem źródłowym⁹. Aktualnie w Międzynarodowym Towarzystwie Molinologicznym (TIMS) prowadzone są prace badawcze nad europejską genezą młynów wietrznych, jednakże na wyniki tych badań trzeba będzie jeszcze poczekać.

Niezależnie od przedstawionych wyżej uwag czy uzupełnień zauważa się brak w zarysie historycznym rozwoju wiatraków M. Pawlika istotnej kwestii w zagadnieniach genetycznych, mianowicie horyzontalności bądź wertykalności młynów wietrznych, nie znajdziemy również tutaj nawet krótkiej wzmianki o typach czy formach pierwszych wiatraków. Ostatnie stwier-

⁴ I. Šeftér, *Ispolzovanie energii vetra*, Moskva 1975.

⁵ B. Greville, *Horizontal windmill, draft mill and similar air flow engines*, Philadelphia 1948, s. 2-3; H. P. Vowles, *Early evolution of power engineering*, „Isis”, vol. XII, nr 51, 1932, s. 413; F. M. Feldhaus, *Technik der Antike und des Mittelalters*, Potsdam 1930, s. 84.

⁶ K. Bonnenburg, *Windmolens in Belgie*, „Heemschut”, vol. 27, 1950, nr 2, s. 103.

⁷ J. C. Notebaart, *A hypothesis about the origin of the first windmill*, Transaction of the Second International Symposium on Molinology, Lyngby – Holte 1971, s. 165.

⁸ Treść listu przeanalizował i opublikował W. Glauner w pracy pt. *Die historische entwicklung der Müllerei*, München – Berlin 1939, s. 17.

⁹ F. Klaczyński, *Wiatraki w Polsce*, Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie, t. XII, Poznań 1981, s. 27.

dzenie odnosi się także do tego fragmentu zarysu, w którym autor omawia najstarsze źródła potwierdzające istnienie młynów wietrznych na terenach Polski. Rozwój wiatraków w obecnych woj. białostockim, łomżyńskim i suwalskim składa się na pozostałą treść omawianego zarysu. Stan ilościowy, rozmieszczenie oraz ogólny rozwój istniejących wiatraków w północno-wschodniej Polsce (lata 1960-80) jest kontynuacją rozważań ujętych w zarysie historycznym, przy czym na uwagę zasługuje załączona mapa rozmieszczenia wiatraków w wymienionych wyżej trzech województwach (stan z 1980 r.).

Zasadniczy trzon pracy M. Pawlika stanowi analityczny przegląd konstrukcji młynów wietrznych północno-wschodniej Polski, w którym autor omawia wiatraki koźłowe – koźłaki, wiatraki „sokólskie”, wiatraki holenderskie, murowane wiatraki holenderskie, wiatraki holenderskie o konstrukcji drewnianej, wiatraki rolkowe – paltraki odmiany A i odmiany B, wiatraki budowane na dachach obiektów użytkowych. Wymienione tytuły podrozdziałów stanowią jednocześnie systematykę młynów wietrznych występujących na omawianym obszarze, jakkolwiek autor nie stosuje takiego określenia bezpośrednio. Za podstawowe kryterium podziału przyjmuje „konstrukcyjne rozwiązanie zespołu nieruchomego i jego powiązanie z częścią obracalną”. We wstępnych rozważaniach wychodzi niejako od wiatraka „słupowego” jako typu o najprostszej konstrukcji, przy czym mając na uwadze wyżej przytoczone kryterium, wyszczególnia wiatraki koźłaki, holendry i paltraki. M. Pawlik, jak widać z powyższego, zastosował tradycyjny, powszechnie przyjęty w literaturze przedmiotu podział młynów wietrznych, jakkolwiek współczesne osiągnięcia molinologii obligują do bardziej krytycznego, a zarazem bardziej rzeczowego czy też funkcjonalnego spojrzenia na problematykę typologiczną i nazewnictwo. Przekładając powyższe na język faktów, nasuwa się następująca wątpliwość: czy przyporządkowanie wiatraków „koźłaków” i „sokólskich” do grupy wiatraków koźłowych jest słuszne? Przecież najbardziej istotnym elementem konstrukcji nieruchomej tego typu jest „słup” nazywany również „palem”, „sztebrem”, *etc.* Mniej ważny jest natomiast sposób osadzenia tego „słupa”, znane są bowiem przykłady umocowania go nie tylko w podwalinach czy stożkowatym kopcu kamiennym (wiatraki „sokólskie”), ale również w betonowym kręgu, cembrowinie, bezpośrednio w gruncie (o czym autor wspomina), na dachu budynku lub na platformie *itd.* Wydaje się zatem, iż nazwanie tej grupy wiatrakami „słupowymi” będzie bardziej poprawne i adekwatne do konstrukcji, trudno bowiem jest doszukać się np. w wiatrakach „sokólskich” konstrukcji „koźła”, skoro go tam nie ma. Natomiast w grupie młynów wietrznych typu słupowego można wydzielić odpowiednie warianty, przyjmując kryterium sposobu osadzenia „słupa”; a więc wydzielić: osadzone na „koźle”-koźłaki, osadzone w gruncie, w kręgu betonowym *itd.*

Na zakończenie omawiania problematyki wiatraków słupowych należałoby rozpatrzyć jeszcze jedno, zbyt śmiało jak się wydaje, stwierdzenie autora pracy, iż „wiatraki koźłowe są najprostszą konstrukcją młynów wietrznych. Ich rodowód sięga początków kształtowania się młynarstwa z wykorzystaniem energii wiatru” (s. 36). Otóż młyny wietrzne typu słupowego (wertykalne) znane są w Europie od IX w. (por. uwagi we wstępnej części recenzji), natomiast pierwsze przemiałowe wiatraki horyzontalne – w których wał skrzydłowy jest położony prostopadle do powierzchni gruntu – znane były w Seistan na ok. 1800 lat p.n.e., co również zostało wyżej stwierdzone. Następne podrozdziały M. Pawlik poświęca wiatrakom, zwanym „holenderskimi”. Otóż wyodrębnia on: „wiatrak holenderski (najprostsza postać), murowany wiatrak holenderski, wiatrak holenderski o konstrukcji drewnianej”. Materiał analityczny, jakim posłużył się autor, nie w pełni jednak odpowiada określeniom, pod którymi go ujęto, a właściwie zestawiając trzy wymienione typy (warianty?) można zauważyć pewną niekonsekwencję typologiczną. Mianowicie do grupy młynów wietrznych „holendrów” o konstrukcji drewnianej zaliczył autor m. in. takie obiekty, w których część parterowa jest murowana, a kondygnacje górne drewniane, natomiast typowy wiatrak o konstrukcji drewnianej (najprostsza postać) przyporządkował do wiatraków „holenderskich”. Wydaje się, iż analizowane obiekty właściwiej można by zaklasyfikować do trzech grup wiatraków typu „holenderskiego”, mianowicie: drewniane, drewniano-murowane i murowane, co spełniałoby wymogi typologiczne. Jeśli chodzi o nazewnictwo, to stosowanie określenia wiatraki „holenderskie” w odniesieniu

do szerokiej grupy (liczby) tego typu młynów wietrznych jest niewłaściwe, ustalenie bowiem tego, co jest „holenderskie”, a co np. „polskie”, wymaga pogłębionych badań analityczno-porównawczych. Zatem właściwe będzie przyjęcie określenia: młyn wietrzny wieżowy, głównie z uwagi na konstrukcję (sylwetkę) budynku wiatraka, a w ramach tego typu można dokonać rozróżnienia przyjmując odpowiednie kryterium nawiązujące do miejsca lokalizacji bądź nazwy własnej (co jest praktykowane w przypadku wiatraków zachodnioeuropejskich) czy też z uwagi na rodzaj zastosowanego materiału *etc.* Bardzo interesująco ujęte, zarówno pod względem typologicznym, jak i analityczno-konstrukcyjnym, młyny wietrzne rolkowe (paltraki) i budowane na dachach obiektów użytkowych zamykają tę część opracowania.

Urządzenia mechaniczne badanych młynów wietrznych stanowią kolejny rozdział pracy. Autor omawia w nim trzy podstawowe zespoły mechanizmów wiatraka: zespół napędowy – czyli silnik przetwarzający energię kinetyczną strumienia wiatru na pracę mechaniczną, urządzenia technologiczne oraz urządzenia pomocnicze związane z ogólną eksploatacją obiektu. Również zagadnieniom technologii budowy wiatraków poświęcił autor nieco miejsca, uwzględniając warunki lokalizacji obiektu, wybór typu młyna wietrzego, kolejne czynności przy montażu i wyposażeniu obiektu. Formy zagospodarowania i ochrony młynów wietrznych wraz z wnioskami ogólnymi zamykają recenzowaną pracę.

Podsumowując powyższe rozważania można dostrzec pozytywne i negatywne strony opracowania. Do tych pierwszych niewątpliwie zaliczyć należy bardzo dobre opisy konstrukcyjno-architektoniczne, cenne są tabele zawierające dane poszczególnych typów (obiektów) wraz z wykazem miejscowości, a znakomite rysunki, ryciny oraz mapy i fotografie zdecydowanie wzbogacają opracowanie. Ujemną stroną pracy, jak się wydaje, jest bardzo powierzchowne omówienie literatury polskiej i obcojęzycznej przedmiotu badań, co stanowi konsekwencję wykorzystania zbyt szczupłej liczby publikacji. Nie do przyjęcia są stwierdzenia odnoszące się do zagadnień genetycznych młynów wietrznych, jak również pominięcie kilku innych kwestii z tą problematyką związanych, a wyszczególnionych w recenzji. Brak jest konsekwentnego, poprawnego i syntetycznego ujęcia problematyki systematycznej wraz z nazewnictwem młynów wietrznych omawianego obszaru.

Jednakże niezależnie od powyższych uwag opracowanie tej rangi (jest to bowiem monografia regionalna i tematyczna) winno zawierać odpowiednio wyeksponowaną problematykę towarzyszącą, jak np. przyczyny zróżnicowania przestrzennego i upowszechniania się wiatraków omawianego obszaru, a więc nie tylko ukształtowanie terenu i czynniki klimatyczne, ale także migracje ludności i problemy osadnicze, procesy społeczno-gospodarcze, historyczne itd. Z zagadnień morfologicznych brakuje wyraźnego zróżnicowania młynów wietrznych ze względu na ich funkcję (np. przemiałowe, wydobywcze, do przepompowywania, wiatraki-tartaki, olejarnie, generatory *etc.*). Na osobne potraktowanie zasługuje zdobnictwo w wiatraku, które w dotychczasowych publikacjach, również w obcojęzycznych, uwzględniano bardzo marginalnie bądź też pomijano zupełnie. Podobne stwierdzenie odnosi się do problematyki nazewnictwa, gdzie można by uwzględnić nie tylko nazwy topograficzne, dzierżawcze czy własne młynów wietrznych, ale również przeanalizowane uprzednio określenie „wiatrak” i jego synonimy, przy czym w tym przypadku pomocna byłaby zapewne mapa *Malego atlasu gwar polskich*, opracowana przez Zakład Językoznawstwa PAN¹⁰.

Wyszczególnione wyżej krytyczne, a może dyskusyjne uwagi, jak również określone propozycje, nie przesłaniają naturalnie trudu, jaki sobie zadał autor, albowiem samo tylko przeprowadzenie prac inwentaryzacyjno-architektonicznych w 150 obiektach jest ogromnym wysiłkiem, zarówno pod względem czasowym, jak i organizacyjnym. Można sądzić, iż recenzowana rozprawa, szczególnie jej część dokumentacyjna, stanowić może cenny materiał źródłowy dla badaczy zajmujących się problematyką młynarską w Polsce i poza jej granicami.

Adam Szymański

¹⁰ Wspomniana mapa zamieszczona jest pod numerem 85 w drugim tomie *Malego atlasu gwar polskich*, pod red. K. Nitscha.

JADWIGA KOMOROWSKA, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście*, PWN, Warszawa 1984, ss. 590, fot. 37.

Praca ta ze względu na przedmiot i metody badawcze zaciekawić powinna etnografów. Na przykładzie rodzin warszawskich autorka poddaje analizie miejską obrzędowość świąteczną, powiązaną z cyklem dorocznym (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych) i rodzinnym (chrzciny, I Komunia, wesele, pogrzeb, Dzień Matki, Dzień Kobiet). Stara się przy tym znaleźć odpowiedź na pytanie, w jaki sposób i w jakiej formie staropolskie zwyczaje domowe przetrwały we współczesnych zachowaniach w badanych rodzinach. Wychwytuje zróżnicowanie tej zwyczajowości ze względu na czas: na to co „dawne” i co „dzisiejsze”¹ a także, co wydaje się ważne, ze względu na odmienną społeczno-zawodową rodzin, określaną przez pochodzenie, wiek i pracę zawodową ich członków. „Badane tutaj rodziny należą do kategorii rodzin warszawskich, znajdujących się w zaawansowanej fazie życia rodzinnego: są to rodziny z dorastającymi dziećmi. Dzieci najczęściej jest dwoje” (s. 34-35). „Bezpośrednio z terenów wiejskich przybyła do Warszawy 1/4 matek. Tyleż samo jest matek zasiedziały w stolicy od urodzenia. Reszta – połowa wszystkich matek – przybyła do Warszawy z innych miast i miasteczek, urbanizując się stopniowo” (s. 37). Większość wypowiedzianej się młodzieży deklaruje jako wierząca, 1/5 natomiast jako niewierząca, co jest zgodne z proporcjami występującymi w innych badaniach nad religijnością młodzieży w Polsce². Uwzględnienie różnorodności społecznej umożliwia autorce dostrzeżenie uwspółcześnienia niektórych tradycji i ich modyfikacji. „Badania zwyczajowości domowej traktuję jako badania fragmentu świątecznej kultury rodzin wielkomiejskich, obejmującego symboliczne zachowania, pojawiające się w rodzinnej grupie corocznie w określonych dniach lub przy okazji węzłowych wydarzeń związanych z kolejnymi fazami ludzkiego życia” (s. 23-24). Autorka koncentruje się wokół współczesnej struktury zwyczajowości domowej, a także jej zmian zachodzących równoległe w związku z obecnymi przemianami rodziny. Opiera się na materiałach zebranych podczas badań socjologicznych przeprowadzonych wśród młodzieży warszawskich szkół średnich w latach 1974-78. Wypowiedzi uczniów, jak i obszerne wykorzystanie ich przez Jadwigę Komorowską, cenne są dla wszystkich, którzy interesują się obyczajowością miejską. Pokazują one bogate opisy aktualnie kultywowanych zwyczajów świątecznych w rodzinach warszawskich. W pracy autorka ogranicza się do Warszawy, co jednocześnie pozwala jej na głębsze wnikięcie i poznanie zróżnicowanej kultury rodzinnej tego miasta.

Na książkę tę składają się dwie części. Pierwsza to studium socjologiczne omawiające współczesną rodzinę (polską i warszawską) oraz jej charakterystykę z pozycji metodologicznych. Drugą część stanowią natomiast konkretne opisy domowego świętowania w Warszawie, w latach, w których przeprowadzone były badania, w różnych grupach społeczno-zawodowych i międzypokoleniowych. Przy wyborze zamieszczonych w tej części opisów Komorowska kieruje się zasadą reprezentacji typologicznej i środowiskowej. Autorka chcąc uchwycić dynamikę przemian międzypokoleniowych wybrała te opisy, które sięgają w przeszłość rodziny, oraz te, które pokazują aspiracje młodzieży w dziedzinie pogłębienia więzi i tradycji rodzinnej. Przedmiot dociekań stanowi – najogólniej mówiąc – kultura rodziny. Jadwiga Komorowska wyodrębnia tu dwie płaszczyzny: 1) życia codziennego i 2) świątecznego, gdzie występują zachowania symboliczne wyrażające podstawowe wartości rodziny: miłość, dzieci, dom³. „Przedmiotem badań były tutaj żywe, aktualne, funkcjonujące wytwory i wzory, odgrywające uznaną rolę w życiu członków zbiorowości, zarówno te, które zdały egzamin trwałości w czasie jako kulturalne dziedzictwo, jak i te, które kultura rodziny wchłonęła współcześnie” (s. 194).

¹ Por. S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958, s. 106.

² Por. F. Pełka, *Religijność młodzieży szkół średnich w Polsce. Stan i wyniki badań 1956-73*, Lublin (maszynopis).

³ Por. J. Komorowska, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście*, Warszawa 1984, s. 18-20, oraz *Konflikty małżeństw miejskich w świetle ankiety czytelnicej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 24: 1971.

Badania, które podejmuje autorka, to badania empiryczne, złożone z dwóch faz. Pierwsza z nich polegała na uzyskaniu swobodnych opisów życia rodzinnego i zwyczajów świątecznych w grupie 530 osób. Druga faza skłoniła autorkę do ograniczenia tej liczby do 195. „Po zebraniu materiałów przeprowadziłam w każdej klasie po kilka grupowych wywiadów i 35 rozmów indywidualnych dla pogłębienia niektórych informacji” (s. 26). „Postępowanie badawcze wiodło więc od szerokiego liczbowo zakresu badanych «przedmiotów» do coraz to węższego zakresu, pozwalającego jednak na głębszą i bardziej szczegółową obserwację rzeczywistości oraz na większą «przedmiotowość» roli informatora – uczestnika badanych zwyczajowych praktyk” (s. 31). Mówiąc o metodzie pracy autorki należy wspomnieć, iż badania te daleko wykraczają poza ramy socjologii, uwzględniając również psychologię społeczną i antropologię kulturową.

Do analizy zebranych materiałów Komorowska wyodrębnia cztery typy zwyczajowości świątecznej (A, B, C, D) stosując kryterium tradycyjności i otwartości⁴. Tradycyjność to według niej praktykowanie zwyczajów przeniesionych z pokolenia na pokolenie. Natomiast otwartość to włączenie do praktyk rodzinnych elementów współczesnych, będących często efektem działania środków masowego przekazu (prasa, radio, telewizja). „W literaturze socjologicznej używa się terminu otwartość dla klasyfikowania grup ze względu na zakres ich zewnętrznych, społecznych kontaktów” (s. 81). Wspomniane typy to: A – ze średnio rozbudowaną zwyczajowością, tradycyjnością; B – ze znacznie rozbudowaną zwyczajowością; C – ze znacznie rozbudowaną zwyczajowością, ale zamkniętą na wszelkie przejawy nowego; oraz D – ze znacznie zredukowaną zwyczajowością, zachowującą nieliczne relikty tradycji i w niewielkim tylko stopniu otwartą na współczesność. Najczęściej występującymi w przypadku badanych przez autorkę rodzin są typy A i B. Zastosowanie przez Jadwigę Komorowską postępowania polegającego na przyjęciu wyżej wymienionych typów było niezbędne przy porządkowaniu i klasyfikacji materiałów opisowych, a zarazem sprawiło, że II część książki stała się bardziej zrozumiała dla czytelnika.

W recenzowanej pracy zostały przyjęte dwa założenia, a mianowicie, że „występowanie w strukturze domowej zwyczajowości dawnych zespołów zwyczajów lub ich elementów uznać można za wskaźnik tradycyjności. [...] Występowanie zaś elementów najnowszych teraźniejszych – za wskaźnik otwartości tej dziedziny na współczesność” (s. 81). Uwzględniając to autorka wyróżnia cztery kategorie zwyczajowości domowej: 1) tradycyjną otwartą (tzn. podtrzymującą to, co dawne, i włączającą to, co nowe); 2) tradycyjną zamkniętą (hołdującą tradycji, a nie włączającą nowych elementów); 3) bez tradycji otwartą (nie uwzględniającą dawnego, a włączającą wszystko, co nowe); 4) bez tradycji zamkniętą (nie przywiązującą jakiegokolwiek znaczenia do zwyczajowości świątecznej). Z grupy badanych rodzin najliczniej reprezentowana była kategoria I (90%), pozostałe (10%) to kategoria II. Klasyfikacja ta posłużyła autorce do analizy i uporządkowania materiału opisowego.

Przy omawianiu domowej zwyczajowości świątecznej Jadwiga Komorowska porusza kilka istotnych zagadnień, jak: biesiadowanie i uczestnictwo rodziny w obrzędach; zróżnicowanie funkcji żeńskiej i męskiej w rodzinie oraz ról, jakie odgrywają w niej kobieta i mężczyzna. Szczególnie ciekawa wydaje się tematyka roli kobiety. „W tym systemie rodzinnych związków role matek współmałżonków ukazują się jako role centralne – jako ośrodki rodzinnej informacji, moralnego a często i materialnego oparcia i pomocy dzieciom i wnukom oraz jako główny czynnik kontroli dotyczącej realizacji starodawnych, nowych a także najnowszych” (s. 96). Matka – to „kapłanka” domowego ogniska. Dołączone do omówienia tego zagadnienia opisy wypowiedzi młodzieży znacznie wzbogacają książkę. „W płaszczyźnie praktycznych zachowań, a więc głównie w przedświątecznych przygotowaniach, niezależnie od tego, kto pełni wiodącą rolę w płaszczyźnie symbolicznej, z reguły najbardziej niezaangażowana jest kobieta – matka pełniąc tu nie tylko funkcję organizacyjną, ale i służebno-wykonawczą. W całości, przy znacznej zresztą przewadze obciążenia o charakterze usługowym, świąteczna rola kobiety odpowiada jej

⁴ Jadwiga Komorowska powołuje się również na Stefana Czarnowskiego i jego pracę, *Kultura*, Warszawa 1958.

codziennej wielofunkcyjnej roli rodzinnej” (s. 112). Z obserwacji etnograficznej środowiska wiejskiego znana jest rola kobiety, pełniącej często różnorakie funkcje – babki, kumy, swatki, weselnego „zapiewajły” podnoszącej w znacznym stopniu rangę obrzędu. Środowisko miejskie różni się nieco pod tym względem, bo większą rolę odgrywa w nim jednak równopartnerstwo, wszakże wiele wypowiedzi podkreślało, że „matka zawsze była i jest duszą domu i wszystkich domowych świąt i uroczystości” (s. 112).

W jednym z ostatnich rozdziałów książki autorka zajmuje się omówieniem znaczenia – dla młodzieży – funkcji domowych zwyczajów. Z jej badań wynika, że wyobrażenia młodzieży odbijają poglądy kręgu rodzinnego akcentującego dużą wagę zwyczajowości świątecznej. „Manifestacją jest tu, między innymi, wczesne rozpoczynanie przedświątecznych przygotowań, a przede wszystkim – stosunkowo liczne uczestnictwo, obowiązkowe odwiedzanie się krewnych, a nawet rodzinne zjazdy. Badana młodzież dawała w swoich wypowiedziach wyraz radości z powodu stwarzanej, dzięki tym zwyczajom, okazji do rodzinnych spotkań i obcowania z rzadko widywanymi krewnymi. Kontakty te to w jej odczuciu duża przyjemność” (s. 167). Rozdział ten jest bardzo istotny, z uwagi na aktualne oceny związane z domową zwyczajowością świąteczną. W zwyczajowości tej zbiegają się i zespalają nauki trzech pokoleń. Pokolenie najmłodsze pełni rolę nosiciela i rozsadnika wzorów współczesnych. Najmłodszy – nosiciele współczesności, średnie pokolenie – to pomost pomiędzy dawnymi a nowymi laty: łączy tradycję ze współczesnością, najstarsi – to nosiciele tradycji. Powołując się na Stefana Czarnowskiego autorka twierdzi, że pokolenie, stan, wiek, płeć to cechy różnicujące i charakteryzujące udział w praktykowaniu. Dla badacza interesującego się etnografią miasta godne uwagi są zamieszczone w II części książki opisy ukazujące sposoby świętowania, w jakich się to dokonuje. Autorka ilustruje to licznymi fotografiami znajdującymi się na końcu. Są tam przykłady zarówno dawnej, jak i współczesnej zwyczajowości domowej. Praca ta zawiera również długą listę przypisów i lektur, które mogą posłużyć czytelnikowi w jego poszukiwaniach naukowych.

Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście to jedna z nielicznych prób zaprezentowania współczesnej, aktualnej zwyczajowości domowej. Przyznać trzeba, że to próba udana. „Analiza zebranych materiałów ukazała, że w doświadczeniu młodzieży wartości rodzinne (miłość, dzieci, dom) występują w powiązaniu, odnoszą się niejako do podstawowych wartości chrześcijańskiej i najbardziej narodowej kultury: osobistej godności jednostki, idei braterstwa, idei obrony życia oraz idei zwycięstwa miłości nad rozkładem i śmiercią” (s. 196).

Książka Jadwigi Komorowskiej zasługuje na duże uznanie, gdyż w rzetelnym studium ukazuje pełny obraz współczesnych form zwyczajowości, przedstawiając je zarazem w niekonwencjonalny sposób.

Maria Idzikowska

MURIEL SAVILLE-TROIKE, *The ethnography of communication. An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford 1982, Seria: Language in Society, nr 3, ss. 290.

Związek badań językoznawczych z badaniami nad kulturą, możliwość opisywania kodów kulturowych na wzór kodów językowych, znakowe funkcje zachowań kulturowych człowieka – wszystkie te zagadnienia od wielu już lat wchodzą w zakres podstawowych paradygmatów antropologii i etnografii na świecie. Oczywiście prześledzenie dróg rozwoju różnych kierunków, które coraz częściej określamy wspólną formułą semiotyki kultury, ich wzajemnych wpływów i powiązań, a także ustaleń sformułowanych niezależnie w poszczególnych ośrodkach byłoby zadaniem przekraczającym znacznie zamierzenia opracowania będącego recenzją jednej tylko książki¹. Chciałabym jedynie zwrócić uwagę na fakt szczególny. Chodzi mianowicie o to, że

¹ Na ten temat patrz m. in.: S. Żółkiewski, *Przedmowa do: Semiotyka kultury*, Warszawa 1977; M. Buchowski, W. Burszta, *Teoretyczny aspekt etnograficznych badań nad kulturą*, „Lud”, t. 66: 1982, s. 31-44; W. Burszta, *W świecie ideacyjnych kodów. Propozycja Warda Goode-*

rozwój kierunków, z których wszystkie narodziły się „na styku” dwóch przynajmniej dyscyplin – lingwistyki i etnologii – zaowocował szeregiem formuł, których nazwy mogłyby sugerować, iż mamy do czynienia nie tyle z wyodrębniającymi się kierunkami w ramach jednej dyscypliny, ile z powstaniem wręcz nowych dyscyplin nauki: semiotyki kultury, etnosemantyki, etnonauki, socjolingwistyki. Być może rozszerzenie tradycyjnego zakresu zainteresowań – zarówno lingwistyki, jak etnologii i antropologii – do pewnego stopnia usprawiedliwia dążenie do wyodrębniania i „etykietowania”. Proces ten bynajmniej nie zakończył się jeszcze, poszukiwania nowych formuł trwają. W latach 60 wysunięto propozycję jeszcze jednej dyscypliny – a mianowicie etnografii komunikacji, zrodzonej bezpośrednio z określenia „etnografii mówienia”.

Praca zatytułowana właśnie *Etnografia komunikacji* ukazała się w 1982 r. jako trzecia pozycja serii „Language in Society”. Jej autorka pracownica Uniwersytetu stanu Illinois w Urbana Champaign, w swej działalności naukowej, sądząc z dotychczasowego dorobku, wyszła z pozycji językoznawczych. Omawiana książka stanowi próbę syntezy i ogólnego wprowadzenia do nowej, zdaniem autorki dyscypliny antropologii wylaniającej się w wyniku konwergencji nowszych kierunków językoznawstwa, zwłaszcza socjolingwistyki (ale także lingwistyki teoretycznej odchodzącej zdecydowanie od koncepcji badań samej tylko struktury „języka idealnego”²) oraz holistycznych kierunków antropologii, w których podstawą analiz są całościowe opisy konkretnych systemów kulturowych i badanie zjawisk w ich kontekście. W kręgu zbliżonych zainteresowań znalazła się również socjologia ze swą koncepcją „przekładania” struktury społecznej na analizy aktów komunikowania się ludzi – interakcjonizmem symbolicznym i etnometodologią. Wskazując na inspiracje antropologiczne „etnografii komunikacji” autorka powołuje się na ich cały nurt „etnograficzny” poczynając od Boasa i Kroebera poprzez Bronisława Malinowskiego, kończąc na koncepcji „etnosemantyki” Goodenougha. Tak nakreślony rodowód „etnografii komunikacji” jest prawie wyłącznie anglosaski, niezależny od tego, co powstawało w nauce innych części świata.

Jak już wspominałam, bezpośrednim bodźcem do sformułowania koncepcji „etnografii komunikacji” stało się opublikowanie w 1962 r. *Etnografii mówienia* autorstwa Della Hymesa, który wyszedł z kręgu amerykańskiej *ethnoscience*. Koncepcje M. Saville-Troike są dalszym rozwinięciem niektórych idei Hymesa.

Lista inspiracji jest zresztą dłuższa, podobnie jak lista opracowań szczegółowych, przyczynkarskich, które objęto nową, „syntetyzującą” nazwą.

Na wstępie autorka formułuje podstawowe cele prezentowanej dyscypliny. Uwzględniając daleką idącą zbieżność zainteresowań etnografii komunikacji i innych kierunków semiotycznych podkreśla ona, iż propozycja jej dotyczy przede wszystkim „nowego porządku informacji ustrukturuowaniu zachowań komunikacyjnych i uwzględnienia ich roli w życiu społecznym”. To ustrukturuowanie oznacza badanie systemów komunikacyjnych, przede wszystkim języka, a raczej „mówienia” w relacji do pozostałych systemów kultury, z których najważniejsze to struktury społeczne, system wartości i „wierzenia”, czyli światopogląd.

Saville-Troike podkreśla wielokrotnie „etnograficzny” aspekt tych dociekań, czyli podstawowe znaczenie opisu systemów komunikowania się w całościowo opisanym systemie kultury.

nougha, tamże, s. 45-60; tenże, *Lingwistyka a etnologia*, [w:] *O kulturze i jej badaniu*, Warszawa 1985.

² Stosunek socjolingwistyki i „etnografii mówienia” do lingwistyki strukturalnej i generatywnej określa wyraźnie m. in. Dell Hymes w wydanej w 1975 r. pracy: *Sociolinguistics and the Ethnography of Speaking*, [w:] *Social Anthropology and Language*, (red.) Edwin Ardenero, London 1975. Fragmenty w przekładzie polskim: Dell Hymes, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, [w:] *Język i społeczeństwo*, (red.) M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 41-81. Podobną koncepcję rozwoju lingwistyki prezentuje R. Harris, *The Language Myth*, London 1981. Ten ostatni określa tradycyjne już obecnie kierunki językoznawstwa jako „lingwistykę zmitologizowaną”.

Ostatecznym celem etnografii komunikacji jest jednak teoria (autorka proponuje nawet określenie „metateoria”) komunikowania się ludzkiego³.

Podstawowe założenia, pojęcia i problemy tej teorii wyłożono w drugim rozdziale książki. Pojęciem wyjściowym są wzory komunikacji, a założeniem funkcja znacząca w sposób systematyczny występującej różnorodności form użycia języka i innych środków porozumienia. Chodzi również i o tę różnorodność, którą tradycyjna lingwistyka wykluczyła ze swych zainteresowań jako „nieregularności” czy „swobodne warianty”. W regularności występowania tych właśnie wariantów autorka widzi podstawowe wzory komunikowania się. Znaczenie wypowiedzi należy odnosić nie tyle do semantyki języka, ile do – nazwijmy to – „semantyki sytuacji”, wynikającej z innych niż językowe kategorii kultury. Jaskrawym tego przykładem mogą być między innymi formuły przywitania, pozdrowień, formuły rozpoczynające rozmowę itp., wypowiedzi o funkcji „fatycznej”, których funkcja informacyjna wynika z samej sytuacji nadania. Dlatego właśnie funkcja wypowiedzi stoi w centrum zainteresowań etnografii komunikacji i może stać się punktem wyjścia do zastanowień nad formą (zdaniem autorki lingwistyka teoretyczna postulowała dotąd kierunek odwrotny).

Istotną dla prezentowanego kierunku jest sprawa wyodrębnienia przedmiotu badań. Autorka posługuje się tu zapożyczonym od lingwistów pojęciem „wspólnoty językowej”, która jednak w tym wypadku nie może oznaczać grupy ludzi posługujących się językiem homogenicznym, ponieważ właśnie warianty zidentyfikowanego uprzednio języka niosą wartość informacyjną. W dalszym ciągu pracy zwraca ona uwagę na fakt istnienia wspólnot językowych posługujących się znacznie zróżnicowanymi wariantami języka naturalnego lub wręcz dwoma językami naturalnymi pełniącymi różne funkcje. Dla wyodrębnienia wspólnoty musimy więc sięgnąć do kryteriów pozajęzykowych w założeniu, że wspólnota dziejów historycznych, położenia społecznego w szerszym układzie lub pewnych cech kulturowo uznanych – takich jak religia, rasa, zawód pochodzenie *etc.* – tworzą „społeczność”: grupę posiadającą gęstą sieć komunikacji i świadomość własnej odrębności i tożsamości. Jedną zaś z funkcji języka jest właśnie oznaczanie tożsamości i odrębności. Dlatego wyodrębniając grupy na różnych poziomach swoistości możemy spodziewać się, iż w takim czy innym stopniu będą one „wspólnotami języka”⁴. Proponuje się tu znacznie bardziej adekwatne określenie „wspólnoty mowy”. Sam język naturalny wyodrębnia „wspólnoty mowy” z bardzo różną siłą, autorka sugeruje tu typologię grup językowych wyróżniając *soft-shelled communities* – narody mówiące językami szeroko w świecie używanymi i wspólnoty o skorupie twardej – *hard-shelled*, dla których sam język naturalny jest prawie doskonałym kryterium wyodrębnienia⁵. Jak każda klasyfikacja dychotomiczna jest modelem zróżnicowania występującego w rzeczywistości w postaci continuum.

Pojęciem organizującym całość przedmiotu badań jest „kompetencja komunikacyjna” korespondująca do pewnego stopnia z lingwistyczną „kompetencją językową”, a w dużo większym z etnosemantyczną „kompetencją kulturową”, której jest częścią. W przeciwieństwie do lingwistów Saville-Troike nie podnosi problemu „wrodzonego” charakteru kompetencji komunikacyjnej, lecz analizuje jej osiąganie w procesie enkulturacji⁶. Kompetencja komunikacyjna obejmuje

³ Saville-Troike rozszerza sygnalizowane przez Hymesa pojęcie „aktu mowy” na pojęcie „aktu komunikacji”.

⁴ Hymes pisze: „Trzeba przyjąć, że wspólnota językowa polega na wykorzystaniu tej samej podstawowej formy mowy w sposób określony tymi samymi regułami”. Hymes, *op. cit.*, s. 63.

⁵ W przypadku *soft-shelled communities* tym większego znaczenia dla określenia tożsamości nabierają inne, pozajęzykowe kody kulturowe. Zauważmy, że np. E. T. Hall zwrócił uwagę na swoistość takich kodów komunikując się z ludźmi, z którymi porozumiewał się w rodzimym „światowym” języku; E. t. Hall, *Ukryty wymiar*, Warszawa 1976; tenże, *Poza kulturą*, Warszawa 1984.

⁶ Istotne rozszerzenie koncepcji kompetencji językowej Chomsky’ego proponuje m. in. Dell Hymes pisząc: „Gramatyka i wybór reguł alternatywnych są na równi podstawą kon-

całość intersubiektywnej wiedzy jednostki dotyczącej tego, jak, w jaki sposób do kogo mówić (i wysyłać inne sygnały) w każdej z kulturowo rozpoznanych sytuacji. Podstawowymi aspektami kultury istotnymi dla kompetencji komunikacyjnej są: struktura społeczna, tak nazwane przez autorkę „postawy w stosunku do języka” (rzecz dość trudna do adekwatnego przełożenia), właściwa dla danej kultury sieć kategorii pojęciowych i wzór transmisji kulturowej. Na ich podstawie autorka zbudowała model kompetencji komunikacyjnej, składający się z: wiedzy językowej (znajomość kodów we wszystkich występujących w danej społeczności wariantach), umiejętności komunikowania się, tzn. stosowania znanych reguł kodów używanych w różnych sytuacjach interpretacji wypowiedzi i ze strategii komunikacyjnych. Trzecim elementem modelu jest wiedza kulturowa obejmująca wymienione już dziedziny kultury. Model ma charakter systemu, elementy są wewnętrznie powiązane. W dążeniu do ujęcia w nim wszystkich aspektów komunikowania się autorka zwraca też uwagę na szczególny fakt, mianowicie znaczącą funkcję niekompetencji w pewnych przypadkach. Trudności w porozumiewaniu się mogą być manifestowane jako znaki, np. dystansu społecznego lub „obcości” konotującej jeszcze inne cechy⁷.

Przedmiotem bezpośredniego opisu etnograficznego i jednostką analizy jest wydarzenie komunikacyjne mające miejsce w określonej sytuacji komunikacyjnej, a składające się z możliwych do wyodrębnienia aktów komunikacji (wymiany informacji, rozkazów, przysięg, modlitw, wymiany darów i in.). Możliwość rozczłonkowania konkretnego wydarzenia jest wiele. Podstawowym postulatem jest tu identyfikacja poszczególnych elementów dyskretnych opartych na pochodzącym z badanej kultury sposobie ich kategoryzowania. Chodzi o tzw. „kategorie mówienia” – bardzo zróżnicowane w skali kultur świata.

Podstawowe problemy etnografii komunikacji to: związek komunikacji ze strukturą społeczną, problem języków obrzędowych i „wyrażeń rutynowych”, w końcu możliwość ustalenia uniwersalnych modeli komunikacji i charakter różnic między porozumiewaniem się w skali całego świata.

Trzecia część pracy omawia szczegółowo różnorodne funkcje znaczeniowe zróżnicowania językowego w ramach wspólnot różnej skali. Repertuar komunikacyjny grupy obejmuje całość kodów zróżnicowanych na wielu płaszczyznach: regionalnej, społecznej, nośnika informacji, stylu (w podziale na formalny i nieformalny) i in. Ustalić znaczenia tej różnorodności to analizować jej relacje w obrębie modelu komunikowania się – wybór kodu i miejsce, czas, cel i temat wymiany komunikatów oraz relacje w obrębie systemu kultury: warianty mowy w relacji do zróżnicowania etnicznego, regionalnego, społecznego, ról zawodowych, płci i wieku oraz innych jeszcze kategorii wyróżnionych w danej kulturze.

Część czwarta poświęcona jest metodom rejestrowania i analizy danych. Nie widzę konieczności bardziej szczegółowego prezentowania tej części, jest rzeczą oczywistą, iż tak całościowy opis kultury i języka wymaga zastosowania różnorodnych technik badawczych, procedur terenowych i korzystania z szerokiego zakresu innych rodzajów źródeł. Tak szeroki zbiór informacji musi być uporządkowany zgodnie z modelem „zachowania komunikacyjnego” obejmującego: rodzaj zachowania, temat, cel okoliczności, czas i miejsce, role uczestników, środki przekazu (rodzaje kodów) znaczenie wypowiedzi, sekwencje wypowiedzi reguły interakcji i normy interpretacji. Zauważmy, że propozycja modelu łączącego na jednej płaszczyźnie wyniki bezpośredniej obserwacji z nieobserwowalnymi „regułami” może budzić nieco wątpliwości.

kretnego zachowania w mowie i dlatego powinno się je traktować jako równoważne, chociaż odrębne aspekty kompetencji w zwykłym znaczeniu tego terminu” (Hymes, *op. cit.*, s. 48) i dalej: „Mową rządzą reguły odpowiedniości wykraczające poza gramatykę reguły, których opanowanie stanowi składnik kompetencji osoby mówiącej” (s. 49). Zrelatywizowanie tak pojętej kompetencji językowej do pojęcia kompetencji kulturowej jest już tylko sprawą systematyki kultury. Zbieżność zainteresowań socjolingwistyki, etnometodologii i interakcjonizmu symbolicznego jest już sprawą oczywistą.

⁷ Dell Hymes nazywa ten typ komunikatu „mówieniem niegramatycznym, odpowiednimi normalnym” (Hymes, *op. cit.*, s. 52).

tym bardziej że opis i wyjaśnienie każdego z tych elementów wymaga ogromnej liczby informacji dodatkowych. Wyjaśnienie zaś polegałoby głównie na ustaleniu relacji między wszystkimi elementami. Autorka ilustruje tę część pracy przykładowymi opisami bardzo ściśle usystematyzowanych zachowań.

Na bliższe omówienie zasługuje rozdział piąty, którego tytuł da się przełożyć w sposób bardzo niedoskonały jako „postawy w stosunku do zachowań komunikacyjnych”. Tym mianem zostały określone zjawiska kulturowe, które mogą być podstawą do wyjaśnienia kwestii sygnalizowanych w poprzednich rozdziałach. W tym miejscu chcę zwrócić uwagę na to, co moim zdaniem mogłoby stanowić o wartości omawianego opracowania dla czytelników polskich i nie tylko. Wartość ta leży nie tyle w propozycjach klasyfikacji zjawisk kultury czy w propozycjach metodologicznych, dość w końcu oczywistych na obecnym etapie rozwoju naszej dyscypliny, ile w uwrażliwieniu, zwróceniu uwagi na bardzo szeroki zakres zjawisk i kodów, niekoniecznie całkiem egzotycznych, ale i takich, które funkcjonują w otaczającej nas rzeczywistości, są znaczące dla analiz zachowań komunikacyjnych a może w niedostatecznym jeszcze stopniu wchodzą w zakres naszych badań.

„Postawy w stosunku do języka Saville-Troike dzieli na te, które odnoszą się generalnie do mówienia i języka – wartościowanie samego języka i różnych jego wariantów te, które odzwierciedlają stereotypowe przekonanie o sposobach mówienia różnych kategorii ludzi oraz postawy w stosunku do różnorodnych form przekazu”.

Autorka posługuje się materiałem faktograficznym zaczerpniętym z badań lingwistycznych i socjolingwistycznych głównie z angielskiego obszaru językowego i tych kultur, którymi zajmują się badacze amerykańscy: Ameryki Południowej i hiszpańskojęzycznej mniejszości w USA, Indian Ameryki Północnej i niektórych kultur Dalekiego Wschodu. Pominięty został cały dorobek semiotyki radzieckiej, którego prawdopodobnie autorzy omawianej koncepcji po prostu nie znają. Tym bardziej więc pytanie o stosunek prac polskich do proponowanego tu podejścia musi pozostać pytaniem postawionym na nasz wyłącznie użytek. Nie miejsce tu na ocenę dorobku naszej dyscypliny, warto jedynie zwrócić uwagę na pewien nurt zainteresowań zjawiskami językowymi, które jakże niesłusznie często określane są jako „marginalne”. Za prekursora tego typu badań możemy z całą pewnością uznać J. S. Bystronia z jego wielostronnymi zainteresowaniami takimi formami przekazu, jak „łańcuszki szczęścia”⁸, szyldy i napisy pamiątkowe, napisy na przedmiotach⁹, z rozważaniami nad wiarą w magiczną moc słowa¹⁰ czy stereotypami dotyczącymi obcej mowy¹¹. A okres ostatnich lat? Wymieńmy choćby badania specyficznych form przekazu w subkulturze pewnych środowisk¹², kontynuację dociekań nad wiecznie żywym zwyczajem rozsyłania „łańcuszków szczęścia”¹³, pracę o napisach nagrobnych¹⁴, a także analizy kodów we współczesnym obrzędzie weselnym¹⁵. Sądzę, że

⁸ J. S. Bystron, *Łańcuch szczęścia*, [w:] *Tematy, które mi odradzano*, (red.). L. Stomma, Warszawa 1980, s. 52-87.

⁹ Bystron, *Napisy*, [w:] *Tematy...*, s. 109-159.

¹⁰ Bystron, *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*, tamże, s. 204-215.

¹¹ Bystron, *Megalomania narodowa*, [w:] *Tematy...*

¹² T. M. Ciołek, *Materiały do alchemii gestów*, „Etnografia Polska”, t. 17: 1973, s. 59-80; H. Szewczyk, *O niektórych tekstach subkultury uczniowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 37: 1983, z. 3-4, 185-198; Z. Badura-Tegnerowicz, *Wiersze pamiątkowe*, „Literatura Ludowa”, R. 4: 1984.

¹³ Cz. Robotycki, *Łańcuch szczęścia w pół wieku później*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 35: 1981, z. 1, s. 3-10.

¹⁴ J. Kolbuszewski, *Wiersze z cmentarza*, Warszawa 1985.

¹⁵ H. Szewczyk, *Wesele kurpiowskie. 1940-1965. Desemiotyzacja tradycyjnych struktur obrzędowych*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 37: 1983, z. 3/4, s. 51-58; H. Szewczyk, *Wesele raz jeszcze*, tamże, s. 59-60; M. Maj, A. Zambrzycka-Kunachowicz, *Obrzędowa wymiana darów w kulturze ludowej*, „Etnografia Polska”, t. XXIX: 1985, z. 1, s. 93-99.

badania językoznawcze i literaturoznawcze mogłyby uzupełnić tę listę wieloma jeszcze pozycjami¹⁶.

Zgodni jesteśmy chyba co do tego, że – czy to, co robimy, jest etnografią komunikacji, czy też wystarcza nam – dotychczasowa formuła nie stanowi problemu pierwszoplanowego, choć nie wykluczam, że przez niektórych może ona zostać uznana za bardzo adekwatną. Warto natomiast jeszcze raz zwrócić uwagę na inspirującą rolę opracowania M. Saville-Troike polegającą na wskazaniu dalszych obszarów badań różnorodnych zjawisk językowych i kulturowych zarazem i to niekoniecznie tylko tych przekazywanych w obiegu tradycyjnym, jak slangi środowiskowe, kawały i zabawy językowe, ale też i tych wchodzących w zakres tak czy inaczej pojmowanej kultury masowej, np. kabarety radiowe i telewizyjne (parodie językowe!), prasa popularna itp. Zakres tematyczny wydaje się być nieograniczony, a oczywisty w tej sytuacji wymóg wyjścia poza kulturę tradycyjną daje szerokie możliwości intuicji, spostrzegawczości i doświadczenia każdego z nas. Każdy z nas uczestniczy bowiem w różnym stopniu w różnych „wspólnotach mówienia”.

Anna Kuczyńska-Skrzypek

FERDINAND ANTON, *Altindianische Textilkunst aus Peru*, List-Verlag, München 1984, s. 236, fot. 289 (w tym 109 barwnych), 1 mapa, tabele.

Praca amerykańisty niemieckiego poświęcona jest stosunkowo mało znanym problemom związanym z tkaninami prekolumbijskimi z terenów dzisiejszego Peru. Historia tkactwa na tych terenach obejmuje okres blisko 4 tys. lat, lecz poza dawnymi wydawnictwami A. Talluarda (1899) i R. Harcourta (1934) nie istnieją opracowania poruszające całość zagadnień związanych z tą tematyką. Nowsze artykuły i niewielkie wydawnictwa książkowe opisują tylko kilka tkanin, tkactwo jednej z kultur lub też jedną z kolekcji muzealnych.

We wstępnym rozdziale autor daje krótki zarys problemów, przed którymi stają badacze próbujący rekonstruować przeszłość kultur peruwiańskich. Słusznie podkreśla, że tkaniny mogą być tym elementem, jaki pomoże wypełnić luki, uzupełnić i odtworzyć historię kultur, o których w sumie tak niewiele wiemy. Peru jest krajem, gdzie znaleziono najwięcej najstarszych tkanin prekolumbijskich. Do zachowania znacznej liczby znalezisk na tych terenach przyczynił się suchy klimat pustynny oraz zawartość saletry w glebie, co ułatwiło naturalną konserwację. Autor odtwarza skrótowo historię odkryć, badań i błędów w kulturowej interpretacji tkanin. Zafascynowany jest ornamentyką tkanin, twierdząc, że „wzory wytkane, wyszyte i malowane, zestawienie kolorów i rodzajów kompozycji są odbiciem wierzeń i wyobrażeń staroperuwiańskich Indian, [...] nie stworzyli oni bowiem pisma, lecz wypowiadali się w swoim własnym «języku» tkanin” (s. 19). Wydaje się, że cytowaną wypowiedź można przyjąć za motto pracy F. Antona.

Nie określa on jasno celu swojej pracy: jej treść jest nieadekwatna w stosunku do tytułu. Cały zgromadzony materiał analizowany jest pod kątem stylistyki ornamentu i jego związku z wierzeniami w poszczególnych chronologicznie następujących po sobie kulturach. Po uświadomieniu sobie tego „ukrytego” celu logiczna i jasna wyda się czytelnikowi lektura następných rozdziałów poświęconych omówieniu tkaniny w kulturze Chavin, Paracas, Nazca, Tiahuanaco, Mochica, Chancay, Chimu, prócz ostatniego charakteryzującego tkaniny inkaskie. Wstęp zakończono dosyć chaotycznym, pobieżnym i niekiedy nieścisłym omówieniem surowców, barwników, typów krosien i technik występujących w starożytnym Peru (s. 18-19).

Autor oparł się w analizie na źródłach archeologicznych, ikonograficznych (malowidła na ceramice, ryciny z kronik), kronikach hiszpańskich i literaturze współczesnej. Założył, że

¹⁶ Wymieńmy choćby serię wydawniczą: Socjolingwistyka, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Śląskiego pod red. W. Lubasia, Katowice, oraz: *Polszczyzna współczesna*, (red.) H. Kurkowska, Warszawa 1980.

wzory i formy charakterystyczne dla poszczególnych kultur są odbiciem wyobrażeń religijno-magicznych świata, w którym żył twórca. Zmiana idei wywoływała nowe inspiracje wśród tkaczy w zakresie form, co znajdowało swe odbicie w zmianie stylistyki. Interpretacja ornamentu, rozpoznanie sensu i znaczenia znaków często bardzo abstrakcyjnych w swej formie, możliwa jest poprzez wyjaśnienie wierzeń i porównanie motywów zdobniczych z innymi dziedzinami sztuki, przede wszystkim architekturą sakralną oraz płaskorzeźbą.

Każdy z rozdziałów (oprócz ostatniego) oparty jest na przyjętym schemacie: krótka charakterystyka kultury, jej religii i wierzeń, omówienie obiektów kultu, określenie motywów zdobniczych na płaskorzeźbach, znalezienie i porównanie ich z takimi samymi na tkaninach z tego okresu, uogólnienia stylistyczne.

W kulturze Chavin (2 tys. p.n.e.) artysta podporządkowywał świat realny światowi wyobrażeń. Niesamowite motywy zdobnicze miały budzić strach, stwarzać magiczny nastrój udzielający się wszystkim stykającym się z wyobrażeniami bóstw, miały personifikować potęgę niebios i podziemi. W ornamentyce dominował motyw drapieżnego jaguara, pumy, kondora i węża, istot wyposażonych w ludzkie i zwierzęce artybuty (dłonie sześciopalczone z pazurami, usta z kłami itd.).

We wczesnej kulturze Paracas (1200-700 p.n.e.) symboliczne wyobrażenia Chavin zostają wyparte przez tendencje naturalistyczne. W związku z dominacją kultu trofeów motyw odciętej głowy staje się symbolem sił magicznych. W późnym Paracas (700-400 p.n.e.) dominuje element bóstwa o wielkich oczach i śmiejących ustach. Bóstwa przedstawione są na ogół w pozycji stojącej, z wężami wylaniającymi się z głowy; w ciele często znajdują się jedna lub dwie przykućnięte istoty ludzkie. Mimo elementów naturalistycznych rysunek kreślony jest linią silnie stylizowaną przeladowaną wyobrażeniami symbolicznymi.

W kulturze Nazca (400 p.n.e.-550 n.e.) następuje pogłębienie znaczeń symbolicznych ornamentu przy jednoczesnym silnym zgeometryzowaniu form. Typowymi motywami są figury zoo- i antropomorficzne wkomponowane w duże płaszczyzny figur geometrycznych (pelikan, tukan, kondor).

W tkaninach kultury Tiahuanaco (600-1000 n.e.) dominuje nurt abstrakcji doprowadzonej do największej perfekcji. Figury bóstw rozłożone są na kubiczne formy i przedstawiane na osobnych, dużych prostokątnych płaszczyznach tła, np. twarz ludzka rozłożona zostaje do osobnych znaków symbolicznych oznaczających oko, nos, łzy, usta. Przejrzysta rytmika linii wydaje się być świadomym środkiem stylistycznym.

Tkanin z kultury Mochica (100 p.n.e.-500 n.e.) zachowało się niewiele. Znane są nam przede wszystkim z malowideł na ceramice. Charakterystyczne dla tego okresu są motywy naturalistyczne o tematyce zwierzęcej (ptaki, płazy).

W kulturze Chancay (900-1400 n.e.) najpopularniejszym motywem na tkaninach są ludzkie sylwetki z podniesionymi rękoma.

W tkaninach powstałych w kulturze Chimu (900-1400 n.e.) najczęściej pojawiają się symbole księżycy, któremu ludność Chinu oddawała szczególną cześć, rozgwiazdy oraz „zabkowany” wąż – symbol sklepienia niebieskiego.

Partie materiału omawiające wierzenia w poszczególnych kulturach są zbyt ogólnikowe, a wnioski dotyczące stylu tkanin zbyt rozrzucone w tekście. Szkoda też, że po powtarzających się często zachwytach nad kolorystyką tkanin nie pokusił się autor o analizy farbiarstwa w poszczególnych stylach. Przeciwnie właśnie doskonale zachowane kolory tkanin staroperuwiańskich sprzed tysiąca lat p.n.e. uważane są za jedną z największych zagadek starożytnych kultur świata. Nawet przytoczony przez autora materiał ilustracyjny pozwala stwierdzić, że dla tkanin kultury Chavin charakterystyczny jest ornament o grubych konturach w kolorze ochry, gamy brązów aż do czerni włącznie wypełniający całą powierzchnię tkaniny z bawełny lub wełny w kolorze naturalnym. Tkaniny kultury Paracas charakteryzują się niewielkim jaskrawym ornamentem w stosunku do dużych płaszczyzn zgaszonego w barwie tła. W tkaninach z kultury Nazca ornament jest większy w stosunku do płaszczyzny tła, o równie jaskrawej barwie. W tkaninach z kultury Tiahuanaco występują przede wszystkim duże, czyste płaszczyzny w kolo-

rach podstawowych, jeżeli pojawiają się barwy uzupełniające, to są one doskonale dobrane w jednej tonacji dla tła i ornamentu. Dla tkanin Mochica typowa jest gama brązów, a dla Chancay charakterystyczne są śmiałe zestawienia pomarańcza i turkus (kolorów nie pojawiających się w żadnej kulturze staroperuwiańskiej – przyp. M. S.-K.). W tkaninach pochodzących z kultury Chimu typowe tło ma barwę czerwoną, żółtą lub beżową. Ważne byłoby – jak sądzić – ustalenie gamy używanych barwników (czego autor nie zrobił).

W tkaninach staroperuwiańskich, powstałych w okresie od kultury Chavin do Chimu, występują równoległe dwie tendencje: przedmiotowa (realistyczna) i nieprzedmiotowa (abstrakcyjna). Różny jest stopień nasilenia poszczególnych tendencji w każdej z omawianych kultur, wspólne jest natomiast stosowanie metod podobnych surrealizmom. Na płaszczyźnie tkaniny konkretne postacie umieszczane są obok siebie lub w ten sposób, że sprawiają wrażenie wzajemnie przenikających się, czasem sprowadzane są do symbolu (kły, skrzydła, oczy) – wszystko to nadaje ornamentowi różnorodne znaczenie. Twórcy odchodzili od realnego wzorca (w mniejszym lub w większym stopniu), mimo że poszczególne elementy istniały w naturze. Wyjaśnia to zarazem szeroką skalę indywidualnych odmian ornamentu, jak również długotrwałe zachowanie niektórych motywów. Abstrakcyjność wyobrażeń na tkaninach inkaskich (1200-1500 n.e.) jest innej natury. Charakteryzuje się absolutną dominacją ornamentów geometrycznych i linearno-geometrycznych. W tym momencie widoczne są pewne sprzeczności w rozumowaniu autora. Wydaje się on zawiedziony, że krąg motywów zdobniczych tak zubożał. Jest to twierdzenie słuszne z punktu widzenia różnorodności motywów. Rzeczywiście w kulturach poprzednich obok ornamentów geometrycznych występowały przedstawienia filo-, floro-, zoo- i antropomorficzne. Autora interesował dotychczas „język tkanin” – znaczenie ornamentów: w takim przypadku nie można zgodzić się ze stwierdzeniem o zubożeniu ornamentyki. Tym bardziej że wspomina on (bardzo ogólnikowo) o pracach peruwiańskiej badaczki Victorii de la Jara (1977) i niemieckiego etnologa prof. T. Barthela (1976). Wyniki prac wspomnianych nie tylko nie potwierdzają wysuniętego przez Antona twierdzenia, ale wręcz je podważają. Są dowodem odwrotnego stwierdzenia, że w ornamentach inkaskich zawarty był pewien rodzaj pisma, kodu. V. de Jara i T. Bartel spośród 400 określonych odczytali 50 znaków zawierających m. in. imiona bóstw, formuły magiczne, czynności religijne itd. Znaki te są więc źródłem o wiele więcej mówiącym, niż problematyczne niekiedy interpretacje wierzeń kultur poprzedzających okres inkaski. Tkaniny inkaskie rzeczywiście mają swój język.

Końcowe rozważania autora dotyczą produkcji, podziałów tkanin i opisu ubiorów. Sygnalizowane problemy są interesujące i niezwykle istotne dla wyjaśnienia bardzo rozbudowanych funkcji tkanin w Imperium Inków, ale wydaje się, że wychodząc znacznie poza zakres poruszanych poprzednio zagadnień nie są spójne z pozostałymi i są dowodem na niejasno sprecyzowany cel pracy. Są tam zawarte pewne nieścisłości. Autor pisząc o stroju Inki i strojach warstw niższych mówi o zróżnicowaniu form ubioru. Istnieje przecież kilka opisów zawartych w kronikach m. in. B. Cobo (1965, s. 256). W żadnym ze źródeł nie wspomina się o zróżnicowaniu form i nazw elementów podstawowych ubioru szlachty oraz plebsu. Tym, co je różniło, jest surowiec, gatunek tkaniny, kolor i ornament.

Dołączone na końcu książki tabele obrazujące rozwój technik tkackich budzą szczególne wątpliwości. I tabela i 7 przejrzystych, jakby się wydawało, rysunków przytoczonych przez Antona w żadnym przypadku moim zdaniem nie jest w stanie odtworzyć nawet w skrótowej formie rozwoju niezwykle skomplikowanych 600 technik tkackich znanych w Peru prehiszpańskim. O niemożności odtworzenia większości technik staroperuwiańskich, mimo dysponowania najnowocześniejszymi urządzeniami włókienniczymi, pisał wybitny znawca rzemiosła staroperuwiańskiego J. Bird (1963).

Mimo zastrzeżeń do ostatniego rozdziału pracy uważam, że pozycja ta jest pożyteczna dla każdego amerykanisty. Zawiera materiał doskonały pod względem technicznym i doboru ilustracji. Zdjęcia pochodzą ze wszystkich niemal najważniejszych światowych kolekcji muzealnych oraz zbiorów prywatnych. Kolorystyka zdjęć jest najbliższa oryginałom z dotychczas reprodukowanych. Szkoda tylko, że tak niewiele pochodzi z bardzo interesujących kolekcji

Museo Amano w Limie i Museo Regional w Ica. Materiał uzupełnia blisko 90 rysunków przede wszystkim ornamentów (w tym 30 rycin z kroniki Poma de Ayalla), tabele chronologiczne rozwoju technik tkackich, mapa i bibliografia (brak w niej niestety kilku podstawowych prac, np.: Mendoza, 1974; Ramos, 1972; Talluad, 1899).

LITERATURA

- Barthel, T.
1976 *Tocapus*, Bonn.
- Bird, J.
1963 *Technology and Art in Peruvian Textiles in Technique and Personality*, New York.
- Cobo, B.
1965 *Historia del Nuevo Mund*, t. 92, Madrid.
- de la Jara, V.
1977 *La escritura del tocapus*, Lima.
- Harcourt, R.
1934 *Les textiles anciens du Perou et leurs techniques*, Paris.
- Mendoza, R.
1974 *Ponchos prehispanicos*, Quito.
- Ramos, B.
1972 *Tejidos prehispanicos*, Madrid.
- Talluad, A.
1899 *Los ponchos y tejidos indigenas del America de Sud*, Buenos Aires.

Magdalena Śniadecka-Kotarska

PETER KANN, *Trachten Bolivianischer Hochlandindianer*, „Archiv für Völkerkunde”, vol. 36: 1983, ss. 68, fot. 32.

Dr Peter Kann jest etnografem, od 1976 r. kieruje działem kultur południowoamerykańskich w Museum für Völkerkunde w Wiedniu. W 1979 r. prowadził z ramienia Muzeum sześciomiesięczne badania terenowe w Boliwii.

Recenzowana praca omawia strój dwóch społeczności indiańskich Tarabaquenos i Potolo. Stanowi ona wynik badań terenowych oraz wniosków z opracowanego zbioru tkanin indiańskich, będących własnością muzeum.

Wybrane do badań społeczności Tarabaquenos i Potolo zamieszkują prowincje Yampararez i Oropeza. Indianie mieszkają w osadach usytuowanych w podobnych warunkach naturalnych na wysokości od 2500-3500 m n.p.m. Gospodarkę opierają na drobnym rolnictwie i hodowli. Mówią tym samym językiem, a kultura ich nie różni się poza jednym aspektem – strojem. Autor oparł się w swych badaniach na opisie stroju obu grup, a następnie porównaniach w zakresie techniki, splotów, wzorów i barw tkanin, z których szyte są ubiory. Na wstępie wyszedł ze słusznego założenia, że indiańskie elementy uborów nie różnią się w zakresie form. Charakterystyczne jest to nie tylko dla Indian Tarabaquenos i Potolo, ale dla większości społeczności andyjskich zamieszkujących tereny należące niegdyś do Imperium Inków. Jest to jedna z wciąż żywych tradycji inkaskich, o czym autor nie wspomina. Kann omawia codzienny, odświętny i żałobny strój kobiet i mężczyzn, panien i chłopców. Brak w tej części pracy omówienia zróżnicowania stroju zależnie od stanowiska społecznego, które występuje na tych terenach (np. wójtów), oraz strojów dziecięcych. Analiza tkanin, z jakich szyte są ubiory, pozwoliła autorowi stwierdzić stosowanie techniki osnowowej (w obu grupach), co daje w efekcie reliefowy wzór, przy splotcie 3/1 u Tarabaquenos i 2/1 u Potolo. Interesujące wydają się szczegóły techniczne związane z przygotowaniem przędzy. Nici u Tarabaquenos przędzone są

zawsze w S, a skręcane w Z, podczas gdy u Potolo jest odwrotnie. Prawdopodobnie skrętnici ma znaczenie magiczne (jak w innych społecznościach andyjskich), lecz autor nie wyjaśnia tego. Ornamenty charakterystyczne dla Tarabaquenos to motywy zwierzęce, roślinne i geometryczne przy stosowaniu barw jaskrawych harmonijnie zestawianych. Dla Potolo typowe są ornamenty zwierzęce przy stosowaniu kolorystyki będącej kombinacją czerni i czerwieni. Wyjątek stanowią stroje żałobne, które w pierwszej z omawianych społeczności są czarno-zielono-białe, a w drugiej czarne.

Wśród Indian andyjskich (boliwijskich, peruwiańskich, ekwadorskich) istnieje rosnąca w ostatnich latach gwałtowna tendencja do odrzucania stroju tradycyjnego na rzecz odzieży produkcji fabrycznej. Z tego względu praca Kanna – jako pierwsze opracowanie dotyczące stroju Indian nie tylko boliwijskich, ale i andyjskich – zasługuje na uwagę. Mankamentem jej jest zbyt skrótowe potraktowanie problemu oraz brak wskazania przyczyn i prób wyjaśnienia istniejącego zróżnicowania strojów.

Magdalena Śniadecka-Kotarska

FEI HSIAO TUNG. *Toward a people's anthropology (O antropologię ludową)*, Peking 1981, New World Press, ss. 121.

Jest to książka podwójnie interesująca – ze względu na autora oraz na fakt jej pojawienia się jako pierwszej od wielu lat chińskiej publikacji etnologicznej w języku międzynarodowym. Jej treść stanowi już niejako odrębne zagadnienie, postaram się jednak w swojej relacji uwzględnić wszystkie wymienione czynniki.

Fei Xiaotong – taka jest współcześnie przyjęta pisownia nazwiska i imienia autora, na karcie tytułowej wolał jednak umieścić wersję tradycyjną, pod którą znany jest w świecie. Urodził się w 1910 r., studiował nauki społeczne w Pekinie, poświęcając się badaniu mniejszości etnicznych w Chinach. Jako absolwent przystąpił do badań terenowych na południu kraju. Miara poświęcenia etnografa była tragedia, którą przeżył podczas badań. Podróżował z nowo poślubioną żoną przez górskie tereny, gdy znalazł się nieoczekiwanie w wilczym dole – myśliwskiej pułapce często stosowanej w tych okolicach. Żona ruszyła do najbliższej osady po pomoc, lecz nie dotarła tam, gdyż zginęła w wezbranym górskim potoku, który usiłowała przebyć. W 1936 r., w rok od tego wydarzenia, Fei udał się na studia do Londynu. Przez dwa lata uczęszczał na seminarium Malinowskiego, co pomogło mu usystematyzować i zinterpretować zebrane wcześniej materiały terenowe. Opublikował je jako pierwszą swoją pozycję książkową¹, a wkrótce pojawiła się następna².

Malinowskiemu zawdzięcza Fei nie tylko usprawnienie metody pracy terenowej oraz analizy materiału, lecz także przekonanie, że etnologia musi stać się nauką stosowaną (por. s. 5 recenzowanej książki). W tym kierunku pracował jego umysł przez następne trudne lata wojenne spędzone w Chinach. Kiedy powstała ChRL i ogłoszono program rekonstrukcji społecznej także wśród licznych mniejszości narodowych, zmierzający do poprawy standardu ich życia oraz racjonalnego włączenia ich w proces przemian ogólnokrajowych, Fei z zapałem wziął w nim udział. Od 1950 r. przez dwa i pół roku prowadził z zespołem badania terenowe w dwu prowincjach. Miały one na celu identyfikację poszczególnych etnosów oraz rozpoznanie dróg wiodących do podjęcia reform. Nieoczekiwanie w 1952 r. nauki społeczne, a zwłaszcza socjologia, znalazły się w politycznej niełasce. Tym samym skończyło się zapotrzebowanie władzy na naukowe usługi etnologów i samego Fei'a. W 1956 r. zostało ono wznowione i znów przez ponad rok prowadził on badania wśród mniejszości. Ustały one w 1957 r., gdy Fei wraz z grupą

¹ Fei Hsiao Tung, *Peasant life in China. A field study of country life in the Yangtze valley*. London 1939, G. Routledge and Sons, ss. 300.

² Fei Hsiao Tung, *Earthbound China. A study of rural economy in Yunnan*, Chicago 1945, University of Chicago Press, ss. 319.

wybitnych socjologów wystąpił publicznie o rehabilitację nauk społecznych. Odtąd uznany za burżuazyjnego prawnicowca odsunięty został od uprawiania nauki, co trwało także w okresie „rewolucji kulturalnej”. W tym czasie był w stanie zebrać i uporządkować materiały do historii i geografii niechińskich grup etnicznych z pd.-zach. Chfn, zajmował się tłumaczeniami, lecz w sumie były to lata zdecydowanie nienormalne. Ten fragment biografii uczonego, obejmujący w zasadzie najpłodniejsze lata jego życia, został udokumentowany drukiem³. Przedstawia go zresztą sam Fei na łamach recenzowanej publikacji, nie unikając szczegółów i smutnych refleksji. Fakt ten wskazuje już na poważne zmiany, jakie ostatnio zaszły w Chinach, umożliwiające rzeczową dyskusję nad wydarzeniami tamtych lat.

W 1978 r. powierzono Fei'owi zadanie odbudowania chińskiej socjologii, a gdy powołano Chińską Akademię Nauk (obecnie z przymiotnikiem: Społecznych) i utworzono w jej ramach Instytut Socjologii, został jego dyrektorem. O losach etnologii w ChRL nie mam bliższych informacji, lecz Fei w swoim Instytucie stara się również rozwijać studia nad mniejszościami. Obecnie zajmuje się bardziej działalnością organizacyjną, w mniejszym zakresie naukową. Tak pisze o sobie: „W nauce nie dzieją się cuda. Nie można niczego oczekiwać po kimś, kto przez wiele lat pozbawiony był warunków normalnej działalności akademickiej. Wszystko, czego dokonałem obecnie, zawiera się w małych próbach badawczych” (s. V). Niemniej przyznaje on również, że okres banicji z nauki był dla niego wielką szkołą życia i rozumienia zjawisk społecznych.

Recenzowana książka zawiera wybór esejów, z których kilka tylko powstało w ostatnich latach. Są to w większości teksty wykładów wygłoszonych podczas wizyt za granicą, w tym także podczas wręczania autorowi nagrody im. Malinowskiego ustanowionej przez amerykańskie Society of Applied Anthropology, którą otrzymał w 1980 r. Resztę wypełniają szkice oparte na materiałach zgromadzonych w latach 50-tych podczas najaktywniejszego okresu pracy badawczej autora.

Artykuł otwierający książkę, który dał jej również tytuł, poświęcony został roli etnologii stosowanej i stanowi wyznanie przekonań autora. Pragnienie umiejętnego kierowania zmianą kulturową z pożytkiem dla danej społeczności legło u podstaw zainteresowań naukowych Fei'a w jego młodzieńczych latach i zostało później rozbudowane przez kontakt z Malinowskim. Ono też kierowało jego poczynaniami po utworzeniu ChRL, gdy poświęcił się pracy na rzecz transformacji społeczeństwa chińskiego w nowoczesne i socjalistyczne. Nie zrezygnował z niej – jak pisze – nigdy. Miał jednak czas i warunki na refleksję nad odpowiedzialnością uczonego za konsekwencje jego badań. Toteż formułuje celną przestrożę będącą kwintesencją eseju: „W naszym systemie społecznym teoria powiązana jest z praktyką; w społeczeństwie, w którym nauka ma służyć polityce, konieczne jest, by pracownik naukowy mógł przewidzieć wpływ swojej pracy na społeczeństwo. Nie jest to sprawa tylko moralności osobistej, lecz także tego, co dobre i złe dla większości ludzi” (s. 17). Fei ostrzega więc, że w naukach społecznych odpowiedzialność badacza za skutki praktyczne jego działań jest nie mniejsza niż w naukach przyrodniczych. Zatem „służyć polityce” w jego ustach znaczy służyć ludziom, (tj. ludowi), nie zaś założeniom politycznym. Tak się właśnie tłumaczy stosowany przez niego termin „antropologia ludowa”.

Reszta książki jest w całości poświęcona mniejszościom etnicznym. Profesjonalne zaplecze autora sprawia, że widzi on kulturę chińską jako produkt współdziałania różnych grup etnicznych i żadnej z nich nie przypisuje wyłączności w tym procesie (s. 20). Pogląd ten stoi w opozycji do rozwijanej przez stulecia w Chinach tezy, że dominującym lub nawet jedynym twórczym czynnikiem procesu byli Hanowie. Odpowiedzialność za wielowiekową opresję wobec pewnych narodowości, spychanie ich w izolację lub też całkowite wyniszczenie autor przypisuje działalności klas wyzyskujących niezależnie od ich etnicznego pochodzenia. Komuniści chińscy pragnęli od początku dać szerokie prawa poszczególnym mniejszościom, z reprezentacją poli-

³ J. P. McGough, *Fei Hsiaotung, the dilemma of a Chinese intellectual*, White Plains 1979, M. E. Sharpe.

tyczną włącznie. Trzeba było wszakże rozpocząć od ustalenia, jakie ludy zamieszkują Chiny, gdyż poza wyrwykową z konieczności literaturą etnograficzną czy lingwistyczną brakło wiedzy na ten temat. Chiny cesarskie prowadziły politykę wybitnie etnocentryczną, za podstawę państwa uznawały naród Han i uważały za zjawisko naturalne sinizację pozostałych. Sun Jat-sen podjął się reformy tego poglądu i trzonym państwa nazwał pięć narodów – Han, Mandżurów, Mongołów, Hui oraz Tybetańczyków. Kuomintang powrócił do dawnej tradycji traktując wszystkie etnosy jako pochodne od Han. W tej sytuacji polityka komunistów jest isticie rewolucyjna, a polega ona w skrócie na autonomii politycznej i modernizacji społeczno-gospodarczej bez niwelowania kultury.

Współczesny obraz sytuacji etnicznej w Chinach jest zagmatwany wskutek odmiennych dróg historycznego rozwoju poszczególnych ludów, ich wzajemnej integracji gospodarczej, wpływów kulturowych i językowych. Komplikuje to zadanie ich pełnej identyfikacji, istnieją bowiem grupy, których odrębna lub podporządkowana szerszemu etnosowi pozycja stała budzi dyskusje. Do 1979 r. rząd ChRL oficjalnie uznał status narodowościowy 56 etnosów (z Han włącznie), chociaż autor uważa, że jest to stan tymczasowy, gdyż pozostaje jeszcze sporo wątpliwości. Za podstawowe kryterium wyróżnienia przyjęto język, jednakże w kilku wypadkach stały się nim inne cechy (Mandżurowie, Hue i Sze mówią bowiem po chińsku). Kłasyfikacja językowa także nie jest precyzyjna, np. niektóre dialekty języka miao kwalifikują się do statusu języka.

Mniejszości zajmują ponad połowę obszaru państwowego, liczą jednak zaledwie 6% ogółu ludności, co w liczbach bezwzględnych przekracza 55 milionów. Wszystkie one zamieszkują w przemieszaniu; ponad 70% powiatów i miast chińskich ma na swoim terenie więcej niż dwie narodowości, prowincja zaś Yunnan liczy ich 22. Różni je stopień rozwoju społecznego i kulturalnego. Własne piśmiennictwo ma od dawna 10 spośród nich, na przeciwnym biegunie znajduje się 11 ludów, którym autor przypisuje silne elementy organizacji typowej dla wspólnoty pierwotnej, są to już wszakże społeczeństwa wykazujące początki warstwowego zróżnicowania (s. 32, 47-48, 65).

Konstytucja ChRL zapewnia mniejszościom prawo do zachowania lub zmiany swoich obyczajów. Autor przestrzega przed pokusą administracyjnego wpływania na wybór tej drugiej drogi, zdaje sobie jednak sprawę, że wyjście z zacofania bez pomocy agend rządowych trwałoby kilka pokoleń. Istnieje więc praktyka „mobilizowania sił wewnętrznych”, nadto dąży się do unikania dwu ekstremów – szowinizmu narodowego (przez co rozumie się narzucanie wzorców właściwych Chińczykom Han) oraz nacjonalizmu (uporczywe trwanie przy tradycyjnej kulturze i odrzucanie zmiany). Nie bez znaczenia jest tu organiczne pojmowanie społeczeństwa, z którego wynika, że stan części w ramach całości wpływa na stan tej ostatniej. Przyjmuje się też założenie, że każde społeczeństwo wyzwolone z narodowego i klasowego ucisku jest w stanie uruchomić własne potencjalne siły twórcze. Oznacza to, że bez reform obejmujących mniejszości nie może być mowy o pełnej efektywności funkcjonowania makrosoczeństwa, są więc one konieczne nie tylko dla partykularnego interesu danej grupy. Ogranicza to możliwość wyboru, jakkolwiek z reguły obowiązywała zasada, że życie mniejszości reformują członkowie tejże, ewentualnie z radą i pomocą innych. Autor nie przedstawia wszakże praktycznego zastosowania tej zasady w wypadku np. likwidacji poddaństwa feudalnego w Tybecie (1959) oraz niewolnictwa wśród ludu Yi (1956). Dowiadujemy się jedynie, że miała tu dominować zasada konsultacji z feudałami i właścicielami niewolników oraz zachowania ich poprzedniego standardu życiowego. Jedynie ci spośród nich, którzy opierali się reformie i organizowali rebelie, traktowani byli surowiej (s. 55-56).

Interesująco przedstawione są w pracy także pewne szczegółowe kwestie związane z identyfikacją grup etnicznych rozpoczętą w 1953 r. Przykłady związanych z tym problemów oraz otwartych nadal pytań ożywiają publikację. Niewielka książka wybitnego chińskiego etnologa zawiera więc znaczny ładunek informacji, jak też interesujące przemyślenia na temat roli etnologii w zróżnicowanym etnicznie społeczeństwie socjalistycznym.

Slawoj Szynkiewicz

V. L. EGOROV. *Istoričeskaja geografija Zolotoj Ordy v XIII-XIV vv.*, Moskwa 1985. Nauka, ss. 245.

Studia nad pograniczem kultur osiadłych i koczowniczych nie są zbyt zaawansowane, dlatego pojawiają się każdej dobrze udokumentowanej publikacji dotyczącej tego tematu należy przyjąć z zainteresowaniem. Złota Orda, inaczej zachodnia część ulusu Dżucziego w dawnym imperium mongolskim, stanowiła takie przejściowe terytorium, na którym dochodziło do zderzenia dwu zasadniczo odmiennych wzorców kulturowych; na tej osnowie formowały się nowe postawy i ideologie społeczne, które z kolei oddziaływały w obu kierunkach – świata koczujących pasterzy i osiadłych rolników. Najmniej dotąd wiemy o tej ideotwórczej roli pogranicza kulturowego, chociaż zdajemy sobie sprawę – często podświadomie – z jej ważności dla procesów historycznych zachodzących nawet z dala od owego pogranicza, także w Polsce. Z tych właśnie przyczyn Złota Orda stanowić będzie w przyszłości ważny przedmiot badań wychodzący stopniowo poza stereotyp negatywnej roli odgrywanej przez nią w losach narodów wschodnioeuropejskich. Im wcześniej badacze skoncentrują się na pozytywach tego sąsiedztwa, tym prędzej nasza wiedza zostanie wzbogacona o doświadczenia płynące ze współistnienia odmiennych kultur charakteryzującego euroazjatycką przeszłość.

Recenzowana praca jeszcze nie należy do tej kategorii. Podejmuje jednak zagadnienia, które mogą stać się pomostem dla postulowanych rozważań. Dotychczas w studiach nad Złotą Ordą dominowały historia polityczna i stosunki społeczno-gospodarcze, kwestie geografii historycznej zaś odsuwano na ogół na plan dalszy ze względu na niepełność źródeł, a także na słaby związek tych zagadnień z polityką zewnętrzną Ordy wobec Rusi czy innych krajów Zachodu. Tymczasem właśnie geografia historyczna może dostarczyć cennych materiałów do rozważań nad procesami kulturowymi zachodzącymi na owym przejściowym obszarze. Przykładem niech będzie interesujący fakt, na który zwrócił uwagę Jegorow, że z relacji podróży Carpinięgo i Rubruka (XIII w.) wynika, iż w przeciągu dzielących je zaledwie 6 lat na stepach Ordy zaczęły pojawiać się nie znane dotąd osiedla i miasta. Jest też więcej faktów wskazujących na błędność utrzymującego się od dawna przekonania, że podbój mongolski niósł tylko zgliszczą i upadek zajętych terytoriów.

Od czasu pojawienia się ważnej publikacji Grekowa i Jakubowskiego¹ wiedza o Złotej Ordzie posunęła się znacznie naprzód². Zawdzięczać to należy przede wszystkim intensywniejszym badaniom archeologicznym, które pozwoliły m. in. stwierdzić, że zachodnie granice Złotej Ordy sięgały po ujście Dunaju, w międzyrzeczu Prutu i Dniestru istniała zaś gęsta sieć miast i osad powstałych w czasach Ordy. Donosiły o tym wprawdzie pisane źródła średniowieczne, jednakże np. Grekow i Jakubowski nie przyjęli ich do wiadomości i zakładali, że zachodnie kresy Ordy wyznaczał bieg Dniepru.

Odkryte dzięki wykopaliskom miasta i elementy infrastruktury kulturowej pozwalają spojrzeć na państwo Ordy w inny, bardziej kompleksowy sposób. Ujawniony przez archeologów inwentarz wskazuje na bogate kontakty handlowe ze światem zewnętrznym, a więc i sprzyjającą im aurę polityczną. Ta nowa jakość w badaniach nad Ordą mogła powstać dopiero w wyniku długotrwałego z natury rzeczy procesu wykopaliskowego, lecz zdaniem autora (s. 13) nie mniejsze znaczenie miała też zmiana podejścia uczonych radzieckich, którzy poprzednio koncentrowali się na wpływie mongolskiego organizmu państwowego na funkcjonowanie Rusi. Można więc oczekiwać w przyszłości korekt dotychczasowej oceny roli historycznej imperium mongolskiego. Rozwoju obszarów Ordy nie należy bowiem oceniać

¹ B. D. Grekov, A. Ju. Jakubovskij, *Zolotaja Orda i ee padenie*, Moskwa–Leningrad 1950, Izd. AN SSSR. Jest przekład polski.

² Najważniejsze chyba prace ostatnich lat wyszły spod pióra jednego autora: G. A. Fedorov-Davydov, *Kočevniki Vostočnoj Evropy pod vlast'ju zolotoordynskich chanov*, Moskwa 1966, Izd. Moskovskogo Univ.; tegoż, *Obščestvennyj stroj Zolotoj Ordy*, Moskwa 1973, Izd. Moskovskogo Univ.

z punktu widzenia negatywnych konsekwencji władztwa Mongołów nad terenami lennymi. To oczywiście, że były one eksploatowane i ich poważniejsze wzmocnienie nie leżało w interesie Mongołów. Na tym jednak nie wyczerpywały się wzajemne stosunki Rusi i Ordy.

Intrygującym problemem, któremu w pracy poświęcono zbyt mało miejsca, jest rola środowiska ekologicznego w koncepcjach politycznych Złotej Ordy. Problem ten właściwie nie został nawet sformułowany i autor porusza go pośrednio, dostarczając jedynie materiału dla wyjaśnienia pewnych jego aspektów. Nasuwają się w tym kontekście dwa podstawowe pytania: 1) czy obszar kontrolowany przez państwo Ordy ukształtował się spontanicznie, czy też był rezultatem świadomego wyboru opartego na kryteriach gospodarczych i ekologicznych oraz 2) czy polityka zewnętrzna władz Ordy regulowana była potrzebami gospodarczymi określonymi przez środowisko gospodarczej działalności?

Można sformułować tezę, że Złota Orda utworzona została celowo na terenach stepowych dostosowanych do prowadzenia koczowniczego pasterstwa dominującego wśród ludności stanowiącej bezpośrednio zaplecze armii Batu. Jednocześnie owo polityczne planowanie przewidywało potrzebę otoczenia terenów wypasowych peryferią gospodarki niepasterskiej. Autor wprawdzie stwierdza fakt korelacji między występowaniem stepu i terytorium państwowym Ordy (s. 29), nie podejmuje jednak weryfikacji narzucającej się hipotezy, że był to wynik realizacji założeń politycznych Batu, jego otoczenia i następców. Europejska literatura przedmiotu gotowa jest pośrednio lub czasami wprost sugerować, że kształt zachodnich i północnych granic Ordy należy zawdzięczać oporowi, z jakim Mongołowie zetknęli się podczas podboju. Autor dobitnie wskazuje (s. 26), że opór ten nigdzie nie był skuteczny i że wojska Batu nigdy nie poniosły porażki przechodząc przez Ruś i Europę środkowo-wschodnią po Adriatyk. Można więc przyjąć, że podczas tej wyprawy w latach 1236-1242 Batu dokonał wystarczająco dobrego wglądu w warunki geograficzno-gospodarcze rolniczych obszarów Europy i uznał, że ich trwały podbój nie leży w jego interesie. Wyprawy, które podejmowano później, miały raczej charakter ekspedycji pacyfikacyjnych, karnych lub dla łupu³. Te ostatnie były specyficzną dla koczowniców formą zdobywania dodatkowej akumulacji celem pokrycia nadzwyczajnych potrzeb.

Nie ma wiarygodnych wskazówek na to, że w XIII w. granice Ordy kształtowały się w wyniku dwustronnej gry sił z przeciwnikiem, jak też na to, że Orda była rzeczywiście zainteresowana zdobyciami terytorialnymi poza pasem stepowym i jego obrzeżem. Należy więc uznać, że Mongołowie mieli bardzo szeroki margines swobody dla świadomego wyboru optymalnego wariantu własnej przestrzeni życiowej kontrolowanej politycznie. W świetle tego wniosku dalece wątpliwe wydaje się twierdzenie autora, że Ruś była jedyną siłą powstrzymującą dalszą ekspansję Mongołów (s. 31). W istocie rolę taką odgrywał przez pewien czas jedynie Iran na południu.

Na potwierdzenie tego wniosku można przytoczyć przykład ułusu Nogaja, najbardziej wysuniętej na zachód prowincji Złotej Ordy. Daje on również częściową odpowiedź na drugie ze sformułowanych powyżej pytań. Nogaj władał stepami dzisiejszej Rumunii i Mołdawii położonymi w lewym dolnym biegu Dunaju aż po Dniestr. Nie rozciągnął natomiast granic swego ułusu na południe od Dunaju, chociaż mógł to uczynić bez trudności. Zwasalizował bowiem księstwa bułgarskie, królestwa tyrnowskie i serbskie, od których wymagał wyłącznie daniny i lojalności politycznej. Powtórzony tu więc został model stosunków z Rusią, Mordwą, częściowo znany z Krymu i Kaukazu. Brak zatem podstaw, by sądzić, że tak ukształtowana polityka wobec sąsiednich, rolniczych na ogół, państw ulegała zmianie w okresie późniejszym. Wypływa stąd wniosek, że kryteria ekologiczne formowały zewnętrzną politykę Ordy w ten sposób, że pas stepowy umieszczała ona w centrum swoich zainteresowań, pozo-

³ Mimo że wyprawy dla łupów podejmowały też liczne kraje europejskie, to terminy typu „grabieżcze”, „łupieskie” rezerwuje się w historiografii zwyczajowo dla przeciwników, w odniesieniu zaś do przedstawicieli innych kręgów cywilizacyjnych uważa się je niemal za jedynie usprawiedliwione. Stąd w poważnej nawet literaturze Mongołowie kojarzą się z grabieżami w utrwalonym idiomie językowym.

stałym zaś obszarem wyznaczono drugorzędną rolę swoistych protektoratów politycznie i gospodarczo wspierających centrum. Autor zresztą przychylił się do tezy, że w XIII i do połowy XIV w. granice Ordy były stabilne, z wyjątkiem pewnych strat nad Dunajem i (co zawiera się w kontekście jego wypowiedzi), że stabilność ta nie została narzucona z zewnątrz, lecz była założona przez politykę chanów Ordy.

Szczególny wyjątek stanowiła znana dobrze z pogranicza ruskiego praktyka tworzenia swoistych stref swobodnej działalności gospodarczej. Nie jest to termin precyzyjny i jedynie w przybliżeniu oddaje ich istotę. Sprowadza się ona do tego, że na terenach przejściowych (granic bowiem nie było) lub tam, gdzie kontrola polityczna książąt ruskich była słaba, spontanicznie powstawały obszary kierowane przez „baskaków”, czyli delegatów podatkowych placących podatki Ordzie i cieszących się jej polityczną protekcją (por. s. 36-40). „Baskakami” byli drobni ruscy feudałowie lub przedsiębiorcze jednostki spoza środowiska mongolskiego. Ludność zamieszkująca te strefy była ruska lub inna, lecz na ogół autochtoniczna. Niekiedy przrastała ona bardzo szybko przyciągana warunkami działalności gospodarczej korzystniejszymi niż na terenach poddanych rodzimej administracji.

Autor uważa, że podobne strefy, zwane przez niego „buforowymi”, były bardzo słabo zasiedlone wskutek opuszczenia ich przez mieszkańców w wyniku grabieży mongolskich, a zatem powstawały one niejako w próżni demograficznej i administracyjnej (s. 38). Nie potwierdzają tego fakty przez niego samego przytoczone. Istniały bowiem w owych strefach również miasta, takie jak Pieriejestaw lub Kanow: być może trzeba do tej kategorii zaliczyć także neutralną Tułę. Przytoczonemu twierdzeniu autora przeczy też konflikt książąt kurskich z „baskakiem” Achmedem, który pod koniec XIII w. podjął próbę organizacji dwu stref w pobliżu Kurska, a więc w terenie dobrze zaludnionym i ulgami ekonomicznymi ściągając tak wielu uciekinierów, że zagroziło to poważnie interesom księstwa.

Można zatem postawić tezę, że swobody gospodarcze i polityczne korzystnie wyróżniały Ordę od pewnych jej sąsiadów. W konsekwencji rozwijał się handel, obszary Ordy były bezpieczne i dostępne dla podróżników, stanowiły dobre miejsce lokowania kolonii handlowych, takich jak genueńska Kafa i inne włoskie lub greckie osady na Krymie i Przekaukaziu. Były one częściowo zależne od Ordy i płaciły jej podatki, zatem ich status można przyrównać do owych buforowych stref swobodnej gospodarki na pograniczu ruskim.

W kontekście podobnych ustaleń budzą wątpliwość takie np. stwierdzenia autora, że zagospodarowanie pasa przygranicznego odbywało się bardzo wolno „wskutek niebezpiecznej bliskości Mongołów” (s. 48). Twierdzenie to dotyczy granic zachodnich i przypuszczalnie winno być odniesione do tarć wewnętrznych na tle frakcyjnej polityki Nogaja. Generalnie rzecz biorąc „bliskość Mongołów” zapewniała raczej właściwe warunki do ekonomicznego rozwoju. Po upadku Nogaja tereny przygraniczne okazały się bardzo atrakcyjne dla kolonizacji wołoskiej mimo nadal trwającej bliskości Mongołów. Również na północy ludność ruska jeszcze przed osłabieniem centralnej władzy Mongołów swobodnie kolonizowała obszary leśne graniczące ze stepem zajęty przez Ordę. Weryfikacji wymaga też sąd autora, że polityka zewnętrzna Ordy skierowana była na hamowanie gospodarczego i politycznego rozwoju sąsiadów (s. 50). Bezpieczniejsza byłaby raczej teza, że Orda czerpała korzyści ze słabej dynamiki rozwojowej swoich sąsiadów.

Ta ostatnia teza winna być jednak ostrożnie weryfikowana, gdyż może być prawdziwa jedynie częściowo. Wynika to z naturalnego dążenia koczowniców do podtrzymywania wymiany towarowej z osiadłymi sąsiadami. Koczownicza gospodarka może się bowiem rozwijać jedynie w symbiozie z gospodarkami komplementarnymi, które dostarczają płodów i przetworów rolnych oraz wyrobów rzemieślniczych. Zainteresowanie Ordy handlem zewnętrznym było oczywiste, w tym także handlem tranzytowym, który dawał dodatkowe dochody. Świadczy o tym troska władców o sprawność, wygodę i bezpieczeństwo szlaków kupieckich.

W literaturze przedmiotu różnie przedstawiano intensywność handlowych kontaktów Złotej Ordy ze światem zewnętrznym przypisując im nieraz cherlawość wynikającą z rzekomej barbarzyńskości mongolskich władców albo też rzetelniej wykazując ożywioną wymianę na szlakach rzecznych (Wołga, Dniepr), lądowych (przez Słowację do Norymbergii lub przez Chorezm do

Mongolii, Chin i Indii) czy morskich (za pośrednictwem genueńskich i weneckich kolonii na wybrzeżach kaspijskich i azowskich).

W granicach Ordy zamieszkiwała także ludność rolnicza, rzemieślnicza oraz eksploatująca surowce leśne (głównie Mordwini). Produkowała ona na potrzeby własne oraz rynku wewnętrznego. Zakres tej produkcji i wymiany nie jest dobrze rozpoznany. W tym kontekście pojawia się bardzo ważne pytanie do dalszych dociekań: w jaki sposób Mongołowie zaplanowali i przeprowadzili integrację peryferyjnych obszarów gospodarki uzupełniającej podstawową gałąź produkcji pasterskiej dominującej w tworzonym przez siebie państwie? Można bowiem przypuszczać, że ich wielowiekowe doświadczenia wyniesione z Azji kazały im również do tego zagadnienia podejść w sposób planowy i raczej systematyczny niż żywiołowy.

Nie byłoby niewłaściwym oczekiwać, że Jegorow włączy do swej rozprawy również problemy geografii ekonomicznej w miejsce np. mało związanego z jej przedmiotem problemu organizacji administracyjno-politycznej i wojskowej. Tak się jednak nie stało, nowe studia w tym zakresie są więc bardzo potrzebne. Wystarczy wymienić tytułem przykładu jedno z nasuwających się pytań. Wiele jednostek administracyjnych, tzw. ulusów, miało kształt pasów biegnących południkowo i przecinających kilka nieraz stref klimatyczno-ekologicznych. Były one dostosowane do potrzeb sezonowego wypasu stad zwierzęcych, ale nie wykluczone, że zachodziło tu jeszcze inne przystosowanie zmierzające do objęcia granicami ulusów ludności reprezentującej gospodarkę komplementarną. Żeby na nie odpowiedzieć, trzeba lepiej poznać organizację rynku wewnętrznego. Ta i podobne jej kwestie pozostają nadal otwarte.

Innym ważnym zagadnieniem są miasta i ich rola. Poziom rozwoju miast w Złotej Ordzie oceniany był różnie. Grekow i Jakubowski raczej intuicyjnie uznali go za wysoki, z kolei piszący później Safargaliew⁴ przyjął odwrotne założenie traktując miasta jako niewielkie ośrodki handlu i słabego rzemiosła, co odniósł także do obydwu stolic Ordy (tymczasem liczbę mieszkańców Saraju ocenia się na 75 tys., było to zatem jedno z większych podówczas miast Europy). Zagadnieniu temu bardzo wiele miejsca poświęcił autor recenzowanej pracy. Dokonał on pierwszego w literaturze zestawienia wszystkich znanych miast Złotej Ordy istniejących w XIII i XIV w. Był to wysiłek żmudny, lecz bardzo wartościowy, zwłaszcza że każda pozycja zaopatrzona została w podstawowe informacje o danym mieście zaczerpnięte ze źródeł pisanych i archeologicznych. Pełne zestawienie zawiera 106 miast oraz 5 krymskich miast włoskich o statusie autonomicznym. Poza tym wyliczeniem pozostało około 30 miast znanych wyłącznie z różnych wczesnych map, lecz nie zlokalizowanych w terenie, oraz pewna liczba grodów, zwłaszcza w dolinie Wołgi, rejestrowanych wizualnie, ale zupełnie nie badanych.

Na terytorium państwowym Ordy funkcjonowało więc około 150 miast nie licząc drobnych osad i wiosek. Jest to liczba imponująca jak na średniowiecze, nawet jeśli weźmiemy pod uwagę wielki obszar państwa. Dowodzi to w sposób jednoznaczny błędności stereotypu przypisującego Mongołom zdolność niszczenia, lecz już nie kreowania wartości. Recenzowana praca obala ten stereotyp, w czym upatruję jej główną zasługę.

Wiele miast Ordy kontynuowało dawną tradycję osadniczą i urbanistyczną odziedziczoną po poprzednikach, zwłaszcza w rejonach południowych (Kazachstan, ulus Chorezmu, pn. Kaukaz) i wyjątkowo północnych (tereny nadwołżańskiej Bułgarii). Niemal wszystkie miasta na południowych środkowoazjatyckich obszarach uległy zniszczeniu podczas podboju mongolskiego w przeciwieństwie do miast położonych na innych terenach. Wynikało to nie tyle z rzekomego barbarzyństwa najeźdźców, co z uwarunkowań taktycznych i ze stosunku broniących się do oblegających. Miasta bułgarskie zachowały się niemal nietknięte, podobnie większość miast krymskich i przykaukaskich. Wszystkie jednakże rozwijały się wraz z Ordą osiągając zwykle poziom świetności nie znany im wcześniej. Odradzanie się miast środkowoazjatyckich hamowane było początkowo faktem, że zamieszkująca je wykwalifikowana w różnych rzemiosłach ludność została przeniesiona na inne tereny, gdzie wykorzystywano ją do tworzenia nowych miast, którym władcy Ordy przyznali priorytet.

⁴ M. G. Safargaliev, *Raspad Zolotoj Ordy*, Saransk 1960, s. 89 (przytaczam za Jegorowem).

Ci ostatni bowiem od początku mieli szeroko zakrojoną wizję urbanizacji pewnych ważnych politycznie i handlowo punktów oraz tras. Lokalizowano je na terenach całkowicie dotąd pozbawionych trwałej zabudowy, czyli w stepach od Syberii po Dunaj. Objęcie tych obszarów koncepcją tworzenia miast integrujących cały kraj administracyjnie i handlowo oraz wiążących go ze światem zewnętrznym przez ustalenie trwałych połączeń międzynarodowych było osiągnięciem bez precedensu w ówczesnym świecie, a jego autorami byli właśnie Mongołowie, którzy do dziś jeszcze postrzegani są przez europejskich historyków niemal wyłącznie jako czynnik destrukcyjny.

Spośród 106 miast Złotej Ordy zidentyfikowanych przez Jegorowa 25 kontynuowało dawne tradycje, 28 było z pewnością nowymi, natomiast data założenia pozostałych 53 nie jest znana z uwagi na brak odpowiednich badań archeologicznych. Spośród tych ostatnich znaczna liczba również należała do nowo założonych, gdyż przed podbojem mongolskim i wkrótce po nim nikt z podróżnych nie rejestrował tam żadnych aglomeracji. Dotyczy to 25 miast znajdujących się nad Wołgą (na południe od dawnej Bułgarii) oraz 9 na zachód od dolnego Dniepru. W tej sytuacji co najmniej 62 miasta Ordy zbudowano całkowicie od podstaw bez wcześniejszych tradycji, co nastąpiło w wyniku działań centralistycznie rządzonego państwa i podobnie gromadzonej akumulacji środków. Miast tych było z pewnością jeszcze więcej, gdyż do wymienionej liczby należy dodać nie zidentyfikowane dotąd miasta w dolinie Wołgi, gdzie ich wcześniej nie było w ogóle, oraz część z grupy nie przebadanych archeologicznie. Poza wyliczeniem pozostają 44 włoskie kolonie powstałe dzięki sprzyjającym warunkom stworzonym przez Ordę (s. 89, 123). Na szczególnie podkreślenie zasługuje więc wniosek autora, że kultura urbanistyczna Złotej Ordy stała na wysokim poziomie w skali porównawczej dla swego czasu, że stworzyły ją wspólnie tradycje różnych ludów zamieszkujących Ordę, wśród nich zaś odrębne miejsce zajmuje twórczość samych Mongołów, tak w sferze koncepcji, jak też rozwiązań architektonicznych i planowania przestrzennego (s. 139)⁵.

Recenzowana książka stanowi poważny krok w kierunku obiektywnego poznania największego w średniowieczu państwa europejskiego, które odegrało szczególną rolę w ustanowieniu uporządkowanych relacji pomiędzy dwoma zasadniczymi typami społeczno-gospodarczymi reprezentowanymi przez kultury ludów koczowniczych i osiadłych. Posiada ona również pewne wady charakterystyczne dla wcześniejszych ujęć przedmiotu, wśród których zdarzają się stylistyczne ozdobniki grozy komentujące „mongolskie niebezpieczeństwo”, mają one jednak znacznie drugorzędne. Pragnę natomiast zwrócić uwagę na uchybienie warsztatowe polegające na pominięciu w bibliografii dwu ważnych, chociaż w części przedawnionych już publikacji. Chodzi tu o pracę Spulera⁶, której autor poświęcił we wstępie jedno negatywne zdanie, ale jej nie przytoczył, oraz o całkowicie przemilczaną książkę Vernadsky'ego⁷.

Slawoj Szyrkiewicz

MIHÁLY HOPPÁL (red.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984, Edition Herodot, 2 tomy ss. 475 in continuo, ilustr.

W 1981 r. odbyło się w Sárospatak na Węgrzech międzynarodowe sympozjum na temat „Porównawcze badania nad wczesnymi formami religii: szamanizm w Eurazji”. Jego wynikiem jest recenzowana publikacja. Sympozjum zorganizował i jego wyniki przygotował do druku

⁵ Por. jedyną polską pozycję poruszającą omawiane tu problemy dla wcześniejszego jednakże okresu: T. Nagrodzka-Majchrzyk, *Geneza miast u dawnych ludów tureckich (VII-XII w.)*, Wrocław 1978, Ossolineum.

⁶ B. Spuler, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland 1223-1502*, Wiesbaden 1965, Harrassowitz (wyd. 2).

⁷ G. Vernadsky, *The Mongols and Russia*, New Haven 1953, Yale Univ. Press.

M. Hoppál, specjalizujący się w tej tematyce badacz zatrudniony w Instytucie Etnologii Węgierskiej Akademii Nauk.

Sympozjum poświęcone było pamięci Vilmosa Diószegi, przedwcześnie zmarłego uczonego węgierskiego, który poświęcił się problematyce szamanizmu prowadząc badania terenowe i studia nad literaturą przedmiotu. Jego bogata działalność naukowa zamykająca się datami pierwszej i ostatniej publikacji 1947-1978 zainicjowana została pragnieniem zrekonstruowania wierzeń u przedchrześcijańskich Węgrów, obejmowała też późniejsze okresy historyczne aż do współczesności oraz inne etnocy – od ludów ugrofińskich po inne grupy zamieszkujące Syberię i Środkową Azję. Bibliografia prac tego autora zamieszczona została w I tomie recenzowanej publikacji.

W obu tomach pomieszczono artykuły 36 badaczy. Treść ich jest bardzo różna – od rozważań teoretycznych i terminologicznych przez ideologię szamanizmu i analizy osobowości szamana, mitologiczne i historyczne korzenie zjawiska aż po społeczne jego funkcje i śledzenie jego relikwicznych przejawów. Zostały one pogrupowane w sześć problemowych rozdziałów, jednakże większość artykułów zawdzięcza w nich swoje miejsce luźno stosowanym kryteriom. Podział jest bardziej dostosowany do idealnych wyobrażeń o tym, co wszechstronne studium o szamanizmie powinno zawierać niż do treści przedstawionych prac. Te ostatnie można podzielić na dwie zasadnicze grupy. W pierwszej pomieściłyby się te, które podejmują zagadnienia ogólniejsze – oceny stanu badań czy ich historii oraz propozycje o walorach teoretycznych i metodologicznych. Druga grupa objęłaby monograficzne prezentacje konkretnych zjawisk lub też przeglądy zespołów wierzeń ograniczonych do konkretnego etosu czy terytorium. Te ostatnie zawierają nieraz cenne ustalenia lub hipotezy o walorach uogólniających, podobnie jak artykuły z grupy pierwszej bywają niekiedy prostym wyliczeniem wydarzeń.

Zamieszczonym materiałom brakuje wspólnej nici przewodniej, która prowadziłaby do wniosków pozwalających na uogólnienie wysiłku wszystkich autorów. Wrażenie to może być mylne i płynąć jedynie z lenistwa czytelnika wywołanego także tym, że publikacja nie została zaopatrzona w podsumowanie. W tej sytuacji recenzent winien też przyznać się do lenistwa i zamiast podsumowania decyduje się przedstawić czysto sprawozdawczy przegląd treści. Jego porządek będzie odmienny od przyjętego w publikacji i zgodny z zasygnalizowanym wyżej podziałem dychotomicznym.

I. M. Lewis (Londyn) rezygnuje z typowej dla brytyjskich badaczy rezerwy wobec terminu „szamanizm” i gotów jest przyjąć, że włącza on to, co Brytyjczycy zwykli wyróżniać jako spirit-possession oraz spirit-mediumship, częściowo zaś także rolę uzdrowiciela. Postawa ta zdaje się korespondować z pojawiającym się ostatnio w radzieckiej etnografii szerszym zastosowaniem terminu, ograniczanego dotąd raczej konsekwentnie do syberyjskiej formy zjawiska.

R. Gilberg (Kopenhaga) przyjmuje podejście przeciwstawne i proponuje własną, niezbyt oryginalną definicję szamana wyliczającą jego cechy na podstawie ustaleń syberyjskich: człowiek dowolnej płci, często mający specjalny status w swojej społeczności, stosujący szczególnie techniki i odzież, wspierany przez pomocne i powolne mu duchy, który w stanie ekstazy wysyła swą duszę w podróż, by nawiązać bezpośredni kontakt z siłami nadprzyrodzonymi, te ostatnie zaś mogą przez niego przemawiać (s. 22). Definicja ta ma stanowić podstawę wyróżnienia szamana od innych „specjalistów religijnych”, których – przynajmniej na poziomie terminologicznym w języku angielskim – wymienia on aż 23. Głównymi *differentiae specifica* szamana mają być zdolność jego duszy do podróżowania oraz to, iż wszelkie wydarzenia zachodzące podczas aktu szamańskiego wynikają z woli szamana, nie zaś sił zewnętrznych wobec niego. Ta ostatnia cecha wyróżnia go od innych funkcjonariuszy kultu oraz mediów. Tego rodzaju klasyfikacja zawodzi jednak, jeśli weźmie się pod uwagę funkcje szamana w cyklicznych obrzędach rodzinnych lub komunalnych, w których występuje on jako kapłan albo medium. Zresztą wyznaczanie granic woli, gdy partnerem są siły, których działania są niesprawdzalne (także przez aktorów), jest zabiegiem arbitralnym. Wszelako artykuł ten dostarcza jasnych i uporządkowanych przemyśleń na temat relacji między rolą szamana a rolami pewnych innych mediatorów, między światem ludzkim a pozaludzkim, ponadto zaś o społecznych funkcjach szamana.

V. Voigt (Budapeszt) w erudycyjnym i żywo napisanym eseju przedstawił krótki szkic historii tematu w literaturze. Jak się zdaje, proponuje on przejście od badania szamanizmu jako zjawiska religijnego do nowego etapu ujmującego go jako kategorię socjologiczną.

Starsze tradycje skandynawskich studiów nad szamanizmem podtrzymuje A. Hultkrantz w stylu lat przedwojennych, obracając się wśród koncepcji kręgów kulturowych oraz dualistycznej duszy (jednej błędzącej, drugiej trzymającej się ciała) i podejmując budzący mało sympatii wysiłek skorelowania jej z ideologią szamanizmu.

Artykuł V. N. Basilova (Moskwa) dokonuje użytecznego przeglądu koncepcji towarzyszących badaniom nad szamanizmem w ZSRR. Siłą rzeczy jest on pobieżny, gdyż właśnie w języku rosyjskim powstała najbogatsza literatura przedmiotu. Przedstawia więc główne problemy podejmowane w ciągu ostatniego stulecia: definicji (religia, światopogląd czy zespół wierzeń towarzyszących osobie szamana), miejsca w historii wierzeń (w relacji do totemizmu, kultu przodków itp., oraz adaptacji do późniejszych systemów religijnych, zwłaszcza prawosławia i lamaizmu), korelacji z systemami społecznymi (matriarchat, patriarchat, etap rozkładu stosunków rodowych), etapów rozwoju (szamanizm wspólnotowy bez funkcjonariusza kultowego oraz zindywidualizowany), towarzyszących koncepcji kosmologicznych (w układzie trójczłonowym), zasięgu zjawiska (wyjście poza Syberię w stronę ludów irańskich itp.), pozycji społecznej i materialnej szamanów (wyzyskiwacze czy parweniusze), predyspozycji neurotycznych szamana (występują lub nie), inicjacji szamana (przez kontakt seksualny z duchami, przez związki krewniacze itp., także w aspekcie technicznym) oraz całego zespołu akcesoriów służących różnym, czasami sprzecznym, interpretacjom historycznym.

T. M. Michajlov (Ułan-Ude) pokusił się o syntezę wierzeń ludów turecko-mongolskich, których bardzo szeroki i zróżnicowany kompleks nazywa szamanizmem, co wydaje się wykraczać poza przyjęte rozumienie terminu. Ten rozbudowany system proponuje uznać za specyfikę środkowoazjatyckiego szamanizmu, który następnie poważnie wpłynął na przeobrażenia syberyjskiego typu zjawiska. Tym poglądem autor różni się od wielu swych radzieckich kolegów.

A. M. Taksami (Leningrad) przedstawił skrótowy i bardzo pobieżny przegląd radzieckich badań nad wierzeniami ludów Syberii.

R. Hamayon (Paryż) w błyskotliwie napisanym artykule zajęła się zjawiskiem żeńskiego szamanizmu, praktycznie inicjując temat jako odrębny kierunek badawczy w ramach studiów nad szamanizmem. Opiera się on na założeniu istnienia ścisłego związku między szamanizmem i rodową strukturą krewniaczą (w rozumieniu odmiennym od podkreślanego przez etnografów radzieckich związku ze społeczeństwem rodowo-plemiennym), który rzadko dotąd przyciągał uwagę badaczy. Następnym założeniem jest szczególna, niesprecyzowana rola kobiety w tej strukturze, która dzięki owemu brakowi precyzji umożliwia jej mediacyjne szamanistyczne działanie, lecz też w specyficzny sposób ogranicza je.

I. R. Kortt (Berlin Zachodni) skoncentrował się na społecznym, zbiorowym aspekcie działalności szamana, dopatrując się w obrzędzie inicjacji kandydata metafory odrodzenia społeczności ze stanu chaosu. Z kolei wyobrażenia szkieletu na odzieży szamańskiej interpretuje on jako znak symbolizujący związek szamana z grupą krewniaczą.

Problemom psychofizjologicznych podstaw zachowań szamana poświęcono w recenzowanej publikacji niewiele miejsca, jednak zostały one tu zasygnalizowane zgodnie z rozpowszechniającą się obecnie modą. E. I. Bányai (Budapeszt) przedstawił wyniki eksperymentu psychologicznego polegającego na hipnotycznym wzbudzaniu ożywionych zachowań i stanów ekscytacji przypominających ekstazę właściwą transowi szamańskiemu. Wynika z niego zachęta dla doświadczalnych badań nad modelem psychofizjologicznych reakcji szamana.

Z kolei bardzo kompetentna analiza hipotetycznych odchyłeń od normy psychicznej przypisywanych szamanom pozwoliła A. Kolemen (Budapeszt) stwierdzić, że osobowość szamana nie powinna być traktowana w kategoriach patologicznych. Odrzuca on kolejno hipotezy o zaburzeniach umysłowych, zakłóceniach wyższych czynności nerwowych w wyniku zapalenia mózgu, o schizofrenii oraz o hysterii (zwłaszcza w jej wydaniu arktycznym) jako zjawiskach generujących dar szamański. Dochodzi do wniosku, że psychiki szamana nie można charakteryzować jako patologicznej, podobne zjawiska mogą towarzyszyć jedynie inicjacji szamańskiej.

Rozwiązanie problemu kryje się zdaniem autora w relacji między zbiorowym oczekiwaniem społeczności warunkowanym kulturowo i osobowością intensywnie na nie reagującą. Analizę powyższą nazwałbym kompetentną mimo braku własnej kompetencji w psychiatrii. Wrażenie to narzuca się dzięki wewnętrznej logice wykładu i rzadkiemu darowi umiejętnego posługiwania się wiedzą etnologiczną przez niespecjalistę.

W drugiej grupie dominują materiały pochodzące z *locus classicus* szamanizmu – Syberii i obszarów subarktycznych. Uzupełniają je liczne prace z terenów środkowoazjatyckich i daleko-wschodnich oraz europejskich.

G. N. Gračeva (Leningrad) skoncentrowała się na związkach między pieśniami szamana wykonywanymi podczas seansu a światopoglądem w kulturze Nganasanów. Stwierdza ona, że pieśni te stanowią komunikat zrozumiały dla obserwatorów i składający się z odrębnych jednostek semantycznych (słowa, rytm, melodia, natężenie dźwięku), z których każda występuje jako tekst informacji. Jej odbiór jest podobny zarówno w warunkach naturalnych podczas autentycznego seansu, jak też sztucznych przy odtwarzaniu z magnetofonu.

M. Massenzio (Rzym) poddał analizie pięć mitów syberyjskich, które mówią o początku szamanów oraz śmierci. Pobieźna analiza skąpego materiału prowadzi do równie pobieżnych wniosków, z których najbardziej konkretny stwierdza występowanie „konceptu ludzkiego istnienia rozumianego jako przejaw integracji życia i śmierci”.

L. Delaby (Paryż) zestawiała przekazy folklorystyczne Niwchów mówiące o matkach bliźniąt, osobach zabitych przez niedźwiedzia oraz o szamanach, odnajdując w nich formalne podobieństwa polegające zwłaszcza na funkcji mediacyjnej między duchami a człowiekiem.

N. Alekseev (Jakuck) przedstawił koncepcję i funkcje duchów wspomagających szamana u syberyjskich ludów tureckich na podstawie bogatej literatury przedmiotu.

E. A. Alekseenko (Leningrad) w trudno czytelnej formie zrelacjonował interesujące skądinąd zasady szamanizmu u syberyjskich Ketów.

A. V. Smoljak (Moskwa) dokonuje przeglądu akcesoriów używanych przez szamanów nanajskich.

R. Austerlitz (Nowy Jork) przeprowadza rekonstrukcję wczesnej terminologii związanej z szamanizmem u Niwchów (Giljaków). Artykułowi towarzyszy krótka wypowiedź dyskusyjna V. V. Ivanova (Moskwa).

U. Marazzi (Neapol) podejmuje problem szamańskiego języka ezoterycznego u ludów tureckich Syberii przytaczając zestaw odpowiednich terminów i zwrotów. Problem jest interesujący i nie poruszany dotąd dla tej grupy ludów. Można go rozszerzyć także na materiał mongolski, również w tym aspekcie nie badany, a wykazujący leksykalne podobieństwa.

J. Pentikäinen (Helsinki) przedstawia systematyczny wykład na temat szamanizmu u Lapończyków. Autor silnie podkreśla typową dla bębnow szamańskich symbolikę reprezentującą trzyczęściową budowę wszechświata.

Z odmienną hipotezą wystąpił M. Jankovics (Budapeszt) sugerując, że rysunki na syberyjskich bębnach szamańskich przedstawiają swoistą mapę ciał niebieskich, trójczęściowy zaś ich podział odpowiada sferom niebiańskim. Z kolei postacie ludzkie występujące na rysunkach mają być antropomorficznie wyobrażonymi planetami, podczas gdy drzewo kosmiczne reprezentuje Drogę Mleczną.

A. L. Siikala (Turku) przedstawił interpretację petroglifów Finlandii w konwencji symboliki szamanistycznej.

J. G. Oosten (Lejda) wykorzystał zapis naocznego świadka serii zimowych obrzędów eskimoskich z lat dwudziestych, wskazując na ich kalendarzowy cykliczny charakter związany z przejściem od polowań lądowych do morskich.

R. Gambo (Oslo) omówił norweskie i częściowo lapońskie tradycje szamanizmu i czarownictwa oparte na wczesnych źródłach pisanych.

V. N. Basilov (Moskwa) w drugim swoim artykule analizuje wierzenia ludów środkowoazjatyckich w cziltany – „czterdziestu świętych”, odnajdując w nich ścisłe związki z szamanizmem, dzięki którym przyjmują one również postać duchów wspomagających szamana.

W. Heissig (Bonn) wybitny badacz literatury mongolskiej śledzi motyw szamana i mitu o szamanie w epice Mongołów.

A. Sárkózi (Budapeszt) publikuje i analizuje ze skrupulatnością orientalisty oryginalny tekst mongolski poświęcony praktyce wypędzania złych mocy przy odwołaniu się do symbolicznego kozła ofiarnego. Ten magiczny zabieg będący częścią synkretycznego korpusu obrzędowości lamajskiej autorka uważa za dziedzictwo szamanizmu u Mongołów.

E. Taube (Lipsk) skoncentrowała się na tuwińskim bajkowym folklorze heroicznym i jego szamanistycznych treściach, takich jak podróże w inne światy, pokonywanie demonów, elementy inicjacji szamana. Podobne cechy zostały przypisane przez ekstrapolację folklorowi środkowoazjatyckiemu i syberyjskiemu.

S. I. Vajńštejn (Moskwa) wybitny specjalista w zakresie etnografii Tuwińczyków przedstawia wszechstronny opis szamanizmu u tego ludu sięgając do materiałów porównawczych celem wyjaśnienia procesu rozwojowego.

I. Ecsedy (Budapeszt) dała rekonstrukcję pewnego aspektu wierzeń starochińskich związanych z obchodami noworocznymi, a przypisywanych szamanizmowi.

Cho Hung-youn (Hamburg) przedstawił stan badań nad szamanizmem w Korei podkreślając, że jest on nadal żywą formą religii ludowej.

G. Klaniczay (Budapeszt) zajął się pozytywnym czarownictwem w Europie środkowej dokonując porównania ról i funkcji czarowników węgierskich, bałkańskich i włoskich. Dopatruje się w nich, łącznie z węgierskim *táltosem*, odległej raczej transformacji roli szamana.

T. Dömötör (Budapeszt) podjęła powyższy temat ograniczony do kobiety *táltos*, która to postać nie przetrwała osiemnastowiecznych procesów o czary (w przeciwieństwie do jej męskiego odpowiednika) mimo akceptowanej podówczas opozycji między negatywnym czarownictwem i pozytywnym *táltos* ostwem.

M. Hoppál (Budapeszt) kontynuuje temat miejsca szamanizmu w węgierskich wierzeniach ludowych, nie wahając się uznać tego terminu za adekwatny w stosunku do wielu zjawisk rejestrowanych współcześnie. Autor wychodzi z założenia, że szamanizm jest wprawdzie zmienny historycznie, lecz ciągle żywy na wielu obszarach świata.

Studia nad szamanizmem zdają się przeżywać okres wzmózonego zainteresowania i mody porównywalny do podobnie intensywnego etapu na przełomie wieków. Dowodzi tego recenzowana publikacja, w której udział wzięło tak wielu autorów. Część z nich ograniczyła się do podejścia ekstensywnego – analizy i prezentacji dawnych materiałów. Część wszakże zaproponowała nowe tematy i założenia badawcze, które obiecują, że obserwowane zainteresowanie będzie trwało. Niech ta uwaga posłuży za konkluzję, zwłaszcza że merytoryczne podsumowanie całości wydawnictwa nasuwa poważne trudności, skoro zrezygnował z niego nawet redaktor publikacji.

Należy dodać, że trzy spośród wymienionych artykułów (węgierskich autorów Hoppála, Klaniczay oraz Voigta) ukazały się w „Euhemerze” nr 4: 1984 w ładnym, jakkolwiek nie pozbawionym usterek tłumaczeniu polskim. Redakcja czasopisma nie odnotowała ich związku z recenzowaną publikacją, chociaż jedynie tym związkiem tłumaczy się – inaczej zbędny – ostatni przypis pod artykułem Voigta w „Euhemerze”. Gwoli ścisłości trzeba zauważyć, że nie był to przedruk, lecz równoległa publikacja z maszynopisów dostarczonych przez autorów.

Slawoj Szyńkiewicz

GEORG VON SOEST, *Zigeuner zwischen Verfolgung und Integration. Geschichte, Lebensbedingungen, Eingliederungsversuche*, Basel 1979.

„My jesteśmy inni i Niemcy też są inni” – zdanie wypowiedziane przez Cygana z grupy niemieckich Sinti bardzo zwięźle określa dystans dzielący grupy obce etnicznie i kulturowo. Kilkaset lat życia Cyganów w Europie oznacza dla nich trwanie pomiędzy akceptacją a niechęcią i nienawiścią ludności osiadłej. Stereotypy i wyobrażenia powstałe już w momencie

ich pojawienia się na naszym kontynencie (XIV w.) egzystują do dzisiaj i wyznaczają postawy nie-Cyganów. Dlatego mówiąc o ich trwaniu pomiędzy akceptacją a wrogością użyłam czasu teraźniejszego. Po prostu nic się przez ten czas nie zmieniło. Czy się zmieni? Odrzucenie, niechęć, nienawiść dość szybko zastąpiły sympatię i zainteresowanie towarzyszące początkowo przybyciu Cyganów. Tak różne postawy wynikały z odmiennej interpretacji życia Cyganów: romantyczne, wolne, nieskrępowane żadnymi zakazami życie albo złodziejstwo i oszustwo, tajemniczość i magia, ukrywanie przestępczej działalności. Zarówno jedna, jak i druga była odbiciem wizji „obcego”. Tyle tylko, że niechęć znalazła swoją sankcję prawną w postaci licznych antycygańskich edyktów.

Tematem recenzowanej pracy G. von Soesta jest relacja państwo – Cyganie; czas – od XIV w. do dnia dzisiejszego; miejsce – tereny niemieckie. Określona polityka narodowościowa i społeczna realizowana wobec Cyganów nie jest tylko sprawą przeszłości, albowiem obecnie różne instytucje podejmują liczne akcje pomocy społecznej. Książka G. von Soesta stanowi próbę znalezienia nowych możliwości i form pomocy społecznej. Autor jest pracownikiem opieki społecznej i od kilkunastu lat zajmuje się grupą Cyganów Sinti. Praca wśród nich pozwoliła mu na poznanie (na tyle, na ile jest to możliwe dla nie-Cygana) cygańskiego systemu kulturowego, którego krótki opis (język, normy, obyczaje) przedstawił w jednym z rozdziałów swojej książki. Zespół norm i tabu wyznacza trwanie tego systemu określając główne zasady zorganizowania społeczności cygańskiej (skalane/nieskalane, autorytety). Ich zachowanie jest równoznaczne z zachowaniem tożsamości etnicznej. Ważność tego elementu dla wszelkich działań podejmowanych wobec Cyganów podkreśla G. von Soest niejednokrotnie. Dobra wola jest z pewnością warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym. Specyfika społeczności cygańskiej wymaga poznania jej życia i zasad funkcjonowania zanim opracuje się projekty jakiegokolwiek pomocy.

Cyganie już od momentu pojawienia się w Europie stali się obiektem działań legislacyjnych. Przedstawienie tychże ze szczególnym uwzględnieniem obszaru państw niemieckich stanowi wprowadzenie w tematykę pracy. Ustawodawstwo antycygańskie osiągnęło swój punkt kulminacyjny w Niemczech hitlerowskich sankcjonując zagładę kilkuset tysięcy Cyganów. Za datę kończącą ten okres przyjmuje G. von Soest rok 1944, w którym zlikwidowany został cygański obóz w Oświęcimiu – zginęło ok. 21 tys. Cyganów.

Powojenne losy Cyganów w RFN, i nie tylko tam, noszą piętno czasu wojny. Konieczność biologicznego przetrwania zagroziła trwaniu kulturowemu – wiele norm i zasad Romani straciło swoją moc obowiązującą, uwolnienie spod mechanizmów kontroli grupy oznaczało dla wielu Cyganów egzystencję na marginesie społeczności gadzów (nie-Cyganów). Dyskryminacja prawna i brak samodzielności ekonomicznej w kraju wysoko rozwiniętym (Republika Federalna Niemiec) zwiększyło dystans dzielący Cyganów od ludności niemieckiej. G. von Soest charakteryzuje ich sytuację w Niemczech „cudu gospodarczego” jako rozpad struktury grupy, rozbięcie systemu wartości, zniszczenie podstaw ekonomicznej egzystencji, zdemoralizowanie systemem zapomóg oraz przenikanie wzorów kulturowych ludności osiadłej. O świadomości samych Cyganów i istnieniu takiego stanu rzeczy świadczą ich wypowiedzi zamieszczone w recenzowanej pracy. Być może owo uświadomienie nie jest zjawiskiem powszechnym; dla wielu Cyganów aspiracje wejścia w społeczność gadzów mogą być silniejsze aniżeli świadomość własnej tożsamości etnicznej. Dążeniem G. von Soesta jest wypracowanie takich form pomocy dla Cyganów, aby nie musieli przestać być sobą, by przeżyć.

W latach 70-tych na terenie RFN prawnie uregulowano świadczenia na rzecz osób o znacznych trudnościach adaptacyjnych. Swoim zasięgiem objęły one również Cyganów, i to nie jako jednostki, ale jako całą grupę. Tym samym przyznano im status mniejszości etnicznej. Przykładem tego typu może być opracowany pod koniec 1976 r. rządowy projekt „Hilfen für Zigeuner und Landfahrer”.

Programy znajdujące się już w fazie realizacji ukazuje G. von Soest poprzez rozmowy z Cyganami. Ich tematami były kontakty z pracownikami opieki społecznej, możliwości zdobycia zawodu i pracy oraz sytuacja mieszkaniowa. Lektura tego rozdziału skłania do wniosku, iż duża jest przepaść dzieląca literę prawa od życia, kodeks od ludzkich postaw. Żadna ustawa nic nie

zmieni, jeżeli nie zmieniają tego ludzie. I jeszcze jeden wniosek – prawie każdy z rozmówców wyraża zaniepokojenie możliwością utraty własnej tożsamości w sytuacji życia w rozproszeniu, albowiem wtedy „będą jak Chale” (nie-Cyganie).

Od stuleci trwały próby socjalizacji i integracji Cyganów (m. in. reformy cesarza Józefa i Marii Teresy), w których najmniej brano pod uwagę ich samych, ich odmienność etniczną i kulturową. W wielu przypadkach doprowadziło to do zniszczenia poczucia wspólnoty i bezpieczeństwa stwarzanego przez wielką rodzinę przy jednoczesnym całkowitym uzależnieniu od instytucji opieki społecznej.

G. von Soest opisuje trzy osiedla cygańskie będące modelowymi rozwiązaniami integracyjnymi zrealizowanymi w Republice Federalnej Niemiec¹. Powstały one w latach 50-tych i 60-tych na peryferiach Monachium, Kolonii i Freiburga. Izolacja grupy cygańskiej w osiedlu monachijskim i kolońskim doprowadziła do powstania getta. Osiedle we Freiburgu jest natomiast przykładem prób stworzenia wspólnoty terytorialnej i sąsiedzkiej. Odmienność rozwiązań wynika z odmienności modelu integracji przyjętego przez twórców danego projektu, tzn. sprzyjającego lub odrzucającego zachowanie tożsamości etnicznej. Porównanie przedstawionych przez autora przykładów pozwala wnioskować o pewnej ewolucji postaw ludzi odpowiedzialnych za programy pomocy dla Cyganów: od traktowania ich jak żebraków, którym należy dać jałmużnę, do uznania ich za partnerów współuczestniczących w poszukiwaniu właściwych form opieki społecznej. Takim właśnie działaniom ma służyć praca powstałego w 1975 r. w Kolonii Zentrum für Gruppenstudien und Gemeinwesenarbeit.

G. von Soest – pracownik opieki społecznej – ukazuje rzeczywistość pracy z Cyganami poprzez problemy, jakie ona ze sobą niesie. Pokonywanie wzajemnych uprzedzeń, zmiana istniejących stereotypów, o ile w ogóle jest możliwa, wymaga czasu i wiedzy, albowiem są to kategorie długiego trwania. Autor jest pewien, iż taka przemiana nastąpi. Ja natomiast mam nadzieję, iż tak kiedyś się stanie, ale pewności nie mam, albowiem „jego [stereotypu – R. H.] znamieniem jest to, że wyprzedza rozum; jest formą percepcji, nadaje pewny charakter danym docierającym do naszych zmysłów, zanim te dane osiągną rozum [...] Nie ma nic tak nieczułego na zdobywaną wiedzę lub krytycyzm, jak stereotyp”².

W recenzowanej pracy często powraca problem integracji jako funkcji rozwoju ekonomicznego i świadczeń socjalnych. Jest to jakby echo F. Braudela uważającego, iż cywilizacje kwitną i trwają tylko dzięki gospodarce. Uwzględniając specyfikę społeczności cygańskiej G. von Soest podkreśla znaczenie zachowania tożsamości etnicznej. Pogodzenie tych elementów jest trudne. Pytanie: czy niemożliwe? Sam autor stwierdza, iż przystosowanie do życia w uprzemysłowionym świecie oznacza dla Cyganów koniec bycia Cyganami. Być może szansę należy upatrywać w możliwości wykonywania zawodów, które pozwoliłyby na zachowanie norm i tabu obowiązujących w cygańskim systemie kulturowym. Jest to wielka niewiadoma – na odpowiedź przyjdzie jeszcze poczekać. Zresztą pytania, jakie stawia autor książki, też należy zaliczyć do retorycznych: dlaczego najbardziej zainteresowani nie uczestniczą szerzej w projektowaniu osiedli cygańskich; dlaczego nie spełniają one funkcji integrujących grupę, nie realizują społecznej i kulturowej przestrzeni Cyganów?

„Sozialromantikers” nie rozwiążą tych problemów. G. von Soest odżegnuje się od takiej postawy, choć często głoszone przez niego opinie noszą posmak hasła „kochajmy się!” z nutką żalu, iż „cygańska wiosna” jeszcze nie nadeszła.

Cenne uzupełnienie tematu stanowi rozdział prezentujący zalecenia, zarządzenia i ustawy wydane przez rząd RFN i europejskie ciała kolegialne. Ponadto zawiera on adresy niemieckich instytucji powołanych do świadczenia pomocy społecznej dla Cyganów. Pracę uzupełnia obszerna bibliografia tematu.

¹ Przykładem odmienności przyjmowanych rozwiązań i postaw społecznych wobec Cyganów jest m. in. przypadek miasta Lille (pn. Francja) opisany przez J.-P. Liégeois, *Expulser les nomades. Le cas de Lille*, „Esprit”, nr 3: 1981, s. 31-36. Zarówno jego władze, jak i mieszkańcy zgodnie wystąpili przeciwko Cyganom mieszkającym w Lille.

² W. Lippman. *Public opinion*. New York 1961, s. 98.

Książka G. von Soesta ukazuje mało znany i prawie niedostrzegany aspekt współczesnej rzeczywistości cygańskiej – sytuację getta. Z tego względu jest to praca interesująca. Próby likwidacji wyizolowania Cyganów, ze wskazaniem na problemy, jakie rodzą się przy tej okazji, dają szansę wyboru właściwego wariantu działania. Książka przeznaczona jest dla specyficznego kręgu odbiorców, jakimi są pracownicy opieki społecznej – stąd ograniczenia zarówno w zakresie, jak i sposobie przedstawienia Cyganów. Odczuwa się pewien brak refleksji teoretycznej dotyczącej problemu integracji, stereotypu, postaw społecznych. Utrudnia to zrozumienie funkcjonowania ustaw prawnych w przestrzeni społecznej, zrozumienie przesłanek kierujących wyborem określonego modelu integracji itp., albowiem czasami podczas lektury książki G. von Soesta odnosi się wrażenie zawieszenia w próżni wszystkich tych działań. Nie jest to zarzut zmierzający do obniżenia jej niewątpliwej wartości; tym bardziej iż w praktyce pomocy dla Cyganów w Polsce nie ma odpowiednika ani zakrojonych na taką skalę badań i programów, ani prac na ten temat. Chociażby dlatego warto zapoznać się z tym, co i jak zostało zrobione przez innych.

Renata Hryń

ETNOLOŻKA GRADJA O ROMIMA-CIGANIMA U VOJVODINI. Novi Sad 1979, Vojvodjanski Muzej u Novom Sadu, ss. 420.

Podstawą koncepcji prac etnologicznych w Wojwodinie jest „systematyczne badanie, zbieranie materiałów i studiowanie życia i kultury mieszkańców Wojwodiny [...] badaniami należy objąć cały obszar Wojwodiny, wszystkie narody i narodowości tej prowincji”. Jednym z rezultatów tych szeroko zakrojonych badań będą „Przeglądy narodów i narodowości Wojwodiny” – dowiadujemy się ze wstępu do prezentowanej książki. Przykładem są właśnie *Etnološka gradja o Romina-Ciganima u Vojvodini (Materiały etnologiczne o Romach-Cyganach w Wojwodinie)*. Wydane zostały przez Muzeum Wojwodiny w Nowym Sadzie, ale trwające kilka lat badania realizowane były przez zespół kilkuosobowy, nie ograniczony do zatrudnionych w muzeum w Nowym Sadzie. Uczestniczyli w nich pracownicy różnych muzeów, zrzeszeni w Sekcji Etnologicznej Towarzystwa Pracowników Muzealnych Wojwodiny – muzeów w Kikindzie, Zrenjaninie, Vršču, Sremskich Karlovcach, Sremskiej Mitrowicy i wymienionego już Muzeum Wojwodiny w Nowym Sadzie.

Prace terenowe prowadzone były w latach 1964-1968, 1970-1972; w tym czasie przebadano 120 miejscowości na 153, jakie winny zostać opisane. Do 1978 r. zakończono prace terenowe – przebadano wszystkie 133 miejscowości Wojwodiny, w których mieszkają Cyganie (według spisu z 1971 r. w Wojwodinie są 452 miejscowości, tak więc Cyganie zamieszkują prawie jedną trzecią z nich).

Badania prowadzone były na podstawie specjalnego kwestionariusza zawierającego wykaz rozmaitych zagadnień ważnych także dla pracy muzealnej. Autorem kwestionariusza jest Rajko Nikolić, ówczesny dyrektor Muzeum Wojwodiny, zarazem jeden z inicjatorów akcji badań nad Cyganami. Ponieważ kwestionariusz najlepiej odda zakres i rodzaj zbieranych informacji, warto go przytoczyć. Tym bardziej że uzyskany efekt potwierdza walory założenia, potwierdza, że mamy do czynienia z interesującą próbą przedstawienia rodzaju encyklopedii – katalogu podstawowych informacji z zakresu etnografii opisywanej grupy, Cyganów z Wojwodiny.

Oto tekst kwestionariusza:

Część ogólna:

- Liczba domostw;
- Liczba rodzin; imiona, nazwiska;
- Czy żyją we wsi jacyś Cyganie w związku mieszanym (biali Cyganie)?
- W którym końcu wioski są ich domy; jak zwie się ten koniec, czy jest on oddzielony?
- Kto jest starszym (sołtysem); jak go wybierają, jaki jest stosunek do jego rozporządzeń?

- Czym się zajmują: mężczyźni;
kobiety;
dzieci (dojrzałe)?
- Sposób produkcji poszczególnych przedmiotów, nazwy i opisy poszczególnych narzędzi (fotografie); gdzie i w jaki sposób sprzedają swoje wyroby (za pieniądze, stare ubrania, za artykuły żywnościowe)?;
- Komunikacja – przemieszczanie;
- Dom (fotografia) i urządzenie (pokoju, kuchni, pieca); „zinventoryzować” mienie;
- Jedzenie (rodzaje jedzenia, sposób gotowania, nazwy);
- Ubiór;
- Poziom wykształcenia; wiara.

Pochodzenie:

- Od kiedy mieszkają we wsi?
- Czy były niedawne osiedlenia i skąd (nazwiska rodzin); czym się zajmują?
- Jak nazywają ludzi, którzy nie są Cyganami a jak siebie?
- Jak nazywają Cyganów z innych stron, jak się odróżniają (język, zajęcia, obyczaje)?
- Czy i z jakimi grupami Cyganów w innych wsiach utrzymują więzi (małżeńskie, rodzinne – krewniacze, związane z pracą i inne)?
- Z którymi (skąd) żenią się – wychodzą za mąż?

Piosenki.

Opowiadania.

Słownik.

Zwyczaje i zachowanie:

- Stosunki mężczyzna – kobieta przed małżeństwem;
- Sposób zawierania małżeństwa (kupno – posag) i rozwód; dzieci z małżeństwa rozwiedzonego – kto troszczy się o nie?
- Wesele: główne elementy – oświadczyzny, ślub, świadkowie, miejsce, gdzie odbywają się główne czynności (w domu chłopaka lub dziewczyny) i zwyczaje;
- Rejestracja: cerkiew (kościół);
- Małżeństwa dzikie;
- Stosunki: mąż – żona – dzieci;
- Cięża, poród, chrzciny, nadanie imienia dziecku – po kim?
- Stosunki rodzinne (krewniacze) – nazwy. (Zakaz stosunków małżeńskich między określonymi stopniami pokrewieństwa);
- Bigamia, jak się ją ocenia;
- Zwyczaje pogrzebowe, sposób chowania zmarłych;
- Cmentarze i pamięć zmarłych;

Obyczaje przy pracy.

Zabobony, czary (magia).

Zabawy, świętowanie.

Gdy dziecięce (karty i inne).

Przedstawiony powyżej kwestionariusz, a właściwie raczej wykaz zagadnień, budzić może szereg wątpliwości. Zawiera zarówno pytania wąskie, szczegółowe, jak też bardzo szerokie, nawet ogólnikowe; niektóre wkraczają dość brutalnie w sprawy prywatne, intymne. Można przypuszczać, że niejednokrotnie badacze mieli kłopoty z uzyskaniem rzetelnych odpowiedzi i że otrzymane informacje nie zawsze muszą odpowiadać prawdzie. Sądzę też, że ów zestaw zagadnień pełnił rolę raczej pomocniczą w rozmowie niż rolę kwestionariusza. Z drugiej strony nie jest proste przygotowanie kwestionariusza do tego rodzaju przedsięwzięcia, jakie realizował zespół etnografów z Wojwodiny. Bardzo często zapewne nie było wiadome – do momentu zjawienia się badacza – z jakimi grupami cygańskimi będzie miało się do czynienia, jak licznymi, jakiej wiary, jak żyjącymi, czym zajmującymi się, na jakim etapie adaptacji do ludności miejscowej lub nawet asymilowania. Nie mógł to więc być kwestionariusz zbyt szczegółowy, dopasowany do określonej sytuacji, określonej grupy. Przeciw szczegółowości

przemawiał także charakter planowanej pracy – w miarę szerokie, ogólne, niemal encyklopedyczne przedstawienie Cyganów zamieszkujących Wojwodinę, danie podstawowych informacji na temat wszystkich grup z wszystkich miejscowości Wojwodiny, gdziekolwiek tylko oni żyją. Trudności pogodzenia zamierzenia z realizacją widoczne są w niektórych opisach, jednakże w zasadzie udało się badającemu i opracowującemu materiał zespołowi trudności te pokonać.

Jednym z problemów wymagających rozwiązania było użycie słowa Cygan (mającego dość często, w rozumieniu potocznym, zabarwienie pejoratywne). Nazwa własna, Rom, którą oficjalnie są określani w Jugosławii, nie jest używana powszechnie. Poza tym sami Romowie używają niekiedy na określenie siebie nazwy Cygan. W tej sytuacji, by nie popełnić błędu czynionego niejednokrotnie obecnie przez gorliwych cyganologów czy nie wpadać w przesadę jeszcze gorliwszych cyganofilów, zdecydowali się używać obu nazw równorzędnie.

W trakcie prowadzonych badań uzupełniane też były kolekcje muzealne przedmiotami związanymi z Cyganami i ich kulturą. Oczekiwania były tutaj znaczne i podjęcie próby tworzenia takiej kolekcji jest niemal ewenementem muzealniczym. Niestety, tylko w niewielkim stopniu powiodła się realizacja tego zamiaru, niewiele przedmiotów zostało zakupionych. Natomiast udało się badaczom zebrać dużą, liczącą około 1000 sztuk kolekcję fotografii z ostatnich kilkudziesięciu lat, stanowiącą ogromnie cenny materiał do analizy zmian w życiu i kulturze Cyganów Wojwodiny.

Szczegółowy przegląd miejscowości zamieszkiwanych przez Cyganów poprzedzony jest ogólnym rozdziałem. Znajdujemy w nim zbiór tematycznie uporządkowanych informacji dotyczących kultury i sposobu życia Cyganów Wojwodiny; także ważne, podstawowe wiadomości o liczbie Cyganów Wojwodiny, ich podziałach i klasyfikacji, sposobie życia i standardzie, zajęciach, sposobie odżywiania się, ubierania, o języku, wpływie miejscowej ludności niecygańskiej, zwyczajach i wierzeniach, cygańskich autorytetach, wewnętrznych stosunkach społecznych i społecznej sytuacji Cyganów. Jedną z trudniejszych kwestii, wobec której stanęli autorzy, było ustalenie danych liczbowych i wewnętrznych podziałów Cyganów. Opierając się na oficjalnych spisach należałoby przyjąć, że w całej Wojwodinie jest jedynie około 7 tys. Cyganów (spis z 1948 r. podaje liczbę 7361 osób, z 1971 r. – 7536). Jednakże terenowe prace od razu, w momencie ich rozpoczęcia, podważyły wiarygodność tych liczb. Na przykład jeden z badaczy – M. Milošev – stwierdził, że w Beloj Crkvi, gdzie według spisu z 1948 r. było tylko 5 Cyganów, a w 1961 r. – 17 osób, faktycznie jest (w 1968 r.) ponad tysiąc. W Bačkoj Polance było według spisu z 1948 r. 13 Cyganów, a w 1961 r. tylko 2. M. Bosić zaś (badająca tę miejscowość) stwierdziła istnienie w 1967 r. około 40 rodzin, z których część liczy 5-6 osób. Wyjaśnienie tych rozbieżności stało się możliwe dopiero w trakcie badań. Wielu Cyganów nie identyfikowało się w trakcie spisów z tą nazwą uważając się za Romów, jeszcze znaczniejsza liczba określiła się jako Rumuni, Węgrzy, Serbowie – zapewne celem korzystniejszego określenia własnego statusu. W dodatku część Cyganów-Romów Wojwodiny nie posługuje się językiem cygańskim, ale węgierskim lub rumuńskim i dopiero przy bliższej rozmowie wyjaśniali, że nie są Romami, uważają się za Rumunów, Węgrów, a dokładniej Cyganów rumuńskich lub węgierskich. Inni, określający się jako Serbowie lub Węgrzy i jako tacy identyfikujący się w trakcie administracyjnych, oficjalnych spisów, stwierdzali, że w domu mówią wyłącznie po cygańsku. Ta kwestia rzutowała oczywiście i na próby ustaleń wewnętrznego zróżnicowania Cyganów-Romów, ukazując zarazem złożoność zjawiska – także w innych krajach od dawna przysparzającego badaczom kłopotów.

Autorzy wyróżnili w zasadzie trzy kategorie Cyganów:

1. Cyganie-Roma, mówiący po cygańsku i deklarujący się jako Roma lub Cyganie;
2. Cyganie tzw. domowi (*kućevni Cigani*) lub biali Cyganie, nie mówiący po cygańsku i określający się jako Serbowie, Węgrzy, Rumuni lub serbscy, węgierscy, rumuńscy Cyganie. Część z nich nie uważa się za Romów, lecz za Cyganów, i traktuje siebie jako jedną grupę etniczną, ale różną od Rumunów, Serbów czy Węgrów. W tej kategorii największe są różnice w ubiorach, języku, obyczajach – wynikające zapewne z oddziaływania narodów, z którymi czują się bardziej związani (więc Serbów, Rumunów, Węgrów);

3. Tutaj zaliczane są pojedyncze rodziny, które nie uważają się za Cyganów i z pochodzenia także nie są nimi, ale przez otoczenie są traktowani jako Cyganie – najczęściej z powodu sytuacji materialnej i pochodzenia z rodzin bardzo ubogich.

Przedmiotem badań były oczywiście dwie pierwsze kategorie – wewnętrznie dzielące się jeszcze na rozmaite grupy i społeczności zależnie od pochodzenia, uprawianych zawodów, dialektu, religii *etc.*

Zasadniczą część pracy stanowi przedstawienie informacji na temat Cyganów w poszczególnych miejscowościach. Na początku znajdujemy mapę Wojwodiny z naniesionymi wszystkimi omawianymi miejscowościami. Następnie alfabetyczne przedstawienie miejscowości z podziałem na trzy regiony Wojwodiny – najpierw omówione są cygańskie skupiska Bački, potem Banatu, dalej Sremu. Przy każdej miejscowości podane jest nazwisko prowadzącego badania.

Przykładowo przytoczę jedno z takich haseł – miejscowości, zachowując oryginalny układ:

Mila Bosić

Pačir

Badania wykonane w lipcu 1965 r.

Pačir znajduje się w jednej z dolin Płaskowyżu Telečkiego, niedaleko od Bajmoku (Bajmok leży na drodze Sombor – Subotica). Większość mieszkańców stanowią Węgrzy, potem Serbowie i w mniejszej liczbie Chorwaci.

W Pačirze osiedleni są Cyganie serbscy i węgierscy. W czasie badań liczyli 15 gospodarstw z 84 osobami. Węgierscy Cyganie mówią tylko po węgiersku. Cyganie serbscy mówią po cygańsku, serbsku i węgiersku. Obie grupy mieszkają w pobliżu starej cegielni, a Cyganie węgierscy również na ul. Batinskiej i w Putriji. W części osiedla zwanego Putrija mieszkają głównie Cyganie serbscy.

W pobliżu starej cegielni jest 5 domów (Kovači, Šandor, Kolompar, Ištvan, Andraš, Janoš, Karolj, Lujza, Ilona); na ul. Batinskiej są Kolompar i Kovač (Andraš, Ilona, Eržebet), w Putriji jest 8 domów (Dimović, Jovanović, Kolompar, Siladji, Petrović, Aleksa, Bora, Imre, Šandor, Lacika, Ilonka, Rožalija, Soka, Jelica). Są rodziny z jednym, ale i z ośmiorgiem, dziewięciorgiem dzieci.

Węgierscy Cyganie z osady są stale zatrudnieni jako pracownicy wykwalifikowani i na polu wykwalifikowani w fabryce lub przedsiębiorstwach. Większość z nich zajmuje się muzykowaniem jako zajęciem dodatkowym. Grupa Cyganów serbskich unika podejmowania stałej pracy – są jedynie sezonowymi pracownikami. Dopóki działała cegielnia, pracowali tam. Miejscowi niechętnie najmują ich do pracy. Jedna z Dimovićewych zajmuje się wrózeniem – czyta z kart i dłoni.

Domy są zbudowane z ubitej ziemi i cegły, kryte są trzcina lub dachówką. Przeważnie są dwuizbowe – pokój i kuchnia. Większość z nich wybudowała gmina w 1961 r.

Węgierscy Cyganie są porządniejsi od serbskich. Więcej jest w domach sprzętów. Ich kobiety są porządniej ubrane. Noszą ubrania kroju miejskiego.

U Cyganów serbskich wewnątrz domu urządzone jest skromnie. Meble są skąpe, składają się z łóżka lub ławy do spania. Cyganów tych uważa się we wsi za niepracowitych – skłonnych do kradzieży i kłótni.

Cyganki serbskie noszą długie, szerokie spódnice. Z przodu na spódnicy mają *posć*, szeroką kieszeń, która jest pośrodku przesyta. Kieszeń jest ozdobiona różnokolorowymi guzikami, perłami i metalowymi broszami. Kobiety trzymają zwykle w kieszeni karty do wrózenia (ten rodzaj kieszeni mają także Cyganki z Suboticy i w osadzie Šandor).

Cyganie w większości nie zawierają ślubów. Obecnie śluby biorą ci, którzy pracują – ze względu na dodatek na dzieci. Jeden z Cyganów węgierskich żyje z dwiema kobietami – z jedną ma dwoje, a z drugą pięcioro dzieci.

Hasło, które przedstawiłem powyżej, jest jednym z krótszych. Duża część została bardziej drobiazgowo opracowana, więcej dowiadujemy się o kulturze opisywanej społeczności, i mniej stwierżeń budzi wątpliwości, mniej jest kontrowersyjnych zdań wartościujących. Istniejące pomiędzy poszczególnymi opisami różnice wynikają zapewne z wielu rozmaitych czynników.

mniejszej lub większej otwartości badanej grupy cygańskiej, jej stosunków z ludnością miejscową, odrębności i podobieństw do miejscowej ludności niecygańskiej. Zapewne także w istotnym stopniu zależne są od umiejętności i talentu samego badacza i rozumienia zasad naukowego opisu i naukowego wnioskowania.

Po tej zasadniczej części, stanowiącej główny element treści prezentowanej pracy, zamieszczony jest zestaw słów zanotowanych w trakcie badań (sam język nie był przedmiotem prac, idzie więc o słowa rejestrowane jakby „przy okazji”, w trakcie opisów podawanych przez informatorów). Każdorazowo podane jest wyjaśnienie terminu i miejscowość jego zanotowania. Dalej zamieszczone są dane liczbowe dotyczące Cyganów z lat 1893, 1948 i 1971, w układzie analogicznym, jak zasadnicza część pracy. Bardzo istotnym, wartościowym dopełnieniem jest wykaz fotografii o tematyce cygańskiej, znajdujących się w zbiorach Działu Etnograficznego Muzeum Wojwodiny; wykaz zawiera informacje o pochodzeniu fotografii, tematach i numerach negatywów:

Bačka

Apatin

15 515-15 540

osada, dom, przenoszenie ciężarów, przygotowywanie jedzenia – piec, dzieci.

Bačka Polanka

20 413-20 431

osada, dom, muzykant – mandolinista, ubiór, typy antropologiczne.

W kolejności zawarty jest indeks i 95 fotografii czarno-białych o różnej tematyce (widoki domostw, ludzie przy pracy, rodziny, nowożeńcy, atrybuty i zachowania świąteczne). Pracę zamyka informacja w języku angielskim na temat Cyganów Wojwodiny – jest to w zasadzie tłumaczenie tekstu wstępu i rozdziału wprowadzającego.

Kończąc prezentację *Etnološki gradja o Romima-Ciganima u Vojvodini* chciałbym podkreślić, że mimo mankamentów, uproszczeń, stwierżeń kontrowersyjnych jest to praca bardzo cenna, wartościowa nie tylko dla cyganologa. Bogactwo informacji, zakres przedsięwzięcia – objęcie nim całego dużego obszaru, dużej krainy, możliwość wniosków, jakie daje zawarty materiał, czyni pracę grupy muzealników dziełem o dużym ciężarze – właśnie bardzo cennym. Wartość badań podjętych przez Sekcję Etnologiczną Towarzystwa Pracowników Muzealnych podnosi fakt, że zespół realizujący je szedł szlakiem dziewiczym, nie miał wzorców, do których można byłoby odwołać się, poprzedników, na których można byłoby oprzeć się. W całej bowiem dotychczasowej literaturze cyganologicznej nie znajdujemy podobnej pracy. Jest to więc dzieło wyjątkowe i oryginalne, także w twórczym zamyśle. Dlatego wydało mi się uzasadnione dość szczegółowe jego przedstawienie.

Lech Mróz

PAVLA ŠTRUKELJ, *Romi na Slovenskem*, Ljubljana 1980, ss. 323, il.

Monografia poświęcona Cyganom w Słowenii jest podsumowaniem badań autorki prowadzonych w cygańskim środowisku w latach 1964-1975. Badania terenowe uzupełnione zostały szczegółowymi poszukiwaniami archiwalnymi, a także spenetrowaniem regionalnej prasy XIX- i XX-wiecznej. Powstała monografia opisująca wiele aspektów życia Cyganów w Słowenii, ilustrowana bogato własnymi zdjęciami autorki.

Książka składa się z dwóch części, z których pierwsza (historyczna) została opracowana na podstawie źródeł zastanych, druga natomiast jest opisem etnograficznym cygańskiej kultury z okresu lat 60-tych i 70-tych ze wskazaniem procesów adaptacyjnych.

Najwcześniejsze wzmianki o obecności Cyganów na terenie dzisiejszej Jugosławii pochodzą z połowy XIV w. i tyczą Dubrownika. Najstarsze dokumenty z terenu Słowenii notujące tam pobyt Cyganów pochodzą z XV w. i wymieniają ich pod nazwą „Cigan”.

W Słowenii skupiska cygańskich osad występują w trzech regionach. Są to regiony graniczące z innymi narodami i Cyganie z tamtych obcych terenów przybyli na obszar Słowenii.

Stąd też różnice w ich języku i kulturze. Tak więc Cyganie w Doleńsku graniczącym z Chorwacją wykazują wiele wpływów m. in. serbskich i innych południowych narodów, przez których tereny przeszli. Do Prekmurja przywędrowali Cyganie z sąsiednich Węgier. Natomiast Cyganie w Goreńsku graniczącym z Austrią to Sinti – Cyganie niemieccy, najbardziej odrębni spośród innych Cyganów europejskich. Kierunki migracji do Słowenii wpłynęły na nazewnictwo grup cygańskich. Mówi się więc o Cyganach węgierskich, chorwackich, niemieckich. Inny podział bierze za podstawę miejsce ich zamieszkania – są więc Cyganie Prekumrscy, Doleńscy, Goreńscy. W tym samym kierunku idzie podział terytorialny w obrębie regionów, w wyniku czego wydzieliła się grupy, których nazwy pochodzą od miejscowości zamieszkiwanych przez te grupy. Istnieją również podziały zgodnie z uprawianymi przez Cyganów profesjami czy też charakterystycznym sposobem życia. Innego typu różnicowanie to podział na rody.

Planowe procesy osiedleńcze na tych terenach dokonały się w końcu XVIII w. i autorka ocenia je jako bardzo racjonalne i tolerancyjne. Są to efekty znanych ustaw tereziańskich i józefińskich. Najwcześniej osadnictwo to utrwaliło się w Prekmurju. Późniejsze, XIX-wieczne usiłowania osiedlenia Cyganów były mniej efektywne. Spowodowały jednak stałe zatrudnienie Cyganów doleńskich przy budowie dróg i wydobywaniu piasku.

W czasie II wojny Cyganie ulegli prześladowaniom, głównie w Goreńsku i Prekmurju. Tutaj byli wcielani do armii węgierskiej, a wobec licznych ucieczek osadzani w obozach pracy. Z Goreńska zaś deportowano ich do Serbii.

Skupiska Cyganów w Słowenii, podobnie jak w wieku ubiegłym i wcześniej, sytuowane są na uboczu miast i wsi. Są to wielkie, samodzielne wioski, małe osady lub też pojedyncze domki. Osady te są bardzo dynamiczne przestrzennie. Rozrastają się lub liczba zamieszkałych w nich chat maleje; niektóre znikają, a tworzą się gdzieś indziej nowe skupiska cygańskie. Mobilność Cyganów i prostota tradycyjnej technologii budowlanej sprzyjają tym procesom. Stopień modernizacji osad jest różny i zależy od możliwości ekonomicznych mieszkańców. Miejsce zamieszkania – miasto lub wieś – jest też podstawą do podziału Cyganów Słowenii na miejskich i wiejskich.

Najbardziej znane profesje cygańskie to: kowalstwo, ostrzenie noży i handel końmi. Kowale dziś na ogół zajmują się naprawą i wyrobem narzędzi rolniczych. Ostrzacze noży i innych narzędzi to zawód do dziś uprawiany jako wędrowny. Młodymi profesjami są zajęcia związane z wyrobami z wikliny, także wyrób mioteł.

Pożywienie Cyganów jest bardzo jednorodne i proste. Dopiero od kilku lat zauważa się znaczące zmiany w sposobie odżywiania, co przejawia się choćby w spożywaniu posiłków trzy razy dziennie. Spożywa się dużo mięsa, traktując jarzyny jako danie drugorzędnej wartości. Wódka spełnia ważną rolę przy wszelkich okazjach uroczystych i świątecznych.

Bardzo zróżnicowane są mieszkania Cyganów słoweńskich. Do dziś spotyka się w użyciu namioty. Są one dwójakiego typu. Starsze to namioty o półkolistym sklepieniu. Stawia się je z 2 lub 4 leszczynowych kabłąków wbitych w ziemię szeregowo i połączonych poziomymi żerdkami. Takie uźebrowanie pokrywa się płachtą. Namiot ten ma zazwyczaj wymiary 3 × 2 m, a wysoki jest na 1,5 m. Stawiając kolejne pałaki można go przedłużyć. Powszechniej używane namioty są rozpinane na dwu sochach wbitych w ziemię i połączonych górną żerdzią. Tył namiotu zasłania płachta lub stojący wóz. Niekiedy namioty te są tak wysokie, że wóz mieści się wewnątrz. Sinti używają krytych wozów typu wagonowego, będących typowym ich mieszkaniem. Są wykonywane przez wyspecjalizowanych rzemieślników, a ich koszt jest bardzo wysoki.

Stałymi domami słoweńskich Cyganów są różnego rodzaju proste budowle, najczęściej tzw. baraki – 4 słupy oszalowane jakimkolwiek odpadowym materiałem i zadaszone. Wymiary tych baraków są niewielkie: 4 × 3, 4 × 4 m lub nieco większe. Inny typ domów to budy o plecionych z wikliny ścianach obklejonych gliną. Lepsze jakościowo domy z drewna lub gliny bywają dwu- i trzywnętne.

Strój tradycyjny zanikł. Jedyne kobiety ubierają się w sposób wyróżniający je z otoczenia, a to tylko dzięki specyficznemu sposobowi noszenia fabrycznych ubiorów oraz odpowiedniemu doborowi kolorów.

W dalszych częściach książki autorka przedstawia wiedzę medyczną Cyganek, sposoby

leczenia ziołami ludzi i zwierząt, a także obrzędy rodzinne i wierzenia. Cyganie są katolikami, lecz w ich wierzeniach dopatrzeć się można elementów wierzeń niekatolickich, w tym i animistycznych. Interesujące są teksty modlitw w języku cygańskim, czego – o ile mi wiadomo – nie spotyka się na innych terenach.

Kolejno przedstawia autorka zabawy dzieci, legendy, pieśni i opowiadania w języku cygańskim. Jeden rozdział poświęcono Cyganom w folklorze miejscowym.

Pracę uzupełnia słownik cygańsko-słoweński oraz bogata bibliografia. Słownik zawiera wyrazy z trzech różnych dialektów (języków) cygańskich. Ponieważ nie oznaczono tego przy poszczególnych wyrazach, nie wiadomo, z jakiego regionu słowo pochodzi ani też dlaczego te właśnie postać wyrazu przytoczono. Jest to niewątpliwy mankament słownika.

Zgodnie z tytułem książki, autorka stosuje w tekście termin „Rom” („Roma”) na określenie Cyganów. W Jugosławii już przed laty zaczęto w języku oficjalnym określać Cyganów ich nazwą własną, dla zaznaczenia ich praw do samookreślenia. W 1980 r. przyznano im urzędowo status mniejszości narodowej. Jest to początek procesu, który niewątpliwie mieć będzie następstwa i w innych krajach, tym bardziej że III Światowy Kongres Romów w 1981 r. postulował przyznanie takich praw Cyganom na całym świecie. Jest to na pewno sprawa trudna, rozgrywająca się jeszcze w sferze teoretycznych rozważań, kim są Cyganie. Autorka proponuje własną definicję. Jest to „etniczna grupa mająca własny język i swoisty sposób życia” (s. 14). Jest to definicja najbardziej ogólna i jako taka – niezadowolająca.

P. Strukelj w pierwszej części książki, gdzie omawia historię Cyganów, przyjęła za zasadę określanie ich jako „Cyganie”, gdyż pod takim imieniem występują w wykorzystanych dokumentach. W części etnograficznej, bazującej na własnym materiale terenowym, konsekwentnie posługuje się terminem „Roma” („romski”). Okazuje się to jednak nie całkiem skuteczne, kiedy dochodzi do przedstawienia Cyganów Sinti. Pozostają oni poza ogromną grupą europejskich Romów jako grupa odrębna językowo, kulturowo oraz zgodnie z ich samookreśleniem. Autorka zauważyła tę trudność, toteż tam, gdzie ma na względzie ogół Cyganów, używa pojęcia „indyjscy nomadzi”. Razi ono zwłaszcza w zestawieniu z osiadłymi od pokoleń Cyganami, ale może być przydatne tam, gdzie koniecznie chce się uniknąć uważanego za pejoratywne z pewnych względów określenia „Cyganie”. Dopóki jednak nie wypracuje się jednoznacznie zrozumiałej terminologii, dotąd obok terminu „Roma” niezbędne będzie nadal stosowanie określenia „Cyganie” jako szerszego pojęcia mieszczącego wszelkie grupy wędrowne (nieromskie również), jak Sinti, Romanizelsi, Manusze, Tinkersi, a także osiadli hiszpańscy Gitanos. Propagowany z zapalem termin „Roma” określa wszak jedną tylko z grup, podczas gdy „Cyganie” (*Cigan, Zigeuner, Gypsy, Tsigan, etc.*) to termin pojemniejszy, adekwatny dla określonej zbiorowości.

Omawiana praca jest cenna ze względu na bogactwo materiału terenowego uzyskanego osobiście przez autorkę na wielkim obszarze trzech regionów Słowenii. Wydano ją bardzo starannie. Dodatkowym walorem edytorskim jest umieszczenie przypisów na marginesach tekstu, co bardzo ułatwia korzystanie z książki. Wydano ją natomiast w bardzo małym nakładzie 1000 egzemplarzy.

Adam Bartosz

MICHAEL KRAUSNICK, *Die Zigeuner sind da. Roma und Sinti zwischen Gestern und Heute*, Würzburg 1981 Arena, ss. 224, il.

Jest to jedna z wielu pozycji popularyzujących temat cygański w świecie współczesnym. Jeśli zasługuje na uwagę to m. in. ze względu na szczególne okoliczności towarzyszące jej powstaniu. Współtwórcą książki jest autor opracowania graficznego Joachim Swakowski, grafik niemiecki, którego przodkowie byli pochodzenia polskiego. Zainteresował się tematem cygańskim i jako pracę dyplomową przedstawił cykl plakatów o tej tematyce. W kilku plakatach wykorzystał motywy wozów cygańskich z tarnowskiego Muzeum, gdzie istnieje

załączek kolekcji cygańskiej (m. in. wozy oraz inne motywy cygańskie z Polski). Wykonane w Polsce zdjęcia posłużyły Swakowskiemu do częściowego zilustrowania książki, a zdjęcie wozu z Tarnowa znalazło się na okładce.

Treść książki, której autorem jest socjolog i filolog, uprawiający również literaturę i publicystykę, jest kolejną próbą zwrócenia uwagi społeczeństwa na istnienie dyskryminowanych od wieków Cyganów. Dyskryminacja ta przejawiała się i przejawia w różnej formie – od eksterminacji biologicznej w obozach zagłady, po współcześnie zdarzające się głosy żądające ich deportacji, osadzania na terenach wydzielonych, traktowania jako społeczności pasożytniczej.

Dla rozbudzenia zainteresowania Cyganami i ich folklorem, odmiennym obyczajem autor posługuje się wyjątkami z dawniejszych opracowań, m. in. J. Yoorsa, M. Adler, E. Witticha. Krausnick stara się eksponować romantyzm cygańskiego żywota, trwałość ich tradycji mimo życia we współczesnej cywilizacji. Przytacza słowa Yoorsa, który wiele lat z Cyganami spędził: „To naród będący w ruchu. Do przodu, dalej, posuwa się zawsze razem. Oni są jak płynąca woda, dopasowują się do wszystkich nowych okoliczności, formują się, a pozostają wierni swemu jestestwu” (s. 21). Autor stara się osłabić stereotypowy osąd o Cyganach jako włóczęgach, kryminalistach, oszustach. Zwraca uwagę na współczesne opracowania autorów cygańskiego pochodzenia, z których treści można się wiele dowiedzieć na temat ich prawości, poszanowania norm i ludzi, życzliwości i wzajemnej pomocy.

Wiele miejsca autor poświęca martyrologii Cyganów w czasie prześladowań nazistowskich. Dzisiejsi bojownicy o prawa Cyganów do godnego życia często do tych tragicznych momentów się odwołują. Manifestacje cygańskie na terenach byłych obozów zagłady stały się stałym elementem walki o równouprawnienie.

Książkę zamyka memorandum Światowego Związku Cyganów skierowane do władz RFN, w którym wymienia się żądania zmierzające do naprawienia dawnych i obecnych krzywd oraz wskazuje się na sposoby ułatwienia Cyganom życia w społeczeństwie, z zachowaniem swej tożsamości.

Ewa Martyniuk, Adam Bartosz

VÊTEMENT ET SOCIÉTÉS 2. ACTES DU COLLOQUE NATIONAL C.N.R.S. „Vers une anthropologie du vêtement”. Musée de l’Homme (9-11 mars 1983), rédaction Yves Delaporte, nr specjalny „Ethnographie”, t. LXXX: 1984, nr 92-94, Paris 1984, ss. 421, ryc. 75.

Tom ten stanowi dalszy poważny krok na drodze naukowego badania odzieży i najważniejsze wydarzenie teoretyczne w tej dziedzinie kultury materialnej w ostatnich latach. Ukazano w nim referaty i dyskusje konferencji w Musée de l’Homme w Paryżu, odbytej w 1983 r. Formalnie nawiązują one do poprzedniej konferencji z 1979 r., na której po raz pierwszy w dziejach historii odzieży zgromadzono wszystkich specjalistów tak historyków, archeologów, historyków sztuki, jak etnografów i plastyków¹. Jednakże w ciągu tych czterech lat zarysowuje się znaczny postęp nie tyle jeszcze w wynikach badań, co w stawianiu problemów i szerokości spojrzenia na zagadnienie odzieży od jej najdawniejszej historii do znaczenia symbolicznego tak w nowoczesnych społeczeństwach europejskich, jak w różnych częściach kuli ziemskiej. Ta szerokość spojrzenia na zagadnienie społecznej, estetycznej i psychologicznej funkcji odzieży stanowi o wielkim znaczeniu tego tomu referatów. Konferencję o zbliżonej tematyce zorganizowała w 1985 r. fundacja Pasolda w Londynie. Tam jednak zabrakło etnografów i spotkanie historyków gospodarczych z historykami sztuki, reprezentującymi tzw. „antykwaryczną” historię

¹ *Vêtement et Sociétés 1. Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979*, Wyd. M. de Fontanès et Y. Delaporte, Paris 1981. Recenzja Ireny Turnau w: „Etnografia Polska”, t. 30, z. 2.

ubiorów, doprowadziło jedynie do ustaleń z zakresu konsumpcji odzieży od XIII-XX w. głównie na Wyspach Brytyjskich².

Omawiana konferencja zgromadziła 37 autorów referatów i nie zarejestrowaną, ale zaznaczającą się w dyskusji grupę paru dziesiątków specjalistów. W ciągu trzech dni wygłoszono 33 referaty. Niektóre z nich były przygotowane przez kilku współautorów. Uporządkowano je w czterech grupach tematycznych: 1) zjawiska mody: innowacje, rozpowszechnianie się i ewolucja; 2) kody odzieżowe; 3) metoda badań i analiza źródeł; 4) problemy opisu i klasyfikacji. Nasuwa się tu porównanie z tematyką pierwszej konferencji. Obecnie uczyniono znaczny postęp w stawianiu problemów badawczych. Jest to przede wszystkim zasługą redaktora tomu Yves Delaporte, który opatrzył go ważnym wprowadzeniem. Poświęcono go perspektywom metodologicznym i teoretycznym studiów nad odzieżą. Autor ukazuje przygotowania do opracowania systemu opisowego wszelkiej odzieży tak w jej rozwoju historycznym, jak rozrzucone geograficznie na całą kulę ziemską. Prace te są prowadzone w różnych ośrodkach naukowych w Paryżu, a zwłaszcza w dziale technologii porównawczej Muzeum Człowieka. Yves Delaporte podkreśla prekursorskie znaczenie pracy P. Bogatyriewa, wydanej w 1937 r.³ Zarazem jednak dyskutuje on sporne pojęcie funkcji odzieży, lansowane przez tego autora. Pojęcie to staje się nieraz tylko synonimem użytkowania określonej części ubioru w danych okolicznościach. Chodzi zaś o wiele szersze znaczenie funkcji ubioru w systemach mody zakodowanych dla danych społeczności w określonym czasie. Pewna część ubioru mogła być oznaką stanową w danym systemie mody. Wprowadzenie jaśniejszego rozróżnienia terminu znaku i oznaki użytych w różnych kontekstach jest zasługą autora. W Polsce najjaśniej sformułował to J. Kmita⁴. Rozważania Yves Delaporte idą w tym samym kierunku, jakkolwiek brak analogicznych terminów w języku francuskim.

W pierwszej części konferencji, poświęconej takim zjawiskom mody, jak innowacje, ich rozpowszechnianie się i ewolucja, Denise Pop ukazała „stałą ewolucję rumuńskiej odzieży ludowej w XIX i XX w. Zmiana typu biżuterii noszonej przez kobiety w jednym z regionów Algierii świadczy o wpływie czynników społeczno-gospodarczych, politycznych i technicznych. Zamiast srebrnych ozdób zaczęto nosić złote i zdobione barwnym szkłem (T. Benfoughal). R. Seid zajęła się odrębnym ubiorem wiosek gminy Bethmale w Pirenejach w XIX w. Ubiór górali w odciętej od kontaktów zewnętrznych dolinie ukształtował się w latach 1850-1860 i później także ulegał pewnym zmianom. Tak więc izolacja nie przeszkodziła zmianom mody. Artykuł M. Diener-Kovács przedstawia konsekwencje prawa przeciwybitkowego Kościoła katolickiego zwalczającego w węgierskiej wsi Mezökövesd zdobienie ubiorów błyskotkami ze złotych i srebrnych nici. Błyskotki te obciążały budżety ubogich wieśniaków, ale moda na nie panowała od 1910 r. Pod wpływem zakazów kościelnych ubiory zaczęto zdobić tańszym haftem i frędzlami. N. Abramtchik i E. Gherardi-Dorst przedstawiły tradycyjny ubiór w jednym z regionów Białorusi i jego przemiany w naszym stuleciu. Mechanizmy przemian mody paryskiej w XVII w. zostały wnikliwie zanalizowane przez L. Godard de Donville na przykładzie rozpowszechniania się wysokich butów męskich o wyszukanych kształtach. Ich zmiany narzucali pomysłowi dworscy modnisie. Wreszcie Y. Delaporte ukazał dostosowywanie się do wymogów mody młodzieżowej u nastolatków z przedmieść Paryża za pomocą materiałów zastępczych i własnych rozwiązań krawieckich. Opracowania te ukazały różnorodność przemian mody tak w społecznościach wiejskich w Europie i północnej Afryce, jak w środowisku dworskim i na współczesnych przedmieściach, oraz szeroki wachlarz motywacji przy zastosowaniu nowych form odzieży.

Dyskusję nad możliwościami kodyfikacji zjawisk odzieżowych otwiera referat J. Martinet o semiologii funkcji ubioru. Odzież jest zarazem konkretnym przedmiotem lub ich zespołem

² I. Turnau, *Gospodarcza i społeczna historia odzieży. Siódma konferencja Fundacji Pasolda w Londynie w dniach 18-20 września 1985 r.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”.

³ P. Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1975.

⁴ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1973, s. 211-212.

o określonym kształcie, barwie, a nawet zapachu, zarazem zaś oznaką przynależności do grupy społecznej, stanu cywilnego czy funkcji wypełnianej przez właściciela. Należy rozważać tak funkcje użytkowe, jak znaczeniowe i wreszcie uczucia, jakie wywoływać może określony ubiór. Po tym wprowadzeniu 12 referatów ukazało znaczenie społeczne różnych ubiorów w szerokim przekroju społecznym. Tak węc wybór określonych tkanin i strojów kobiecych w indyjskim Radżastanie ukazuje na pierwszy rzut oka przynależność religijną, kastową, regionalną i stan cywilny właścicielki (F. Cousin). L. Saada przedstawiła funkcje oznaki w ubiorze kobiet tunezyjskich ostatnich stuleci. J. Jouin zasygnalizowała wyniki swych badań nad ubiorem włożonym na lewą stronę w różnych społecznościach. Mogła to być oznaka żałoby lub pewnych działań typu magicznego. M. Carosso ukazała różne typy żałobnej odzieży w wiosce na Sardynii. Dwa referaty dotyczyły znaczeń ubiorów tancerek w Aragonii oraz kapy torreadora i sukni tancerek flamenco w Andaluzji (J. Fribourg i J. Pitt-Rivers). Kilka opracowań ukazuje znaczenie różnych ubiorów historycznych: barw herbowych w XV w. (A. Planche), historii togi jako ubioru zawodowego prawników (S. Loubriat), odzieży ludowej i mieszczańskiej w regionie Meaux we Francji w XVIII w. na podstawie spisów ruchomości (M. Baulant), strojnych ubiorów weselnych zakazywanych przez władze kościelne w Grecji w XVIII w. (Y. De Sike) oraz funkcji tradycyjnych strojów obrzędowych w Kambodży, Tajlandii i Laosie (S. Thierry). M. M. Roué omówiła znaczenie okryć skórzanych u współczesnych francuskich punków i rockersów i sposoby ich zdobywania. Przykłady te zostały doskonale dobrane ze względu na łatwo uchwytnie znaczenie tych ubiorów w tak różnych społecznościach. Można by je oczywiście mnożyć.

Duże znaczenie ma zestaw siedmiu referatów ukazujących zagadnienia metodologiczne i źródłoznawcze. Wyniki ustaleń grupy pracowników zajmujących się zagadnieniem odzieży przedstawiła M. de Fontanès. Zaproponowano ogólny plan badania następujących zagadnień: strefy podziału geograficznego, produkcja i wymiana odzieży, zagadnienia gospodarcze, opis noszonej odzieży, jej funkcje: ochronna, semiologiczna i estetyczna, zagadnienie mody i systemów wartości. Opracowano także kwestionariusze na tematy szczegółowe. Dotyczą one głównie badań etnograficznych nad ubiorem. Źródła i metody badań nad ubiorem ludowym w średniowieczu omówiły F. Piponnier, M. Closson i P. Mane. Współpraca historyczki i dwóch historyczek sztuki pozwoliła na ocenę wartości informacyjnej bogatych źródeł archiwalnych w postaci inwentarzy ruchomości i testamentów oraz ikonografii. Wskazano na powiązania odzieży ludowej z mieszczańską tych samych regionów Francji. Dokumentację odnoszącą się do odzieży noszonej w południowej części tego kraju przedstawiła G. Démians d'Archimbaud. D. Roche zajął się ubiorem francuskiej burżuazji w XVIII w. na podstawie źródeł pisanych. Badanie zabytków muzealnych z różnych okresów historycznych omówiła Y. Deslandres. C. Reinhard poruszyła zagadnienie sposobu ubierania się jako oznaki dobrego wychowania i kultury osobistej w podręcznikach z XVI-XIX w. Zajęto się wreszcie historią kostiumologii rozwijającej się jako nauka dopiero w ubiegłym stuleciu (P. Perrot).

Ostatnia część konferencji poświęcona była problemom opisu i klasyfikacji odzieży. Wyniki ustaleń wspomnianej już grupy zajmującej się tą tematyką przedstawiła H. Balfet. Za punkt wyjścia posłużyło opracowanie typologii ubiorów Bliskiego Wschodu Avivy Lancet-Müller⁵. Grupa pracowników Muzeum Człowieka opracowała znacznie bardziej złożony system klasyfikacyjny, który ma pomieścić wszelkie ubiory świata. Typologia uwzględnia nazwy odzieży, jej szczegółową charakterystykę z uwzględnieniem zagadnień z zakresu kultury duchowej i społecznej. Każda typologia jest dyskusyjna, jednakże powinna ona być upowszechniona w opisach odzieży. Jej uzupełnieniem jest system opisu tradycyjnego ubioru ludowego we Francji opracowany w Muzeum Narodowym Sztuk i Tradycji Ludowych w Paryżu zreferowany przez M. T. Duflos-Priot. Nowe ustalenia wnosi także referat H. Balfet o formie i funkcji ubiorów drapowanych w opisowym systemie odzieży.

⁵ A. Müller-Lancet. *Typology for Afro-Asian Costume primarily from Islamic countries*, ICOM General Assembly, Leningrad—Moscow 1977.

Dwa ostatnie referaty wychodzą poza tę tematykę opisu i typologii odzieży. N. Pellegrin zajęła się wyobrażeniami różnych ubiorów w zbiorach rycin wydawanych obficie w okresie od XVI-XVIII w. Fantastyczne rysunki z początku okresu ustępują miejsca realistycznym przedstawieniom strojów różnych narodów. Autorka słusznie zauważa, że wszelkie sposoby ubierania się przedstawiciele różnych narodów europejskich stają się coraz bardziej dziwaczne, im bardziej odbiegają od nakazów mody francuskiej omawianego okresu. Rysownicy nie zdawali sobie sprawy z istnienia ukształtowanych w XVI-XVIII w. ubiorów narodowych części środkowej i wschodniej Europy. Błąd ten popełniają zresztą i dzisiaj niektórzy kostiumologowie. Referat M. Drosson ukazał przekształcanie się formy damskiej torebki w latach 1850-1950 wraz z omówieniem zagadnienia dodatków do ubioru.

Obszerne to streszczenie najważniejszych zagadnień poruszanych na konferencji nie może oddać ustaleń zawartych tak w najważniejszych referatach, jak w obszernych streszczeniach żywych dyskusji. Można tylko podkreślić ogromne znaczenie tego tomu dla dalszych badań nad wszystkimi dziedzinami historii odzieży i jej współczesnych przemian w różnych społecznościach. Ustalenia materiałowe z konieczności były fragmentaryczne. Najważniejsze jest podjęcie złożonej problematyki zmian mody, funkcji odzieży i metod badawczych.

Irena Turnau

MARGIT GARI, *Le vinaigre et le fiel. La vie d'une paysanne hongroise. Mémoires recueillis et présentés par Edith Fél avec la collaboration de Tamás Hofer*, Paris 1984, Plon – Corvina, ss. 464, 65 ryc.

Książka ta ukazała się w serii Terre Humaine wydawanej przez Jean Malaurie, przedstawiającej mentalność ludzi z różnych społeczeństw świata. Znana etnografka węgierska, Edith Fél, wydała zarejestrowane na taśmie magnetofonowej wypowiedzi Margit Gari, urodzonej w 1907 r. jako dziesiąte dziecko w biednej, bezrolnej rodzinie wiejskiej. Autorka pochodzi z miejscowości Mezökövesd położonej na północny wschód od Budapesztu. Region ten już od ponad stulecia wzbudzał zainteresowania etnografów, tak ze względu na szczególnie barwne hafty i ubiory mieszkańców, określanych jako Matyós, jak i na wyjątkowo silne tradycje katolickie (Mezökövesd leży w otoczeniu wsi protestanckich).

Pierwsze rozdziały książki ukazują mentalność inteligentnej, ale niewykształconej wieśniaczki przedstawiającej ustalony raz na zawsze porządek świata: z niebem, piekłem, ogromną galerią świętych patronów, sposobem obchodzenia dorocznych świąt i ogromną liczbą aprobowanych lub potępianych zabiegów magicznych. W barwnych wypowiedziach autorki wiara w ten porządek poparta jest historiami z życia poszczególnych członków znanej jej dobrze wiejskiej społeczności. Zmiany ostatnich dziesięciu lat nie zdołały tu zachwiać wierzeniami ludzi starszego pokolenia.

W dalszej części relacji o znacznych walorach literackich autorka ukazuje całe swe życie, ustawiczną walkę o minimum pożywienia i najprostsze odzienie. W tych rodzinach bezrolnych robotników sezonowych rodziło się liczne potomstwo. Ojcowie wydawali zbyt wiele na wino, a matki pracowały ciężko, aby wyżywić dzieci. Już jako 9-letnia dziewczynka Margit Gari pracowała jako piastunka. Nie miała jeszcze 11 lat, gdy po raz pierwszy pojechała ze starszym rodzeństwem na półroczną pracę w polu, w latyfundiach magnackich. Odtąd całe jej życie dzieliło się na letni okres prac sezonowych i okres zimowy, kiedy zarabiała głównie hafciarstwem, z którego słynęła jej miejscowość. W opowiadaniu zaznaczają się ostre różnice klasowe występujące na wsi węgierskiej: olbrzymie latyfundia i majątki bogatych chłopów bezlitośnie wyzyskiwały siłę roboczą bezrolnej biedoty. Autorka podkreśla pozytywną rolę silnego w jej regionie Kościoła katolickiego. Miłosierdzie chrześcijańskie niekiedy łagodziło ostre nieraz przeciwieństwa klasowe, pozwalając przynajmniej biedocie wiejskiej nie umrzeć z głodu na przednówku. Jednakże złe stosunki pomiędzy chłopami posiadającymi ziemię a bezrolnymi były odczuwane przez poszczególne jednostki już od dzieciństwa.

Autorka jako piękna i inteligentna dziewczyna miała wielu adoratorów. Nie decydowali się oni jednak na małżeństwo. Dopiero jako „stara panna” mająca 21 lat poślubiła chłopca uboższego jak ona, przy tym nałogowego pijaka. Było to jednak małżeństwo z miłości. Autorka urodziła pięcioro dzieci, a zdołała odchowić czworo. Jej uzdolnienia hafciarskie zapewniły rodzinie względne polepszenie sytuacji życiowej, gdyż zaczęła zdobić ubiory ludowe.

Wspomnienia Margit Gari obejmują okres od ok. 1917 r. do początku lat 70-tych. Autorka ukazuje przemiany w kulturze materialnej wsi węgierskiej znanego jej regionu. Informacje jej wskazują na ogromną tradycyjność w zakresie wyposażenia wnętrz mieszkalnych, użytkowania ubiorów ludowych czy typów pożywienia, charakterystyczną dla okresu przedwojennego. Tak wielkiej zachowawczości kultury chłopskiej nie można tłumaczyć jedynie ubóstwem ludności, należy też wziąć pod uwagę silne tradycje i stosunkowo słabe wpływy kultury miejskiej. Sytuacja ta zmieniła się nieco w czasie II wojny światowej. Od 1947 r. autorka zaczęła – acz niechętnie – zarzucać pełny strój ludowy i ubierać się według mody miejskiej. Pewne elementy tego ubioru utrzymały się jednak w strojach noszonych przez starsze pokolenie mieszkańców Mezökövesd.

Omawiana książka jest nieocenionym źródłem wiadomości o mentalności i sposobie życia najuboższych mieszkańców węgierskiej równiny w ciągu kilkudziesięciu lat naszego stulecia. Historyk kultury znajdzie w niej wiele ścisłych informacji mających znaczenie porównawcze z zakresu tzw. kultury duchowej, społecznej i materialnej. Książka ta ukazuje znakomicie odchodzącą w przeszłość mentalność i zanikający sposób życia. Jego dokumentacja i utrwalenie mają podobne znaczenie, jak opis Ishi – ostatniego dzikiego Indianina Północnej Ameryki, Indian zrad Amazonki czy Eskimosów. Zasluguje ona na przetłumaczenie i rozpowszechnienie w Polsce.

Irena Turnau

MARGARETHE DIEFFENBACH, *Hessischer Trachtenalltag. Tracht als Spiegel landlicher Lebensweisen 1925-1935*, Herausgegeben von Wolfgang Schellmann, Siegfried Becker, Gaby Mentges und Ingeborg Weber-Kellermann, Insel Verlag, Frankfurt n/Menem 1983, ss. 301.

Omawiana książka bazuje na olbrzymim zbiorze ok. 3000 fotografii pochodzących z Hesji, częściowo z 2 poł. XIX w., częściowo nowszych. W tekście ukazano historię ludowego ubioru, który w Hesji utrzymał się wyjątkowo długo. Ukształtował się on już w XVII w., gdy dawne formy stroju mieszczańskiego uległy zapomnieniu. W ubiorze heskim obserwuje się wpływy zachodnioeuropejskie mody z XVIII w. Widać je na przykładzie licznych spódnic. Bogata wieśniaczka nosiła ich do 16, a w ubiorze panny młodej było ich 12. Barwne spódnice i liczne dziane części odzieży w postaci kaftaników, pończoch lub fartuchów kształtowały sylwetkę kobiety. Ubiory (zarówno męskie, jak i kobiece) zdobiono haftami, galonami i plecionkami pasmanteryjnymi. W książce ukazano znaczne różnice w ubiorze ludności zamieszkującej wsie katolickie i protestanckie oraz specjalne stroje niedzielne, ślubne i żałobne. Ogromny materiał fotograficzny ukazuje stroje wieśniaków pracujących w polu i w obejściu. Przynosi także materiał ilustracyjny do zagadnienia zajęć rolniczych, hodowlanych, rzemiosł wiejskich i wyposażenia wnętrz. Technika fotograficzna znakomicie ukazuje barwną i tradycyjną kulturę materialną Hesji.

Irena Turnau

AVIVA MULLER-LANCET, *Jewish Ethnographic Costume*, Massada Publishers, Israel Museum, Jerusalem 1985, ss. 12, ryc. 66 w tym barwnych 50.

Niewielkie to opracowanie ma duże znaczenie ze względu na zestawienie żydowskich ubiorów ludowych z Jemenu, Kurdystanu, Buchary, Gruzji, Persji, Afganistanu, Turcji, Syrii,

Iraku, Tunezji, Maroka przy podkreśleniu tradycji przyniesionych ze wschodniej Europy oraz Grecji. Na ogół są to jedynie pewne tradycyjne elementy strojów żydowskich przy przejściu kompletów ubiorów danego kraju. Wyróżnienie tych elementów było tym trudniejsze, że Żydzi osiedlali się zawsze liczniej w miastach niż we wsiach przechowujących dłużej tradycyjny ubiór. Zasięg autorki jest zestawienie ogromnego materiału fotograficznego ukazującego tak zachowane ubiory, jak ich nosiciele. Zabytki kostiumologiczne pochodzące z ostatniego stulecia przechowano w Israel Museum w Jerozolimie. Analizując te ubiory autorka wyróżnia charakterystyczne cechy zdobnictwa żydowskiego widoczne pomimo tak znacznego rozproszenia terytorialnego tego narodu. Podkreśla ona zarazem wpływy ubiorów narodowych na kształtowanie się odzieży miejscowych Żydów. Dobrym przykładem jest krój ubiorów Chasydów, pochodzący od polskich ubiorów z XVI w. Także ubiór marokańskich Żydówek ukształtował się pod wpływem wcześniejszej mody hiszpańskiej. Tak więc wyniki badań nad żydowskimi ubiorami ludowymi wyjątkowo wyraźnie ukazują różnorodność wpływów i zarazem siłę oddziaływania rodzimych tradycji. Należy je wziąć pod uwagę w badaniach nad ubiorami ludowymi oraz nad ubiorem żydowskim w Polsce.

Irena Turnau

SABIHA TANSUĞ, *Turkmen giyimi. Türkmen Costumes*, Akbank'in Bir Kültür Hizmeti, b.m.w. 1985, ss. 64, ryc. 60 barwnych.

Opracowanie współczesnego stroju ludowego Turkmenów mieszkających w zachodniej Anatolii od okolic Bergamo, Izmiru i na południe od Efezu do Bodrum. Autorka dokonała szeregu etnograficznych badań terenowych w kilkunastu wybranych miejscowościach, w których dawne ubory najlepiej się zachowały. W tekście drukowanym po turecku i równoległe po angielsku podała ona charakterystyki co najmniej czterech różnych typów strojów. Są to głównie ubiory kobiece, gdyż męskie zachowały się w nielicznych tylko wioskach. Tekst opracowania daje zbyt mało opisów konkretnych ubiorów wraz z ich wykrojami. Autorka zainteresowała się głównie najefektowniejszymi strojami świątecznymi i okolicznościowymi, zwłaszcza zaś weselnymi, wraz z tradycjami obyczajowymi. Sporo miejsca poświęca też ozdobom. Jednakże bogaty materiał ilustracyjny pozwala na wyciągnięcie wniosków, których brakuje w pracy. Otóż suknie kobiece krojono najprościej uzupełniając je krótkimi kaftanikami i zapaskami. Uderza znaczna różnorodność nakryć głowy, zarówno zdobionych monetami czepców, jak okrywających także część twarzy i szyję zawojów oraz chust. Obok barwnych tkanin wzorzystych ubiór zdobią hafty. Szeroko rozpowszechnione są bufiaste spodnie do kostek noszone pod długimi spódnicami. Wszystkie te elementy ubiorów kobiecych są bliskie dawnym tradycjom ubiorów tureckich. Typy zdobienia i wzory hafciarskie sięgają może rodzimych tradycji Anatolii i wędrownych plemion turkmeńskich. W każdym razie tak doskonale zachowane stroje ludowe mogą służyć za materiał porównawczy w badaniach nad odzieżą nie tylko Bliskiego Wschodu, ale i Półwyspu Bałkańskiego i narodów Kaukazu pozostających pod wpływami tureckimi oraz dalekiej Turkmenii.

Irena Turnau

