

IV. RECENZJE

PUBLIKACJE AMERYKANISTYCZNE Z WĘGIER I CZECHOSŁOWACJI

Przed dwudziestoma z górą laty na łamach „Etnografii Polskiej” ukazała się krótka notatka o badaniach amerykańskich na Węgrzech¹. Jej autor, Lajos Boglár, przede wszystkim sygnalizował sam fakt podjęcia po 1945 roku etnologicznych studiów nad Ameryką w kraju nie mającym dotąd tradycji naukowych w tej dziedzinie. Informował on także o głównych kierunkach prowadzonych wówczas prac: opracowywaniu zbiorów istniejących w węgierskich muzeach, studiach nad udziałem Węgów w poznawaniu Ameryki w minionych stuleciach oraz badaniach nad współczesną kulturą Indian południowoamerykańskich. W tym ostatnim przypadku, oprócz literatury przedmiotu, wykorzystywano materiały zgromadzone podczas wyprawy do Brazylii, zorganizowanej przez Lajosa Boglára. Lako- niej notatce towarzyszył wykaz kilkunastu pozycji bibliograficznych z lat 1950 - 1960, wśród których zdecydowaną większość stanowiły prace autora nadesła- nej do „Etnografii Polskiej” informacji.

O ile mi wiadomo, od tego czasu nie pojawiła się w polskich publikacjach etnograficznych żadna inna informacja o węgierskiej amerykańistyce, chociaż nie brakowało oznak świadczących zarówno o kontynuowaniu wymienionych kierun- ków badań, jak też o stopniowym poszerzaniu się pola zainteresowań ameryka- nistycznych. Z jednej strony były to kolejne prace poświęcone wybranym aspek- tom współczesnej kultury Indian z Ameryki Południowej, w części nadal oparte na materiałach pochodzących z badań terenowych L. Boglára², a także studia doty- czące XVIII-wiecznego opisu misji peruwiańskich sporządzonego przez węgierskie- go jezuitę Ferencza Xavera Edera³. Z drugiej strony pojawiać się zaczęły prace poruszające nową problematykę i pisane — przynajmniej częściowo — przez no- wych autorów. Do nich należały publikacje poświęcone przekształceniom dawnej kultury peruwiańskiej⁴ oraz rekonstrukcji struktur politycznych w przedazteckim Meksyku i przedinkaskim Peru⁵.

¹ L. Boglár, *Węgierskie badania Ameryki*, „Etnografia Polska”, t. VII: 1963, s. 491 - 492.

² L. Boglár, *Contributions to the Sociology of Nambicuara Indians*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 18: 1969, fasc. 1 - 3, s. 237 - 246; tenże, *Chieftain- ship and the Religious Leader. A Venezuelan Example*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 20: 1971, fasc. 3 - 4, s. 331 - 337; I. Halmos, *The Music of the Nambicuara Indians (Mato Grosso, Brazil)*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 28: 1979, fasc. 1 - 4, s. 205 - 350 (artykuł ten napisany został na podstawie materia- łów zebranych przez L. Boglára).

³ Por. dwie publikacje Lajosa Boglára i Andrása Bognára noszące identyczny tytuł: *Ferenc X. Eder's Description of Peruvian Missions from the 18th Century*, zamieszczone w „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 22: 1973, fasc. 1 - 2, s. 1 - 49 oraz t. 30: 1981, fasc. 1 - 2, s. 111 - 141.

⁴ A. Lammell, *Historical Changes as reflected in South-American Indian Myths*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 30: 1981, fasc. 1 - 2, s. 143 - 158. Zasad- nicze tezy tej pracy przedstawione zostały w referacie wygłoszonym podczas sympozjum „Mit i Historia”, Budapeszt, 27 - 29.IX.1978 r.; por. A. Lammell, *Changes in History and Myth*, [w:] *Myth and History. A Symposium*, edited by M. Hoppál, Budapest 1979, s. 48 - 56.

Nie są to bynajmniej wszystkie prace jakie powstały w węgierskim środowisku amerykańistycznym po roku 1960; nie są to nawet wszystkie prace badaczy reprezentujących zainteresowania etnologiczne czy etnohistoryczne, o których w pierwszym rzędzie jest tu mowa. Podaję jedynie przykłady zaczerpnięte z paru czasopism naukowych i to tych tylko, których zawartość dostępna jest czytelnikowi nie znającemu języka węgierskiego. Znacznie więcej publikacji, w tym także książkowych, ukazało się natomiast po węgiersku.

W aktualnym stanie amerykańistyki na Węgrzech pozwala zorientować się specjalny numer czasopisma „Artes Populares” wydawanego przez Katedrę Folkloru Uniwersytetu im. Lorando Eötvösa w Budapeszcie, którą kieruje prof. Vilmos Voigt, znany folklorysta, etnolog i semiotyk, będący jednocześnie redaktorem raczelny czasopisma. Ten stale wychodzący w języku węgierskim periodyk, tym razem przełamał barierę językową. Powodem odstępstwa od przyjętej zasady było poświęcenie całości dziewiątego tomu „Artes Populares” problematyce amerykańistycznej, co stanowi niewątpliwą niespodziankę z uwagi na profil czasopisma oraz instytucji, która je wydaje. Wyjaśnienie tego faktu podaje w otwierającym tom „Wstępnie” jeden z współredaktorów numeru specjalnego, Luiz Boglár, określając opublikowany w trzech językach — hiszpańskim, angielskim i portugalskim — zbiór prac jako prezentację nowopowstałej Grupy Roboczej do Badań Latinoamerykańistycznych, której on sam jest kierownikiem naukowym.

Grupa Robocza utworzona została w lutym 1982 roku w Katedrze Folkloru jako pierwszy tego rodzaju ośrodek badań amerykańistycznych na Węgrzech. Celem przyświecającym organizatorom było stworzenie forum, które skupiałoby nie tylko specjalistów z dziedziny folklorystyki i etnologii, lecz także badaczy wszelkich innych specjalności zainteresowanych Ameryką Łacińską.

Zauważyć od razu wypada, że mimo operowania pojęciem Ameryki Łacińskiej czy Latinoameryki w kręgu zainteresowań Grupy Roboczej znajdują się również społeczności indiańskie z terenu USA i Kanady (por. niżej). Ta drobna niespójność nie ma oczywiście większego znaczenia, jest jednak dość znamienna. Podobną sytuację znamy z doświadczeń polskich i — jak się wydaje — wynika ona ze specyfiki rozwoju studiów amerykańistycznych w krajach, w których nie istnieją odrębne instytucje wyspecjalizowane w takich badaniach. Studia amerykańistyczne są z reguły inicjowane i prowadzone przez stosunkowo nieliczną grupę ludzi pracujących najczęściej indywidualnie i niejako poza ustalonymi strukturami organizacyjnymi nauki. W momencie, kiedy pojawia się naturalne i celowe dążenie do integracji wysiłków badawczych, czy choćby tylko do integracji grupy ludzi o zbieżnych zainteresowaniach, zazwyczaj w grę wchodzi dwa hasła określające „deficytowe” sfery nauki, a zarazem wyznaczające wspólną dla danej grupy płaszczyznę. Pierwszym hasłem jest „Latinoameryka”. Stwarza ono możliwość zintegrowania przedstawicieli najróżniejszych dyscyplin i specjalności, których wspólną cechą jest zainteresowanie tym rejonem świata. W ramach takiej

W tym samym zbiorze, zawierającym streszczenia wszystkim wygłoszonych na sympozjum referatów i wydanym jako dodatek do 3 tomu „Elömlunkálatok a Magyarság Néprajzához” (serii Instytutu Etnograficznego Węgierskiej Akademii Nauk), znajdujemy też tezy referatu Lajosa Boglára pt. *Myth and Ethno-history — An Example from the Amazon* (s. 47-48) poświęconego mitologizacji przestrzeni u Indian Piaroa. W sympozjum uczestniczył również niemiecki amerykańista Lothar Dräger z referatem zatytułowanym *Mythische Darstellung und historische Realität in den Überlieferungen der Shawnee-Indianer* (s. 52-60).

* Z. Pauliyi, *Capitals in pre-Aztec Central Mexico*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 35: 1981, fasc. 2-3, s. 315-350; L. Boglár, *The Formation of Pre-Columbian Archaic Civilizations: Chavin*, tamże, s. 351-363.

grupy, jeśli jej liczebność będzie dostatecznie duża, następować może z czasem wyodrębnianie się wyspecjalizowanych podgrup. Przykładem integracji wokół hasła „Latynoameryka” są krótkie jeszcze dzieje Polskiego Towarzystwa Studiów Latinoamerykańskich, przeżywającego obecnie fazę wyłaniania się komisji regionalnych.

Drugą płaszczyzną, na której dokonuje się integracja ludzi zajmujących się problemami amerykańskimi, wyznacza hasło „kultury indiańskie”. Pojawia się ono przede wszystkim w środowisku etnologicznym, ale przyciąga także historyków, archeologów, folklorystów, językoznawców i in. W tym wypadku zainteresowania przeszłością i współczesnością ludności indiańskiej, jakkolwiek bardzo często dotyczą społeczności żyjących w granicach Ameryki Łacińskiej, niejako *ex definitione* obejmować muszą także Indian z obszaru USA i Kanady. Tej płaszczyźnie integracyjnej odpowiadają spotykane nieraz pojęcia — indoamerykanistyka i Ameryka indiańska. W Polsce przykładem integracji na płaszczyźnie indoamerykanistyki były — niezależnie od swej nazwy — wczesne Etnograficzne Seminaria Amerykanistyczne odbywane w Krakowie i Poznaniu w latach 60-tych. Późniejszy rozwój studiów amerykańskich w środowisku etnologicznym wykazał jednak, że hasło „kultury indiańskie” wyznacza zbyt wąskie pole działania, poza którym pozostać by musiały studia nad kulturami afro-amerykańskimi czy też kulturami innych, nie-indiańskich społeczności obu Ameryk. Najbardziej stosownym okazało się więc pozostanie przy terminie amerykańistyka, najbardziej ogólnym i nie implikującym dość sztucznych ograniczeń geograficznych czy etniczno-kulturowych. Ma on zresztą, co warto przypomnieć, bardzo długą — bo sięgającą XIX wieku — tradycję w szeroko pojętych naukach antropologicznych zarówno w Europie, jak i w Ameryce (por. np. razwę francuskiego towarzystwa naukowego zawartą w jego cennym czasopiśmie „Journal de la Société des Américanistes”, a także nazwę regularnie odbywających się spotkań badaczy Ameryki reprezentujących zwykle — choć w różnych proporcjach — większość nauk humanistycznych i społecznych, która brzmiała Międzynarodowe Kongresy Amerykanistów).

Ta przydługa być może dygresja, spowodowana nazwą węgierskiej Grupy Roboczej do Badań Latynoamerykanistycznych, wskazuje na podobne dylematy towarzyszące formowaniu się amerykańistyki w krajach Europy środkowej po II wojnie światowej. Pewne analogie dostrzec zresztą można i w innych zjawiskach, na przykład w uporczywym dążeniu uprawiających amerykańistykę ludzi do instytucjonalizacji w takiej lub innej formie swych zainteresowań, co znacznie ułatwia, a czasem wręcz umożliwia prowadzenie prac badawczych.

Jak informuje we „Wstępie” do dziewiątego tomu „Artes Populares” Luiz Eglár, inicjatywa powołania do życia Grupy Roboczej nie stanowiła dla nikogo zaskoczenia. Potrzebę taką odczuwano od dawna, o czym świadczyły podobne inicjatywy wysuwane przez różne środowiska zawodowe. Powstanie zaś interdyscyplinarnego ośrodka studiów amerykańskich właśnie w Katedrze Folkloru bułgarskiego uniwersytetu było wynikiem tyleż sprzyjających warunków i okoliczności, ile wyjątkowej prężności tamtejszego środowiska, która znalazła wyraz w fakcie nie mającym precedensu w historii badań w Nowym Świecie, a mianowicie w przeprowadzeniu badań terenowych w trzech krajach amerykańskich przez troje etnologów węgierskich.

Comiesięczne zebrania naukowe, podczas których prezentowane są i dyskutowane wyniki badań oraz rezultaty studiów gabinetowych, odbywają się projekcje filmów zrealizowanych w terenie lub przesłuchiwanie się nagrania magnetofonowe, doprowadziły w efekcie do pierwszej prezentacji dorobku Grupy Roboczej w postaci zbioru artykułów opublikowanych w specjalnym numerze „Artes Populares”. Zbiór ten obejmuje 13 prac podzielonych na cztery grupy: „Sprawozdania z ba-

dań terenowych", „Krytyki i studia", „Publikacje materiałów muzealnych" i „Kalendarika".

W dziale sprawozdań z badań terenowych znajdujemy publikacje dwojga spośród wspomnianych etnologów, którzy mieli możliwość pracować wśród Indian. Annamária Lammel przebywała w 1982 roku w Meksyku prowadząc badania wśród Totonaków z Plan de Hidalgo w stanie Veracruz. Zbierała przede wszystkim teksty folklorystyczne, zarówno prozę, jak i poezję. Gromadziła też nagrania muzyki, interesując się jednocześnie miejscem i rolą obu rodzajów folkloru w życiu społeczności chłopów indiańskich. Wstępne wyniki swych badań prezentuje ora w artykule *Plan de Hidalgo: un ejido tradicional de indios totonacas (Plan de Hidalgo: tradycyjne ejido Indian Totonaków)*, będącym ogólną i wieloaspektową charakterystyką wspólnoty, oraz w drugim artykule, poświęconym już samym zapisom muzycznym zebranych w terenie, pt. *Musica de danza de los indios totonacas (Muzyka towarzysząca tańcom u Indian Totonaków)*.

Z kolei Luiz Boglár, dwukrotnie przebywając w Brazylii w latach 1979 i 1981, prowadził badania etnograficzne wśród Guarani z okolic Sao Paulo. Dłuższe i pogłębierające się kontakty z mieszkańcami wybranych wiosek umożliwiły mu zebranie interesujących materiałów dotyczących procesu akulturacji tej grupy Indian. Obserwacje i wstępne refleksje ogólniejszej natury omówione zostały w artykule *Fesquisa entre os Guarani (Nhandeva) de Sao Paulo — relatório preliminar (Badania wśród Guarani (Nhandeva), z Sao Paulo — sprawozdanie wstępne)*.

Trzecim etnologiem, który prowadził badania wśród Indian — tym razem wśród Navajo w USA — był László Borsányi. On jednak nie zaprezentował w omawianym tomie rezultatów swych prac w terenie, lecz problemowy artykuł na temat potlatchu. Wśród sprawozdań z badań terenowych pomieszczone zostały natomiast dwie jeszcze prace, których autorzy nie są Węgrami i trudno dociec na jakiej zasadzie włączono je do zbioru. Irma Agüero w artykule *Estudio de una comunidad religiosa en La Habana (Studium wspólnoty religijnej z Hawany)* obszernie charakteryzuje jedną z kubańskich religii synkretycznych, zwaną *regla de palo* albo wspólnotami *paleras*, wyrosłą na gruncie tradycji niewolników Bantu. Drugi autor, Emilio Arias, opisuje w sposób raczej gawędzarski zwyczaje związane z wierzeniem małżeństwa kultywowane w Kostaryce. Tekst nosi tytuł *Un matrimonio en el Valle Central de Costa Rica (Małżeństwo w środkowej dolinie Kostaryki)*.

W dziale mieszczącym krytyki i studia znajdujemy cztery, dość zróżnicowane tematycznie prace. W pierwszej noszącej tytuł *Potlatch Problems — An Anthropological Calvary (Problemy związane z potlatchem — antropologiczna kalwaria)* László Borsányi przypomina spory i kontrowersje wokół interpretacji zjawiska potlatchu u Indian z Południowo-Zachodniego Wybrzeża. Autor dowodzi, że jedynym sposobem rozstrzygnięcia licznych problemów jest historyczna analiza całości materiału źródłowego, która prowadzi do wniosku, iż różne zaskakujące badawcze cechy potlatchu stanowiły lokalne, uwarunkowane europejskimi wpływami zmiany w instytucji będącej organiczną częścią kultury indiańskiej.

Drugi krytyczny tekst dotyczy słynnych wyobrażeń z płaskowyża Nazca w Peru. Attila Csaba, János Gyarmati, Géza Kézdi Nagy, Csaba Nemes i Jenő Pelsőczy w artykule *Different Look about the Nazca Enigma (Odmienne spojrzenie na tajemnicę Nazca)* koncentrują się na interpretacji zaproponowanej przez węgierskiego geografę Zoltána Zekó, według której na płaskowyżu Nazca wyobrazona została mapa jeziora Titicaca i okolic w skali 1:16. Autorzy ukazują słabe punkty tej hipotezy i w końcu odrzucają ją jako nieuzasadnioną.

Dwa pozostałe artykuły w omawianym dziale są studiami poświęconymi w

runkom towarzyszącym początkowi uprawy roślin w północnym Chile oraz strefom ekologicznym w Brazylii. Są to prace Heleny Horta *Inicio del cultivo de plantas en los Andes Meridionales* (Początek uprawy roślin w Andach Południowych) oraz Istvána Bondár i Csaby Nemes *Geohistorical and Climatic Summary to the Natural Geography of Brasil* (Zarys geografii przyrodniczej Brazylii z punktu widzenia geohistorii i klimatu).

Jednym z istotnych zadań, jakie stawiają sobie ludzie inicjujący studia amerykańskie w krajach takich jak Węgry, Czechosłowacja czy Polska, jest wydobycie z zapomnienia, naukowe opracowanie i upowszechnianie wszelkiego rodzaju materiałów, które albo mają wartość źródłową dla badań amerykańskich, albo też są świadectwem zainteresowań Ameryką w danym kraju i stanowić mogą podstawę do badań nad rozwojem wiedzy o Nowym Świecie i jego wizerunkiem w świadomości społecznej na przestrzeni wieków.

W pierwszym wypadku w grę wchodzi z reguły dwa rodzaje materiałów źródłowych — relacje osób przebywających w Ameryce oraz kolekcje muzealne. W omawianym tomie „Artes Populares” wydzielona została, jak już wspomniano, specjalna część poświęcona publikacji materiałów muzealnych. Znalazły tam miejsce dwie prace. Pierwsza, autorstwa Jánoša Gyarmati i Gózy Kézdi Nagy, zatytułowana *Fragmentos de figurillas de arcilla mexicanas preclásicas, en el Museo Etnográfico de Budapest* (Fragmenty meksykańskich figurek glinianych z okresu preklasycznego z Muzeum Etnograficznego w Budapeszcie), zawiera inwentarz kolekcji 70 fragmentów figurek ze środkowego Meksyku, która w 1978 roku wzbogaciła zbiory budapeszteńskiego muzeum. Prócz opisu zabytków autorzy podejmują próbę sprecyzowania ich chronologii i ustalenia powiązań z centrami kulturowymi okresu preklasycznego w środkowym Meksyku.

W drugiej pracy *Figurillas de Teotihuacan* (Figurki z Teotihuacan), pióra Ágnes P. Nagy, eksponaty znajdujące się w Muzeum Etnograficznym w Budapeszcie stanowią punkt wyjścia do szerszej analizy tej szczególnej grupy ceramiki, jaką stanowią gliniane figurki wchodzące w skład wyposażenia grobowego. Autorka omawia związki genetyczne figurek teotihuacańskich, techniki ich wytwarzania, funkcje i symbolikę oraz oddziaływanie tradycji Teotihuacan w tej dziedzinie ra inne ośrodki kulturowe.

Charakter prac zamieszczonych w ostatnim dziale tomu, nazwanym przez redaktorów „Kroniką”, nie jest bynajmniej kronikarski, przynajmniej jeśli chodzi o krótki artykuł kolejnego autora nie będącego Węgrem. Manuel Antonio Ortiz charakteryzuje bowiem wenezuelską muzykę folklorystyczną (*Música folklórica de Venezuela*) ze względu na leżące u jej źródeł trzy zasadnicze tradycje kulturowe: indiańską, europejską i afrykańską. Pewne cechy kronikarskie posiada natomiast artykuł Vilmosa Voigta pt. *Hungarian Ethnography in American Studies* (Węgierska etnografia w badaniach Ameryki), w którym autor daje zarys historii zainteresowań Nowym Światem w swoim kraju, a następnie — począwszy od XIX wieku — omawia obszerniej kontakty Węgrów z Ameryką oraz główne problemy badawcze podejmowane przez etnologów węgierskich. Znaczące miejsce zajmują wśród nich badania nad emigracją węgierską. Rozbudowane przypisy do tego artykułu służyć mogą jako swego rodzaju przewodnik po węgierskiej bibliografii amerykańskiej.

Kończąc prezentację zawartości pierwszej zbiorowej publikacji budapeszteńskiej Grupy Roboczej do Badań Latinoamerykanistycznych, można tylko życzyć jej członkom dalszych interesujących prac oraz spełnienia się oczekiwań, o których tak pisał we „Wstępie” do specjalnego wydania „Artes Populares” Luíz Boglár: „Zróżniczo-

wana tematyka tego tomu jest wyrazem naszej nadziei, że badacze różnych specjalności pracować będą wspólnie w celu zdobywania i przekazywania wiedzy o ziemiach Nowego Świata i jego ludach”.



W porównaniu z Węgrami, sytuację amerykanistyki w Czechosłowacji uznać można za korzystniejszą i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że tradycje studiów nad ludami Ameryki sięgają tam początków XX wieku (pomijam XIX-wiecznych podróżników, których działalność owocowała wyłącznie kolekcjami etnograficznymi) i kontynuowane były w okresie międzywojennym. Wprawdzie badania amerykanistyczne prowadziły nieliczne tylko jednostki, lecz pozostał po nich niemały i znaczący dorobek w tej dziedzinie. Wystarczy przypomnieć tylko podróżnika i badacza społeczności indiańskich z Ameryki Południowej Alberta Vojtěcha Friča⁶, etnologa i znawcę języków indiańskich Čestmíra Loukotkę⁷, czy Františka Pospíšila, morawskiego etnologa, choreografa i badacza kultury Indian z południowego zachodu USA⁸. Faktem zasługującym na podkreślenie są stosunkowo liczne badania terenowe etnologów czechosłowackich realizowane także po 1945 roku⁹.

Innym powodem decydującym o względnie korzystniejszej sytuacji amerykanistyki w Czechosłowacji jest istnienie wyspecjalizowanych ośrodków naukowych. Pierwszym tego rodzaju ośrodkiem stało się już w XIX stuleciu Náprstkové Mu-

⁶ Sylwetkę i dorobek tego badacza przedstawił ostatnio Josef Kandert w artykule: *Alberto Vojtěch Frič — Centenary of his Birth*, „Annals of the Náprstek Museum”, t. 11: 1983, s. 111-161, podając m. in. pełną bibliografię jego prac.

⁷ Dwie główne publikacje tego badacza, wydane przed II wojną światową, to: *Náboženství Indiánů*, Praha 1926 oraz *Indiáni severoameričti*, Praha 1931. Powojenne prace C. Loukotki, m.in. te, które powstały w wyniku bliskiego rocznego pobytu w Brazylii w latach 1957-1958, znaleźć można w bibliografii opracowanej przez Katerinę Klápštovą — *Bibliography of the Scientific and Popularizing Literature Concerning American Indians, published in Czech in the Period of 1945-1974*, „Annals of the Náprstek Museum” t. 10: 1981, s. 21-71.

⁸ Pierwszą część wykładów swych badań prowadzonych w latach 1930-1931 opublikował F. Pospíšil własnym nakładem w Brnie w 1932 roku pt. *Etnologické materiále z jihozápadu U.S.A. (Antropo-geografické hodnocení studijní cesty k SW-Indiánům na podkladě přírodovědeckém)*. W książce tej zapowiadał opublikowanie w przyszłości serii monograficznych studiów, pomyślanych jako druga część wymienionej pracy, nie udało mi się jednak stwierdzić, czy zamiar ten doczekał się realizacji. Przypominając tę postać z dziejów czechosłowackiej amerykanistyki warto na marginesie dodać, że pobyt F. Pospíšila w USA przyniósł w efekcie nie tylko jego własne publikacje, lecz także imponujący materiał badawczy. W przedmowie do swej książki autor informuje mianowicie, że wysłał do kraju 24 skrzynie, a 16 spośród nich, które dotarły już w chwili pisania „Słowa wstępnego”, zawierało: ok. 1900 publikacji książkowych o Indianach północnej, środkowej i południowej Ameryki, ok. 1000 nadtłitek artykułów o tematyce etnologicznej z USA, ok. 1400 rysunków indiańskich dzieci, ok. 2600 fotografii, 1 skrzynię znalezisk archeologicznych z Nowego Meksyku i Arizony, szkielety z grobów Indian Zuni, zielnik indiańskich roślin leczniczych, zbiór minerałów — głównie ulubionych przez Indian turkusów, kolekcję 42 dywanów Indian Navajo i Pueblo, różne ozdoby i wyroby z wełny, kolekcję ceramiki wszystkich plemion z południowo-zachodnich USA, instrumenty muzyczne, ozdoby taneczne, kolekcję wyrobów plecionkarskich, figurki religijne Hopi i Zuni, kolekcję biżuterii, pałeczki modlitewne, obrzędowe rekwizyty i in. Pozostawiając ten wykaz bez komentarza, pragnę w tym miejscu podziękować dr Andrejowi Šulcice z Brna za odszukanie i ofiarowanie mi książki F. Pospíšila.

⁹ Por. m. in. odnotowaną bibliografię K. Klápštovej, wspomnianą w przyp. 7 oraz publikację O. Kašpara, *Foreign Ethnography at the Department of Ethnography and Folklore Studies, Philosophical Faculty, Charles University Prague (Bibliography of defended theses 1948-1978)*, „Annals of the Náprstek Museum”, t. 11: 1983, s. 163-169.

zeum w Pradze, od początku gromadzące zbiory wyłącznie z obszaru Azji, Afryki oraz właśnie Ameryki. Od lat 60-tych naszego stulecia muzeum to wydaje rocznik zatytułowany „Annals of the Náprstek Museum”, gdzie ukazują się zarówno opracowania materiałów muzealnych, jak też studia o charakterze ogólniejszym, poświęcone m.in. kulturom społeczności indiańskich¹⁰.

Oprócz praskiego muzeum, od szeregu lat działają ponadto dwa inne ośrodki studiów amerykańskich: Zakład Ameryki Łacińskiej w Instytucie Orientalistycznym Czechosłowackiej Akademii Nauk (Orientalní Ústav ČSAV) oraz Ośrodek Studiów Latinoamerykańskich w Katedrze Etnografii i Folklorystyki Uniwersytetu Karola w Pradze (Katedra etnografie a folkloristiky FF UK). Każdy z tych ośrodków dysponuje własnym czasopiśmie. W pierwszym wypadku jest to „Archiv Orientalní. Quarterly Journal of African, Asian and Latin American Studies”, a drugim zaś rocznik poświęcony wyłącznie problematyce latinoamerykańskiej i noszący tytuł „Ibero-Americana Pragensia”¹¹.

Problematyka podejmowana przez naukowców skupionych w wymienionych ośrodkach jest dość zróżnicowana. Ponieważ jednak ramy niniejszego omówienia wyznaczają wybrane publikacje z ostatnich lat, dlatego też ograniczyć się wypadnie do zasygnalizowania jednego tylko kierunku badań, który określić można mianem studiów nad recepcją Nowego Świata w społeczeństwie czeskim od XVI do XIX wieku.

Badania o podobnym profilu realizowane są w wielu krajach europejskich, m.in. w Polsce¹². W Czechosłowacji od lat zajmuje się nimi spora grupa historyków i etnohistoryków, na czele z prof. Josefem Poliškým, kierownikiem Ośrodka Studiów Latinoamerykańskich w Katedrze Etnografii i Folklorystyki w Pradze i osobą wielce zasłużoną dla rozwoju amerykańistyki w tym kraju. Na uwagę zasługuje fakt, że poza kwerendą rodzimych źródeł zawierających różnego rodzaju informacje dotyczące Ameryki, część badaczy prowadzi także systematyczną inwentaryzację wszelkich hispaników i americanów znajdujących się w zbiorach czeskosłowackich bibliotek. Ta żmudna i obliczona na wiele lat praca przynosi imponujące (zwłaszcza z polskiej perspektywy¹³) wyniki, zarówno jeśli cho-

¹⁰ W czterech ostatnich tomach dostępnych mi podczas pisania tego tekstu, oprócz publikacji wymienionych w przyp. 6, 7 i 9, ukazały się ponadto: studium Václava Šolca, będące rezultatem badań terenowych w północnym Chile w latach 1968-1969, pt. *Casa aymara en Enxuelga*, „Annals of the Náprstek Museum”, t. 8: 1975, s. 111-146, oraz artykuł Václava Kubešy, *Les flûtes de Pan en Amérique du Sud*, tamże, t. 10: 1981, s. 129-137.

¹¹ Omówienie prac Ośrodka Studiów Latinoamerykańskich i zawartości poszczególnych tomów „Ibero-Americana Pragensia” przedstawione zostało w artykule Oldřicha Kašpara i Františka Vrhela, *Vědecko-pedagogická činnost Katedry etnografie a folkloristiky Filozofické Fakulty Univerzity Karlovy*, „Český Lid”, R. 72: 1985, s. 41-43.

¹² Por. prace Janusza Tazbira, Romualda Wróblewskiego, Marii Paradowskiej i in. Warto przypomnieć, że obrazowi Ameryki Łacińskiej w Europie w XIX-XX wieku poświęcone było V Zgromadzenie Europejskich Historyków Latinoamerykanistów, które odbyło się w 1978 roku w Toruniu. Materiały ogłoszone zostały w „Estudios Latinoamericanos” t. 6 (cz. I i II): 1980.

¹³ O ile mi wiadomo, w Polsce tego rodzaju inwentaryzacja nie była przez nikogo prowadzona lub też jej wyniki nie zostały ogłoszone drukiem. Jedynym znanym mi wyjątkiem jest wykaz wczesnych wydań Bartolomé de Las Casas znajdujących się w polskich bibliotekach, por. J. Tazbir, *Szlachta a konkwistadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię*, Warszawa 1969, s. 51-52. Jednakże na podstawie informacji podawanych przez badaczy recepcji Nowego Świata w Polsce w XVI-XVIII wieku, można podejrzewać, iż w naszych zbiorach starodruków przetrwało (było?) znacznie mniej wczesnych hispanoamerikanów niż w Czechosłowacji.

dzi o poznanie społecznego zasięgu zainteresowań Ameryką w minionych stuleciach i źródeł wiedzy o odległym lądzie i jego mieszkańcach, jak też ze względu na ujawnianie wielu źródeł historycznych mogących służyć jako podstawa do badań nad problemami związanymi z dziejami i kulturą samej Ameryki Łacińskiej¹⁴.

W tym nurcie zainteresowań amerykańskich mieści się wydana w 1983 roku praca Oldřicha Kašpara, pracownika Katedry Etnografii i Folklorystyki Uniwersytetu Karola w Pradze, zatytułowana *Nový Svět v české a evropské literatuře 16. - 19. století*¹⁵. Jest to pierwsza w Czechosłowacji monografia, której autor stawia sobie za cel przedstawienie obrazu iberyjskiej części Ameryki w literaturze europejskiej, zwłaszcza środkowoeuropejskiej i w szczególności czeskiej, począwszy od wypraw Kolumba aż po lata 30-te XIX wieku. Autor koncentruje uwagę na dwóch zasadniczych problemach: na stosunku Europejczyków do odkrycia i kolonizacji Nowego Świata oraz do jego pierwotnych mieszkańców (uwzględniając przy tym różnorakie czynniki społeczne, ekonomiczne i polityczne, które wpływały na różnice i zmiany w poglądach) oraz na kolejach zainteresowań Ameryką w społeczeństwie czeskim w poszczególnych okresach historycznych.

Praca ma układ chronologiczny i składa się z sześciu rozdziałów, których tytuły odzwierciedlają dobrze poruszane w nich zagadnienia: „Odkrycie Nowego Świata i jego echa”, „Wielka dyskusja o statusie Indian”, „Obraz Nowego Świata i jego mieszkańców w 2 połowie XVI wieku”, „Echa zamorskich odkryć na ziemiach czeskich w XVI i na początku XVII wieku”, „Barokowy obraz mieszkańców Nowego Świata”, „Ameryka w spojrzeniu oświeceniowym”.

Jest rzeczą godną odnotowania, że cenna i doskonale napisana monografia O. Kašpara powstała w decydującej mierze w oparciu o bogate zasoby starodruków przechowywanych w czechosłowackich bibliotekach. Jej naukowe znaczenie wykracza zresztą poza granice Czechosłowacji, ponieważ badania autora rzucają również nowe światło na pewne kwestie związane z rozwojem wiedzy o Ameryce w Polsce (czemu daje wyraz O. Kašpar podejmując w zakończeniu pracy dyskusję z J. Tazbirem), niezależnie od tego, iż zarówno monografia, jak i liczne wcześniejsze publikacje czeskiego badacza stwarzają możliwość dokonania interesujących porównań między obu krajami.

Szereg publikacji, które ukazały się już po wydaniu wspomnianej monografii¹⁶, pozwala oczekiwać, iż O. Kašpar będzie nadal kontynuował studia w tym kierunku. Nie jest to wszakże jedyne pole jego działalności. W latach 1978 - 1984 opracował on — wraz z Františkem Vrhelem — trzypięciową antologię literatury i folkloru Indian z obszaru Ameryki Łacińskiej pt. *Texty nativní Iberoameriky*¹⁷, wydaną w formie skryptu i przeznaczoną przede wszystkim dla studentów etnografii

¹⁴ Co jest szczególnie istotne w krajach środkowoeuropejskich, gdzie dostępność materiałów źródłowych stanowi problem pierwszej wagi.

¹⁵ O. Kašpar, *Nový Svět v české a evropské literatuře 16. - 19. století*, Univerzita Karlova, Praha 1980 (Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica, Monographia LXXXIV). Mimo podania na karcie tytułowej roku wydania 1980, praca ukazała się drukiem dopiero w 1983 roku.

¹⁶ Np. O. Kašpar, *Latinská Amerika v díle Jana Amose Komenského*, „Studia Comeniana et Historica”, t. 14: 1981, č. 27, s. 58 - 64; tenże, *Actividades franceses en Brasil a mediados del siglo XVI y su repercusión en Bohemia*, „Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien”, t. 43: 1984, s. 35 - 42.

¹⁷ F. Vrhel, O. Kašpar, *Texty nativní Iberoameriky. I. Předkolumbovské literatury*, Praha 1978; O. Kašpar, *Texty nativní Iberoameriky. II. Slovesnost Indiánů Jižní Ameriky*, Praha 1982; F. Vrhel, O. Kašpar, *Texty nativní Iberoameriky. III. Folklor Mezoameriky*, Praha 1984.

Opublikowane w skromnej szacie graficznej, techniką offsetową i w niewielkim nakładzie tomiki godne są polecenia wszystkim osobom odpowiedzialnym za kształcenie etnografów w Polsce, gdzie od lat odczuwa się poważne braki personalne i „materiałowe” w nauczaniu etnologii powszechnej. Tego rodzaju wydawnictwa, jak czeska antologia, powinny być pierwszym i podstawowym sposobem rozszerzenia horyzontów i częściowego choćby zaradzenia sytuacji, która w dającej się przewidzieć przyszłości nie ma chyba większych szans na radykalną poprawę.

Pozostawmy jednak na boku rady, aby poświęcić kilka słów zawartości antologii. Tom pierwszy, obejmujący literatury przedkolumbijskie, zawiera wybór tekstów powstałych w kręgu trzech wielkich cywilizacji amerindiańskich — Majów, Azteków oraz Inków. Teksty poprzedzone są wstępem pióra Františka Vrhela¹⁵, w którym autor podaje w skondensowanej, ale i wyczerpującej postaci charakterystykę literackich tradycji Majów, Azteków i Inków, zarys historii badań oraz najważniejsze problemy do dziś nurtujące międzynarodową społeczność uczonych zajmujących się tą tematyką. Dodatkowe informacje dotyczące już konkretnych tekstów indiańskich (ich pochodzenia, źródeł, wydań, a także objaśnienia terminów itp.) zamieszczone są w końcowej części tomu. Tam też podana została podstawowa literatura przedmiotu.

Analogiczną konstrukcję mają pozostałe tomy. Drugi, poświęcony twórczości ustnej Indian Ameryki Południowej i opracowany tym razem samodzielnie przez O. Kašpara, prezentuje mity, bajki, legendy i inne opowieści społeczności indiańskich ze wszystkich regionów kontynentu. Oprócz wstępu, not do poszczególnych tekstów, wykazu źródeł oraz literatury, autor opatrzył dodatkowo zbiór tekstów indeksem postaci mitologicznych i gatunków folklorystycznych reprezentowanych w zbiorze.

Tom trzeci, zatytułowany *Folklor Mezoameryki*, zawiera z kolei wybór z nader bogatej i dobrze udokumentowanej „twórczości literackiej” ludów zamieszkujących głównie Meksyk, ale w kilku przypadkach także inne kraje objęte terminem Mezoameryka, a nawet nie wliczane w obręb Mezoameryki (Indianie Cuna z Panamy). Wprowadzenie do tego tomu, napisane ponownie przez F. Vrhela, zaznajamia czytelnika z niektórymi teoretycznymi problemami folklorystyki i mitoznawstwa, z pojęciem Mezoameryki oraz ze zróżnicowaniem językowym i etniczno-kulturowym tego obszaru.

Dodajmy, że dzięki współpracy O. Kašpara i F. Vrhela niebawem studenci prasy otrzymają nową trzypięciową publikację pt. *Etnografia Ameryki*. Tom pierwszy, poświęcony etnografii Ameryki Południowej, złożony został do druku w 1984 roku¹⁶.

Trudno dążyć do jakiegokolwiek ogólniejszego podsumowania po omówieniu paru zaledwie publikacji, które w ostatnim czasie dotarły do piszącego te słowa. Poprzestańmy zatem na refleksji. Otóż wydaje się rzeczą niewątpliwą, że intensywny rozwój studiów amerykańskich tak w Czechosłowacji, jak na Węgrzech, zasługuje na żywsze zainteresowanie ze strony polskiego środowiska amerykańskiego. Postulaty nawiązania bliższej współpracy z obu bliskimi nam krajami pojawiły się podczas ostatniego walnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Studiów Latinoamerykanistycznych w kwietniu 1985 roku. Można żywić nadzieję,

¹⁵ Jest on autorem książek: *Úvod do studia nativních jazyků Iberoameriky* (Praha 1973) i *Apuntes tipológicos de las lenguas nativas del Paraguay* (Praha 1981) oraz innych mniejszych prac.

¹⁶ O. Kašpar, F. Vrhel, *Vědecko-pedagogická činnost...*, s. 43.

że inicjatywom tym towarzyszyć będzie częstsze niż dotąd prezentowanie dorobku amerykańistów z nad Wełtawy i Dunaju, a także z innych rejonów Europy, w polskich czasopismach naukowych, nie wyłączając etnologicznych.

Ryszard Tomicki

SKANDYNAWSCY ANTROPOLODZY O TRADYCYJNEJ GOSPODARCE PASTERSKIEJ I JEJ ASPEKCIE EKOLOGICZNYM

Pastercy nomadzi od przeszło 100 lat są przedmiotem niesłabnącego zainteresowania uczonych. To nie kłęski suszy, których ofiarą w ostatnim dziesięcioleciu padaly w pierwszym rzędzie tysiące pasterzy afrykańskiego Sahelu czy Etiopii zwróciły uwagę w jakiś szczególny sposób na tę właśnie kategorię ludności Trzeciego Świata. W rzeczywistości fascynacja ludami koczowniczymi żyjącymi z wypasu stad trwa w nauce europejskiej od dawna. Pasterzom, którzy zawsze stanowili zdecydowaną mniejszość w porównaniu z osiadłą na roli ludnością Ziemi, poświęcono zadziwiająco wiele uwagi. Można to zresztą zaobserwować także i w polskich badaniach powojennych nastawionych na społeczności pozaeuropejskie. Najważniejszą, wieloletnią akcję eksploracyjną prowadzono przecież w Mongolii.

Różne cele przyświecały uczonym analizującym kulturę prymitywnych koczowników pasterskich i nader rozmaite bywały efekty tych obserwacji. Nie zawsze zdawano sobie sprawę, że system stadnego chowu zwierząt, stanowiący podstawę bytu pasterza, jest tylko z pozoru prosty i łatwy do zrozumienia dla przybywającego z Europy badacza kultury. Przez długi czas nie zdawano sobie sprawy z szeregu czynników natury gospodarczej determinujących takie a nie inne postępowanie pierwotnych hodowców zwierząt. Nie pojmowano faktu, iż koczownicy pasterze byli częścią układu sił skazanych niejako na współdziałanie. W układzie tym znajdowały się grupy rolniczej ludności osiadłej i osady typu miejskiego. Równie przesadnie co naiwnie podkreślano zatem kontrasty już nie tylko w gospodarce, ale i obyczajowo-charakterologiczne, istniejące między wojowniczymi i drapieżnymi, lecz rycerskimi nomadami a gnuśnymi, przebiegłymi i tchórzliwymi mieszkańcami kupieckich miast, oraz biernymi godzącym się na status niewolników rolnikami z oaz. Dziś dość pochopnie z kolei zwykło się obarczać pierwotnych pasterzy odpowiedzialnością za kłęski ekologiczne, których zresztą padają ofiarą oni sami w pierwszym rzędzie. Coraz częściej jednak pojawiają się również uczeni polemizujący z szeregiem utartych, nieaktualnych lub nawet właściwie zawsze nieprawdziwych poglądów na kultury pasterskie. Weryfikacja tych poglądów u badaczy zjawisk kulturowych nastąpiła — jak się wydaje — dzięki uwzględnieniu obserwacji dokonanych przez przedstawicieli dyscyplin przyrodniczych. Należy podejrzewać, iż w tym względzie nauki społeczne były zapóźnione w interpretowaniu działalności człowieka. Mechanizm nawet bardzo pierwotnego chowu zwierząt stadnych ma swoje prawa biologiczne, których po prostu etnografowie czy antropolodzy społeczni nie znali i nawet nie usiłowali częstokroć poznać. Inna sprawa, iż z kolei przedstawiciele dyscyplin przyrodniczo-rolniczych nie zawsze i nie od razu podejmowali trud analizy funkcjonowania form gospodarki „prymitywnej”, „ekstensywnej i zacofanej”, skupiając swoją uwagę raczej na próbach przeszczepienia europejskiej technologii rolnej na grunt kolonialnych a póź-

niej niepodległych krajów Trzeciego Świata. Także wśród ekonomistów rolnych początkowo dziedziną indywidualnego gospodarstwa pasterczyka-nomady, lub nawet osiadłego wieśniaka oazy czy sawanny, była dziedziną trudną do dociekań, nieatrakcyjną i najchętniej pomijaną¹. Dziś sytuacja w nauce światowej ulega zmianie i wystarczy zapoznać się z programami badań wielkich centrów zajmujących się Trzecim Światem, by zauważyć, że problematyka współczesnego gospodarstwa indywidualnego znajduje się tu na pierwszym miejscu. Nie oznacza to jednak wcale, by dla indywidualnego gospodarstwa rodzinnego w Afryce czy Azji nastąpiła dziś era życzliwości. W praktyce bowiem indywidualne rolnictwo osiadłe, a w jeszcze większym stopniu wędrownie pasterstwo znajdują się w Trzecim Świecie pod presją co najmniej dwu sił: skrajnie pojmowanego i prymitywnie realizowanego przez niektóre z niepodległych rządów centralizmu gospodarczego, lub też nowych na tym terenie lecz agresywnych sił kapitalistycznych, określanych mianem *agrobusinessu*.

Wędrowni pasterze nie cieszą się dobrą opinią w sferach rządzących młodych państw Trzeciego Świata. Oficjalnie nazywa się ich sposób życia zacofanym, nieproduktywnym, chociaż niejednokrotnie to właśnie tylko plemiona pasterskie są w danym kraju jedynymi producentami mięsa, mleka i skór, co wstrzymuje administracyjne zapędy likwidatorskie. Ale sezonowe wędrowki pasterzy, wynikające z konieczności gospodarczej, komplikują stosunki w regionach przygranicznych. Ruchliwość nomadów utrudnia pobór podatków i rekrutę, komplikuje państwowe programy oświatowe. Faktycznie zaś nomadzi nie użytkują dziś wcale obszarów marginalnych dla rolnictwa osiadłego. Ich tereny wypasów były nimi niegdyś, w czasach prymitywnych metod uprawy roślin. Obecnie, dla nowoczesnych farm towarowych i kapitalistycznych projektów uprawy nawadnianych plantacji, pastwiska koczowników stają się terenami nader cennymi. Dołączmy wreszcie, że w każdym razie w Afryce, gdzie przez kilkaset lat pastercy nomadzi tworzyli uprzywilejowaną warstwę rządzącą na rozległych obszarach, obecnie role się odwróciły. W okresie władzy kolonialnej do szkół misyjnych uczęszczali przede wszystkim synowie pogardzanego przez pasterską arystokrację rolniczego pospółstwa plemion niegdyś zdominowanych. To oni z kolei przejęli rządy w Afryce po odejściu kolonizatora i wcale nie muszą pałać sympatią dla dawnych pasterskich plemion, których pogardę znosili ich ojcowie. Nowe elity władzy coraz częściej wchodzą w bliskie porozumienie z kapitalistycznymi spółkami rolnymi lub też na własną rękę organizują przedsiębiorstwa rolne, wywłaszczając zarówno prymitywną ludność rolniczą jak i pasterską z najatrakcyjniejszych rolniczo terenów, w dodatku pod płaszczykiem postępu i krzewienia cywilizacji. Stosując w istocie wyzysk gospodarczy wobec swoich pobratymców chętnie zresztą wykorzystują frazeologię naukową, jakiej dostarczają im angażowani do projektów rozwojowych zagraniczni eksperci.

Para szwedzkich antropologów społecznych, Anders Hjort i Gudrun Dahl, spędziła w latach 70-tych rok w sercu sawanny kenijskiej, publikując w roku 1979 dwie osobne książki stanowiące uzupełniający się plon obserwacji. Niezależnie od nich jednak wspólnie wydali drukiem już w roku 1976 studium na temat przy-

¹ Pamiętam ogólnopolską konferencję na temat rozwoju Trzeciego Świata, zorganizowaną w latach 70-tych przez Polską Akademię Nauk pod Warszawą, gdzie jeden z referujących problematykę rolnictwa kraju afrykańskiego z całą powagą dowodził, iż indywidualne gospodarstwo Afrykanina nie może być zupełnie przedmiotem naukowych badań ekonomicznych, z uwagi na niemożność dokonania w nim jakichkolwiek wyliczeń. Autor referatu widział jedynie możliwości w korzystaniu ze statystyk dostarczanych przez miejscowe państwowe gospodarstwa rolne, nader zresztą w tym kraju nieliczne.

nietywnego pasterstwa koczowniczego Afryki i Azji². Wykorzystano w nim zarówno własne doświadczenia zebrane pośród kenijskich Somalisów i plemienia Waso Borana, jak również i obszerne piśmiennictwo obejmujące przeszło 300 pozycji, wydanych w ciągu ostatnich 25 lat. Badania nad pasterstwem przyniosły Szwedom spory rozgłos i wzbudziły szacunek środowiska naukowego. W roku 1985 Anders Hjort stanął na czele dużego, międzynarodowego ośrodka naukowego, Skandynawskiego Centrum Studiów Afrykanistycznych w Uppsali.

Książka szwedzkiego badacza ma ilustrować ekonomiczne aspekty współczesnej gospodarki pasterskiej z punktu widzenia samego pasterza. Próbuje w niej odpowiedzieć, w jaki sposób wielkie stada zwierząt mają zapewnić byt rodzinie pasterskiego nomady przez cały rok, chronione przed skutkami suszy, epidemiami lub rabunku. Dahl i Hjort celowo starają się ograniczać do tradycyjnej gospodarki i nie rozpraszają się na kontekst obyczajowy, charakterystyczny dla rozmaitych plemion i regionów omawianego obszaru. Czynią tak świadomie, podkreślając jednak, że nie lekceważą owego kontekstu. Tym niemniej obyczajowość pierwotnych pasterzy stawała się zbyt często powierzchownym pretekstem do dezawuowania poczyniań ludów pasterskich, bez rzetelnych prób zrozumienia mechanizmu działania ich gospodarki oraz czynników biologicznych i ekologicznych, które determinowały ich poczynania. Do takich charakterystycznych, a jednak najczęściej z gruntu fałszywych tłumaczeń faktu powiększania się stad przez pasterza należał od dziesiątków lat „chód uczuciowy” zwierząt, rzekomo irracjonalna dążność do posiadania jak najliczniejszych stad wyłącznie z przyczyn prestiżowych. Poglądy te ugruntowały się szczególnie po roku 1926, kiedy to amerykański antropolog społeczny M. Herskovitz sformułował nawet pojęcie „East African cattle complex”. Autorzy szwedzcy dowodzą, że mechanizm biologii stad bydła, owiec, kóz, a tym bardziej wielbłądów, jakie trzymają nomadzi, był do niedawna o wiele mniej znany uczonym, niż mieli się oni ochotę do tego przyznawać. Docho- dzało niejednokrotnie do zupełnie naiwnych rozważań na temat nieproduktywności opasowej czy mlecznej bydła tubylców Afryki Wschodniej w porównaniu do fryzyjskiego bydła europejskiego. Przy czym zupełnie nie brano pod uwagę faktu, że owe szlachetne odmiany z klimatu umiarkowanego nie mogłyby żyć w warunkach stad w stepie czy sawannie tropiku. A nadto — gdyby nawet przeżył szok klimatyczny — ich produktywność zmalałaby gwałtownie. Wreszcie stada trzymane przez ludy koczownicze służą im do innych celów produkcyjnych niż zwierzęta z europejskich lub amerykańskich ferm.

Pierwsze 4 rozdziały studium Dahl i Hjorta na temat ekonomicznych aspektów nomadycznej gospodarki pasterskiej korzystają z dotychczasowego piśmiennictwa w celu zbudowania modeli ewolucji stada. Autorom chodzi o określenie minimalnych i maksymalnych ograniczeń i możliwości tradycyjnej gospodarki pasterskiej. Ilustrują także faktami konieczność uzyskiwania danych możliwie dokładnych w analizach funkcjonowania tej gospodarki. Nawet niewielkie różnice w śmiertelności i płodności stad mogą zupełnie, zdaniem Dahl i Hjorta, zmienić obraz. Uczeni rozpatrują kolejno najpierw ogólne możliwości wzrostu stada bydła w kilku wariantach, następnie stada wielbłądów, owiec i kóz. Wszędzie opierają się głównie na danych dotyczących zwierząt chowanych w Afryce

² G. Dahl i A. Hjort, *Having Herds. Pastoral Herd Growth and Household Economy*, Stockholm 1976. Zob. też A. Hjort, *Savanna Town. Rural Ties and Urban Opportunities in Northern Kenya*, Stockholm 1979 oraz G. Dahl, *Suffering Grass. Subsistence and Society of Waso Borana*, Stockholm 1979. Obie książki stanowią plon badań kenijskich i z uwagi na swoje bogactwo problematyki zasługują na odrębne omówienie.

Wschodniej, a także najpopularniejszych odmian bliskowschodnich. W początkowych rozdziałach celowo Szwedzi rozpatrują wzrost stad wyłącznie na podstawie biologii zwierząt, gdyż dopiero w dalszych partiach książki zajmą się innymi przyczynami powiększania się ilości trzymanyh przez pasterza sztuk, a mianowicie zjawiskiem redystrybucji, bardzo charakterystycznej dla kultur pasterskich. Narazie autorzy próbują w sposób modelowy zastanowić się nad tworzeniem się od podstaw stada, którego przeznaczeniem będzie wyżywienie jednej rodziny pasterskiej. Wiadomo, iż wśród plemion nomadów żyjących na pograniczu Kenii i Etiopii dziecko płci męskiej w momencie urodzenia otrzymuje „na własność” 1 jałówkę. Następna dostaje w wieku czterech lat przy okazji pierwszych postrzyżyn i nadania imienia. Ten sam chłopiec mając lat 14 podlega obrzezaniu otrzymując dalszą jałówkę. Gdy weźmiemy pod uwagę przeciętne możliwości rozrodcze miejscowych zwierząt, uwzględniając typowe warunki losowe, a nie klęskę, niszczącą dobytek nomadów, to okaże się, że młody przedstawiciel społeczności pasterskiej w wieku lat 24, a więc wtedy, gdy pragnie założyć własną rodzinę, będzie posiadaczem od 35 do 57 sztuk bydła, w tym od 10 do 17 krów mlecznych. Stado zatem znajduje się dopiero na granicy wyżywienia dwu lub trzech osób. Musi ono dalej wzrosnąć by jego właściciel usamodzielniał się i zapewnił sobie, żonie i dzieciom względnie pewną egzystencję. Moment ów miał z pewnością istotne znaczenie w rytmie życia młodzieży ludów pasterskich. Wiadomo przecież, że domśli młodzieńcy z koczowniczych plemion wschodnioafrykańskich nie zawierali małżeństw, przez kilka lat należąc do klasy „moran”, wojowników, żyjących w stałym pogotowiu zaczepno-odpornym.

Następnie Dahl i Hjort analizują skutki klęsk, jakie dotyczą społeczności pasterskie, przede wszystkim w postaci suszy i epidemii. Lokalne katastrofy, niszczące pogłowie, odczuwa pasterz mniej drastycznie, gdyż w takim wypadku zaczyna działać mechanizm powiązań społecznych, umożliwiający redystrybucję zwierząt. Prawdziwą klęską jest katastrofa regionalna, niszcząca stada na rozległym obszarze. Autorzy studium drogą skomplikowanych wyliczeń i tworzenia różnych modeli hipotetycznych klęsk dochodzą do wniosku, że wschodnioafrykańskie stado bydła nie powinno ulegać redukcji większej ni o 28% w warunkach normalnych. W praktyce jednak musi ono być przygotowane na katastrofy i wobec tego każdy tradycyjny hodowca będzie je powiększał na ile tylko może. Granicą górną stają się brak siły roboczej i wówczas nastąpi rozdział stad, czasowe przekazywanie zwierząt innym rodzinom. Nie znając skomplikowanych obliczeń demograficznych, pierwotni pasterze posługują się wiedzą nagromadzoną przez pokolenia, która nakazuje im powiększanie stad, gdyż nieszczęścia są praktycznie nieuniknione i nieubłagane częste. Element uczuciowy, prestiżowy, obyczajowy, jest wtórny. Pasterz ma na uwadze konieczność utrzymania swej rodziny przy życiu. Naturalnie, jego typ gospodarowania różni się od nowoczesnych rancz kapitalistycznych czy ferm hodowlanych, lecz, powtórzmy, inne są także cele jakim służą owe stada zwierząt.

Z kolei autorzy studium zajmują się indywidualnym gospodarstwem rodzinnym pasterza, najmniejszą samodzielną jednostką gospodarczą. W tym celu tworzą model rodziny, złożonej z 30-letniego ojca, matki lat 25, która jest w ciąży, dwojga dzieci w wieku trzech i ośmiu lat, a nadto 15-letniej dziewczyny i 18-letniego chłopca mieszkających przy owej rodzinie i spełniających powinności służebne. Dahl i Hjort wyliczają hipotetycznie zapotrzebowania na kalorie dla owej rodziny, starając się jak zwykle wypośredkować swoje stanowisko z dostępnej im literatury. Kwestionują przy tej okazji stereotyp pasterza „aktywnego, lecz nie wykonującego ciężkiej pracy fizycznej”, jaki od lat spopularyzował się w literaturze nauko-

wej. Dowodzą z własnych obserwacji terenowych, że co najmniej część tradycyjnych hodowców musi pracować ciężko przy pojeniu bydła, noszeniu opału, a nawet podczas długich marszów na upale, o jakim przeciętnemu Europejczykowi się nie śniło. Kwestionują zatem rzekomo mniejsze zapotrzebowanie na kalorie w badanych przez nich społecznościach.

Stada dostarczają pasterzowi mleka, krwi i mięsa. Z tym, że podstawą jest tutaj mleko, a krew pozwala przetrwać okresy, w których kończy się laktacja zwierząt. Mięso, spożywane przede wszystkim przy okazjach ceremonialnych, ma faktycznie dla pasterzy raczej charakter towaru, za który wymieniają od rolników produkty roślinne, uzupełniające dietę.

Mleczność bydła trzymanego przez pasterzy jest niższa niż bydła z ferm europejskich, lecz uważa się, że jakość tego mleka przewyższa pod względem wartości odżywczych mleko europejskie. Dodajmy, że jakość ta waha się w stadach tradycyjnych pasterzy zależnie od pory roku. Mleko dostarcza pasterzowi większości składników pokarmowych. Mężczyzna z afrykańskiego plemienia Afarów konsumuje dziennie jakoby 4 litry mleka. W diecie pasterzy, figurują rzecz jasna, także produkty roślinne pochodzące nie tylko z handlu wymiennego ale i z sezonowych ogrodów, które nomadzi chętnie uprawiają, gdy tylko to jest możliwe. Do ostatnich niemal czasów szczególnie duży udział mleka w codziennej diecie mieli Masajowie. Jeszcze w roku 1963 produkty roślinne stanowiły tu niecałe 15%. Rzecz ciekawa, iż w rezultacie — jeśli wierzyć uczonym — dieta masajska była zdrowsza i obfitsza niż otaczających ich ludów rolniczych, osiadłych. O niezbędności dla utrzymania rodziny pasterza ilościach bydła niech świadczą wyliczenia szeregu badaczy Afryki Wschodniej przytaczane przez Szwedów, którzy podają następujące liczby:

W okresie pory deszczowej 1 człowieka wykarmić mlekiem mogą w ciągu dnia 2-3 krowy. Ale już w okresie pory suchej potrzeba ich od 10 do 15, a w czasie uporczywej suszy liczba ich wzrośnie do 30 sztuk. Z jednej strony rzutuje to na zasadność wielkich stad. Z drugiej jednak dobitnie świadczy o konieczności uzupełniania swojej diety u rolniczych sąsiadów. Tak kolosalnych stad nie pilnują w dłuższą metę społeczności pasterskie i surowe, świeże mleko nie jest dla nomadów wyłącznym pożywieniem. Nadto pozostaje do uwzględnienia dziedzina tradycyjnego przechowywania produktów mlecznych w formie suszonej, serów, masła klarownego itp. W klimacie gorącym możliwości konserwowania tych produktów są zawsze są duże.

Mięso jest oczywiście drugim po mleku produktem żywnościowym pasterzy, lecz zabijanie samców dla codziennego spożycia uważane jest powszechnie za nieoszczędne. Poza okazjami uroczystymi, związanymi z obrzędami rodzinnymi czy religijnymi, zwierzęta zdrowe zabija się przede wszystkim w okresie braku mleka, broniąc się przed głodem. A i wówczas zabija się raczej kozły lub barany w pierwszej kolejności, a nie zwierzęta duże. Bywają, rzecz jasna, sytuacje wyjątkowe, gdy pasterz zabija zwierzęta w obliczu groźby epidemii. Wiadomo, że konsumuje się nieraz zwierzęta, które padły, chociaż nie jest to regułą. Szereg plemion pasterskich, szczególnie muzułmańskich, mięsa zwierząt padłych raczej nie jada. Interesujące, że w obyczajowym rytmie uczt obrzędowych nieraz konsumuje się mięso właśnie w okresie klęski głodu. Są to niejako ucztę ofiarne. Mięsa się jednak nie niszczy i nie pali, lecz spożywa dokonując podziału między sąsiadów. Ową rozdzielną między inne, zaprzyjaźnione rodziny ma cele zupełnie praktyczne uzasadnianie argumentem, iż duża ilość mięsa może się łatwo zepsuć. Z drugiej jednak strony ustalone obyczajem systemy kolejności urządzania wspólnych uczt mięsnych

świadczyłyby może o mechanizmie kulturowym dystrybucji tego ważnego składnika pokarmowego między całą społecznością lokalną.

Krew jest trzecim składnikiem tradycyjnej diety pasterskiej. Hodowcy puszcza ją krew tylko niektórym kategoriom zwierząt, przede wszystkim bydłu, niekiedy także wielbłądom. Zachowują przy tym szereg środków ostrożności, by zwierzęta nadmiernie nie osłabić i nie narazić na padnięcie. Krew konsumowana jest w okresie suszy, w braku odpowiednich ilości mleka. Musi być spożywana natychmiast, by nie uległa zepsuciu.

Oparta na produktach zwierzęcych dieta pasterska niejednokrotnie bywa uzupełniona nabywaną żywnością od rolników. Na ogół jednak wyraźnie odchodzenie od tradycyjnych sposobów odżywiania się na rzecz produktów roślinnych następuje u pasterzy w sytuacjach kryzysowych. Uczeni szwedzcy twierdzą, że w normalnych warunkach pasterz wyżywia się zaledwie 8% swojego stada, przeznaczając je na ubój lub sprzedaż. Dodać należy, iż pewna ilość zwierząt na ubój niezbędna jest rodzinom pasterskim do zorganizowania tradycyjnych przyjęć, spotkań i negocjacji, na których zasadzają się stosunki społeczne, przyjaźnie, sojusze i ogólna, nieodzowna w tym systemie gospodarki zasada przyjacielskiej redystrybucji zwierząt. Rodzina pasterza nie może sobie pozwolić na życie w izolacji względem sąsiadów. Dlatego też zjawiska wyprzedawania większych niż zwykle ilości zwierząt nie należy łączyć ze zwycięstwem nowoczesnej idei „utowarowienia” chowu stadnego, propagowanego przez lokalną służbę rolną, lecz po prostu podejrzewać w nim przejaw narastającego kryzysu gospodarczego, ekologicznego czy politycznego.

Zjawisko dywersyfikacji chowanych stad wyjaśniają Dahl i Hjort przyczynami biologiczno-ekonomicznymi. Tak np. stada kóz i owiec łatwiej padają ofiarą chorób, lecz szybciej je można i mniejszym nakładem kosztów odbudować. Stada bydła i wielbłądów co prawda bywają odporniejsze, lecz gdy padną ich odbudowa trwa dłużej. Obserwuje się, że słabsi ekonomicznie nomadzi poprzestawali niejednokrotnie na trzymaniu owiec i kóz. Grupy mocniejsze, jak np. hodowcy wielbłądów w Arabii, cieszyły się pośród swojaków większym autorytetem. Najczęściej łączono w gospodarce pasterskiej parę gatunków zwierząt, których rytm biologiczny uzupełniał się, dając właścicielowi korzyści już chociażby w postaci dłuższego okresu laktacji w ciągu roku. Para szwedzkich antropologów zadała sobie trud zbadania rytmu eksploatacji kilku podstawowych gatunków zwierząt w odmianach trzymanych przez pasterzy Afryki i Azji Zachodniej.

Chowanie paru gatunków zwierząt narzuca jednak rodzinie pasterskiej osobne systemy wypasów i komplikuje zabiegi wokół stad. Wynika to już chociażby z faktu, że wielbłądy i bydło rogate wymagają rzadszych wodopojów niż owce i kozy. Stada małych zwierząt muszą zatem przebywać o wiele bliżej wodopojów, niż inne, szczególnie w porze suchej. Ale i bydło nie może być puszczone samopas, gdyż wówczas wypasłoby trawę najobfitszą, rosnącą wokół studni i miejsc pojenia. Doświadczeni nomadzi pasterscy zmuszają zatem swe stada do przebywania w okresie deszczów na dalekich, lepszych pastwiskach, póki zwierzęta są silne i mogą znieść dalekie wędrówki do wodopojów. Atrakcyjne tereny w pobliżu wodopojów użytkuje się natomiast w okresie suszy, naturalnie przez stada zwierząt dużych. Obszar wypasu bydła rogatego przypomina kształtem koło lub elipsę, przy czym punktem centralnym jest tu obozowisko i wodopój. Natomiast tereny wypasów wielbłądów tworzą wielką pętlę wokół studni czy wodopaju. Po linii owej pętli przesuwają się stopniowo obozowiska, znacznie oddalone od źródła wody. Wielbłądy wytrzymują o wiele lepiej upał, niedostatek wody i przemarsze na wielkie odległości. Nie pasie się ich z bydłem nigdy już chociażby dlatego, ponieważ zwierzęta te

poruszają się na pastwiskach o wiele szybciej. Zresztą jest szereg innych powodów izolowania wielbłądów od bydła, jak mniejsza odporność tych pierwszych na pewne pasożyty czy niechęć wielbłądów do zbyt wilgotnego dla nich środowiska. Pojenie wielbłądów ze studni na sawannach, polegające na dozywianiu wody z dużych głębokości, wymaga liczniejszej siły roboczej niż analogiczna czynność przy stadzie bydła, zużywającego zaledwie połowę ilości płynu, którego wymaga wielbłąd.

Zdywersyfikowane stada wymagają skomplikowanego podziału pracy w rodzinach pasterskich. Tak np. niekiedy owce i kozy wypasane są przez kobiety i dzieci, jako że te zwierzęta muszą przebywać bliżej obozowiska i wody. Zwierzęta dąże powierza się opiece dorosłych mężczyzn. Nie jest to zresztą regułą, gdyż czasem stada dużych i małych zwierząt są wypasane przez mężczyzn dorosłych i pełnosprawnych, pełniących zarazem rolę straży przed rabusiami. Na Bliskim Wschodzie, gdzie przeważają liczne stada owiec i kóz, opiekę nad nimi sprawują najczęściej pasterze wyspecjalizowani.

Osobnym problemem w dzieleniu stad i organizacji pracy jest system, w wyniku którego grupa zwierząt mlecznych musi paść się nieco bliżej obozowiska, by dostarczyć pożywienia na co dzień, a reszta sztuk pasie się dalej.

Wreszcie wzmiankowany system rozdzielania zwierząt między członków rodu i przyjaciół w zamian za zezwolenie im na korzystanie z mleka wypasanych sztuk, to znany w Afryce i Azji sposób zabezpieczania się przed rabunkiem, epidemią i całkowitą klęską gospodarczą. Zresztą te rodziny, które nie są w stanie zapewnić opieki stadom we własnym zakresie, muszą korzystać albo z najemnych pastuchów, albo też „wypożyczać” stada innym, które obfitują w siłę roboczą. Owym problemem siły roboczej w tradycyjnych społecznościach pasterskich, przede wszystkim afrykańskich, cierpiących na klęski suszy, zajmuje się wspomniana para szwedzkich badaczy w osobnym raporcie dla SAREC, czyli szwedzkiej agencji dla współpracy badawczej z krajami rozwijającymi się³. Zdaniem Dahl i Hjorta gospodarcze zjawisko „wypychania” nadwyżek pasterskiej siły roboczej na skutek coraz częstszych kryzysów przeżywanych przez nomadów tylko pozornie może być rozwiązaniem trudnej sytuacji. Są bowiem ludzie, którzy pojmują sprawy nader mechanicznie rozumując, że im mniej nomadów, tym mniej stad zwierząt i tym samym mniejszy nacisk na ekologiczne zasoby pastwisk. W rzeczywistości natomiast zaobserwowano zjawiska odwrotne. W miarę jak setki rodzin pasterskich tracą swój dobytek, wielu młodych ludzi, energicznych, a zarazem stanowiących normalnie trzon plemiennej siły roboczej, szuka pracy emigrując do miast i miasteczek. Zmienia się struktura siły roboczej w okręgach pasterskich. Emigruje bowiem młodzież nie tylko z rodzin i obozowisk, które utraciły dobytek, lecz także i taka, która utraciła wiarę w dotychczasowy styl życia i pracy. Opiekę nad stadami przejmują stopniowo kobiety, dzieci i starcy. Dorosła młodzież znajduje się daleko poza rodzinnym obozowiskiem. Teraz już nie ma komu organizować wielkich przepędów stad na dalekie pastwiska w sezonowym rytmie. Z konieczności kurczy się tym samym również areal, na którym operują stada, gdyż brak siły roboczej do właściwej opieki nad nimi. Nie pozostaje to bez wpływu na stan zasobów naturalnych. Nadmiernie eksploatowane tereny wypasów zmieniają się w pustynię i zdeptane klepisko, a odleglejsze obszary leżą odłogiem.

Złudzeniem byłoby także mniemać, że raz wypchnięta z obozowisk koczowniczych siła robocza powróci do nich po zdobyciu pieniędzy w miastach i zintensy-

³ G. Dahl i A. Hjort, *Pastoral Change and The Role of Drought*, SAREC Report, R 2: 1979, Stockholm.

skuje lub nawet zrjonalizuje gospodarkę pasterską. Ludzie ci raczej decydują się na łączenie posiad rządowych (jeśli je zdobyli) z udziałem w interesach handlowych, w czym pomaga im status pracowników administracji i uzyskiwane w ten sposób kontakty z urzędami. Chętnie inwestują w nieruchomości, np. domy czynszowe w miastach. Ewentualnie partycypują w popieranych przez rządy „rozwojowych” projektach organizowania ranch kapitalistycznych, czy rozmaitych niby to przedsięwzięć spółdzielczych.

Spoleczności pasterskie zawsze były, zdaniem uczonych szwedzkich, rozwinięte majątkowo i społecznie, ale ostatnio przeżywają zjawisko łączenia się dawnych, tradycyjnych elit starszyny plemienną z nowoczesnymi, wpływowymi sferami administracji państwowej i rodzimego businessu. Na pewnych obszarach Afryki to właśnie tacy ludzie biorą udział w tworzeniu owych ranch kapitalistycznych. Na innych ten sam typ zamożnego pasterza posługuje się tradycyjnym systemem patron-klient wobec swoich ubogich i coraz bardziej proletaryzowanych pobratymców, by umacniać swoją pozycję gospodarczą. Czy tradycyjni pasterze, podobnie jak zresztą i konkurujący z nimi dziś o tereny użytków rolnych ubodzy, drobni rolnicy, są obiektem rzetelnych zabiegów rozwojowych, czy też raczej na ogół niezbyt uczciwej gry ze strony obcego kapitału i rodzimych elit władzy? Kropkę nad „i” wydaje się stawiać kolejne studium na ten temat, opracowane przez inny międzynarodowy zespół badaczy zjawisk rozwojowych i kulturowych⁴. Zwracają oni uwagę na fakt, że tradycyjne grupy drobnych rolników afrykańskich usuwane są przez wielkie przedsiębiorstwa rolne z atrakcyjnych terenów, przeznaczanych pod uprawy towarowe. Rolnicy ci wdzierają się na dotychczasowe pastwiska nomadów, zmuszając ich do nadmiernego użytkowania pastwisk marginesowych. Powstaje więc reakcja łańcuchowa, która może nieść klęskę ekologiczną, ale trudno obarczać winą za nie pasterzy. Czy jednak proponowany przez obecne agencje i spółki model hodowli opasowej bydła leży w interesie setek tysięcy nomadów? Czy w ogóle ich uwzględnia? Zespół uczonych twierdzi, że tradycyjna gospodarka pasterska typu wędrownego nastawiona była przede wszystkim na produkcję mleka dla własnych potrzeb obozowisk pasterskich. Obecny natomiast kierunek zapotrzebowania państw afrykańskich zmierza ku intensyfikacji produkcji mięsa. Powstałe w ciągu kilkudziesięciu lat wielkie skupiska miejskie i porty, udogodnienia techniczne transportu i sieć koneksji handlowych z całym światem powodują wzrost owego zapotrzebowania na mięso. Inna sprawa, dla kogo będzie to mięso przeznaczone. Autorzy opracowania dowodzą, że większość tego produktu powędruje na rynki światowe, a zysk z jego sprzedaży trafi do kieszeni przedstawicieli wpływowych elit rządowych, albo nawet i do międzynarodowych koncernów. I jedne i drugie zainteresowane są prymitywną i taną siłą roboczą afrykańskich okręgów rolniczych. Zmiana profilu produkcji zwierzęcej z mlecznego na mięsny może natomiast uderzyć w podstawy egzystencji setek tysięcy rodzin pasterskich dotąd nastawionych na gospodarkę żywieniową. Trudności organizacyjne i finansowe na drodze do pełnej i pojmowanej demokratycznie modernizacji

⁴ R.L. Mc Cown, C. de Hahn, G. Haaland, *The Interaction Between Cultivation and Livestock Production in Semi-Arid Africa* (w:) A. E. Hall, G. H. Cannell, H. W. Lawton (eds) *Agriculture in Semi-Arid Environments*, "Ecological Studies", vol. 34, pp. 397-332, Berlin-Heidelberg-New York 1979. Warto dodać, że jeden ze współautorów, norweski antropolog z Bergen, Gunnar Haaland, opublikował szereg innych prac na temat współczesnych pasterzy afrykańskich, a pośród nich studium antropologiczno-ekonomiczne *Pastoral Development Programmes and Anthropological Information Feedback* (w:) *East African Pastoralism — Anthropological Perspectives and Development Needs*, International Livestock Centre for Africa, Addis Ababa 1977, pp. 3-27.

gospodarki rolnej Afryki są znane. Uczeni wyrażają obawy, że w najbliższym czasie pauperyzacja i kontrasty majątkowe w afrykańskich okręgach wiejskich będą się powiększały. Utrwali się model taniej siły roboczej, która podejmować będzie w miastach proste prace, lichy płac, uzupełniane zacofaną, podlegającą kryzysom ekologicznym gospodarką rodzinną w stepie i buszu. Elitom rządzącym wcale nie musi zależeć na owej deklarowanej modernizacji i rozwoju gospodarczym. Zacofanie i powtarzające się lokalne katastrofy ekologiczne mogą przyczynić się do trwania owego rezerwatu taniej siły roboczej.

Rozważania uczonych, zarówno ekonomistów jak i antropologów, etnografów, czy socjologów na temat funkcjonowania tradycyjnych systemów gospodarczych, ich przydatności w świecie współczesnym i ich ewentualnej obrony przed nieuzasadnionymi zabiegami likwidatorskimi, są dla polskich badaczy kultur pozaczarniejskich nader pożyteczną lekturą, o ile naturalnie wypływają z rzetelnej znajomości rzeczywistości opisywanej w tych analizach. Od szeregu lat skazani jesteśmy na fragmentarycznie tylko docierającą do naszych bibliotek literaturę przedmiotową. Nie pozwala nam taki stan na wyrobienie sobie w miarę pełnego obrazu sytuacji i poglądu na to, co się w tej dziedzinie badań za granicą dzieje. Tym bardziej, że Polacy prawie zupełnie nie mogą prowadzić systematycznych badań terenowych na temat wsi i społeczeństw agro-pasterskich Trzeciego Świata. Z tymi wszystkimi zastrzeżeniami możemy jednak od siebie zaryzykować przypuszczenia, że w ciągu najbliższych 15-20 lat koczownicze pasterstwo obszarów opisywanych przez prezentowane tu zespoły uczonych przekształci się w różne formy transhumanacji i osiadłego rolnictwa mieszane. Należy powątpiewać, czy problem koczowniczego i półkoczowniczego pasterstwa doczeka się w większości krajów Azji Zachodniej i Afryki szybkiego i optymalnego rozwiązania. To znaczy takiego, które dla tysięcy dotychczasowych koczowników zapewniłoby godziwe warunki życia i pracy w zmieniającej się dziś sytuacji społeczno-ekonomicznej. Wśród państw Afryki i Azji Zachodniej istnieją, rzecz jasna, wielkie różnice w możliwościach dokonywania przeobrażeń swojego rolnictwa. Kraje naftowe dysponują na to środkami. Kraje ubogie mogą co najwyżej liczyć na obcą pomoc. Tak w jednych jak i w drugich zwracało się dotychczas przede wszystkim uwagę na projekty nawadniania, pozwalające na spektakularne i zyskowe uprawy towarowe. Mniej zainteresowania budziły sprawy obszarów półsuchych, być może dlatego, ponieważ tu o wiele trudniej o rozwiązanie.

Zamożne kraje naftowe, jak Libia, już w końcu lat 70-tych zaczynały interesować się unowocześnianiem pasterstwa i przekształcaniem go w zmodernizowaną gałąź gospodarki. Być może również i dlatego, ponieważ trzon dzisiejszych Libijczyków to do niedawna przedstawiciele plemion pasterskich i pastersko-rolniczych. Rozbudowa miast i wzrost potrzeb bogacącego się społeczeństwa krajów naftowych powoduje większe niż dawniej zapotrzebowanie na produkty zwierzęce. Stąd np. nie ma już dziś mowy o wielkim eksporcie zwierząt z obszarów Iraku na wzór tego, jaki notowano tam w ubiegłym stuleciu. Przeciwnie, bogacące się kraje naftowe importują obecnie mięso. W ubogich państwach omawianych obszarów, szczególnie w Afryce, może przez czas pewien istnieć eksport mięsa i innych produktów zwierzęcych, przy braku zaspokojenia potrzeb ubogich grup ludności rodzimej, tak jak się to działo przed 100 laty na Bliskim Wschodzie. O ile jednak nie zostanie w tych krajach stworzona nowoczesna baza produkcji zwierzęcej, dotychczasowa produkcja eksportowa może nabrać charakteru eksploatacji rabunkowej. Opierała się będzie bowiem głównie na malejących i ogarniętych kryzysami obszarach koczownictwa i półkoczownictwa pasterskiego, powodując ich ponadto coraz szybsze wygłodzenie. Mocno już dziś wyjałowione terytoria pasterskie jeszcze

co prawda produkują, ale coraz mniej. Na niektórych z nich dochodzi do coraz poważniejszych klęsk ekologicznych, zmuszających do udzielania ludności pomocy doraźnej. W obecnym stanie bardzo rozległe tereny tradycyjnego chowu ekstensywnego nie nadają się do gospodarki ranczerskiej. Wymagałyby zbyt wielkich nakładów pieniężnych i prac organizacyjnych, które znajdują się poza zasięgiem możliwości miejscowych rządów.

Trudno oczekiwać po rządach młodych państw Trzeciego Świata umiejętności perspektywicznego planowania i gotowości do rezygnacji z doraźnych efektów na rzecz ochrony potencjału ekologicznego i gospodarczego kraju. Ekipy rządzące nie mają doświadczeń w tym względzie. Działają w warunkach o wiele trudniejszych pod względem także i przyrodniczym niż te kraje, które leżą w pasie klimatu umiarkowanego Europy i Azji. Nie mają nawet przykładów właściwego działania, gdyż o wiele bogatsze i pozornie bardziej doświadczone państwa naszego globu same doprowadzały u siebie do klęsk ekologicznych. Nauka współczesna dziś dopiero usiłuje wypracowywać metody ochrony zasobów produkcyjnych środowiska tropiku i subtropiku, zarówno w dziedzinie produkcji roślinnej, jak zwierzęcej. Łatwo jest utyskiwać z jednej strony na cynizm i obojętność elit rządzących, a z drugiej na konserwatyzm hodowców wielbłądów czy drobnych producentów głosa lub orzeszków ziemnych. Trudniej natomiast dostarczyć im konkretnych i wyważalnych programów działania, ratujących z impasu.

Gdyby proces wyniszczania potencjału hodowlanego i roślinnego bardzo rozległych połaci Afryki i Azji Zachodniej nie miał ulec zahamowaniu, to w najbliższych dekadach należałoby oczekiwać, że kraje te będą wymagały importu żywności, już chociażby z uwagi na trwającą w nich eksplozję demograficzną. Część z nich, dysponująca środkami płynącymi z eksploatacji ropy naftowej i innych zasobów mineralnych, przez co najmniej jakiś czas będzie sobie mogła pozwolić na opłacanie importu. Reszta wszakże może się stać terenem klęsk głodu i coraz poważniejszych wstrząsów społecznych, którym kolejne zmiany ekip rządzących nie zdołają zaradzić. Będzie chyba coraz częściej wymagała doraźnych form pomocy międzynarodowej, co w rezultacie może w dalszej przyszłości doprowadzić do stopniowego ponownego ubezwłasnowolnienia tych terenów. Koczownicze pasterstwo tych obszarów i jego losy są tylko fragmentem ewolucji gospodarczej i politycznej Azji i Afryki u schyłku naszego stulecia.

Leszek Dzięciel

BADANIA NAD IDEALEM PIĘKNA ŻYDÓW EUROPY WSCHODNIEJ ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM CHASYDYZMU

Tamar Somogyi; *Die Schejnen und die Prosten. Untersuchungen zum Schönheitsideal der Ostjuden in Bezug auf Körper und Kleidung unter besonderer Berücksichtigung des Chassidismus*. Berlin 1982

Przedstawiana książka to opublikowana praca doktorska Tomar Somogyi napisana w Instytucie Etnologicznym Uniwersytetu w Kolonii u prof. dr Ulli Johanna. Składa się ona z 8 rozdziałów.

W rozdziale pierwszym autorka omawia temat, cele badawcze, historyczne ramy czasowe, źródła i problemy badawcze oraz sposób ich opracowania. Szczególnie interesujący wydaje się dokonany przez T. Somogyi wybór źródeł. Korzysta bowiem zarówno ze źródeł pośrednich (historyczne dokumenty, literatura rabiniczna, wspomnienia, fachowa literatura etnologiczna, żydowska beletrystyka, ludowe piosenki, anegdoty i powiedzenia, literatura podróżnicza, ikonograficzne przedstawienia postaci Żydów — głównie reprodukcje dzieł A. Rubensa), jak i bezpośrednich (wykonanych przez siebie zdjęć strojów żydowskich znajdujących się w zbiorach Wiedeńskiego Muzeum Historycznego oraz muzeów izraelskich, osobiste przeprowadzonej i opracowanej ankiety wspomnieniowej). Podczas korzystania z tak różnych metod i źródeł wyonilo się szereg problemów, które autorka również częściowo omówiła i wyjaśniła jak je rozwiązała (na przykład: problemy tłumaczeń, transkrypcji obcych czytelnikowi niemieckiemu alfabetów polskiego i niemieckiego).

W rozdziale drugim zostały sprecyzowane poszczególne terminy, które autorka wprowadza (Volkstümlich — ludowy, Ideal — ideał, Schönheit — piękno), a także zostały omówione wszelkie psychiczne, społeczne i kulturowe aspekty ideału piękna, które w wiekach od XVI do początku XX panowały wśród Żydów wschodniej i je determinowały. Wymienia tu między innymi społeczne i psychiczne determinanty ubioru, motywy, którymi kierowano się przy wykonywaniu, wybieraniu i noszeniu poszczególnych części garderoby (ochrona ciała, moralny aspekt ubioru, polaryzacja płciowa, różnice ubioru w zależności od wieku, przynależności do danej warstwy żydowskiej społeczności, możliwości identyfikacji z całym narodem żydowskim, motyw współzawodnictwa i potrzeby podkreślania swojego prestiżu poprzez noszenie dodatkowo biżuterii). Jednak i tutaj specyficzne żydowskie zjawiska, takie jak: brak różnic między strojem dorosłych i dzieci (szczególnie dla płci męskiej), silne aspekty moralno-religijne ubioru — zostały przez autorkę zasygnalizowane i częściowo wyjaśnione. Ponadto w tej części autorka pozwoliła sobie na szereg wyjaśnień natury ogólnoludzkiej odnoszących się do sprawy ubrania w ogóle w kulturze człowieka.

Następny rozdział książki stanowi ogólny rys historyczny Europy wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem terenów polskich od XVI do początków XX w. Okresy świetności i upadku Polski dotykały, pisze autorka, nie tylko samych Polaków, ale również Żydów zamieszkujących jej tereny. Z dużą wnikliwością i uczciwością Tamar Somogyi śledzi historyczne determinanty wpływające na sytuację Żydów polskich omawianego okresu. Autorka pisze o wspaniałych czasach panowania Piastów i Jagiellonów — czasach tolerancji wyznaniowej i narodowościowej, otwartego czerpania przez Polaków ze źródeł i dorobku każdej kultury, z którą dynastowie polscy się zetknęli. Podkreśla, że właśnie w Polsce Piastów i Jagiellonów Żydzi posiadali autonomię i prawa nieznane w żadnym innym kraju tych czasów. Z zakresu instytucji najróżniejsze gminy, synody krajowe, sejmiki żydowskie nie miały żadnych odpowiedników poza granicami polskimi i powodowały, że właśnie w Polsce do XVIII w. społeczność żydowska często stanowiła jakby państwo w państwie. Ponieważ korzystała ona z kultury polskiej i tworzyła własną, daje się według autorki jasno rozpoznać społeczne struktury i inne aspekty oddziaływujące na kształtowanie się żydowskiego ideału piękna.

W rozdziale czwartym Tamar Somogyi omówiła przyczyny, ogólne założenia, przejawy i znaczenie ruchu chasydystycznego. Tutaj autorka podkreśla, że właśnie w kręgu Chasydów w pełni wykształcił się model „pięknego Żyda i pięknej Żydówki” panujący do dziś wśród Ortodoksów. W tym rozdziale autorka, w sposób obiektywny choć dość pobieżny omawia powstania kozackie i ich tragiczne

skutki dla ludności żydowskiej. Rozbiory państwa polskiego, zagarnięcie przez Turków Podola — te czynniki, zdaniem autorki, miały ogromny wpływ na utworzenie się jedynego w swoim rodzaju fenomenu kulturowego — CHASYDYZMU. To właśnie w upadku państwa polskiego, zubożeniu jego mieszkańców, rosnącej niefuności i zawiści pomiędzy poszczególnymi grupami społeczności zamieszkującymi Polskę, autorka dopatruje się przyczyn powrotu Żydów do „getta” i ich coraz do większe odchodzenie od konsumpcyjnych aspektów życia na rzecz religii i przynajmniej zewnętrznie afiszowanej skromności, jeśli wręcz nie ubóstwa. Autorka podkreśla, że właśnie pobożni Chasydzi stworzyli jednolity i tak specyficzny model piękna, jego określenia i potrzebne atrybuty. Omówieniem tychże atrybutów i wszelkich oznak żydowskiego piękna T. Somogyi zajęła się w rozdziałach piątym, szóstym i siódmym. Ponieważ już wcześniej zauważyła i zasygnalizowała istnienie w kulturze żydowskiej ostrej opozycji między kobietą a mężczyzną, więc i omówienie ideału piękna podzieliła na dwie odrębne części.

I tak w piątym i szóstym rozdziale śledzi wszelkie przejawy istnienia ideałów: piękna w życiu społecznym, religijnym i rodzinnym mężczyzny. Autorka podkreśla, że mężczyzna był tym, który miał wszelkie prawa i był już wyróżniony przez sam fakt urodzenia się mężczyzną. W kryteriach męskiego piękna zaznacza, że najważniejszą była strona duchowa. Mądry, uczony (w Piśmie) Żyd mógł być nawet niezbyt majątny i nie pochodzić ze znamienitej rodziny, ani też piękny ciałem. Mądry, uczony człowiek (mężczyzna) miał najwyższy status w życiu społecznym i religijnym Żydów. Oczywiście dobrze było jeśli do tego był człowiekiem zamożnym, z dobrej rodziny, o pięknej, bladej uduchowionej twarzy w pełnym zarostcie, wypięłgunowanych, białych dłoniach, ładnej posturze. Taki wybraniec losu był uważany za super piękno Żyda i nazywani „Schejner Jid”. Bardzo ważną cechą pięknego Żyda, oprócz wiedzy i ciągłego zapалу do jej zdobywania, była dobroczynność, o ile oczywiście mógł sobie na to pozwolić.

Strój Żyda XVIII i XIX/XX wieku musiał podkreślać jego uduchwienie, powagę i oczywiście prestiż majątkowy. Jednak ten ostatni atrybut (majątność) był od końca XVI wieku z roku na rok coraz powściągliwiej podkreślany w stroju, aż do pełnej rezygnacji z akcentowania zewnętrznych oznak prestiżu, tak charakterystycznej dla ubranych w czarne chałaty, czarne lub białe pończochy i czarne płaskie pantofle Chasydów.

Kobieta, którą Tamar Somogyi zajęła się częściowo w szóstym i siódmym rozdziale — miała zupełnie inny status w kulturze żydowskiej. Jako niżej stojąca od mężczyzny, nie zajmowała żadnej pozycji w życiu społecznym i religijnym i jedynie jako dojrzała zamężna kobieta mogła podwyższyć swoją rolę, ale tylko i wyłącznie w domu swojego męża i ewentualnie w jego interesie. Piękna Żydówka, „Baleboste” — to kobieta będąca dopełnieniem i cieniem swojego męża. cicha, pracowita, przestrzegająca wszystkich nakazów i zakazów.

Oczywiście, bogaty Żyd ubierał nie tylko siebie zamożnie, ale i całą swoją rodzinę. Ba. nawet jeśli nie był zbyt majątny, to właśnie jego żona musiała starać się ubraniem i biżuterią podnosić jego prestiż i tuszować ewentualną niezaradność życiową. Dlatego kobiety Żydówki ubierały się zawsze o wiele barwniej i zamożniej od swoich mężów, ale bez frywolności. Seks bowiem objęty był surowym tabu i wszelkie podkreślanie atrakcyjności płci (dekolty, prześwitujące tkaniny, obnażone ramiona itp.) było głęboko niewskazane.

Ósmy rozdział książki ma formę strzeszczenia. Gdyby pokusić się choćby o jego przetłumaczenie na język polski, dałoby to polskiemu czytelnikowi ogólny, ale bardzo jasny problem i sposób jego ujęcia przez autorkę. Praca „Die Schejnen und die Prosten” poszerza naszą wiedzę ogólną o kulturze wschodnich Żydów i jak-

kolwiek w niektórych szczegółach prowokuje do dyskusji, niemniej jednak technie spontanicznością i ogromną erudycją. Ważne jest również, iż jest napisana językiem stosunkowo prostym, co ma znaczenie dla każdego czytelnika, który nie jest Niemcem.

Małgorzata Bennison

UNIKALNA REKONSTRUKCJA PRZESZŁOŚCI KULTURY ŚRODOWISKA

O książce Franciszka Kotuli, *Tamten Rzeszów, czyli wędrówka po zakątkach i historii miasta*. KAW, Rzeszów 1985, s. 398, liczne ilustracje

Wojewódzkie dziś miasto Rzeszów poszczycić się może unikalną wręcz pozycją wydawniczą o swoim środowisku w przeszłości, pozycją, jaką — śmiem twierdzić — nie posiadają inne miasta w Polsce. Franciszek Kotula, z zawodu nauczyciel, potem wieloletni dyrektor Muzeum Okręgowego w Rzeszowie, znany szeroko badacz-regionalista, o ogromnym dorobku badawczo-publikacyjnym z zakresu historii kultury swego regionu, zmarł w 1983 r. w wieku 83 lat nie doczekawszy się publikacji tej nader oryginalnej pozycji.

Omawiane tu dzieło opracował Kotula w ostatnich trzech latach życia, ale ma ono genezę równoległą z całym życiem jej autora i jest wyrazem jego charakterystycznej osobowości. Jak sam wielokrotnie stwierdzał, cechowało go wyostrożone spojrzenie na otaczającą rzeczywistość, doskonała i wierna pamięć oraz — co istotne — stałe usiłowanie dokumentowania pisemnego zachodzących w jego środowisku wydarzeń i własnych refleksji. Szło ono w parze ze zbieractwem i gromadzeniem przez całe życie, i to niemal od czasów młodości, wszelkich śladów przeszłości zawartych zarówno w przedmiotach materialnych, jak w zapisach archiwalnych, luźnych rękopisach, efemerycznych druczkuach, w czasopiśmie itp. Wszystko to w sumie stało się podstawą i „tajemnicą” jego niezwykłej aktywności pisarskiej. Tylko też taką drogą mogło dojść do powstania także i *Tamtego Rzeszowa*.

Nie jest tu możliwe szczegółowe zajęcie się ogromnie bogatą treścią książki. Sam autor z autoironią pisze, że jego książka ma charakter bigosu, ale tego w najbardziej smakowitym przygotowaniu. Autor znany jest ze swego specyficznego stylu narracji, który nazywa gawędą. Zaś w owym „bigosie” treściowym mamy swoistą mieszankę: interpretacje danych archeologicznych i historycznych, co w powiązaniu z własną obserwacją terenu doprowadza autora do oryginalnego często „wzroku” zarówno odległej przeszłości miasta i regionu, jak i do osobistego stosunku do opisywanych obiektów czy wydarzeń z nowszej czy niedawnej przeszłości. Czytelnika zdumiewa wręcz niezmiernie bogactwo nagromadzonych przez Kotulę faktów historycznych i ich splecenie z własnymi spostrzeżeniami i doświadczeniami życiowymi. Wszystko to składa się na kapitalną wręcz rekonstrukcję kultury środowiska miejsko-wiejskiego — kultury „ludowo-mieszczańsko-żydowskiej”. Oto ważniejsze działy owej rekonstrukcji:

Opracowane przez Wydawnictwo dwa plany miasta (z końca XIX w. i z r. 1919) dają ogólną informację o przestrzecznej strukturze miasta i jego zabudowie, po-

dobnie jak szkice samego autora rekonstruujące dawniejsze jego układy przestrzenne. Szczegółowa zaś interpretacja tych układów i — co najbardziej cenne — stworzenie w nich życia ludzkiego — to już dzieło autora. Czytamy więc o dzielach Rzeszowa od osiedla grodowego po czasy ostatniej wojny, o dawnych drogach dojazdowych z uwypukleniem zaszłych przy nich wydarzeń. Sporo miejsca w książce zajmują przypomnienia zatartych już w pamięci ludzkiej dawnych nazw lokalnych z interpretacją ich genezy i społeczno-kulturowego charakteru. A jest ich mnóstwo, takich jak np.: Szwedy, Moskale, Zabnik, Sędziówka, Kiernosówka, Wymaniec, Maćkówka, Psiarnisko, Pole pod Szubienicą, Szajtrówka itd. Każda z nazw związana jest z konkretnym życiem mieszkańców, zaś taka, jak np. Cyganówka stała się dla autora okazją do szerszej charakterystyki kulturowej związanej z nazwą grupy ludzkiej.

W szczegółowej rekonstrukcji historycznej obraz kolejnych ulic, placów i znajdujących się przy nich budowli sakralnych, urzędowych, domów mieszczańskich i innych zabudowań — nic nie ma ze schematyzmu, ze sztampy. Bo autor nie zamierzał napisać historii miasta, „ale by wniknąć niejako w ducha tego miasta” (s. 271). Tak więc np. przy spisie klasztorów i kościołów porusza ich funkcję narodowo-patriotyczną, daje eskurs o literaturze odpustowo-straganowej; przy opisie targowicy, targów i jarmarków — charakterystykę chłopów, przekupek, Żydów itp., a przy karczmach, szynkach, gospodach i restauracjach duży (36 stron) dyskurs o atmosferze życia w nich. To także okazja do charakterystyki wielu kategorii zawodowych mieszkańców miasta i sąsiednich wsi (flaczorze, celulorze, barówczorze, kominiorze itp.). Znakomite są też opisy przy każdej okazji różnych, zrekonstruowanych czy odtwarzanych z pamięci, typowych scen rodzajowych z życia społeczności lokalnej. Wiele charakterystycznego materiału w całym tekście znajdujemy w umiejscawianiu w krajobrazie Rzeszowa Żydów, którym poświęca ponadto 26 stron tekstu.

Podobnie da się powiedzieć odnośnie do charakterystyki miejscowych „rodów” mieszczańskich, inteligenckich i innych postaci z kulturalnego krajobrazu miejskiego, zajmującej około połowy tekstu książki. Znakomita to galeria typów. Np.: sam towarzyszko „otwarty” Klamutów, ród ziemiańsko-mieszczański Jędrzejewiczów, z pochodzenia Ormian, trzy-pokoleniowy ród kupiecki Jaśkiewiczów, zasłużony dla Rzeszowa ks. prałat Julian Łukasiewicz syn miejscowego szewca, dr Hanasiewicz, dr Przysłupski, cukiernik Lewicki, aptekarz Kalinowski, drukarz i księgarz Jan Polar, pochodzący z Tatarów Stafieje, syn chłopski i potem nauczyciel gimnazjalny Wawrzyniec Wilk, polityk i działacz ludowy Tomasz Szajer, kapelan i pułkownik ks. Jan Humeński, a z żywotów plebejskich tacy np., jak szewc Gaska, Wojciech Kucharski co to umiał składać połamane kości, czy chłop Jasiek Kulaga, który sam się nauczył czytać i „odprawiał” nieboszczyków w czasie pogrzebu według regeny zapisanej w swojej rękopiśmiennej „książce” — i wiele, wiele innych.

Owa zawarta w dziele Kotuli mnogość faktów z historii miasta i po części regionu, prowadzenie czytelnika poprzez galerię typów i osobowości lokalnych, odzwierciedlenie życia zawartego w kolejno opisywanych ulicach, gmachach, willach i chałupach, z ukazaniem obyczajowości i stylu życia różnych kategorii mieszkańców itd. — nie tylko frapuje, ale sprawia czytelnikowi szczególną przyjemność także z racji zalet zastosowanej przez autora narracji. Cechuje się ona zarówno błyskotliwością stylu, jak i osobistymi a ciekawymi doświadczeniami oraz — jak to u Kotuli — częstymi dygresjami tematycznymi o charakterze etnograficzno — historyczno-kulturowym.

Omawiana praca Kotuli nie jest ani rozprawą historyczną sensu stricto (choć wykorzystany w niej materiał historyczny jest ogromny), ani też pracą etnogra-

ficzną (choć mnóstwo tam opisów tego typu). Jest to swoiste odtworzenie i autorskie „widzenie” przeszłości kulturowej miasta w jego pełnej wielostronności i barwności. Jako takie, dzieło to zawiera bezcenny wręcz materiał — nie tylko opisowy, ale także ikonograficzny dzięki licznym i w większości unikalnym fotografiom — do historii kultury, i tej mieszczańskiej, i miejsko-plebejskiej, i chłopsko-ludowej. A że dla mieszkańców miasta i regionu przedstawia pierwszorzędną i unikalną wartość, nie trzeba podkreślać. Należy więc wyrazić głęboką wdzięczność rzeszowskiemu oddziałowi Krajowej Agencji Wydawniczej za wydanie tak cennego i kosztownego dzieła.

Książka jest także najbogatszym źródłem do osobowości Kotuli, tak pod wieloma względami podobnej do Zygmunta Glogera.

Józef Burszta

Romulus Vulcănescu, *Dicţionar de etnologie*, Bucureşti: 1979, ss. 456. „Dicţionarele Albatros”.

Słownik R. Vulcănescu składa się w zasadzie z dwóch części, tj. słownika terminów ujętych w ponad 500 hasłach tekstowych i części biograficznej zawierającej informacje dotyczące ok. 300 osób. Całość opracowania jest dziełem jednego autora, znanego rumuńskiego etnografa, profesora Instytutu Etnologii i Folkloru w Bukareszcie. Jest to pierwszy etnologiczny słownik terminologiczno-biograficzny wydany w Europie w krajach demokracji ludowej z tego zakresu. Realizacja wskazanych części słownika wymagała przyjęcia nieco odrębnych założeń dotyczących zarówno doboru hasel, jak i ich treści.

W pierwszej części słownika objaśniono terminy występujące na gruncie etnologii rumuńskiej i światowej. Wiele jednak terminów ujętych w słowniku nie należy do terminów specyficznie etnologicznych, np. strefa, utopia, struktura, schematyzm i in. Zbyt szeroko zostały również zarysowane w słowniku pogranicza innych dyscyplin (por. spektrografia, sex ratio, postęp, paradygmat, muzeum i in.). Uwzględniono wiele hasel omawiających metody nie tylko specyficznie etnologiczne, np. metoda panelowa. Znalazły się także w słowniku, nieliczne zresztą, hasła przedmiotowe, które gdyby nie takie hasła, jak np. rolnictwo, rzemiosło, miałyby częściowy charakter terminów na pół ogólnych, np. liczne hasła dotyczące sztuki. Nieliczne zaś są reprezentowane wyrażenia hasłowe, które można zaliczyć do etnicznych, np. afrykańskość, amerindianie, europeid. Wydaje się, że albo należałoby z nich zrezygnować, albo zamieścić więcej tego typu hasel. Również hasła, które można by określić jako hasła organizacyjne (wydawnictwa, instytucje) są wprawdzie bardzo informujące, ale nie są hasłami terminologicznymi. Jak widać z powyższego, zakres przedmiotowy części terminologicznej słownika został zarysowany dość szeroko, ale niezbyt konsekwentnie jak na słownik etnologiczny.

Komunikatywność słownika zwiększyłaby się z pewnością, gdyby zlikwidować osobne hasła poświęcone omówieniu terminów synonimicznych (np. antropologia prawna, etnologia prawna, etnografia prawna, folklor prawny) i wszystkie te terminy bliskoznaczne wyjaśnić i usystematyzować w jednym hasle, a same terminy zredukować do hasel odsyłaczowych. W tym kontekście nie zawsze wiadomo czy kierowano się pozostawiając nieliczne hasła odsyłaczowe, np. sedentaryzm jako synonim — do antropogeografii. Natomiast hiszpański synonim folkloru demoetnografia jest objaśniony w osobnym hasle. Brak konsekwencji w tym zakresie sprze-

wia, że omawiane opracowanie, choć nie jest zwykłym leksykonem zawierającym tylko elementarne definicje bez większej troski o wzajemne przyporządkowanie uwzględnionych wyrażeń hasłowych, nie zawsze jest też słownikiem dążącym do ustrukturywania zestawionych haseł. Tej ostatecznej koncepcji słownika służą mian. odsyłacze zamieszczone na końcu haseł tekstowych, które kierują czytelnika do haseł, których problematyka jest dla danego hasła szczególnie komplementarna.

Słownik śmiało może być określony jako spore osiągnięcie. W porównaniu np. z francuskim opracowaniem J. Cazeneuve (1967), które nawet nie stara się zachować alfabetycznego układu i jest podręcznikiem wydanym przez encyklopedyczną firmę Larousse, lub z niemieckim słownikiem H. Tischnera (1959), który zachował układ alfabetyczny tylko dla 23 ogólnikowo określonych obszarów etnograficznych, czy z włoskim słownikiem R. Bosiego (1958), obejmującym głównie różne etnonimy świata oraz niektóre dość dowolnie wybrane pojęcia ogólne — jest to prawdziwy słownik etnologiczny. Recenzowana praca wzorowana jest zapewne w jakiejś mierze na francuskim słowniku M. Panoffa i M. Perrina (1973), którzy także uwzględnia terminy, jak i pewne hasła przedmiotowe oraz biogramy. Mimo że ten ostatni francuski słownik podaje nieco obszerniejsze wskazówki bibliograficzne, to jednak praca R. Vulcănescu jest obszerniejsza, zarówno jeśli chodzi o ilość haseł, jak i ich bardziej szczegółowe ujęcie. Źródłem tych modyfikacji wzoru francuskiego był zapewne słownik Å. Hultkrantz (1960), skąd przyjęto, dość konsekwentnie, zasadę objaśniania każdego terminu etnologicznego z osobna, bez próby łącznego ujęcia i uporządkowania terminologii blisko- lub jednoznacznej. Słownik R. Vulcănescu wyróżnia się pozytywnie także w zakresie wyjaśniania terminów mało używanych (np. ethnothanatologia), związanych z mniej znanymi pogranicznymi etnologii i innych dyscyplin (np. prakseologia etnologiczna), albo terminów zaproponowanych przez etnologów rumuńskich (np. etnotonus).

Interesująca jest też część biograficzna słownika, zwłaszcza z tego względu, że obejmuje zarówno uczonych zachodnich, jak i z krajów socjalistycznych. Dobór biogramów jak zwykle może być kwestionowany. Na przykład wśród 10 biogramów z Polski brak takich nazwisk, jak np. L. Krzywickiego, czy St. Poniatowskiego (jeśli wymienić tylko nieżyjących). Szkoda też, że przynajmniej po części terminologicznej nie umieszczono pełnego zestawienia bibliograficznego wszystkich cytowanych prac.

Wszystkie te uwagi nie umniejszają szacunku dla samotnego wysiłku autora, bo choć opracowanie obejmuje tylko ok. 14 ark. wydawniczych, stanowi ono dobre kompendium informacyjne. Wymagało ono z pewnością wysiłku znacznie przewyższającego rozmiary pracy, a 23 tys. nakład cieszyć się powinien zainteresowani studentów i pracowników naukowych, nie tylko z dziedziny etnologii i nie tylko w Rumunii.

Zofia Staszczak

Vaclav Frolec, Josef Vařeka, *Lidová architektura. Encyklopedie*, Praha 1922, ss. 359, ryc., fot.

W nawiązaniu do ponad 100-letniej tradycji etnograficznych — i nie tylko etnograficznych — badań nad budownictwem ludowym dopiero teraz ukazało się dzieło, które proponuje systematyczne, uporządkowane i interdyscyplinarne spojrzenie w tym zakresie, przynajmniej w skali środkowej Europy. Jak bardzo jest ono

ważne i potrzebne dowodzi chociażby to, że można by przewidzieć całe dyskusje nad ustaleniem np. polskich, rosyjskich, czy niemieckich odpowiedników wszystkich wyrażań hasłowych. W różnych językach i w różnych dyscyplinach naukowych jest bowiem tak, że różne terminy dotyczące budownictwa ludowego mają rozmaite znaczenie ze względu na to, czy są to wyrażenia gwarowe, czy języka literackiego, a ze względu na to, czy są używane przez etnografów, historyków, czy architektów. Oczywiście, *Encyklopedia* zamieszcza tylko gwarowe określenia czeskie i słowackie, a nie podaje gwarowych terminów z innych języków europejskich.

Autorzy zapowiedzieli, że: „Przejawy budownictwa ludowego uwzględnione są w encyklopedii w swych historycznych, geograficznych, interetnicznych, typologicznych, społecznych i innych uwarunkowaniach oraz postaciach. *Encyklopedia* przedstawia także główne problemy z zakresu teorii, metodologii i polityki kulturalnej związane z budownictwem ludowym oraz problematyką ochrony zabytków budownictwa ludowego i skansenów. Obejmuje też hasła o najwybitniejszych budowniczych ludowych oraz o autorach i instytucjach zajmujących się tą tematyką. W pracy posłużono się rezultatami badań etnograficznych oraz innych dziedzin wiedzy, a mianowicie archeologii, językoznawstwa, osadnictwa i oczywiście historii i teorii architektury. Encyklopedia mówi o budownictwie ludowym i związanej z nim problematyce w związku z całym obszarem Czechosłowackiej Republiki Socjalistycznej. Ogólne hasła przedstawione są na tle ogólnoeuropejskim; tło pozaczuropejskie ze względu na większe różnice budownictwa ludowego nie zostało uwzględnione” (Wstęp, s. 8). Wydaje się jednak, że najściślejsze wypełnienie tych wszystkich zamierzeń musiałoby stanowić dzieło jeszcze o wiele obszerniejsze, niż owe 50 arkuszy autorskich. To z kolei wymagałoby z pewnością pracy większego zespołu, np. w dziedzinie kartografii etnograficznej i językowej Europy w zakresie budownictwa ludowego. Największą zaletą tej encyklopedii pozostanie jednak zgrupowanie oraz ściśle objaśnienie ogromnej ilości terminów dotyczących szeroko rozumianego budownictwa ludowego, a w dodatku z dużą dbałością o typologiczną i historyczną korespondencję między hasłami.

W recenzowanej encyklopedii wyróżnić można następujące rodzaje hasel: 1. nazwy ludowe określające budynki ludowe lub ich fragmenty, np. czarna kuchnia; 2. nazwy oficjalne architektoniczne i omówienie występowania ich desygnatów w budownictwie ludowym, np. attyka; 3. nazwy typów budownictwa, np. dom alpejski; 4. nazwy charakteryzujące budownictwo pewnych typów osadnictwa, np. kłonie robotnicze; 5. określenie pewnych czynności technicznych, np. gaszenie wapna; 6. określenie pewnych problemów lub czynności badawczych, np. datowanie budynków ludowych oraz dokumentacja; 7. określenie metod i kierunków badawczych w ich zastosowaniu do badań nad budownictwem; 8. instytucje i organizacje; 9. biogramy.

Wydaje się, że najistotniejsze znaczenie mają hasła typu pierwszego i drugiego, a także czwartego i piątego. Hasła określające typy budownictwa (3) są właściwie opowiedzeniem się za pewną, bynajmniej nie przyjmowaną powszechnie koncepcją badań nad budownictwem ludowym, wywodzącą się z prac np. W. Pesslera, czy V. von Geramba. Są one bowiem zawsze w pewnym stopniu jakimś typem idealnym, jak przedstawiona w *Encyklopedii* np. chałupa czeska, a w mniejszym stopniu konkretną jednostką typologiczną. Dlatego może zabrakło w *Encyklopedii* osobnych całościowych przeglądów typologicznych takich aspektów budownictwa ludowego, jak np. rozplanowanie wnętrza, konstrukcja ścian lub dachu. Przeglądy takie stanowiłyby rodzaj kontroli zasadności łączenia fragmentów aspektów tych

elementów w lokalne jednostki typologiczne, takie jak np. dom górnohannański, czy dom górnośląski. Ważne jest także opisanie narzędzi produkcji (np. kamieniarskich, s. 85), choć odczuwa się brak podobnego zestawienia narzędzi ciesielskich. Słusznie uwzględniono opisy rozmaitych czynności związanych z budownictwem, chociaż szkoda, że nie ma ilustracji przedstawiającej techniki poszywania dachu słomą czy glinobitego budownictwa ścian. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że na ogół szata ilustracyjna pracy jest świetna. Słusznie podzielona została na doskonałe plany, rysunki i zestawienia typologiczne w tekście oraz 130 pięknych fotografii zamieszczonych poza tekstem. Wymagający czytelnik mógłby co najwyżej oczekiwać jakiegoś systemu korespondencji między fotografiami i tekstem (w tym celu należało by fotografie ponumerować tak, jak w końcowym spisie), a nawet jakiegoś dodatkowego indeksu, który pozwoliłby na dotarcie do tekstów i ilustracji dotyczących np. różnych typów pieców i palenisk lub rozplanowania wnętrza rozrzuconych po całym tomie.

Hasła biograficzne mają w większości bardziej znaczenie krajowe, gdyż mówią tylko o badaczach czeskosłowackich. Podobnie z Czechosłowacji i pogranicza czeskosłowackiego wywodzi się większość instytucji i organizacji omawianych w tej *Encyklopedii*. Wydaje się natomiast, że sprowadzenie całych metod i kierunków badawczych w etnologii do roli jaką odgrywały w badaniach nad budownictwem ludowym było zadaniem niezwykle trudnym i nie mogło być zrealizowane z pełnym powodzeniem. Poza tym nie zawsze przecież to, co bywa określone jako metoda w odniesieniu do tak cząstkowej tematyki jak budownictwo, jest metodą w szerszym rozumieniu, a czasami nawet ogólne i szczegółowe zastosowanie danej metody oznacza coś zupełnie innego, mimo tej samej nazwy metody.

Ważną jest rzeczą, że wiele haseł zostało zaopatrzonych w instruktywne wskazówki bibliograficzne. Obejmują one w dużej większości piśmiennictwo czeskosłowackie, ale warto zaznaczyć dość częste cytowanie literatury obcej, w tym także polskiej (np. K. Moszyński, J. Burszta i in.). Szkoda jednak, że nie można sobie z tego w pełni zdać sprawy, ponieważ indeks obejmuje tylko autorów cytowanych w tekście haseł, a nie we wskazówkach bibliograficznych.

Szata graficzna książki zasługuje na najwyższe uznanie. Jeżeli czegoś żałować, to tylko braku rycin kolorowych, które mogłyby oddać całe bogactwo czeskosłowackiego zdobnictwa budynków. Pewne elementy jednakże i tak nie mogły być oddane, tak jak w kilku hasłach nie można było oddać atmosfery pracy i radości z pracy przejawiającej się w piwnicach południowo-morawskich winiarzy, atmosfery, z której być może wyrosło to pracowite i pożyteczne osiągnięcie autorskie — przeszłości na pamiętkę a przyszłości na wiedzę, radość i pożytek. Można bowiem przypuszczać, że mając taką encyklopedię architektury ludowej Czechosłowacja znacznie odsunie od siebie groźbę zaśmiecenia i zwulgaryzowania swego krajobrazu kulturowego.

Zofia Staszczak

Edmund Leach, D. Alan Aycok, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Royal Anthropological Institute, London 1983.

W sposób mniej lub bardziej bezpośredni problematyka biblijna była przedmiotem rozważań antropologicznych już od zarania tej dyscypliny. Nazwiska Roberta Smitha czy Jamesa Frazera mówią tu same za siebie. W nauce brytyj-

skiej znaleźli oni swych licznych kontynuatorów: E. O. Jamesa, S. H. Hooke'a, I. Schaperae i współcześnie J. Pitt-Riversa, M. Douglas, D. F. Pococka, że pozwolę sobie wymienić niektórych z nich. Każdorazowo za nazwiskiem jednak takim kryje się odmienne stanowisko badawcze. Niewątpliwie postacią najbardziej znaczącą w antropologicznych studiach nad Biblią — dziedziną w Polsce prawie nieznaną — pozostaje Edmund Leach. To właśnie jego eseje nadają zasadniczy ton recenzowanej tu pracy, w której dwa krótkie szkice Aycocka są jakby integralnym dodatkiem do wkładu jego współautora. Edmund Leach zajmuje się studiami tekstów biblijnych już od lat. Przypomnę, iż pierwsza jego publikacja książkowa na ten temat ukazała się w roku 1969 (*Genesis as a Myth and Other Essays*, London: Cope). Prezentowane natomiast obecnie szkice pisane były w roku 1972 i w latach 1980-1982; są więc wyrazem jego ostatnich dociekań w tym względzie. Piszę o tym wszystkim, by móc podkreślić fakt, że w *Structuralist Interpretations* stykamy się z teząmi badacza mającego bogate doświadczenie i świadomie kontynuującego, rozwijającego i doskonalącego swój warsztat naukowy.

Przyjrzyjmy się zatem założeniom wyjściowym i przyjętej w pracy metodzie analizy. Najdobitniej określa je podstawowa zasada Leacha: „cała Biblia jest mitem w sensie opowieści sakralnej”. Sakralne rozumienie mitu, mające zresztą swe korzenie w konstatacjach Malinowskiego, w odróżnieniu od rozumienia mitu jako fikcyjnej opowieści (np. Lévi-Strauss), oznacza traktowanie go jako opowieści prawdziwej dla tych, co weń wierzą. Nieważna jest historyczna prawdziwość opisywanych w Biblii zjawisk i zdarzeń; niewiele możemy na ten temat dziś powiedzieć. Wynika z tego, że Pismo Święte pojmowane jest tutaj jako mito-historia, nie zaś podręcznik historii starożytnej.

Przyjmując tego typu założenie przeciwstawiają się Leach i Aycock dominującym od półtora wieku studiom nastawionym na potwierdzanie historycznej autentyczności faktów opisywanych w poszczególnych Księgach. Badacze przyjmujący założenia tzw. Najwyższego Krytycyzmu skupiają się nie tylko na poszukiwaniu danych mogących wesprzeć historyczną prawdziwość Starego i Nowego Testamentu, lecz również na ustalaniu chronologii wydarzeń, oddzielaniu warstw rzeczywistych wypowiedzi Jezusa Chrystusa od późniejszych komentarzy, odtwarzaniu sposobu redagowania Pisma, czy nawet określaniu występujących w nim gatunków literackich. Postępując w ten sposób tracą oni jednak — rzecz w opinii Leacha najistotniejszą — wymiar religijny Biblii, przesłanie jakie niesie ona sobą jako całość. Nie obchodzi go więc jej geneza i zgodność z historycznymi faktami. „Tekst jest tekstem” i tylko on oraz ogólny kontekst społeczny (kulturowy), z którego wyrasta, są przedmiotem dociekań.

Poszukiwanie owego mistycznego wymiaru nie jest bynajmniej niczym nowym. Do końca Średniowiecza traktowano Biblię w ten właśnie sposób: jako przekaz religijny. Dopiero wraz z Reformacją a potem XIX-wieczną krytyką naukową zatracono zawarty w niej sens. Analizy przedstawione w recenzowanym zbiorze szkiców są więc jakby próbą powrotu do zagubionej jedni, lecz próbą dokonywaną już metodą naukową, daleką od średniowiecznej misteryjności.

Zgodnie z poprzednimi ustaleniami, Biblia powinna więc być czytana tak jak opowieść mityczna, a więc w sposób podobny do innych spotykanych przez antropologów mitów. O takim traktowaniu całości Pisma Świętego stanowią jego cechy — analogiczne do innego typu mitów: powtórzenia wątków, ich wzajemne transformacje, zawarte w nich kontradycje. Właściwości te przesądzą o charakterze narracji biblijnej. Przesądzą tym samym o wyborze metody strukturalnej jako narzędzia analizy, metody najbardziej, jak dotąd, efektywnej. W sposób świadomy

abydwał autorzy mówią jednak tylko o zapożyczeniu tej metody od Lévi-Straussa; wprowadzają bowiem do niej znaczące modyfikacje. Ta szczególna wersja strukturalizmu pozwolić ma na zrealizowanie celu nadrzędnego, który najlepiej oddać można następująco: „Tekst religijny zawiera misterium; misterium to jest w jakiś sposób zakodowane w tekście; daje się ono dekodować. Kod, tak jak we wszystkich formach komunikacji, zależy od permutacji uwzorowanych struktur. Metoda dekodowania wskazać ma to, co bezustannie powtarza się w sekwencjach transformacji”.

Streszczone powyżej zasady spojrzenia na Biblię jako na tekst mityczny i mitohistorię, który może być dekodowany dzięki metodzie strukturalnej, przywoływane są przez Leacha prawie w każdym eseju, choć za każdym razem w sposób nieco odmienny. Decyduje o tym z pewnością fakt, iż każdy z nich pisany był przy innej okazji. Być może jednak stanowią one sekwencję transformacyjną, w której zakodowane jest misterium jego antropologii. Miejmy nadzieję, że udało nam się je rozszyfrować.

Właściwie w tym momencie można by zamknąć tę recenzję. Sądzę jednak, że jej czytelnik pozostałby zawiedziony, gdyby nie zapoznał się z tym, o czym może w *Structuralist Interpretations* dowiedzieć się. Dowiedzieć się zatem możemy np. dlaczego Mojżesz miał siostrę, a Jezus jej nie posiadał; dlaczego w przedstawieniu Platy Michała Anioła Matka Boska i Jezus są tak uderzająco podobni i równie młodzi. Dowiemy się też, dlaczego chrześcijaństwo w swej wczesnej fazie miało charakter ruchu millenarystycznego, zaś później przekształciło się w hierarchiczną i ortodoksyjną strukturę. Dowiedzieć się też można, dlaczego określanie gatunków literackich w przypadku Biblii nie ma specjalnego znaczenia i dlaczego oraz jak teksty biblijne powiązane mogą być z koncepcją *rites de passage*. W końcu Aycock wyjawia nam tajemnice losu żony Lota i postaci Kaina. Sądzę, że próbka analizowanych tematów brzmi dostatecznie zachęcająco do lektury tej pracy.

I chociaż wobec prezentowanych szkiców można wysuwać zastrzeżenia, wpływające jednak głównie z faktu akceptowania odmiennej wizji nauki o Biblii (por. np. Rowan Williams, *Leach's Bible*, „Rain” 61 (1984), s. 11-12), to na większości czytelników wywrze ona zapewne olśniewające wrażenie. Podobnie zresztą jak dotychczasowe analizy Leacha na J. Neusnerze, który [w:] *The Talmud as Anthropology*, „Annual Samuel Friedland Lecture”, The Jewish Theological Seminary of America 1979, napisał: „W wielokrotnie czytanych opowieściach Leach ukazuje nam znaczenia i wymiary, o których nie wiedzieliśmy, że w ogóle istnieją. Gdy podążamy tropem jego analizy, uświadamiamy sobie, iż pozostawaliśmy ślepi. Bo właśnie on pokazuje nam co one mają znaczyć”.

Michał Buchowski

Slawoj Szyznkiewicz, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wrocław 1981, ss. 267, Ilustr.

Spośród dwóch możliwych do przyjęcia sposobów badań nad rodziną, z których jeden polega na wydzieleniu „rodzinnego” zakresu kultury i życia społecznego, traktuje go jako autonomiczny i zmierza do opisu i wyjaśnienia jego wewnętrznych mechanizmów, a drugi rozpatruje rodzinę jako element większych całości społeczno-kulturowych, w recenzowanej książce wybrano ten ostatni. Uwaga powyższa niechże zasygnalizuje kierunek moich rozważań. Praca S. Szyznkiewicza

interesuje mnie nie tylko jako jedno z nielicznych w literaturze światowej studiów rodziny mongolskiej i nie tylko jako jedna z nielicznych polskich prób analizy życia rodzinnego ludu pozaeuropejskiego, dostarczająca wiedzy o rodzinie. Pragnę przede wszystkim zastanowić się nad przyjętym w recenzowanej książce przez autora, dobrego znawcę problematyki rodziny i szerszych grup genealogicznych (artykuły na temat terminologii pokrewieństwa i organizacji grup krewniczych oraz przeobrażeń w strukturze i funkcjach rodziny w Azji południowo-wschodniej, Mongolii i w Polsce), podejściem do badań nad rodziną. Jakie propozycje metodologiczne S. Szynkiewicz do badań tych wnosi, jakie nowe stwierdzenia dotyczące kultury rodziny na podstawie tychże badań przedstawia?

Próba odpowiedzi na postawione wyżej pytania wymaga zaprezentowania przyjętych przez autora ram i założeń pracy oraz metod analizy. Rodzina w monografii S. Szynkiewicza rozpatrywana jest przez pryzmat wybranych instytucji, określonych przez autora jako „posiłkowe” wobec rodziny uznanej za instytucję „nadrzędną” w ramach badań. Owe instytucje kulturowe, o których mówi się ogólnie jako o zbiorach faktów powtarzalnych i traktuje we wstępie jako konstrukcje modelowe, przyjmują kształt norm czy zasad kulturowych o wyraźnych funkcjach wobec systemu społeczno-kulturowego lecz o nie wyodrębnionych zakresach. S. Szynkiewicz, wyróżniając dla celów analizy w całościowym obrazie kultury owe instytucje-zasady, nie jest zainteresowany w tworzeniu z nich jednostek systematyki kultury; przedstawia je w ich szerokich uwarunkowaniach i związkach. Instytucje w ten sposób ujmowane, wyposażone ponadto w informacje o warunkach gospodarczych i ramach społecznych funkcjonowania rodziny, podanych w oddzielnych rozdziałach, przygotowują skonstruowanie całościowego obrazu rodziny w ramach społeczeństwa mongolskiego. Obrazu takiego, sugerowanego również tytułem pracy, w książce jednak nie otrzymujemy. Autor jest świadom i informuje o tym czytelnika, że przedmiotem jego zainteresowania stały się niektóre tylko dziedziny i aspekty kultury rodziny.

Wśród omawianych w pracy instytucji, warunkujących funkcjonowanie rodziny, znalazły się takie, jak: linearność pokrewieństwa, wybór współmałżonków i zawieranie małżeństwa, patriarchalność wyrażająca władzę i prestiż w rodzinie, grupy wieku i szersze, korporacyjne grupy krewnicze. Można sądzić, że wybór tych właśnie a nie innych instytucji podyktowany został z jednej strony zainteresowaniem autora rodziną tradycyjną, w takiej formie, która należała do przeszłości w okresie badań, a z drugiej wyłączeniem pewnych zagadnień, opracowanych już uprzednio lub odłożonych do przyszłych studiów. Poddane analizie instytucje w różny sposób związane są z rodziną jako głównym przedmiotem badań. Niektóre z nich osadzone są i mogą być rozpatrywane w obrębie jednej rodziny, inne mają charakter międzyrodzinny, jeszcze inne, np. grupy wieku, znajdują oparcie w grupach ponadrodzinnych. Zajęcie się tak różnymi instytucjami wytwarza jednak interesującą zmienną optykę widzenia kultury rodziny.

Założenia teoretyczne i wzory postępowania badawczego czerpie autor z ujęć historycznych i funkcjonalnych, informując o stosowaniu metody konkretno-historycznej i porównawczej. Jedynie sporadycznie sięga do innych metod analizy, wykorzystując m. in. możliwości wyjaśnień semiotycznych. Interpretacja semiotyczna, korzystająca z modeli myślenia kategoriami kosmologicznymi czy zakładająca dualną kategoryzację świata, traktowana jest jednak jako jedna z możliwości tłumaczenia zjawisk kulturowych. Autor w różnych miejscach pracy stwierdza, że wskazanie na tego rodzaju konotacje stanowi hipotezę badawczą, jest „konkluzją etnografa”. Z lektury pracy wynika, że przyjęcie analizy konkretno-historycznej nie oznacza

ograniczenia się w pracy do prób odtworzenia dziejów konkretnego ludu przy pomocy faktów a nie pojęć teoretycznych. Użycie terminu „metoda konkretno-historyczna” ma podkreślić, jak się wydaje, znaczenie jakie autor przywiązuje do weryfikacji twierdzeń teoretycznych przy pomocy materiałów z badań empirycznych. A materiały te są bardzo bogate i dobrze udokumentowane i zostały zgromadzone w trakcie wieloletnich badań terenowych w ramach ekspedycji etnograficznej IHKM PAN — najszerzej w dziejach etnografii polskiej zakrojonego programu prac pozaeuropejskich. Dodatkowych danych dostarczyła kwerenda materiałów zastanych. Znakomita znajomość faktów kulturowych, szacunek wobec nich i dbałość o ich wielostronną prezentację, m. in. statystyczną, i interpretację, przede wszystkim genetyczną i funkcjonalną, dostrzeganie zarówno uwarunkowań związanych z systemem społeczno-kulturowym jak i inspiracji wynikających z potrzeb jednostek, brak przyjętych a priori twierdzeń dotyczących linii rozwojowej kultury, to główne cechy postępowania badawczego odnajdywane w książce.

Szczególnego zainteresowania godne są nowe próby przedstawienia zasad i faktów kulturowych, zaproponowane w wyniku konfrontacji zastanych stwierdzeń z dotąd nie znanymi lub nie branymi pod uwagę realiami lub inną ich interpretacją. Należy do nich stanowisko zajęte wobec kontrowersyjnej hipotezy o występowaniu wielkiej rodziny wśród pasterzy azjatyckich. S. Szykiewicz jest reprezentantem tezy, że wielka rodzina znana była społeczeństwu mongolskiemu i w pracy zajmuje się gromadzeniem dowodów istnienia zespołów wielkorodzinnych i próbami rekonstrukcji postaci tej rodziny. Formuluje definicję wielkiej rodziny, którą określa jako „sytuację, w której członkowie rodziny pochodzenia danego człowieka funkcjonują w przestrzennej, gospodarczej i kultowej wspólnocie z jego rodziną prokreacji” (s. 93). Definicja ta jest dobrym przykładem posługiwania się przez autora terminami teoretycznymi; nie wyznaczając przy ich pomocy szczegółowo ani ram strukturalnych zjawiska, ani też istoty stosunków wewnętrznych, wskazuje jedynie na pewien typ struktury i stosunków. „Definicja spełnia swe instrumentalne zadania — pisze S. Szykiewicz — jeśli jest bliska średniej, warianty zaś układają się wokół niej w granicach dopuszczalnych intuicyjną miarą sensowności” (s. 95).

Innym z interesująco przedstawionych problemów jest patriarchyzm. S. Szykiewicz proponuje odróżnienie stereotypu zjawiska, zakładającego dominację mężczyzny nad kobietą, od rzeczywistej jego formy i wprowadza pojęcie „kompleksu patriarchalnego”, w którym autorytet mężczyzny jest tylko jednym z kilku czynników wyznaczających stosunki między ludźmi, takich jak autorytet pokolenia i wieku, autorytet głowy rodziny, autorytet kierownika gospodarstwa i autorytet roli społecznej. I w tych rozważaniach wyraźne jest dążenie do przeciwstawienia się zniekształcaniu rzeczywistości przy pomocy pojęć ogólnych, nie w pełni przydatnych jako narzędzia badawcze. Można jedynie zastanawiać się nad tym, czy uprzednio przedstawiona, szeroko ujęta definicja wielkiej rodziny lub wskazana wyżej koncepcja „kompleksu patriarchalnego”, nawiązujące do tradycyjnych terminów etnologicznych, mają jeszcze sens w ramach stosowanego tu sposobu oglądu i analizy kultury i społeczeństwa, przeciwstawiającego się tworzeniu ostro wyodrębnionych pojęć systematycznych a preferującego wielostronną ocenę zjawisk i ich ujmowanie we współzależności z innymi zjawiskami.

Do pozostałych osiągnięć pracy należy analiza pozycji kobiecych, przy czym źródła jej dyskryminacji poszukuje S. Szykiewicz nie w prawie zwyczajowym a w warunkach bytowania i w zasadach patriarchyzmu obowiązujących w rodzinie. Zaproponowana została ponadto nowa interpretacja tzw. płatności małżeńskich, przedstawianych w kategoriach daru i traktowanych jako opóźnione o jedno

pokolenie dziedziczenie majątku w linii męskiej. Autor formułuje ponadto ważną tezę opartą na odkryciu „anomalii matrylinearnej” — matrylokalkności i zaczątków matrylinearności w społeczeństwie mongolskim, o powiązaniach między zasadami patrylinearnymi i matrylinearnymi na terenie patriarchalnym ze stopniem stabilizacji struktur społecznych. Stwierdza, że matrylinearność w warunkach społeczeństwa pasterskiego może służyć do zachowania równowagi społecznej i nie musi być interpretowana w kategoriach stadium ewolucyjnego. Interesujące również są wnioski dotyczące różnic w reakcjach rodzin pozostających w ramach szerszych grup krewniaczych i rodzin zindywidualizowanych na będzie przemiany kierowane ze strony społeczeństwa globalnego. Pragnę podkreślić znaczenie pracy dla zrozumienia procesów i sytuacji kulturowej w Mongolii współczesnej. Autor podejmując analizę tradycyjnych instytucji związanych z rodziną, przynależnych I połowie XX wieku, pragnie przyczynić się do poznania punktu wyjścia późniejszych, przyspieszonych procesów modernizacyjnych.

Zastosowany w pracy sposób ujęcia problematyki rodziny, autor, dobry znawca tej problematyki i kultury ludów mongolskich, potraktował jako wybrany z możliwych i podporządkowany celom i terenowi badań. Rozpatrywanie rodziny w jej związkach z innymi grupami społeczno-kulturowymi: społecznością wspólnie koczującą rodzin, społecznością regionalną, grupą etniczną, na koniec społecznością w ramach państwa, uzasadnione było specyfiką danego systemu kulturowego, który nie zostawiał miejsca na prywatność i autonomię rodziny, i dążeniem do przedstawienia życia rodzinnego w jego szerokich uwarunkowaniach. Również podjęcie opisu i wyjaśniania struktury i funkcjonowania rodziny przez analizę instytucji towarzyszących rodzinie było wyborem autora, który uprzednio stosował inne sposoby analizowania rodziny i grup krewniaczych, zajmując się weryfikacją ewolucjonistycznych twierdzeń na temat rodziny, badając w sposób bardziej bezpośredni funkcję i strukturę rodziny oraz rozpatrując terminologię pokrewieństwa i organizację grup krewniaczych. Sposób analizy zastosowany w omawianej książce uzupełnia i wzbogaca uprzednie studia S. Szynkiewicza i razem z nimi tworzy najszerszy w literaturze światowej obraz rodziny mongolskiej.

Trwałe wartości pracy powodują, że informowanie o niej ma sens również w kilka lat po jej ukazaniu się.

Zbigniew Jasiewicz

The Fishing Culture of the World. Studies in Ethnology, Cultural Ecology and Folklore, ed. B. Gunda. Budapest 1984, vol. I, II, ss. 1253.

Wydana przez węgierską Akademię Kiado książka zawiera interesujące rozprawy napisane w językach angielskim, niemieckim i francuskim opracowane przez wybitnych etnologów, lingwistów, archeologów i folklorystów z zakresu kultur rybackich na świecie. Praca składa się z dwóch obszernych tomów i dedykowana jest wybitnemu duńskiemu etnologowi, H. Rasmussenowi.

Tom pierwszy (ss. 583) otwiera „Wprowadzenie”, które napisał prof. B. Gunda z Instytutu Etnologii Uniwersytetu w Debreczynie (Węgry) podkreślając w nim m.in. zasługi węgierskich uczonych (O. Herman 1835 - 1914, J. Jankó 1868 - 1902, B. Mankácsi 1860 - 1937) w badaniach nad rybcłówstwem. Autor zapoznaje czytelnika również z historią i tendencjami w badaniach kultur rybackich w innych

krajach, m.in. Polsce, Bułgarii, Czechosłowacji, Szwecji, Norwegii, Finlandii, Danii, Niemczech, Stanach Zjednoczonych. Węgierski uczony zwraca przy tym uwagę na ściśle powiązania etnologii i folklorystyki węgierskiej z etnologią i folklorystyką skandynawską.

Tom pierwszy przynosi 29 samodzielnych artykułów. Wśród nich wyróżniają się swoim charakterem następujące opracowania: artykuł M. Znamierowskiej-Prüf-fosowej, w którym autorka podjęła próbę oceny zabytków kultury rybackiej, stwierdzając, że zbiory narzędzi rybackich i sprzętu rybackiego w kolekcjach muzealnych są niezadowolające. Polska badaczka zwróciła także uwagę na fakt, iż to właśnie na polskim wybrzeżu powstały już w okresie średniowiecza pierwsze w Europie organizacje rybołówstwa zespołowego tzw. „maszoperie”.

Szwedzki badacz G. Berg zwraca uwagę na interesujące zabytki sztuki skandynawskiej — przedmioty codziennego użytku wykonane ze skór złowionych ryb. Dowiadujemy się z artykułu, że odpowiednio wygarbowane skóry z węgorza i łosia wykorzystywane były przez Skandynawów do produkcji butów, uprząży konskich, worków do transportu mąki, toreb.

Następny interesujący artykuł napisany przez A. Delitala zawiera ciekawe studium etnologiczne wioski rybackiej Stintino położonej na płn. Sardynii, której mieszkańcy specjalizowali się w połowach homarów. Połowy te odbywały się na przystosowanych do tego celu łodziach na — zwanych — „guzzo” albo „gozzo”.

Ciekawego materiału z zakresu szkodnictwa rybackiego dostarcza artykuł O. L. Filguerias. Autor podejmuje próbę usystematyzowania typów łodzi rybackich w Portugalii, dokonując podziału według kryterium geograficznego: a) obszaru płn. wybrzeża, b) obszaru centralnego, c) obszaru pld. wybrzeża.

Problematykę zwyczajów i prawa rybackiego w Skandynawii poruszył szwedzki uczony O. Hasslō. Prześledził on formowanie się praw zezwalających na połow ryb poczynając od średniowiecza a kończąc na dniu dzisiejszym. Współczesne rybołówstwo skandynawskie podzielił pod względem organizacyjnym na: rodzinne zespoły rybackie i kompanie rybackie.

Zjawisku enkulturacji w rybołówstwie szwedzkim poświęcony jest artykuł O. Löfgrena. Autor, wybitny znawca kultury skandynawskiej, omawia na przykładzie osady rybackiej Bua (zach. wybrzeże Szwecji) sytuację rybaków-chłopów w XIX wieku. Jednocześnie zwraca uwagę na aspekt dezintegracji systemów zachowań rybaków szwedzkich pod wpływem postępującego procesu modernizacji i konfliktów jakie w wyniku tego procesu powstają między pokoleniami.

B. Gunda dokonuje przeglądu tradycyjnych metod trucia ryb na obszarze Karpat i Bałkanów. Opierając się na własnych badaniach terenowych i obfitej literaturze przedmiotu zajmuje stanowisko, iż używanie roślin (np. *verbascum*) jako truciwy w tradycyjnym rybołówstwie wywodzi się z dawnych tradycji ludowych.

Rybołówstwu ludu rybaków i żeglarzy Yami z Tajwanu poświęcone jest opracowanie A. von Brandt. Badacz niemiecki prześledził kulturę rybacką tego ludu zwracając baczna uwagę na konstrukcje łodzi, ich dekorację i ornamentykę (figury postaci ludzkich, gwiazdy, ptaki, ryby, węże) a także na tradycyjne metody połowu ryb wśród ludu Yami.

Pierwszy tom *The Fishing Culture of the World* zamyka artykuł japońskiego badacza H. Kani, w którym autor poddaje analizie metody połowu ryb przy użyciu ptaków, konkretnie kormoranów (*phalacrocorax*). Ten unikalny sposób połowu ryb znany jest w Japonii od VII wieku.

Trzeba zaznaczyć, że o ile w tomie pierwszym omawianej pozycji dominuje problematyka kultur rybackich europejskiego kręgu kulturowego (z wyjątkiem

czterech artykułów), o tyle w tomie drugim autorzy skupiają się na pozaeuropejskich kulturach rybackich.

Tom drugi zawiera ogółem 27 samodzielnych artykułów. Wśród nich dużą wartość poznawczą przedstawiają artykuły kilku autorów.

Amerykański uczonec, R. Lawless, analizuje tradycyjne techniki połowu ryb wśród ludu Kalinga z północnego Luzonu. Opierając się na materiale etnologicznym R. Lawless stwierdza, że wśród Kalinga rybołówstwo ma największe znaczenie w okresie kwietnia i maja, a najbardziej rozpowszechnione techniki połowu ryb to: połów na przynętę założoną na hak, połów koszem „pułapka”, połów ościeciem.

S. M. Michael analizuje kastę rybaków morskich i rzecznych z pięciu regionów geograficznych Indii (północnego, południowo-wschodniego, centralnego, zachodniego i południowego) stwierdzając, że generalnie pozycja społeczna rybaków jest niska. Określając cechy osobowe rybaków indyjskich autor jest zdania, że są to ludzie kłótlivi, oszczędni, ciężko pracujący, wierni swoim rodzinnym tradycjom i środowisku kulturowemu w którym żyją.

Inny autor, A. Nashimura jako przedstawiciel rozwijanej w Japonii etnologii morza, charakteryzuje rybołówstwo Indonezji w kontekście środowiska kulturowego i ekologicznego. Zastrzec wypada, że termin „Indonezja” używany przez japońskiego badacza nie oznacza państwa o tej nazwie, ale terytorium, w skład którego wchodzi: Tajwan, Filipiny, Andamany, Wyspy Nikobar, Madagaskar i Indonezja.

Dla tych wszystkich, którzy interesują się kulturami rybackimi na Pacyfiku, przeznaczony jest artykuł E. H. Bryan Jr. w którym autor omawia najbardziej znaczące prace (w tym książkę B. Malinowskiego — *Fishing in the Trobriand Island*) z zakresu rybołówstwa tradycyjnego i żeglugi na obszarze Oceanu Wielkiego.

W. M. Olson i L. T. Hubbard Jr. zajmują się rybołówstwem Indian Tlingit podkreślając, że kluczem do badań ich kultury i zrozumienia tej kultury jest właśnie rybołówstwo, rozwinięty i przestrzegany system połowu lososia i halibuta, który miał miejsce na wytyczonych tradycją i prawem zwyczajowym obszarach morskich i brzegowych.

Zachodniemiecki uczonec H. C. Dosedla zajął się technikami połowu węgorza i zębacza wśród ludu Kewa i Jalibu z centralnego obszaru Papui — na Nowej Gwinei, gdzie rozwinięty jest na dużą skalę system rybnych pułapek wykonanych z plecionek pnączy paproci. Innym znanym sposobem chwytania ryb jest wśród tych społeczeństw połów poprzez trucie akwenów wodnych. Do tego celu używa się małych krzewów *euphorbia*.

R. Firth na przykładzie wysp Tikopia i Kelantan charakteryzuje dwa odmienne systemy ekonomiczno-społeczne podporządkowane rolom społecznym: męskim i żeńskim. Z artykułu dowiadujemy się np., że na Tikopii łowienie ryb, patroszenie, suszenie należy do ról męskich i żeńskich, podczas gdy na Kelantan gotowaniem ryb zajmują się wyłącznie kobiety a połowem i transportem mężczyźni. Autor jest zdania, że działalność gospodarza wśród tych społeczeństw ma charakter społeczny, a nie indywidualny.

Kompilacją informacji o znaczeniu rekinów „baka” w kulturze i codziennym życiu mieszkańców Wysp Gilberta jest artykuł K. Luomala. Autor analizuje i omawia sposoby połowu rekina a także zapoznaje czytelnika ze skomplikowanym światem wierzeń mieszkańców wysp, dla których rekin jest bogiem, przodkiem a także totemem klanu.

Książka jest interesującą i wartą poznania pozycją etnologiczną tematycznie związaną z kulturami rybackimi na świecie. Napisana przez wybitnych znawców

przedmiotu pozwala czytelnikowi zorientować się w tematyce współcześnie prowadzonych badań nad rybolówstwem. Każdy z artykułów zamieszczonych w publikacji jest opatrzony starannie dobraną bibliografią tematu.

Omawiana pozycja została wydana w ciekawej szacie graficznej, niestety jest ona ilustrowana fotografią czarno-białą.

Omówienie tego interesującego, dwutomowego dzieła z racji jego objętości musiało się ograniczyć do zasygnalizowania tylko niektórych ważniejszych i bardziej interesujących — jak się zdaje — artykułów. Książka jest pozycją bardzo cenną, szczególnie dla tych, których interesuje problematyka etnologicznych badań nad kulturami rybackimi.

Warto było by chociaż niektóre artykuły zamieszczone w *The Fishing Culture...* przybliżyć polskiemu czytelnikowi umieszczając tłumaczenia w fachowych pismach etnologicznych i socjologicznych, które ukazują się w naszym kraju.

Waldemar Kopczyński

Dick A. Papousek, *Potlatching, Warfare and Raiding among the Southern Kwakiutl: Some Considerations*, „Abhandlungen der Völkerkundlichen Arbeitsgemeinschaft”, Heft 35, Nortorf 1982, s. 1-15.

Wydawałoby się, że wiele zagadnień kulturowych zostało już gruntownie przebadanych i definitywnie wyjaśnionych. A jednak niektóre z nich wywołują nadal wiele poważnych kontrowersji.

Okazuje się, że w zależności od różnych podejść badawczych można uzyskać bardzo różne wyniki. A zatem, nic nie jest całkowicie zakończone, zamknięte raz na zawsze. Czasami warto jest powrócić — z chwilą wypracowania nowej metody badawczej — do starego tematu odnajdując w nim nowe, interesujące fakty.

Właśnie Dick A. Papousek z Institute for Cultural Anthropology przy Uniwersytecie w Groningen, w Holandii, przedstawił w swoim referacie na XLIII Międzynarodowym Kongresie Amerykanistycznym, który odbył się w 1979 roku w Vancouver (Kanada), rozważania dotyczące takich nadal interesujących zagadnień jak potlacz i wojna u Indian zamieszkujących północno-zachodnie wybrzeże Ameryki Północnej.

Referat Papouska składa się z pięciu części, w których autor przedstawia różne możliwości tłumaczenia wspomnianych powyżej zjawisk kulturowych. Ukazuje rezultaty przemyśleń poszczególnych badaczy polemizując z nimi w niektórych — jego zdaniem — bardziej kontrowersyjnych momentach.

Przechodząc do prezentacji stanowisk badaczy najbardziej zaangażowanych w problematyce omawianej w referacie Papouska należy wspomnieć, że pierwszym antropologiem, który w ogóle zwrócił uwagę na potlacz jako zjawisko kulturowe był Franz Boas badający pod koniec ubiegłego stulecia kulturę indiańskiego plemienia Kwakiutłów. Z jego analizy potlaczu wynika, że jest on swego rodzaju redystrybucją własności. W późniejszych latach idea ta była wielokrotnie poddawana krytyce.

A oto główne teorie panujące na temat potlacz przedstawione — ze zrozumiałych względów w skrótovej formie — w pierwszej części referatu Dicka A. Papouska, która zatytułowana jest „interpretacja potlaczu”:

Teoria Helen Codere, która uważa potlacz jako „walkę z własnością”. Podejście

Codere (*Fighting with Property. A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792 - 1930*, Seattle and London 1930) jest w pewnym sensie produktem zarówno historycznego partycularyzmu Boasa, jak i funkcjonalizmu. Zgadza się ona z Beasem, że Kwakiutlowie stosowali potlach dla prześcignięcia swoich rywali w zmaganiach o status społeczny, ale niezależnie od tego daje historyczne wyjaśnienie tego interesującego zjawiska kulturowego i wiąże go ze sprawą wojny. Według tej uczoney, potlach jest szlachetnym, a przy tym wcale nie takim archaicznym sposobem prowadzenia działań wojennych. Lub raczej substytutem tych działań, który stał się powszechnym, kiedy nacisk populacji na terenach zamieszkałych przez Kwakiutłów znacznie zmalał. Stało się to z chwilą przejścia owych ziem w 1849 roku pod panowanie białych Amerykanów. Efektem nowego statusu politycznego był zakaz prowadzenia wojen międzyplemiennych.

Teoria Stuarta Piddocke'a traktująca potlach jako zjawisko inflacji. Piddocke (*The Potlatching System of the Southern Kwakiutl: A New Perspective*, w: „Environment and Cultural Behaviour. Ecological Studies in Cultural Anthropology” ed. Andrew P. Vayda, Garden City 1965) również zwraca uwagę na historyczność tego. W swojej analizie rozwoju społecznego wyżej wymienionych Indian uwzględnia czynnik demograficzny. Fobi to jednak z punktu widzenia ekologicznego i funkcjonalistycznego. Piddocke, podobnie jak Codere uważa, że potlach w swojej formie z drugiej połowy ubiegłego wieku jest raczej zjawiskiem niedawnym. Jest to — według autora tej teorii — nowa forma potlachu. Jej treść w postaci rozdawania wielkiej ilości różnego rodzaju dóbr (szczególnie koczów) jest rezultatem procesu ekonomicznej inflacji.

Natomiast Philip Drucker i Robert Heizer uważają potlach jako pretensję do dziedziczonych praw. Autorzy ci (*To Make My Name Good: A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, University of California Press, Berkeley 1967) podchodzą do interesującego nas zagadnienia w sposób strukturalno-funkcjonalny wyróżniając potlach jako rodzaj „zaszczytnego zobowiązania”. Jednym z głównych punktów ich argumentacji jest to, że potlach nie służył zdobywaniu określonego statusu, lecz tylko dodawał prestiżu do już posiadanej pozycji.

Jako ostatnią, przedstawia Papousek teorię Irvinga Goldmana, który uważa potlach za zjawisko rytualne. Goldman potlach (*The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York 1975) widzi takim, jakim był on w czasach sprzed kontaktu Indian z białymi, czyli przede wszystkim jako zjawisko religijne. Według jego mniemania, potlache były związane ze specyficznymi rytuałami obchodzonymi w przypadkach śmierci, budowy nowego domu, podstrzyżynami, inicjacją, sprzedażą miedzi, odprawianiem Zimowej Ceremonii, itp.

Druga część poświęcona jest genezie tego zjawiska. Autor referatu kontynuuje tutaj prezentację stanowisk wymienionych w pierwszej części badaczy.

I tak Codere — zgodnie z relacją Papouska — wprawdzie nie wyjaśnia genezy potlachu, ale zwraca uwagę na możliwość pobudek (rywalizacja w zakresie statusu społecznego i prestiżu wzmiankowana już przez Boasa). Oczywiście, wyjaśnienie Codere dotyczy rozbudowanej formy potlachu wiążącej się z pierwotnym zwyczajem, która według tej badaczki oznacza substytut działalności wojennej prowadzonej we wcześniejszym okresie.

Piddocke nie zastanawia się nad pochodzeniem zjawiska kulturowego jakim jest potlach. Jest on raczej zainteresowany pytaniem, w jaki sposób pojawiła się forma rozbudowanego potlachu. Jego badania obejmują zagadnienia dotyczące nie genezy, lecz degeneracji instytucji potlachu.

Natomiast Drucker i Heizer interesują się pochodzeniem tego fenomenu kultu-

rowego w dosłownym tego słowa znaczeniu. Utrzymują oni, że potlaczce powstały z wymiany darów o wartości zarówno utylitarnej jak i nieutilitarnej, które zachodziły pomiędzy reprezentantami grup rodowych. Sytuacja taka istniała między innymi przy zawieraniu małżeństw pomiędzy osobami pochodzącymi z r. dzin o wysokim statusie społecznym. W takich przypadkach „zapłata” za narzeczoną była odwzajemniana w dwójnasób.

Goldman również zwraca uwagę na pochodzenie potlaczcu. Uważa on, że były one rytuałami, które wiązały się z Zimową Ceremonią — jednym z najważniejszych obrzędów religijnych Indian Kwakiutl. W tym przypadku potlaczce stały się rytualne przetworzenie porządku kosmologicznego, w którym rozdawanie pewnych (związanych z różnymi sferami świata) dóbr było wymianą wiążącą ze sobą świat realny ze światem mitycznym. Goldman nie zwraca uwagi na rozwiniętą formę potlaczcu. Nie tylko umyślnie ogranicza się do okresu tradycyjnego Kwakiutłów, zanim zostali schryścianizowanym i skomercjonalizowanym ludem, ale również bagatelizuje wielkość samego potlaczcu. Wiąże także ten rytuał — podobnie jak Codere — ze zjawiskiem wojny. Jednakże w przeciwieństwie do swojej poprzedniczki robi to w sposób pośredni. Twierdzi on, że istnieje związek pomiędzy działaniami wojennymi a tak zwanym Zimowym Ceremoniałem. Zarówno niszczenie własności, jak i zabicie wroga oznacza dla tego badacza materializację symbolicznego aktu, w którym następuje ulagodzenie Zjadacza Ludzi, jednego z najważniejszych duchów Zimowego Ceremoniału. Pogląd ten odpowiada wyobrażeniu, które Goldman ma o logice religii myśliwego wyrażonej w maksymie „aby żyć, należy zabijać”.

W tym miejscu Papousek wyraża pogląd, że być może każdy z przedstawionych powyżej punktów widzenia jest możliwy do przyjęcia. Jednakże zdaje sobie sprawę z tego, że istnieją podstawowe podziały potlaczcy według pewnych kategorii i obszarów występowania. Autor — jak to szczególnie podkreśla w swoim referacie — zajmuje się tylko tymi potlaczcami, w których ważną rolę odgrywa niszczenie dóbr.

Wszystkie potlaczce zawierają w sobie dwa aspekty: destrukcję i dystrybucję. Jeśli idzie o pierwszy aspekt, to idea Pidcocke'a mówiąca o destrukcji jako części rytuału żałobnego, gdzie własność zmarłego, np. wodza, musi „umrzeć” razem z jego właścicielem — zdaniem autora referatu — nie wydaje się zbyt ryzykowna. Drugim aspektem jest właśnie dystrybucja dóbr i żywności, która — powtarzając za Drucker'em i Heizer'em — potwierdza prestiż i pretensje spadkobiercy lub jego następcy.

W części poświęconej datowaniu potlaczcy od ich form prostych do bardzo rozbudowanych. Papousek zaznacza na wstępie, że kładzie nacisk na trzy elementy, które odgrywają ważną rolę w różnych interpretacjach omawianego zjawiska kulturowego, a więc pierwotny potlacz, działania wojenne i potlacz rozbudowany. W literaturze antropologicznej potlacz zdobywa sobie znaczenie jako rozbudowane obdarowywanie się i okazała konsumpcja. Faktem jest też, że Codere i Pidcocke właśnie te główne aspekty potlaczcu umieszczają w centrum swojej uwagi. Oznacza to również, że są oni nastawieni w swoich badaniach na inny okres rozwoju potlaczcu aniżeli na przykład Goldman. I tak, np. Codere wprowadza podział potlaczcu na trzy okresy:

- I. 1732 - 1849 — okres pre-potlaczowy czyli pierwotny potlacz,
- II. 1849 - 1920 — okres rozbudowy potlaczcu,
- III. 1921 — okres post-potlaczowy.

Jeśli chodzi o pozostałych badaczy, to Drucker i Heizer wykazują więcej zain-

teresowania formą początkową tego zjawiska, aniżeli rozwiniętą fazą. Natomiast Goldman nastawia się w swoich badaniach na okres przed-potlaczowy (I), czyli sprzed chrystianizacji Indian tamtego regionu. Wymiana darów w tej fazie ma jego zdaniem miejsce, ale rozbudowany potlacz nie osiągnął jeszcze takiego poziomu, jak w następnym okresie (II). Zarówno Codere, jak i Pidocke studiuje wszystkie okresy zwracając przy tym szczególną uwagę na drugi okres rozwoju potlaczu.

Następna część, zatytułowana potlacz a wojna, poświęcona jest hipotezom dotyczącym związku potlaczu z działalnością wojenną występującą pomiędzy indiańskimi plemionami zamieszkalymi region północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Podobnie jak i w poprzednich kwestiach tak i tutaj poglądy na ten temat są różne. Na przykład Codere uważa, że działania wojenne zostały zastąpione przez potlaczek ekstrawagacyjne. Po roku 1849, kiedy to Kompania Zatoki Hudsona ustanowiła na tamtejszym terytorium, w Fort Rupert, placówkę handlową, a Kwakiutlowie dzięki handlowi stali się bogaci jak na ówczesne warunki, wtedy potlacz przybiera rozbudowaną formę. Po roku 1865 kończą się na tamtejszym terenie wojny i wszelkie najazdy. Według opinii Codere, Kwakiutlowie stali się pokojowo nastawionym ludem już przed wspomnianą datą. Papousek wytyka w tym miejscu Helen Codere, że jej teza nie zgadza się z dwoma hipotezami na temat motywacji napadów u Kwakiutłów jakie przedstawiła w swoim studium.

Drucker i Heizer są natomiast zdania, że militarna przewaga białych nad Indianami sięga czasów znacznie wcześniejszych, bo 1811 r., czyli tak zwanego incydentu Tonquin. Od tego okresu można mówić już o zaprzestaniu działań wojennych u wymienionych Indian. Konsekwencją dominacji białych stały się pokojowe kontakty pomiędzy różnymi grupami indiańskimi. Podkreślają oni również adaptacyjną zdolność kultur indiańskich północno-zachodniego wybrzeża. Dowodzą, że Indianie opierali się władzy i prawu białych, i w miarę możliwości starali się je omijać. Byli ci Indianie — zdaniem owych badaczy — sprytniejszymi kupcami i handlarzami, którzy z Kompanią Zatoki Hudsona nie walczyli przy pomocy broni, lecz konkurowali z nią na płaszczyźnie ekonomicznej.

Papousek przychyliła się do pierwszego stwierdzenia Druckera i Heizera chociaż nie bez zastrzeżeń. Jeśli chodzi o drugi przypadek, to autor referatu wiąże pokojowe zachowanie Kwakiutłów ze wzrastającymi kłopotami tych Indian związanymi z nasilającą się zależnością od białych, zanim jeszcze poczyniono środki zaradcze na drodze administracyjnej. I dalej zastanawia się, czy do zaniku najazdów u omawianych tutaj Indian mogły przyczynić się jeszcze inne okoliczności. Wydaje mu się, że odegrały tu także istotną rolę czynniki demograficzne.

Jednakże np. Codere nie łączy wojny z danymi demograficznymi, przynajmniej nie bezpośrednio. Argumentuje ona, że działania wojenne miały związek ze zdobywaniem lub wzrostem prestiżu. Kiedy warunki ekonomiczne — po ustanowieniu na ich terenach placówki handlowej — stają się sprzyjające nawet dla Kwakiutłów, odwracają oni całkowicie swoją uwagę ku potlaczowi, dzięki któremu mogliby uzyskać prestiż pośród swoich sąsiadów.

Pidocke także przypisuje ważną rolę zanikowi wojen zmianom ekonomicznym. Zmiany te były jego zdaniem rezultatem nie tylko przybycia białych na tamtejsze tereny, lecz także zmniejszenia się populacji autochtonów spowodowanej przez nieznaną im epidemię chorób. Zmniejszenie się gęstości zaludnienia mogło również spowodować zmniejszenie się nacisku populacji, co oznacza, że i możliwość najazdów międzyplemiennych także zmalała.

Papousek zgadza się z wywoływaniem Pidocke'a dodając przy tym, że bardzo

ważną rolę odegrał także wzrost znaczenia władzy centralnej wprowadzonej przez białych kolonizatorów.

Wymienione powyżej w bardzo dużym skrócie teorie na temat potlaczu i jego związku z wojną są przedstawione w referacie Papouska graficznie w postaci schematów.

Ostatnia część omawianego referatu dotyczy roli najazdów u Kwakiutłów. I na ten temat istnieje wiele, czasami zupełnie sprzecznych ze sobą hipotez. Na przykład Codere twierdzi, że oprócz grupy Lekwiltok, która żyła w specyficznych warunkach, Kwakiutlowie byli określanymi jako ludzie miłujący pokój. Polemizując z badaczką co do przyczyn poszczególnych wojen Papousek zapytuje, czy Indianie ci sami nigdy nie rozpoczynali najazdów. Odpowiedzi na postawione pytanie udziela Eldocke, który twierdzi, że Kwakiutlowie najeżdżali sąsiadów głównie w okresie, gdy brak im było żywności, a więc pod koniec zimy i wczesną wiosną. Innego zdania jest Helen Codere, dla której sezonem walk był przede wszystkim okres jesienny, ponieważ w tym okresie panowały sprzyjające najazdom warunki pogodowe. Tam Papousek jesienne napady interpretuje z okresem zbiorów jagód, owoców, ryb, itp., które zapewniały aprowizację tamtejszym społecznościom. Z kolei Goldman widzi związek najazdów z Zimową Ceremonią.

Kończąc rozważania na ten ostatni temat autor referatu konkluduje, że zanim biali przybyli na terytorium Kwakiutłów, było ono gęściej zaludnione, podobnie jak całe północno-zachodnie Wybrzeże, a w związku z tym najazdy prewencyjne stanowiły rodzaj zabezpieczenia przed potencjalną, wrogą działalnością sąsiadów.

Osoby zainteresowane problematyką przedstawioną w referacie Papouska znajdą w nim również bibliografię najważniejszych prac dotyczących tych wielce frapujących zagadnień.

Andrzej Romanowski

Richard M. Bernard, *The Melting Pot and the Aitar: Marital Assimilation in Early 20-th Century Wisconsin, Minneapolis: The University of Minnesota Press 1980, ss. 162.*

W ostatnich latach historycy amerykańscy stosują wyrafinowane techniki analityczne w celu badania zjawisk, które w poprzednich analizach historycznych były traktowane obojętnie, czy w ogóle ignorowane. Niektórzy badacze są bardziej zainteresowani rezultatami niż metodą, doprowadzając w związku z tym do tak wielu danych liczbowych i tak wielu wyjaśnień technikami statystycznymi, że prace te są stosunkowo trudne do studiowania i wyciągania wniosków. R. M. Bernard, autor omawianej książki, stara się przezwyciężyć suchą naturę opracowań statystycznych. Podstawowym źródłem dla jego pracy są Marriage registrations of the state of Wisconsin, 1850 - 1920, State Office Building, Madison, które szczegółowo przebadal. Bernard starał się uniknąć monotonii opracowań statystycznych, które najczęściej zawierają prostą ilościową prezentację cech. Pomimo tego jest to praca statystyczna. Prawie połowa tekstu zawiera tabele i graficzne zobrazowanie danych statystycznych. Książka zawiera 31 tabel, 10 wykresów i 3 mapy w tekście 125 stronicowym. Praca składa się z teoretycznego wstępu, w którym autor analizuje amerykańskie badania asymilacji, w których wskaźnikami były małżeństwa

mieszane i rozdziałów: 1. Imigranci w stanie Wisconsin, 2. Ilość małżeństw mieszanych, 3. Czynniki indywidualne, 4. Czynniki grupowe, 5. Wnioski.

Autor stawia sobie za cel przebadanie wzorów asymilacji poprzez zawieranie małżeństw mieszanych i czynników wpływających na rozwój i wzrost ilościowy małżeństw mieszanych (czynniki mające wpływ dzieli na indywidualne i grupowe). Bernard zamierza wyjaśnić proces asymilacji przez skupienie zainteresowań na ilości, wzorach i przyczynach egzogamii. Wybrał małżestwa mieszane jako wskaźnik asymilacji, ponieważ są one, jak twierdzi, szeroko stosowane do tych celów i dają pewne, powszechnie akceptowane pomiary tego procesu. Ale z pewnością nie jest to jedyny wskaźnik tego zjawiska. Chyba, że zjawisko to uwzględnimy w izolacji, likwidując tym samym imigracyjne doświadczenie, od całego kontekstu sytuacji w jakim miały miejsce małżeństwa egzogamiczne. Autor zasadniczo ignoruje inne potencjalne wskaźniki integracji zachodzące, czy pojawiające się w danej zbiorowości, np.: członkostwo w lokalnych organizacjach, akceptacja standardowego ubioru, czy nauka w szkołach publicznych. Podobnie autor ignoruje wskaźniki wskazujące na segregację etniczną zbiorowości, np.: rozwój kościołów etnicznych, powstawanie szkół z nauką języków etnicznych (jako środek kształcenia), a także kształcących i pielęgnujących etnicznie wzory zawodowe, powstawanie towarzystw i organizacji wzajemnej pomocy (bazujących na religii i etniczności), stawiających sobie za cel dostarczanie pomocy materialnej i organizowanie działalności kulturalnej. Można wyliczyć jeszcze wiele innych, ważnych składników pomiaru asymilacji, bądź czynników, które asymilację opóźniają.

Czy jakieś „etniczne” wzory trwają pomimo egzogamii? Autor nie stawia sobie tego pozornie oczywistego pytania: dlaczego ci, którzy już wyrazili chęć porzucenia starych wzorów przez przyjazd do USA, wracają do nich, na co wskazuje wysoki procentowy wskaźnik endogamii pierwszej generacji imigrantów? Dlaczego dzieci imigrantów nie powinny przyswajać sobie wzorów zachowań i norm postępowania funkcjonujących w innych grupach? Odpowiedzi na te normatywne pytania można uzyskać poprzez badanie literatury dotyczącej danej grupy etnicznej, w prasie etnicznej, w listach i pamiętnikach pisanych przez emigrantów. Cyfry, materiały statystyczne mówią nam co ludzie robili, ale nawet złożona i skomplikowana analiza rzeczywiście nie odpowie na pytanie, dlaczego? W celu wypracowania modelowych wzorów małżeństw mieszanych autor oddzielił indywidualne i grupowe czynniki ułatwiające zawieranie małżeństw mieszanych. Stosując złożoną, współzależną analizę Bernard odkrył, że małżeństwa egzogamiczne są popierane przez drugą generację imigrantów z Europy wschodniej. Niestety, model egzogamiczny nie funkcjonuje w spodziewany sposób wśród imigrantów z Europy zachodniej, przez co, oczywiście, zmniejsza się jego użyteczność w zrozumieniu i rozpoznaniu tego zjawiska wśród mieszkańców Wisconsin. Po ostrożnym rozważeniu autor konkluduje, że mieszane pochodzenie (np. z rodziny, w której rodzice są z różnych grup etnicznych, czy religijnych), czy bycie drugą generacją (urodzony w USA, rodzice urodzeni poza granicami USA) predystynuje te jednostki do zawierania związków małżeńskich z partnerami(-kami) spoza swojej grupy etnicznej; niemniej wydaje się to raczej oczywiste.

Autor stwierdza, że kluczowymi demograficznymi i socjoekonomicznymi wskaźnikami małżeństw mieszanych imigrantów z Europy wschodniej są: „wielkość grupy etnicznej i ilość potencjalnych małżonków w danej grupie oraz procentowy udział danej grupy etnicznej w określonej populacji” (s. 103) miasta, stanu czy kraju. Ta współzależność ilustruje inną zmienną, a mianowicie wielkość skupiska. Większość imigrantów z Europy wschodniej osiedliła się w dużych miastach, ci którzy za-

mieszkali w mniejszych, częściej ślubowali poza swoją grupą etniczną, ponieważ mieli mniejsze szanse na znalezienie żony czy męża we własnej grupie etnicznej. Bernard ustalili, że imigranci z Europy zachodniej także częściej wchodzili w związki egzogamiczne, kiedy mieszkali na terenie, na którym własna grupa etniczna był nieliczna.

Pomimo użyteczności szczegółowych badań statystycznych nad małżeństwami mieszanymi w Wisconsin, praca ta stawia więcej pytań niż odpowiedzi. Czytelnik może znaleźć dużą ilość informacji bardzo szczegółowych odnośnie wzorów małżeństw mieszanych, które jednak zaciemniają obraz, przedmiot rozważań, niż go rozświetlają. Bernard nie ustosunkowuje się, i nie ujawnia, co rozumie przez akulturację. W konkluzji stwierdza, że jeżeli upodobania osobiste w doborze małżonków równoważą się (z estetycznego i psychologicznego punktu widzenia), to prawdopodobnie rozstrzygającymi determinantami poziomu egzogamii wśród różnych grup etnicznych są normy i wartości grupowe, a nie indywidualne. Z kolei przyczynowy wskaźnik nie może być rzeczywiście analizowany, dopóki badacze nie będą mogli mierzyć upodobań osobistych (indywidualnych) w doborze małżonka(-i). Jest możliwe, że grupy etniczne, w których poziom małżeństw mieszanych jest wysoki, kierują się odmiennymi wartościami od tych grup, które są endogamiczne. Tych informacji już jednak w materiałach statystycznych nie znajdziemy.

Autor nie konfrontuje swoich odkryć z podobnymi pracami etnicznymi, bazującymi na badaniach różnych imigracyjnych grup w środowiskach miejskich i wiejskich. Nie przedstawiono żadnych danych dotyczących małżeństw mieszanych z innych miast czy obszarów USA. Autor widzi idealne warunki badawcze dla zjawiska asymilacji na terenie stanu Wisconsin, dzięki dużemu skupisku imigracyjnemu na tym terenie, jak również dzięki rozwojowi społecznych postaw; z drugiej nie uświadamia sobie „typowości” tego skupiska imigracyjnego w porównaniu z innymi z obszaru USA.

Bernard analizuje małżeństwa mieszane zachodzące wśród 11 grup etnicznych, sfinalizowanych w stanie Wisconsin, w latach 1850-1920. W ostatnich 20 latach badania małżeństw mieszanych bardzo się rozwinęły, coraz częściej mówi się o szczególnej roli tego zjawiska w badaniach etnicznych. Autorowi *The Melting Pot...* można zarzucić niewystarczające wykorzystanie najnowszych i licznych prac z tego zakresu, w celu zestawienia wyników, wyciągania pewniejszych, mocniejszych wniosków i lepszego wyjaśnienia procesu asymilacji.

Andrzej Lipski

Jurij W. Bromlej, *Očierki teorii etnosa*, wydawnictwo „Nauka”, Moskwa 1933, ss. 411.

W wielonarodowym państwie radzieckim studiowanie zagadnień etnicznych ze zrozumiałych względów posiada nie tylko teoretyczne, ale także praktyczne znaczenie. Nic więc dziwnego, że co roku w Związku Radzieckim ukazuje się mnóstwo prac pisanych przez socjologów, etnologów, historyków czy nawet ekonomistów poruszających problematykę etniczną. Szczególnie od końca lat sześćdziesiątych datuje się wzmożone zainteresowanie tą problematyką, które trwa nieprzerwanie do dziś i owocuje wieloma artykułami zamieszczonymi na łamach radzieckich czasopism oraz licznymi publikacjami książkowymi. Może tylko nauka amerykańska

jest w równym stopniu uwrażliwiona na problemy etniczne; w Stanach Zjednoczonych wydawany jest nawet poświęcony im kwartalnik „Ethnicity: An Interdisciplinary Journal of the Ethnik Relations”.

Natomiast w nauce polskiej tym problemom poświęca się nieporównanie mniej miejsca, zwłaszcza z perspektywy etnologicznej. Dlatego warto się przyjrzeć znacznie bardziej rozwiniętym dokonaniom uczonych radzieckich. Znakomitą okazją ku temu jest na pewno wydana w 1983 roku omawiana tu książka Jurija Bromleja.

Jurij Bromlej dał się już poznać jako wybitny specjalista w dziedzinie studiów etnicznych. Jego poprzednie duże monografie znane są poza obszarem Związku Radzieckiego: *Etnos i etnografija* (Moskwa 1973), wydana także po niemiecku (*Ethnos und Ethnographie*, Berlin 1977) oraz *Sowriemiennyje problemy etnografii* (Moskwa 1981). Omawiane tu *Očierki teorii etnosa* potwierdzają wysoką pozycję Bromleja wśród radzieckich uczonych podejmujących skomplikowaną problematykę etniczną. A uczonych tych jest bardzo wielu, dla ogólnej orientacji pozwolę sobie wymienić kilka nazwisk: Tokariew, Kozłow, Kozing, Rogaczew, Swerblin, Gening i inni.

Koncepcja naukowa prezentowana przez Bromleja w omawianej pracy jest absolutną konstrukcją, której przyswojenie wymaga pewnego zaangażowania myślowego. Autor precyzyjnie rozwija teorię mającą tłumaczyć wszelkie zjawiska związane z występowaniem etnosów wśród społeczeństw ludzkich, wykorzystuje przy tym wcześniej powstałe teorie, a niekiedy także, w odpowiednim zakresie, wiedzę bieżącą w życiu potocznym. Jednakże jego dzieło jest w pełni oryginalne, wnosi indywidualny i znaczący wkład do rozważań naukowych.

Podstawowym pojęciem w teorii Bromleja jest pojęcie etnosu. Etnos to „historyczna, złożona na określonym terytorium stała międzypokoleniowa wspólnota ludzi, posiadająca nie tylko społeczne cechy, ale i względnie stabilne osobliwości kultury (wliczając w nią także język) i psychiki, a ponadto świadomość swojej jedności i odrębności od wszystkich innych podobnych tworów (samoświadomość), co utrwalone jest w etnonimie” (s. 57–58). Etnos jawi się jako złożony, dynamiczny system śladający się obserwować w aspekcie historycznym. Przybiera on podczas swego istnienia najrozmaitsze formy, które zresztą też nie są czymś stałym, ponieważ wciąż są wewnętrznie różnicujące.

Pierwszą, podstawową formą etnosu wyróżnioną przez Bromleja jest narodowość, czyli „zbiorowość ludzi jednakowej narodowej przynależności” (s. 56). Wokół rozpowszechnionego w nauce pojęcia narodowości rozgorzało wiele sporów. Mianowicie zastanawiano się, czy narodowościami są ludy żyjące w określonej wspólnotcie pierwotnej i czy są nimi ludy formacji przedkapitalistycznych. Bromlej jednoznacznie rozwiązuje te spory, proponując wieloznaczny termin narodowość zastąpić terminem etnikos i w zależności od tego, kiedy powstał dany etnikos wyróżnia on trzy jego typy: 1) Etnikos archeogenetyczny — powstał w okresie ustroju pierwotnego, np. wiele ludów Północy; 2) Etnikos paleogenetyczny — powstał w okresie przedkapitalistycznym, np. Rosjanie; 3) Etnikos neogenetyczny — powstał w kapitalizmie, np. Amerykanie, czy w socjalizmie, np. Altajcy. Poszczególne części etnikosu mogą należeć do różnych formacji polityczno-ekonomicznych. Jedną z części etnikosu stanowi jego jądro.

Do podstawowych form etnicznych należą również etnosocjalne organizmy (ESO), czyli „oddzielne, terytorialno-polityczne zbiorowości ludzkie reprezentujące samodzielne makrojednostki społecznego rozwoju (plemiona w społeczeństwach pierwotnych, państwa w klasowych”, s. 62). ESO to nie tylko wspólnota terytorialna, ekonomiczna i polityczna, to także wspólnota etniczna, którą tworzą

pewne „etniczne” komponenty. A więc etnosocjalny organizm składa się z czynników etnicznych oraz socjalno-ekonomicznych. ESO włącza część danego etnikosu, która rozmieszczona na zwartym terytorium wewnątrz jednego, politycznego ukształtowania, przedstawia się jako odrębna socjalno-ekonomiczna całość. ESO może występować w trzech odmianach: pierwszą reprezentuje taki etnikos, którego członkowie zamieszkują nie tylko swoje wspólne terytorium, ale też terytoria obce, tworząc grupy nie mające socjalno-ekonomicznej samodzielności, przykładem są Irlandczycy, którzy oprócz Irlandii zamieszkują inne państwa. Drugą odmianę reprezentuje etnikos tworzący dwa ESO, np. Niemcy w NRD i w RFN. Z trzecią mamy do czynienia, gdy w ramach jednego ESO żyje kilka spójnych etnikosów, jak to ma miejsce np. w Jugosławii.

W etnosocjalnych organizmach zazwyczaj poza podstawową wspólnotą etniczną uczestniczą większe lub mniejsze obce etniczne wtrącenia — odpryski innych etnikosów, jądra których znajdują się w innych ESO. Takie odpryski mogą znajdować się w stanie spójnym bądź rozproszonym, jeżeli są spójne, to nazywa się je grupami etnoarealowymi, a jeżeli rozproszone, to etnodispersyjnymi.

Z kolei naród jest to taka forma, w której poza czynnikami społeczno-ekonomicznymi, a konkretnie klasowymi, występują też czynniki etniczne. Te drugie grają w stosunku do tych pierwszych rolę formy kształtującej. Naród charakteryzuje się etniczną jednorodnością i tym właśnie różni się od etnosocjalnego organizmu, w którym mogą występować rozmaite etnosy.

Etnosy składają się na złożoną strukturę etniczną ludzkości. Jej złożoność przejawia się nie tylko w różnorodności form etnicznych, lecz także w pewnej hierarchiczności. Bromlej ułożył hierarchię społeczności etnicznych składającą się z czterech poziomów: 1) podstawowa wspólnota etniczna; 2) elementarna jednostka etniczna; 3) wspólnota subetniczna; 4) wspólnota metaetniczna.

Podstawowa wspólnota etniczna, to zbiorowość ludzi charakteryzująca się największą intensywnością etnicznych cech i występująca jako samodzielna jednostka społeczna (s. 81).

Elementarna jednostka etniczna (jednostka mikroetniczna), to najmniejszy element podstawowej wspólnoty etnicznej (s. 81). Jednostką mikroetniczną może być jeden człowiek pojmowany oczywiście jako nosiciel cech etnicznych, etnicznej informacji — etnoform. Ale pojedynczy człowiek nie jest w stanie sam zreprodukcować swoich cech etnicznych, dlatego właściwą elementarną jednostką etniczną jest rodzina.

Wspólnotą subetniczną nazywa się społeczność, u której etniczne cechy wyrażone są z mniejszą intensywnością niż w przypadku podstawowej wspólnoty etnicznej, której subetnos jest zwykle częścią (s. 83). Istnienie subetnosów jest związane z uświadamianiem sobie grupowej odrębności na podstawie takich czy innych komponentów. Pochodzenie takich wspólnot jest różnorodne. Mogą nimi być podstawowe wspólnoty etniczne w trakcie zatracania właściwych im cech; mogą nimi być grupy etnograficzne silnie uświadamiające sobie swoją wspólnotę i odrębność; albo też wspólnoty wyposażone w specyficzne rysy kultury, np. Kozacy Dońscy. Dana grupa ludzi może stać się wspólnotą subetniczną, dzięki najróżniejszym czynnikom determinującym ich odrębność: gospodarka, kultura, język, rasa, struktura administracyjna i inne.

I wreszcie wspólnota makroetniczna, zwana też metaetniczną, obejmuje kilka podstawowych wspólnot etnicznych, ale charakteryzuje się cechami etnicznymi o mniejszej intensywności niż każda z tych wspólnot oddzielnie (s. 83). Wśród wspólnot metaetnicznych wyróżniamy etnosocjalne i etniczne. Pierwsze z nich

występują w historii najczęściej jako wspólnoty etnopolityczne, drugie — tylko jako metaetnokulturowe. W tym ostatnim przypadku czynnikiem systematyzującym, podstawowym, obiektywnym kryterium dla wydzielenia etnokulturowych meta-wspólnot są pewne komponenty kultury i te wspólnoty mogą być kolejno wspólnotami metaetnolingwistycznymi, metaetnokonfesyjnymi, metaetnoekonomicznymi itp.

Rozgraniczenie poziomów etnicznej hierarchii jest jeszcze jednym dowodem na to, jak skomplikowana jest etniczna struktura społeczeństwa ludzkiego. A że nie jest ona jedynie logicznym konstruktem świadczą fakty, które być może nie są łatwe do obserwowania, niemniej jednak zachodzą w rzeczywistości. Każdy człowiek ma swoje miejsce w hierarchii etnicznej, a nawet może mieć tych miejsc kilka i może je w ciągu swojego życia zmieniać. Bromlej daje następujący przykład: można uważać się za Rosjanina (podstawowa wspólnota etniczna) za Dońskiego Kozaka (subetnos) i za Słowianina (wspólnota makroetniczna).

Przedstawione powyżej — z konieczności skrótowo — wywody na temat form etnosu i hierarchii etnicznej stanowią najbardziej istotny element teorii Bromleja. Widać w niej, tak charakterystyczną dla Bromleja, dążność do tworzenia uogólnień, nawet abstrakcji, która sprawia, że teorię etnosu Bromleja chciałoby się nazwać filozofią etnosu. Ta ogólność jest u radzieckiego uczonego czymś, co niemal automatycznie wynika z rozważań prowadzonych z ogromną precyzją, a nawet dobiegawczością. Bromlej po prostu pokazuje w jaki sposób analizować i syntetyzować skomplikowane zjawiska etniczne.

Pozostaje się jeszcze zastanowić, jaką korzyść przynosi teoria prezentowana w książce *Očierki teorii etnosa*. Otóż wydaje mi się, że przynosi ona korzyść dwójką. Po pierwsze, jest ona dziełem ujmującym całościowo rzeczywistość etniczną, jako taka jest właśnie pewną filozofią etnosu, którą można interpretować, rozwijać, i z którą można się nie zgadzać. A po drugie, teoria Bromleja daje rozwiązania poszczególnych problemów związanych z występowaniem etnosów i dzięki temu można się nią posłużyć jako aparatem do badania już konkretnych zagadnień, dotyczących danych wspólnot etnicznych.

Grzegorz Petczyński

P. I. Puczkow, *Etničeszkaja situacija w Okieanii*, Idz. «Nauka», Akademijskij Institut Etnografii im. N. N. Miklucho-Maklaja, Moskwa 1983, ss. 252.

Praca P. I. Puczkowa należy do nielicznych w literaturze światowej wydawnictw poświęconych kompleksowo ujętej problematyce etnicznej całego obszaru Oceanii. W piśmiennictwie polskim nie ma swojego odpowiednika. Obszar, którego dotyczy badana tematyka, obejmuje Melanezję (w tym Nową Gwinceę), Mikronezję i Polinezję (łącznie z Nową Zelandią i Hawajami, aczkolwiek ludności tych wysp poświęca autor niewiele uwagi); w sumie 1 mln 266 tys. kilometrów kwadratowych, gdzie na około 10 tys. wysp zamieszkuje ponad 11 milionów ludzi. Na największej z nich — Nowej Gwincei — badacze wyróżniają do tysiąca wspólnot etnolingwistycznych, co stanowi około jednej piątej etnicznych wspólnot językowych całego świata. Około dwustu podobnych wspólnot zamieszkuje pozostały obszar Oceanii (s. 87).

Przez określenie „situacja etniczna” autor rozumie skład etniczny ludności danego kraju lub regionu, a także procesy i czynniki wpływające na ten skład i powodujące jego zmianę (s. 3). Słusznie Puczkow stwierdza, iż w Oceanii (nie

jęząc Nowej Zelandii) nie ma narodu w ścisłym znaczeniu tego słowa (s. 143). Hawaje, pomijając niewielką liczbę tubylców, zamieszkuje ludność napływowa należąca do narodu amerykańskiego. Pozostałe wyspy zamieszkuje ludy znajdujące się na różnym — najczęściej stosunkowo niskim — poziomie rozwoju społecznego, liczące od kilkudziesięciu osób, poprzez kilku — i rzadko — kilkudziesięcioletnie, do sporadycznie sięgających powyżej stu tysięcy członków.

Praca, oprócz wstępu i zakończenia, składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy jest historyczno-geograficznym zarysem ziem i ludów omawianego obszaru. Omówiono w nim geograficzne położenie regionu, specyfikę tamtejszego środowiska przyrodniczego, różne koncepcje zasiedlenia Oceanii przez ludzi, oraz formowanie się podstawowych grup etnorasowych. Przedstawiono społeczno-ekonomiczny rozwój tamtejszych społeczności przed przybyciem do nich Europejczyków, jak również w epoce europejsko-amerykańskiej kolonizacji. Pokrócie opisano historię regionu ostatnich paru stuleci, scharakteryzowano też jego współczesną gospodarkę.

Rozdział drugi zawiera rozważania nad historyczno-etnograficzną rejonizacją Oceanii, a także podziałem ludów tego obszaru według typów gospodarczo-kulturowych. Zamieszczona jest w nim obszerna relacja z podejmowanych w literaturze światowej prób etnolingwistycznych klasyfikacji ludów Oceanii.

W rozdziale trzecim przedstawiono skład etniczny ludności regionu; przeprowadzono analizę zachodzących przemian w dłuższym rozwoju czasowym, jak również wskazano na aktualny kształt tamtejszych zbiorowości etnicznych. Omówiono z nim wewnętrzne migracje ludności Oceanii, jak również napływ ludności z zewnątrz (Europejczyków, Amerykanów, Hindusów, Chińczyków, Wietnamczyków...). Przedstawiono liczbę i zasiedlenie podstawowych grup imigranckich z zaznaczeniem ich typowych zawodów. Przeprowadzono typologizację poszczególnych „krajów” Oceanii, traktując jako wyróżnik skład ich struktur etnicznych. Zamieszczono tabele szczegółowo obrazujące zróżnicowanie etniczne mieszkańców większych wysp i archipelagów. Nie podano jednak jakich lat dotyczą zawarte w nich dane statystyczne. Również podane w tekście wielkości liczbowe często pozbawione są dat i różnie są od wielkości zawartych w tabelach.

W rozdziale czwartym, najdłuższym, P. I. Puczkow przedstawił pozostałe elementy określające sytuację etniczną regionu. Wymienił kilka funkcjonujących w literaturze radzieckiej określeń etnosu. Wyróżnił też ich typologizację. Zaproponował własne określenie tego pojęcia zwracając zarazem uwagę na braki w radzieckiej terminologii etnicznej (głównie odnośnie wydzielenia trzech typów etnosu: plemienia, ludowości-narodności i narodu) widoczne przy próbie jej zastosowania do opisu społeczności etnicznych krajów kolonialnych i rozwijających się, w tym również samej Oceanii (s. 143). Zaproponował posługiwanie się terminem „mikro-naród” (w Europie określani by byli tym mianem — zdaniem autora — np. Andezytycy); użyte zostały takie określenia jak „ludowość” (w znaczeniu innym niż nadaje mu się w języku polskim, w literaturze radzieckiej oznaczającym pewien etap etnicznego rozwoju zbiorowości — różnym też od pojęcia „narodowość” ros. „национальность”), „formułująca się ludowość”, „wspólnota międzyplemienna”, „grupa terytorialna”, „terytorialny kompleks etniczny” (s. 143-145). Wyróżnione zostały „głębne utwory etnoterytorialne (niekiedy nazywane „okręgami”) przypominające pod względem swych rozmiarów plemiona, ale scementowane związkami sąsiedzkiego terytorialnego charakteru” (s. 144). Podano terytorialne rozmieszczenie tego typu wspólnot.

Interesujące rozważania poświęcił P. I. Puczkow samoświadomości etnicznej napływających ludów. „Dla Oceanii — pisze on — swoista jest hierarchiczność samo-

świadomości etnicznej: ten sam człowiek odnosi siebie do wspólnot etnicznych różnych poziomów taksonomicznych. Zjawisko to jest charakterystyczne szczególnie dla rejonów, gdzie rozpowszechnione są terytorialne kompleksy etniczne i inne złożone formy (etniczne). I tak w wielu miejscach Papui samoświadomość etniczna jest dwustopniowa. Papuas często uważa się jednocześnie za przynależnego do jakiegoś konkretnego plemienia i do wspólnoty międzyplemiennej" (s. 147). „W Melanezji — pisze P. I. Puczkow nieco dalej — w poszczególnych przypadkach może występować i trzystopniowa samoświadomość: człowiek odnosi siebie do konkretnej, małej wspólnoty etnoterytorialnej (lub plemienia), do większej grupy terytorialnej i w końcu, do terytorialnego kompleksu etnicznego" (s. 148).

Rozważania poświęcone typologizacji etnosów, problemom pojęciowym i samoświadomości ludów Oceanii, należą do najciekawszych w pracy. Odnosi się jednak wrażenie, iż główny wysiłek autora poszedł w kierunku wyróżnienia (nazwania) wspólnot etnicznych zgodnie z terminologią przyjętą w literaturze, lub też wykorzystania własnych propozycji, bez głębszej refleksji nad przyczynami przyjęcia określonych kryteriów (często nie formułowanych wprost lecz przyjmowanych milcząco), jak i skutkami ich praktycznego zastosowania. W jeszcze większym stopniu odnosi się to do częstych w pracy propozycji typologizacji opisywanych zjawisk. Rzecz nie w tym, aby podzielić rzeczywistość społeczną, lecz w tym, aby podzielić ten lepiej niż dotychczasowe tłumaczył zjawiska i procesy, które są przedmiotem zainteresowań badawczych. Należy zatem wyraźnie stwierdzić co badacza interesuje, czego on oczekuje, jak i w jakim stopniu przyjęte narzędzia badawcze spełniają te oczekiwania. W prezentowanej pracy czynione jest to w zbyt małym stopniu.

W dalszej części tomu omówił P. I. Puczkow przebieg procesów etnicznych i wpływające nań czynniki. Poświęcił uwagę m.in. czynnikom wpływającym na tempo asymilacji poszczególnych zbiorowości Oceanii do innych kultur etnicznych tego regionu. Zauważył, iż występujące na tym obszarze procesy etniczne mają wiele cech wspólnych z procesami zachodzącymi w krajach innych regionów świata będących wciąż koloniami lub niedawno wyzwolonych od tego typu zależności. Należy do nich — zdaniem autora — „przede wszystkim wysoka intensywność procesów, ich narastające tempo, przewaga konsolidacji i integracji nad procesami etnicznymi innych typów, wielki wpływ czynnika politycznego na rozwój etniczności krajów itd." (s. 148 - 149).

W kolejnych partiach pracy zostały omówione procesy demograficzne ze szczególnym uwzględnieniem ich aspektu etnicznego, jak również wpływ procesów migracji i urbanizacji na strukturę etniczną poszczególnych krajów Oceanii. Opisana została sytuacja językowa panująca wśród ludów całego regionu¹. Mimo, iż stworzono zapisy pisemne (w oparciu o alfabet łaciński) dla wielu tamtejszych ludów, to literatura w językach tubylców jest bardzo uboga, głównie ma charakter religijny. Ostatnio — jak stwierdza Puczkow — daje się zaobserwować w Melanezji zjawisko stopniowego odchodzenia, a nawet całkowitej rezygnacji z przedsięwzięć wydawniczych w językach miejscowych na rzecz angielskiego i francuskiego (s. 125). Scharakteryzowana została również struktura religijna ludności Oceanii, jej wpływ na procesy etniczne, a także polityka etniczna (jako że na tym obszarze — jak już zaznaczono — o narodach mówić nie można) władz poszczególnych krajów. Przed-

¹ Interesującą, rzadką sytuację można zaobserwować — jak podaje P. I. Puczkow — w nowogwinejskiej prowincji Wschodni Sepik, w niewielkiej wsi Mandi liczącej około 100 mieszkańców. Są oni wszyscy czterojęzyczni. Oprócz własnego języka mówią także w trzech językach swoich sąsiadów (s. 187 - 188). Wielojęzyczność jest dość powszechnym zjawiskiem w Oceanii.

stawiono też stosunki międzyetniczne, w tym konflikty etniczne, występujące na badanym obszarze. Zakończenie poświęcone zostało perspektywom rozwoju etnicznego Oceanii ze szczególnym uwzględnieniem przewidywanych przemian językowych.

Praca nie zawiera jakichkolwiek indeksów. Zamieszczony na jej końcu spis wykorzystanej literatury jest bardzo obszerny, zawiera 429 pozycji (w tym 95 w języku rosyjskim). Prowadzone przez Puczkowa rozważania mają w zdecydowanym stopniu charakter odtwórczy, są relacją z przeczytanej literatury przedmiotu. Zebrane dane poddał on uporządkowaniu. Czytelnik sięgając do prezentowanej pracy nie powinien liczyć na nowatorskie rozważania i błyskotliwą interpretację poruszanych problemów. Powinien ją potraktować jako bardzo pożyteczne, fachowe wprowadzenie do problematyki etnicznej ludów Oceanii².

Ryszard Radzik

N. A. Alekseev, *Szamanizm tjurkojazycznych narodów Sibirii. Opyt arealnogo issledowanija*, Nowosybirsk 1984, wyd. „Nauka”, ss. 232.

Nikołaj Alekseewicz Alekseev jest znanym i zasłużonym badaczem kultury i religii ludów zamieszkujących azjatycką część ZSRR. Szczególnie wiele miejsca w swoich badaniach poświęca od ponad dwudziestu lat Jakutom i Tuwińcom.

Ostatnia praca Alekseewa, której próbę omówienia tutaj podejmuję, jest kontynuacją niedawno wydanego opracowania poświęconego analizie tradycyjnych wierzeń Jakutów, Altajczyków, Tuwińców, Chakasów, Szorów i innych ludów południowej Syberii¹.

W pierwszej części swojej pracy Alekseew daje przegląd dotychczasowych badań nad wierzeniami ludów Syberii. Z omówienia tego wynika, że badania takie na szerszą skalę rozpoczęły się na przełomie XIX i XX wieku, mimo iż w niektórych wypadkach rękopiśmienne a i drukowane źródła sięgają końca XVII wieku.

Drugi rozdział omawianej pracy to „Animistyczne przedstawienia szamanizmu”, w którym już na wstępie autor zaznacza, że do chwili obecnej nie ma ani jednej pozycji poświęconej problemowi pochodzenia i ewolucji mitów ludów Syberii, w związku z czym stawia sobie zadanie ukazanie tej części animizmu, która dotyczy szamanizmu.

Zgodnie z religijnym światopoglądem tych ludów, wszechświat dzieli się na trzy światy zamieszkałe przez ludzi, zwierzęta oraz różne bóstwa i duchy. Pośrednikami między istotami nadprzyrodzonymi a ludźmi byli szamani, tj. ludzie posiadający wyjątkową zdolność łączenia się z duchami, dzięki czemu mogli leczyć współplemieńców, przepowiadać ich przyszłość itp. Alekseev stawia w tym miejscu niezwykle interesującą tezę, która z pewnością wprowadzi wiele zamieszania w dotychczasowe poglądy na szamanizm. Oto twierdzi on między innymi, że ponieważ religia niektórych ludów Syberii przyjęła kultury powstałe we wczesnym okresie (nie

² W ostatnim okresie wyszła również inna radziecka praca poświęcona Oceanii, stanowiąca obszerne kompendium wiedzy na temat tego regionu świata, zamieszkujących go społeczeństw, ich historii, kultury i uwarunkowań gospodarczych: *Okteanija. Sprawocznik*, red. K. W. Małachowskij i W. P. Nikołajew, Izd. «Nauka», Moskwa 1982, ss. 364.

¹ N. A. Alekseev, *Rannie formy religii tjurkojazycznych narodów Sibirii*, Nowosybirsk 1980,

podaje w jakim) i zawierające określony stopień niezależności, stąd też szamani nie mogli się zwracać do wszystkich bóstw i duchów. Podkreśla przy tym, że do momentu przyłączenia Syberii do Rosji, u wszystkich turkojęzycznych ludów Syberii szamani dzierżyli w swoich rękach prawo przeprowadzania najważniejszych obrzędów. Zdaniem Alekseewa, szamanizm już w okresie stosunków patriarchalno-rodowych zaczął się przeradzać w religię społeczeństw klasowych, czemu towarzyszyło odsuwanie na plan dalszy duchów opiekuńczych poszczególnych rodów i zastępowanie ich nowymi, ogólnospołecznymi wyobrażeniami.

Proces przekształcania się rodowo-plemiennego szamanizmu w religię klasową nie był na pewno zakończony w XVII wieku. Ewolucja szamanizmu w XVII-XIX wieku zatrzymała się, ponieważ narody południowej Syberii znajdowały się pod wpływem religii światowych, jak chrześcijaństwo (Altajczycy, Szorzy, Chakasi, Tatarzy) i lamaizm (Tuwińcy), a także religii lokalnych, jak burchanizm, któremu hołdowała część Altajczyków². Mimo to syberyjski szamanizm przetrzymał ten okres i zachowawszy swoje miejsce w społeczeństwie, wszedł w kolejny wiek.

Materiały do mitologii ludów południowej Syberii dowodzą, że szamani mogli występować w roli pośredników tylko część bóstw — mieszkańców górnego, środkowego i dolnego świata. Szczególne miejsce w ich systemie wierzeń zajmowały duchy opiekuńcze i pomocnicze szamanów. Dlatego autor tego interesującego opracowania, na przykładzie poszczególnych grup etnicznych, omawia osobno wyobrażenia istot nadprzyrodzonych owych „trzech światów”, osobno mówi o duchach szamanów.

Badania wczesnych form religii narodów południowej Syberii dowodzą, że to właśnie „świat środkowy” najliczniej zamieszkały jest przez szereg różnych istot nadprzyrodzonych. Zaliczenie ich do podstawowych związane było między innymi z kultem duchów — opiekunów rodu. Kultury te ukształtowały się samodzielnie, niezależnie od szamanizmu. Równoległe z procesem prowadzącym do uznania szamanów za główne postacie religijnych obrzędów, pojawiły się wyobrażenia i mity utwierdzające tamtejsze społeczeństwa, iż duchy sprzyjają właśnie szamanom.

Do przełomu XIX i XX wieku u narodów południowej Syberii szamani sformułowali, na bazie ogólnych magicznych i animistycznych pojęć, jeden system religijnych poglądów, uświęcających szamańskie obrzędy. Weszły w ten system także przekonania o nadnaturalnych istotach świata środkowego, odnoszącego się w pełni do szamanizmu.

Zgodnie z religijnymi przekonaniem turkojęzycznych ludów Syberii, człowiek zostawał szamanem „z woli duchów”. One jakby przymuszały swoich wybrańców, by zostali pośrednikami między nimi a ludźmi. Ci, którzy mieli zostać szamanami, posiadali niekiedy jakieś szczególne znaki. Wszyscy dawniejsi szamani, zdaniem Alekseewa, w początkowej fazie cierpieli na chorobę psychiczną, która została na nich zesłana przez duchy. „Przekształcenie” człowieka w szamana było jednym wielkim obrzędem, składającym się z rytualnych czynności związanych z przygotowaniem jego poświęcenia. Obrzęd ów zazwyczaj prowadził sam człowiek cierpiący na „szamańską chorobę”, a otaczający go ludzie utwierdzili się że może on zostać szamanem. „Chory” w pewnych okresach naśladował czynności szamanów, wykonując i prowadząc obrzęd z pomocą wachlarza z brzoźowych witek lub лыка, grzechotki lub bębna. Wówczas to on sam zaczynał wierzyć w swoje „wybraństwo” i konieczność prowadzenia obrzędu. Obrzędy te u poszczególnych grup etnicznych omawianego terenu przejawiały wiele cech regionalnych, z którymi opracowanie dokładnie zapoznaje czytelnika.

² por. A. M. Sagalaev, *Mifologija i uerowanija altajcew*, Nowosybirsk 1964.

Wiele miejsca w omawianym opracowaniu poświęca autor analizie atrybutów szamana, tj. bębna i stroju, bowiem uważa, iż dogłębne poznanie cech charakterystycznych tych atrybutów może dać wyczerpującą odpowiedź na pytanie dotyczące genezy szamanizmu poszczególnych ludów.

Wierzenia narodów południowej Syberii zakładały, iż istoty nadprzyrodzone posiadają zdolność ciągłego przebywania między ludźmi. Uważano jednak przy tym, iż większość ludzi nie odczuwa ich obecności. Rzecz była dostępna tylko dla wybrańców mających zdolność widzenia i słyszenia tych istot. Takich ludzi nazywano jasnowidzami — *kerjojoceczju* (Jakuci), *kjospjokeczju* (Altajczycy). Dostrzec duchów mogli także szamani. Oni, w przeciwieństwie do jasnowidzów, nie tylko „odkrywali” niewidzialnych przybyszów, lecz mogli poza tym wchodzić z nimi w kontakt — rozmawiać i wypędzać ich. Dlatego też szamani odgrywali w życiu tych narodów nieposlednią rolę, co stanowi kolejny temat rozważań Alekseewa. Szamanizm, jego ułanianiem, stał się wiodącą formą religii i zdobył z czasem rangę międzyplemienną. Za swoje usługi pobierali szamani opłaty, np. zmuszali ludzi do oddawania im bydła jako „pokarmu dla duchów”. Jednakże szamani nie objęli całości władzy w tradycyjnych obrzędach religijnych. Np. u Chakasów do początku XX wieku nie mogli uczestniczyć w głównym obrzędzie — „wielkiej ofierze niebu”, kultu zastrzeżonego wyłącznie dla naczelników plemienia. Natomiast u Jakutów szamani składający ofiary duchom chorób, nie byli dopuszczani do rytualnej części święta *ysyag* poświęconemu bóstwom *ajyy*, odgrywającym w ich systemie wierzeń rolę szczególną.

W zakończeniu należy powiedzieć, iż praca Alekseewa, zmierzająca do rekonstrukcji religii dawnych turkojęzycznych ludów Syberii jest jedną z najciekawszych rodzimekich pozycji jakie ukazały się na polskim rynku księgarskim. Cechuje ją niezwykle prostota i komunikatywność wypowiedzi a przy tym przejrzystość pozwala na zaliczenie jej do sztandarowych prac z zakresu etnografii Syberii.

Wojciech Łysiak

Les Pyrénées et les Carpates, XVI^e - XX^e siècles. Recherches franco-polonaises. Histoire et anthropologie des régions montagneuses et submontagneuses, pod red. C. Bobińskiej i J. Goya. Warszawa-Kraków 1981, ss. 162.

Ta zbiorowa praca, jakkolwiek ukazała się już przed kilku laty, zasługuje na uwagę choćby z tej racji, że jest ważnym przyczynkiem do poznania nie tylko kulturowej specyfiki dwóch różnych regionów górskich Europy, ale także podobieństw i odmienności przebiegu historycznych, społeczno-kulturowych procesów na obszarach o zbliżonych cechach środowiska naturalnego i postawach gospodarczych. Na zawartość tomu składa się 11 artykułów, stanowiących pokłosie zorganizowanej w ramach współpracy między Uniwersytetem Jagiellońskim a Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales w Paryżu, w Nowym Sączu polsko-francuskiej sesji naukowej poświęconej historii porównawczej regionów górskich i podgórskich od XVI do XX w. Przemieszczone w układzie pracy artykuły tworzą w istocie dwie odrębne części.

Część „pirenejska” obejmuje 6 studiów prezentujących wyniki, przeprowadzonych przez Laboratoire d'anthropologie Sociale i Centre de Recherches Historiques w Paryżu. interdyscyplinarnych badań (etnologów, historyków, socjologów, demografów i geografów) nad jednym z mikroregionów Pirenejów — Baronnies de Bigorre

(28 gmin o ogólnej powierzchni 120 km²), położonym w departamencie Hautes-Pyrénées. Analizując przyczyny i mechanizmy regresu społeczno-ekonomicznego regionu badacze francuscy ośrodkiem swych zainteresowań czynią przede wszystkim rodzinę chłopską. Stanowiąc podstawowy element struktury społeczności wiejskiej skupiający wszystkie rodzaje więzi i zależności społecznych, staje się ona kluczem do zrozumienia zależności procesów zachodzących na badanym obszarze w ciągu ostatnich stuleci. Dominującym typem rodziny była tu rodzina rdzenna, a główną jednostką systemu społecznego — dom (maison), oznaczający jednocześnie grupę domową, domostwo i dziedziczną własność ziemską. Posiadający swą indywidualną nazwę dom był najważniejszym elementem tożsamości grupy rodzinnej, a poprzez nią jednostki. Pod wspólnym dachem żyli rodzice, wyznaczony na spadkobiercę syn lub córka z małżonkiem i dziećmi oraz jego niezamężni bracia i siostry. Trwałość systemu społeczno-ekonomicznego pirenejskich społeczności zapewniały: silny patriachalizm, oparcie sukcesji na zasadzie integralnego dziedziczenia (całość gospodarstwa i społecznego statusu) wyłącznie przez jednego następcę (mogła nim być także córka), wyłączenie z grupy domowej rodzeństwa z chwilą jego zamążpójścia (po uprzednim finansowym wyposażeniu), strategia matrymonialna zapewniająca „krążenie” kobiet i posagów między domami na przestrzeni 3-4 generacji, silne więzi i zależności sąsiedzkie oraz samowystarczalność oparta na gospodarce agropasterskiej bazującej na indywidualnej własności ziemi uprawnej i zbiorowej pastwisk i lasów.

Próbie rekonstrukcji zasadniczych elementów tradycyjnego systemu społeczno-ekonomicznego w Pirenejach oraz analizę jego przemian w XIX w. i warunkujących te przeobrażenia czynników podejmuje w trzech kolejnych opracowaniach J. Goy — *Trwałość i zmiany: Baronie pirenejskie w XVIII i XIX w.*; C. Augustins — *Rozwój społeczności chłopskiej w Baroniach pirenejskich w XIX w.*; R. Bonnain — *Życie codzienne i społeczne w regionie podgórskim Pirenejów Środkowych w końcu XIX w.* Bezpośrednim uzupełnieniem tych rozważań jest studium A. Fauve-Chamoux — *Ludność i rodzina w Górnych Pirenejach w XVIII — XX w.* Przykład *Esparroux*, ukazujące na przykładzie historii demograficznej jednej z wsi dynamikę procesów ludnościowych zachodzących w Pirenejach (wyraźny wzrost liczby mieszkańców w latach 1770-1850 i jej silny, postępujący spadek po tym okresie, w wyniku m. in. „konflikt” między funkcjonującym wzorem rodziny a nową sytuacją społeczno-ekonomiczną). Charakterystykę przemian kulturowych w Pirenejach i ich regionalnych tradycji wzbogacają dwa inne artykuły. W pierwszym z nich D. Fabre — *Analfabetyzacja i kultury ludowe w Pirenejach. Propozycje badań* — analizuje przebieg i następstwa złożonego procesu likwidacji analfabetyzmu, dokonującego się w warunkach zetknięcia się różnych języków omówionych (zróżnicowanego dialektologicznie języka okcytańskiego oraz katalońskiego i baskijskiego) posiadających bogatą literaturę ustną, z językiem francuskim. W drugim C. Rivais — *Architektura i społeczeństwo — orris — wysokogórskie budownictwo pasterskie* — zajmuje się materialnymi podstawami egzystencji rodzin górali pirenejskich w okresie letnich wypasów — wykorzystywanym sezonowo, tradycyjnym budownictwem kamiennym noszącym nazwę orri.

Część „karpacka” prezentowanej publikacji ma nieco inny niż „pirenejski” charakter. Wynika to zarówno z przyjęcia odmiennej perspektywy badawczej, jak i objęcia analizą innej sfery zjawisk społeczno-kulturowych i ekonomicznych. O ile zamieszczone w pracy studia dotyczące Pirenejów — w większości etnohistoryczne — są rezultatem zespołowych, interdyscyplinarnych badań nad wybranym mikro-

regionem i skupiają uwagę zwłaszcza na problematyce związanej z funkcjonowaniem rodziny chłopskiej, to opracowania poświęcone Karpatom — w większości z zakresu historii społecznej i ekonomicznej — obejmują swym zasięgiem prawie cały obszar Karpat polskich, a analizie poddane są w nich głównie całe społeczności lokalne, gminne a nawet regionalne. Część tę otwiera artykuł H. Madurowicz-Urbańskiej: *Region — model teoretyczny*, w którym autorka podejmuje zagadnienie pojęcia regionu i przedstawia różne sposoby jego operacjonalizacji, uwzględniające zwłaszcza czynnik czasu (społeczno-ekonomiczny region historyczny) i problemy demitacji. Swoje rozważania ilustruje przykładem górskiego i podgórskiego regionu Karpat. Gospodarce karpacciej poświęcone są dwa opracowania. A. Podraza: *Rolnictwo w Karpatach polskich w XVIII - XX w.*, dokonuje rekonstrukcji sytuacji rolnictwa w Karpatach w końcu XVIII w. i wskazuje na główne kierunki jego przeobrażeń w ciągu następných dwóch stuleci. M. Kulczykowski: *Chłopska wytwórczość przemysłowa w regionach podgórskich* — ukazuje natomiast, na przykładzie antrychowskiego ośrodka płócienniczego, znaczenie przemysłu domowego w systemie gospodarki chłopskiej w XVIII i XIX w. Problematyka walki społecznej pojawia się w artykule C. Bobińskiej: *Tradycja i dynamizm w życiu polskiej wsi górskiej i podgórskiej od poł. XVIII w.* Jego przedmiotem jest rola jaką tradycyjne instytucje wiejskie i prawo zwyczajowe odegrały w antyfeudalnym ruchu chłopskim. Część „karpaccą” zamyka studium B. Kopczyńskiej-Jaworskiej — *Tradycyjne życie rolniczo-pasterskie i rodzina w Karpatach polskich*. Autorka, z punktu widzenia etnologa, analizuje w nim wpływ specyfiki tradycyjnego systemu górskiej gospodarki hodowlanej na organizację rodziny, jej życia codziennego i zwyczajów.

Zamieszczone w *Pirenejach i Karpatach* poszczególne opracowania nie tworzą wprawdzie zwartej tematycznie całości, tym niemniej wskazują na szereg wspólnych, typowych procesów i zjawisk zachodzących w małych społecznościach górskich i podgórskich Pirenejów i Karpat. Na ten aspekt zwraca uwagę C. Bobińska w *Podsumowaniu* całości pracy. Podobieństwami między obu regionami — obok wielu różnic wywołanych choćby odmienną formalno-prawną sytuacją chłopów polskich i francuskich, odmiennym przebiegiem procesów demograficznych, różnymi tradycjami w zakresie dziedziczenia własności i struktury grupy domowej — są dostrzeżalne w bardzo różnych sferach kulturowej, społecznej i ekonomicznej rzeczywistości, m.in. w specyficznej rytmice i organizacji życia rodzin góralskich, w połączeniu gospodarki rolniczo-pasterskiej z ekonomiczną działalnością pozarolniczą, w swoistej autonomii społeczno-ekonomicznej obu regionów, rozluźnieniu ich związków z pozostałą częścią kraju, w silnych więzach społecznych wzmacnianych wspólną interesów i własności, w żywności prawa zwyczajowego i jego znaczenia dla kształtowania zasad współżycia społecznego i ochrony tradycyjnego *status quo*.

Można żywić nadzieję, iż wieloletnie już kontakty między historykami krakowskimi i paryskimi, dotyczące badania regionów górskich i podgórskich, zaowocują w przyszłości, jeśli nie wspólnymi pracami badawczymi, to przynajmniej bardziej kierunkowanymi na perspektywę porównawczą studiami. Takich międzykulturowych analiz typu historycznego obszar Pirenejów i Karpat z pewnością wymaga.

Jacek Bednarski

Byt i kultura belarusau. Tezisy dakladau. „Navuka i Technika”, Minsk 1984, ss. 115.

W marcu 1984 r. odbyła się w Mińsku kolejna konferencja naukowa poświęcona etnografii i folklorowi Białorusi. Z jej obszerną tematyką zapoznajemy się w zbiorze tez wygłoszonych w czasie niej 58 referatów. Nie sposób tu jest wymienić wszystkich autorów i tematy ich wystąpień, ograniczymy się więc do informacji ogólnej i wypunktowania spraw mogących zainteresować etnografów i folklorystów polskich. Referaty omawiają wyniki zapisów terenowych a także badań archiwalnych.

Dużo uwagi poświęcono etnografii i folklorowi Polesia. Referenci wspominali także o wkładzie badaczy polskich do zbadania tego regionu — Marii Czarnowskiej, Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego, Romualda Zienkiewicza, Władysława Syrokomli, Józefa I. Kraszewskiego, Łukasza Gołębiowskiego, Oskara Kolberga, Michała Fedorowskiego, Emmy Jeleńskiej-Dmochowskiej, Czesława Pietkiewicza i Kazimierza Moszyńskiego. Dowiadujemy się, iż w niedługim czasie ukaże się monografia etnograficzna Polesia, opracowana wspólnie przez badaczy białoruskich i ukraińskich. W ustalaniu lokalizacji Polesia według starszych źródeł referenci odwołują się także do historyków polskich — Marcina Kromera i Macieja Strykowskiego.

P. U. Cieraszkowicz przytoczył dane statystyczne o składzie narodowościowym i wyznaniowym Białorusi w połowie XIX w. Otóż w 1858 r. mieszkało tu ok. 3,1 miliona ludzi. Białorusini, występujący także pod nazwą „Litwini”, „Ruscy”, „Rusini”, „Polesianie” i „Poleszucy”, stanowili 78% tej liczby. Rosjan, Ukraińców i Litwinów właściwych było tu stosunkowo niewiele. Polaków natomiast należono 270 tysięcy, wliczając do tej liczby — jak pisze autor — także Białorusinów-katolików. Żydzi stanowili 10% mieszkańców, Tatarów było 3,2 tysiąca, Niemców — 7 tysięcy. Chłopów pańszczyźnianych było 2565 tysięcy, głównie Białorusinów, a także częściowo Ukraińców, Litwinów i Polaków. Szlachta osiągała liczbę 160 tysięcy, duży jednak procent stanowiła szlachta zagrodowa. Właściwych ziemian naliczono 9 tysięcy. Aristokracja w większości była katolicka i polska. Szlachta drobna w 30-77% (w zależności od regionów) wyznawała prawosławie.

Wśród kupców 72,5% stanowili Żydzi. Niemcy byli w całości protestantami, Polacy i Litwini — katolikami, Białorusini — w 84% prawosławnymi. Katolików ogółem było 18% (w guberni mohylewskiej 4,3%, w powiatach białoruskich guberni wileńskiej — 56%). Ludność miejska liczyła 330 tysięcy (9,8%), w tym 72% stanowili mieszczanie, 5% — szlachta, 2,5% — kupcy. Ok. 45% ludności miejskiej stanowili Żydzi, 36,3% — Białorusini, 8,1% — Polacy. Mieszczan w miasteczkach było 230 tysięcy, w tym 78,6% — Żydów.

W. S. Citou scharakteryzował uprzęż występującą na Białorusi. Zauważmy, że zabrakło tu wzmianki o używaniu tzw. krakowskich chomątów, cobywających się bez duhy, wymagających odpowiednio zakrzywionych końców nożbli. Posługiwali się nimi przeważnie ziemianie, ale można je było spotkać także u zamożniejszych chłopów (używano ich zresztą tylko do okazalszych wyjazdów, bowiem do transportu praktyczniejsze były chomąty z duhą). A. M. Narcuska przedstawiła zmiany wewnątrz izb chłopskich w XIX w., w związku z zarzuceniem pieców „kurnych”. W latach 1860-1870 zaczęto tu stawiać piece „półbiałe” (autorka nie opisuje ich bliżej), a w końcu XIX w. już stawiano piece „białe”, czyli kominowe. Spowodowało to tendencję do oddzielania części sypialnianej od reszty izby przy pomocy zasłony lub przepierzenia, ciągnącego się od pieca do ściany frontowej. Następnym etapem było oddzielenie części kuchennej.

Z drugiego referatu A. M. Narouskiej dowiadujemy się, iż do połowy XIX w. głównym sposobem oświetlania izb chłopskich na Białorusi było łuczyczo, przygotowywane z drzewa świerkowego, klonowego, brzoźowego i in. Zatykano je w szeliny ścian lub do przenośnego „łuczynnika”. Przy młocze używano do oświetlenia stodoły specjalnej skrzyni na nóżkach, nazywanej „pieraswiat”. Poczynając od lat sześćdziesiątych XIX w. zamożniejsi gospodarze używali do oświetlenia kaganadów z naftą. Poza tym robiono świece z tłuszczu i wosku (poczynając od XVII w.). Używali ich gospodarze bogatsi i średni. Pod koniec XIX w. zaczęto kupować lampy, które z czasem wyparły łuczyczo i świece.

T. I. Kucharonak specjalizuje się w badaniach zwyczajów chrzcielnych ludu białoruskiego. Z jego referatu dowiadujemy się, że wedle statystyki przeprowadzonej w 1982 r. wśród ludności wiejskiej Polesia 1/3 ankietowanych podają, że chrzczą dzieci tradycyjnie, łącznie z obrzędem cerkiewnym. „Dlatego też — kończy autor — konieczne jest zainicjowanie wielkiej pracy nad wprowadzeniem do bytu wieśniaków uroczystej [świeckiej] rejestracji noworodków, nad udoskonaleniem tego obrzędu”. W drugim swym referacie, dotyczącym współczesnych obrzędów weselnych, tenże autor do ujemnych przeżytków przeszłości zalicza także zdarzające się w miejscowościach wiejskich śluby w cerkwi. L. W. Rakawa podaje, że wedle spisu przeprowadzonego w 1979 r. co trzeci ślub w Republice Białoruskiej był narodowościowo mieszany: ludność białoruska wstępuje w związki małżeńskie z mieszkanymi tu Rosjanami, Ukraińcami, Polakami i in. narodowościami. W 1981 r. wśród ślubów mieszanych 68% stanowiły białorusko-rosyjskie, 9,3% — białorusko-ukraińskie, 5,1% białorusko-polskie, 16,9% — z innymi narodowościami. Jedynie wśród tutejszych Żydów małżeństwa są bardziej jednorodne.

J. K. Rohacz przedstawia historię sekty zielonoświątkowców na Białorusi. Powstali oni tu w 1914 r. w guberni witebskiej. W okresie międzywojennym ruch ten rozwinął się także na Białorusi zachodniej. W 1934 r. w samym województwie poleskim było 4 tysiące zielonoświątkowców. Autor twierdzi, iż rząd polski celowo popierał tę sektę, aby odciągała ona chłopów od walki klasowej. W połowie lat siedemdziesiątych, po ukazaniu się dekretu legalizującego wspólnoty religijne w ZSRR, zielonoświątkowcy otworzyli szereg swych domów modlitewnych, m.in. także w Mińsku. Autor podkreśla, że działalność tej sekty ujemnie wpływa na aktywność społeczną jej członków, zdarza się bowiem, że niektórzy z nich odmawiają udziału w wyborach, a nawet były wypadki odmawiania służby w Armii Radzieckiej. Stąd też autor postuluje uwzględnianie tych faktów w prowadzonej wśród nich pracy ateistycznej.

Wspomniana już L. B. Rakawa wskazuje na rolę tradycji obrzędów ludowych w ateistycznym wychowaniu młodzieży białoruskiej. Zdarza się mianowicie, że część tej młodzieży uczestniczy w obrzędach religijnych, łącząc je z tradycją ludową. Taka indyferentna postawa i udział w tych obrzędach może sprzyjać przekazaniu tradycji religijnych następnemu pokoleniu. Dlatego autorka stwierdza, że „choć ateizm stał się masowy w życiu młodzieży, to jednak praca ateistyczna nie straciła na swej aktualności i w naszych czasach”. Ze statystyk przeprowadzonych ostatnio wynika, iż wprawdzie 98,1% młodzieży pracującej określiło siebie jako niewierzących, to jednak 1/5 z niej uczestniczy w świątach i obrzędach religijnych. Należy zatem — zdaniem autorów — starać się o zakorzenienie zwyczaju nowych, świeckich świąt i obrzędów w postaci uroczystej rejestracji ślubów, świeckich obrzędów weselnych, chrzcin, uroczystych obrzędów przyjmowania młodzieży do pracy, wyprawiania do wojska itp. W dużych miastach, prócz pałaców ślubów, wybudowano już specjalne domy przeznaczone do podobnych obrzędów cywilnych. Autorka

kończy swój referat postulatem: „Jednym z najważniejszych zadań obrzędowości radzieckiej jest pełne wyparcie z obyczaju ludności pracującej świąt i obrzędów religijnych, jako obcej nam ideologii. Obrzędom cerkiewnym (ślubom, chrztem itp.) należy przeciwstawić komsomolsko-młodzieżowe wesela, śluby, chrzty itp.” (s. 63).

W. M. Bielawina przytoczyła dane ze spisu ludności z 1979 r. dotyczące składu narodowościowego na Polesiu. Otóż w tamtejszych miastach było 72,9% Białorusinów, 17,3 Rosjan, 4,8 Ukraińców, 2,6 Żydów, 1,5 Polaków, 0,7 innych narodowości. W ankietach pytano też ludność o jej narodową orientację kulturalną. Okazało się, że była to orientacja na wielonarodowość. Tylko 15,1% Białorusinów określiło swą orientację na białoruskie pieśni narodowe, 19,6 — na muzykę białoruską, 6,5 — na białoruskie tańce ludowe i jedynie 5,8% uważało, że wesela należy urządzać według białoruskich zwyczajów i obrzędów. Stwierdzono przy tym, że im młodsza generacja ludności miejskiej na Polesiu białoruskim, tym mniejsze ma zainteresowanie na swą kulturę narodową (dotyczy to zresztą wszystkich występujących tu grup narodowych). Tak np. spośród Białorusinów w wieku do lat 20 swą muzykę narodową na pierwsze miejsce stawia tylko 9,3%, a w wieku lat 50-59 — 55,2%. Wśród tutejszych Rosjan analogiczny procent wynosi odpowiednio 5,0 oraz 28,6. Autorka dodaje, iż podane procenty są wyższe, niż w miastach innych regionów Białorusi, gdzie stopień tej intergacji narodowościowej jest bardziej zaawansowany. Dane te potwierdzają to, o czym autorka pisała na wstępie swego referatu, że w Związku Radzieckim oraz bardziej zauważalnie formuje się nowa społeczność historyczna — jednolity naród radziecki.

Wśród referatów folklorystycznych sześć dotyczy powiązań białorusko-litewskich, których autorami są zarówno badacze białoruscy, jak też litewscy. W kolejnym dziale, poświęconym historii i teorii folkloru, zamieszczono następujące referaty: H. A. Bartaszewicz — *W sprawie zbierania, badania i klasyfikacji podań białoruskich*; L. P. Barabanowa — *Wzajemne wpływy tradycji folklorystycznej i literackiej we wschodniosłowiańskiej baśni nowelistycznej*; A. A. Jankouski — *Słowo i obraz w gatunkach satyryczno-humorystycznych folkloru białoruskiego*; I. I. Krak — *Postać baśniowca: wzajemny związek portretu zewnętrznego i wewnętrznego*; też — *Właściwości kompozycji wschodniosłowiańskich baśni o zwierzętach*; L. P. Barabanowa — *Wschodniosłowiańskie baśnie nowelistyczne o wiernej żonie*; A. S. Jemielina — *Rym wielokrotny w białoruskiej poezji chrześcijańskiej*; A. A. Jankouski — *Język białoruskich anegdot ludowych, humoresek i żartów*; H. A. Piatrouska — *Pieśni tradycyjne we współczesnym bytowaniu*; L. M. Saławiej — *Tradycje folklorystyczne Białorusi i losy ustnopoetyckiej spuścizny*.

W dziale ostatnim zbioru, zatytułowanym *Stronice z historii folklorystyki*, znajdujemy dwa referaty dotyczące ludoznawstwą polskiego. W pierwszym z nich A. F. Litwinowicz omówił białoruskie materiały folklorystyczne na łamach „Wisły”, publikowane przez E. Orzeszkową, E. Jeleńską, A. Łętowskiego, J. Kiborta, Z. Kowalewską, W. Szukiewicza i in. W drugim referacie tenże autor scharakteryzował materiały białoruskie ogłaszane w tygodniku „Kłosy” przez E. Chłopickiego, Z. Glogera, W. Bütnera, K. Niedźwiedzkiego, Z. Szczerego. Oba te referaty należy uznać za pożyteczny wkład do badań nad białorusko-polskimi powiązaniami ludowymi. To samo trzeba powiedzieć o referacie U. A. Wasilewicz *Jan Karłowicz i folklorysty białoruscy końca XIX w.* Mowa tu o nowych materiałach na ten temat, znalezionych w archiwum Karłowicza, znajdującym się w Wilnie. Z zachowanej tu korespondencji wynika, iż uczniami Karłowicza-folklorysty byli m.in. Biłuta (Amelia Derewińska) i Władysław Weryho.

Chciałbym, na zakończenie, wyrazić szczerą wdzięczność p. Liji Saławiej z Miń-

ska za przysłanie tego zbioru referatów. Niestety, białoruska literatura ludoznawcza w dalszym ciągu jest u nas praktycznie niedostępna, a przecież można w niej znaleźć dużo ciekawnych informacji, jak choćby w przedstawionym tu pokrótce zbiorze referatów.

Franciszek Sielicki

Václav Frolec a kolektiv, *Horní Věstonice. Společenské a kulturní proměny moravské vesnice*, Brno 1984, ss. 624.

Monografia wsi Horní Věstonice jest jedną z wielu monograficznych prac przygotowywanych w Katedrze Etnografii Uniwersytetu im. J. G. Purkyně w Brnie. Jest to jednak monografia specyficzna — dotyczy bowiem wsi, w której wymieniła się całkowicie ludność po II wojnie światowej. Po wysiedleniu Niemców nowi osadnicy przybyli tam tak z pobliskich wsi, jak też z wielu różnych regionów Moraw, Czech i Słowacji. Losy kultury tradycyjnej mieszkańców tej wsi, jej trwanie, zmiany i uwarunkowania, są tematami poszczególnych rozdziałów tej obszernej pracy.

Procesami etnicznymi na pograniczach zajmują się aktualnie ośrodki etnograficzne w Pradze, Brnie i Bratisławie. Wybrana przez zespół brneński do dogłębnej analizy wieś jest typowa i reprezentatywna dla specyficznych procesów kulturowych na ziemiach nowozasiedlanych. U nas, w Polsce analogiczne procesy obserwowaliśmy na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Niektóre też prace ich dotyczące służą pomocą i są cytowane przez kolegów morawskich.

Nurtem przewodnim książki jest odpowiedź na pytanie postawione w przedmowie (Fr. Hejl): „Co to je pohraničí?”. Odpowiedź (w wolnym tłumaczeniu) brzmi: „... z regionalnego punktu widzenia jest to taki kraj, region nowoutworzony, ale już posiadający specyficzne rysy wyróżniające go od ziem centralnych. O jego losie świadczy asymilacja ludzi przybyłych tam z różnych stron...”. Pełna odpowiedź na pytanie o specyfikę kulturową wsi pogranicza i etapy tych procesów dają kolejne rozdziały omawianej pracy.

Wieś Horní Věstonice leży na pd. wsch. Morawach (pow. Břeclav) i liczy obecnie 204 numery. Praca oparta została na badaniach terenowych prowadzonych w latach 1974 - 1975 oraz licznych materiałach archiwalnych, statystycznych, kronikarskich itp. Zgromadzono również bardzo bogaty materiał fotograficzny i rytmiczny doskonale ilustrujący omawiane w książce problemy. Na specjalną uwagę zasługują bogate przypisy, literatura przedmiotu oraz kwestionariusze użyte do badań. Ponadto aneksy zawierają obszerne fragmenty materiałów archiwalnych. Badania nad H. Věstonicami miały charakter interdyscyplinarny — wzięli w nich udział historycy, socjologzy, ekonomiści, folklorysty, językoznawcy, muzykologzy itp. co pozwoliło uwzględnić wszystkie aspekty badanej społeczności oraz zobaczyć w całości problemy przemian kultury wsi w warunkach zderzenia i integracji społeczno-kulturowej.

Wstęp i założenia pracy przygotował V. Frolec i Svatomira Přadková. Część wprowadzającą stanowią początkowe rozdziały: historia wsi (Bedřich Čerešňák, „Struktura społeczno-zawodowa 1946 - 1975”) Ivo Možný a kol.: gospodarstwa małorolne i przyzagrodowe (V. Frolec). Poza przekrojami społeczno-zawodowymi znajdują się tu bardzo ciekawe i przydatne w dalszej analizie charakterystyki wszy-

stkich rodzin (wg numerów domów) z uwzględnieniem takich danych, jak data przybycia i miejsce pochodzenia, nazwisko i rok urodzenia, z kim przybył z rodziny oraz szczegółowy opis zastanego domu, inwentarza martwego, żywego itp. Następnie dalej, porównane jest to ze stanem posiadania wsi sąsiednich o nieznanym składzie ludnościowym.

Główną część stanowią rozdziały dotyczące kultury tradycyjnej. W pierwszym omówiono pożywienie oraz jego przygotowanie, z przykładem tygodniowego jadłospisu. Zwrócono tu uwagę, że chociaż zestaw potraw jest jeszcze tradycyjny, to zaginęły potrawy wyraźnie obrzędowe (V. Frolec). Następny rozdział zawiera omówienie budownictwa wiejskiego i urządzenia domu i jest bogato ilustrowany planami i fotografiami poszczególnych typów domów mieszkalnych i budynków gospodarskich i opisem funkcji poszczególnych pomieszczeń. Zawarto tu również opis sprzętów oraz ich usytuowanie oraz określono typ wsi jako ulicówkę (V. Frolec). Również tego autora jest rozdział poświęcony odzieży. Autor zestawia noszone zaraz po osiedleniu stroje z obecnymi, zwracając uwagę na zanikanie stroju ludowego jako odzieży codziennej. Pozostaje on jeszcze przy okazjach odświętnych. W ciekawie skonstruowanych tabelach wskazuje na stosunek do tradycyjnego ludowego stroju w przekroju pochodzenia regionalnego i wieku. Badając aspekt estetyczny stroju autor przytacza interesującą opinię większości mieszkańców (80%), że strój jest wyróżnikiem wsi od innych, sąsiednich i należy go nosić poza wsią. W rozdziale poświęconym zwyczajom rodzinnym i sąsiedzkim (V. Frolec, Jiřina Pavlíková, Svatomira Přádka) bardzo interesujące są zestawienia starych i nowych typów wesel, system zawierania małżeństw, pomocy sąsiedzkiej. Osobny rozdział poświęcono rokowi obrzędowemu (V. Frolec). Omawiając poszczególne święta uwzględniono zmiany w ich obchodzeniu, zachowanie wielu elementów tradycyjnych i powstawanie współczesnych.

Również bardzo ciekawy jest rozdział poświęcony kulturze plastycznej i estetyce (Richard Jeřábek). Zawiera on nie tylko rejestr wyposażenia wnętrz w przedmioty artystyczne i stosunek do nich właścicieli, ale i ocenę twórczości ludowej. Z tematyki szeroko rozumianego folkloru literaturę ludową opracował Bohuř Beneš. Podaje on ciekawe charakterystyki ludowych opowiadaczy ze zwróceniem uwagi na ich poziom intelektualny i kontakty społeczne. Osobny rozdział poświęcono repertuariowi muzycznemu i pieśniowemu w jego tradycyjnym i współczesnym wymiarze (Duřan Holý, Miloř Stědroň, Stanislav Tesař). Do tematyki socjologicznej należą rozdziały: Rodzice-szkoła (Milan Přádka); czas wolny (Pavel Pátek); religijność w życiu wsi (Jiří Gabriel, Ivan Holý). Tu również można zaliczyć problem codziennego języka jako sposobu komunikacji (Marie Krěmová, Jan Chlápek).

W podsumowaniu Vaclav Frolec podkreśla skomplikowany charakter procesów społeczno-kulturowych. Odpowiadając na stawiane na wstępie pracy pytanie, wyróżnia kilka etapów zachodzących przemian:

- adaptację (wraz z demokratyzacją stosunków społecznych),
- akulturację na skutek zderzenia wzorów kulturowych,
- integrację i asymilację,
- wreszcie identyfikację i autochtonizację.

Zwraca on też uwagę, że dla długości i intensywności tych procesów ważną rolę odegrały zmiany w stosunkach własnościowych oraz bliskość kulturowa (większość osadników pochodziła ze wsi środkowych, wschodnich i południowych Morawy). Wskazując na procesy zmian w kulturze tradycyjnej porównuje je we wszystkich działach z sytuacją na wsiach jednorodnych jako przyczynę szybszych zmian i za-

niku form tradycyjnych, przyjmuje przesiedlenie i zderzenie wzorów kulturowych.

Przedstawiona praca przygotowana bardzo starannie warztatowo a następnie edytorsko, jest niezwykle interesującym przykładem etnograficznej monografii wsi ziem nowozasiedlanych i źródłem do obserwacji zachodzących tam procesów społeczno-kulturowych.

Anna Szyfer

Teresa Komorowska, *Gloger. Opowieść biograficzna*. LSW, Warszawa 1955. ss. 466, ilustr. 76.

Zygmunt Gloger, niestrudzony i efektywny XIX-wieczny badacz z zakresu archeologii, historii, etnografii, folklorystyki, krajoznawstwa i rolnictwa — znany jest dość dobrze z licznych jego publikacji oraz opracowań biograficznych. Jednak z racji choćby obowiązku redakcji „Ludu” należy odnotować najnowszą pracę o tym niepospolitym badaczu i zwrócić uwagę czytelników na jej wartość.

Pod formą „opowieści biograficznej” autorka daje najbardziej dotąd pełny obraz życia i działalności Glogera na tle stosunków lokalnych, regionalnych i krajowych. Dzięki wieloletnim poszukiwaniom źródłowym udało się autorce dotrzeć nie tylko do całej spuścizny piśmiennej Glogera, rozproszonej i ukrytej często pod wieloma pseudonimami i kryptonimami, dorobku liczącego około tysiąca pozycji, przez autorkę znacznie uzupełnionych — ale wykorzystać także zachowaną, dość bogatą korespondencję rękopiśmienną Glogera z licznymi adresatami, ludźmi nauki, kultury i działaczami w różnych dziedzinach ówczesnego życia. Przebadala także ówczesną prasę i szereg innego rodzaju źródeł. Od strony zatem źródłowej praca jest wręcz wzorowa i zasługuje na wysokie uznanie. Na takiej też szerokiej podstawie źródłowej autorka snuje całą opowieść biograficzną.

Wychodząc z założenia, że dotąd mało wiemy o samym Zygmuncie Glogerze, autorka stawia przed sobą następujące pytania: „Jaki był? Jak zdobywał wiedzę, jak pracował, jak kształtował się jego stosunek do otaczającej rzeczywistości, do ludzi? Jak wyglądała zwykła codzienność, jakim sposobem zdołał tak wiele zrobić? Dlaczego, mogąc spokojnie i dostatnio żyć w swoim Jeżewie, sam z własnej woli podejmował coraz to nowe zadania i obowiązki, których sumienne spełnianie zmusiło go do narzucenia sobie surowej dyscypliny, do skąpienia czasu na wypoczynek i prowadzenie bardzo skromnego życia, bo na dodatek do całej tej ciężkiej harówki z biegiem lat coraz więcej dokładał z własnej kieszeni. Trudno to dzisiaj pojąć, choć wówczas takie postawy nie należały do wyjątków. Było to drogą półwiecze zaborów i lata upartej walki o polskość tej ziemi i wszystkich jej mieszkańców” (s. 6-7).

Cała treść książki jest właśnie rozwiniętą odpowiedzią na wszystkie postawione wyżej pytania. Autorka zastosowała przy tym specjalną jakby metodę. Oto do charakterystyki osobowości Glogera wykorzystuje przede wszystkim własne wspomnienia i twory Glogera, jego liczne artykuły publicystyczne, wspomnianą korespondencję, także wypowiedzi współczesnych i relacje rodzinne, a nawet informacje uzyskane od wnuczki Glogera. Jego osobowość zatem została w całej pełni i piątycznie przedstawiona. Już na wstępie książki autorka przedstawia syntetyczny zarys tej osobowości, który warto tu przytoczyć: „Wędrował z zapalem i uśmie-

chem po ojczystej ziemi. Nosił zawsze przy sobie zeszyt, ołówki i nożyczki. Sporządził setki najrozmaitszych notat, kreślił spostrzeżenia i rysunki, wycinał drobne fragmenty informacji z gazet. Wszystko to zniknęło najpierw w kieszeniach surduta (...), a następnie było segregowane, uzupełniane, opisywane i rozkładane do tek i pudeł. Z biegiem lat wypełniały się pudła, pęczniały teki (...). To, co nie mieściło się w kieszeniach, znosił, zwoził w pakach, workach i skrzyniach z całego terenu byłej Rzeczypospolitej na Podlasie, do Jeżewa, gdzie pragnął założyć muzeum dawnej Lechii".

Namawiam do przeczytania tej książki. Jest ona owocem benedyktyńskiej wręcz pracy autorki, włożonej zwłaszcza w skompletowanie tak różnorodnych źródeł, a następnie w wkomponowanie ich w tok narracji. Pracę czyta się jak najlepszą powieść. W układzie chronologicznym daje ona pełny pogląd na wszechstronną działalność Glogera na tle stosunków czasu i miejsca, jest znakomitą sondą w dziedzinie kultury społeczeństwa polskiego z okresu życia tego niezwykłego badacza i działacza.

Józef Burszta

Stanisława Kościelecka, *Dzieje Polonii w Danii w latach 1892 - 1940*, Szczecin 1983, ss. 195, il.

W bogatej już literaturze na temat wychodźstwa zarobkowego z Polski i tworzenia się zbiorowości polonijnych na obczyźnie, brakowało — jak dotąd — syntetycznej pracy ujmującej problematykę sezonowych wędrowek za pracą do Danii. Rozprawa Stanisławy Kościeleckiej, wydana w uderzająco niskim nakładzie (400 egz.), ledwo zauważalna na rynku księgarskim, zapełnia tę dotkliwą lukę.

Od 1892 roku rzesze galicyjskich w przewadze chłopów udawali się rok rocznie na wiosnę do Danii, gdzie przez kilka miesięcy, ciężko pracując na buraczanych polach, gromadziły korony, z którymi na jesieni pojawiali się w domu. O tych wędrowkach tradycja wiejska do dziś mówi sporo, lecz w sposób mało szczegółowy, konwencjonalny i — zwłaszcza dziś — niemal już legendarny. Recenzowana praca przybliży nam problem oświetlając go przede wszystkim w ujęciu historycznym, po części socjologicznym i — last but not least — także etnograficznym.

Dania pozbawiona mocarstwowych ambicji po niefortunnej wojnie z Prusami i Austrią w 1864 roku, rozpoczęła działania zmierzające do umocnienia wewnętrznego. Zwrócono przede wszystkim uwagę na rolnictwo, wykorzystując zapotrzebowanie rynków światowych na płody rolne. Dania w szybkim tempie stała się potentatem, rozwijając w szczególności uprawę buraka cukrowego.

Początkowo, z braku rąk do pracy, zatrudniano robotników rolnych ze Szwecji. Gdy jednak napływ ich zmalał — Szwecja bowiem również zaczęła rozwijać uprawę tej, tak pracochłonnej rośliny — a werbunek robotników fińskich się nie powiódł, zwrócono uwagę na Galicję, skąd już od pewnego czasu rekrutowali Niemcy sezonowych pracowników do robót w Saksonii i na Pomorzu.

W latach 1892 - 1914, szacując najskromniej, ponad sto tysięcy robotników rolnych (z czego ok. 80% z Galicji) przebywało sezonowo w Danii, zatrudniając się szczególnie w rolnictwie regionów Lolland-Falster, Jutlandii i Zeland. O metodach

rekrutacji, socjalnym i zawodowym składzie emigrantów, warunkach pracy i płacy, na jakie natrafili w Danii, pisze S. Kościelecka z wielką erudycją, bazując na polskich i duńskich materiałach statystycznych, publikacjach prasowych i naukowych, pamiętnikach i relacjach ustnych uczestników wypraw zarobkowych. Szczególnie ciekawe są informacje na temat życia codziennego robotników, ich doli i niedoli, o formach wyzysku, jakim podlegali i sposobach samoobrony, jakie stosowali. Wiele interesujących szczegółów dotyczy stosunku duńskich robotników do ich polskich konkurentów oraz prób wzajemnego poznania się i zrozumienia.

Pewną ilość robotników rolnych osiedliła się w Danii na stałe, niektórzy z nich w latach dwudziestych naszego wieku nabyli gospodarstwa rolne i wrosli w społeczeństwo duńskie. Dziś duńska Polonia liczy ok. dziesięć tysięcy członków, należy do najmniejszych w skali świata, lecz jej geneza wydaje się niezmiernie interesująca i godna uwagi.

Recenzowana praca stanowi do pewnego stopnia rewelację, powstała niejako poza głównym nurtem polonijnych badań, jednocześnie uderza starannością faktygraficzną, rzeczowością analizy i ostrożnością wniosków. Mówi o sprawach mało znanych i przez to fascynujących; stanowi niezmiernie interesujący materiał nie tylko dla historyka Polonii, ale także dla badacza dziejów wsi polskiej. Być może, doczekamy się w przyszłości równie solidnego opracowania problematyki zarobkowych wędrówek „na Saksy”, do Prus.

Polecając książkę S. Kościeleckiej jako przykład sumiennego studium na temat emigracji sezonowej ze wsi polskiej, przeradzającej się w emigrację stałą, nie sposób oprzeć się uczuciu żalu. Praca ukazała się już po śmierci Autorki; jej ostateczna redakcja, a zwłaszcza korekta, pozostawia wiele do życzenia. A przecież jest to doprawdy dzieło zasługujące na daleko większą dbałość ze strony redakcji a także na jak najszerze rozpowszechnienie.

Ryszard Kantor

Florian Stasiak, *Polska emigracja zarobkowa w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1865 - 1914*, Warszawa 1985, ss. 339, il.

W ostatnich latach daje się zauważyć spore ożywienie badań polonijnych owocujące kolejnymi pracami na temat przyczyn i przebiegu zarobkowych migracji z obszarów Polski, zwłaszcza w drugiej połowie XIX wieku, tworzenia się i przetwarzania polonijnych zbiorowości w świecie, a także — choć już w znacznie mniejszym stopniu — współczesnego ich kształtu i funkcjonowania. Zainteresowania te są najzupełniej zrozumiałe, gdyż jakkolwiek definiowalibyśmy Polonię, stanowi ona dziś wielomilionową zbiorowość o silnym stopniu świadomości polskiego pochodzenia, większej lub mniejszej znajomości języka i kultury polskiej, a także silnej woli utrzymywania kontaktów z krajem przodków. Do niedawna jeszcze wiedza o dziejach Polonii była więcej niż mizerna, ograniczała się do informacji typu historycznego oraz relacji współczesnych, rażąco powierzchownych. Okres ten, na szczęście, mamy już poza sobą i jakkolwiek wiele jest jeszcze luk i pustych miejsc w poznaniu losów polskich emigrantów i zorganizowanych przez nich zbiorowości, możemy z ufnością patrzeć w przyszłość. Na horyzoncie bowiem jawi się już praca-gigant; synteza dziejów Polonii amerykańskiej (oby w przyszłości także i np. brazy-

lijskiej!), efekt wieloletniego wysiłku kilkudziesięciu badaczy. Zanim jednak do-
czekamy się tego dzieła, spójrzmy na pracę w zamierzeniu znacznie skromniejszą,
choć — jak sądzę — godną wnikliwej uwagi. Praca F. Stasiaka, tu przedstawiona,
łączy w klarowny sposób historyczne i socjologiczne spojrzenie na pierwszy,
pod wieloma względami najistotniejszy, etap dziejów Polonii amerykańskiej, o wy-
raźnie zarobkowym (nie politycznym!) rodowodzie. Granicą górną tego okresu jest
wybuch pierwszej wojny światowej, która odcięła od macierzystego kraju, po-
dzielonego pomiędzy trzech zaborców, co najmniej trzy miliony Polaków, w ogrom-
nej przewadze chłopów. Oni to stanowią podstawowy ludzki substrat dzisiejszej
amerykańskiej Polonii.

Florian Stasik w systematyczny i jasny sposób, w oparciu o bogate archiwa,
prasę polonijną i dotychczas opublikowane prace historyczne i socjologiczne, śledzi
następujące zjawiska zachodzące wśród rzesz emigrantów-Polaków w Stanach Zjed-
noczonych: a) powstawanie i rozwój osad oraz dzielnic polskich w miastach ame-
rykańskich; b) przebieg procesów stopniowego przystosowania się ich do nowych
i odmiennych niż w ojczyźnie warunków amerykańskich; c) kształtowanie się
świadomości narodowej tej grupy; d) stopniowy jej awans ekonomiczny i włą-
czanie się zbiorowości polonijnej w życie społeczno-polityczne USA.

Ogólnie chodzi tu o proces przekształcania się masy emigrantów, wywodzących
się z trzech różnych pod wieloma względami regionów (zaborów), w grupę etniczną,
liczącą się w życiu amerykańskiego społeczeństwa. Proces ten jest tym ciekawszy,
iż zachodził w amalgamacie chłopskim oraz że jednostki składające się nań nie
migrowały z zamiarem osadzania się w USA na stałe, lecz jedynie zamierzały gra-
madzić tu pieniądze, by wrócić z nimi do macierzystego kraju.

Rzeczywistość okazała się dla znacznej części emigrantów inna, postawiła im
nowe, niezwykle trudne zadania. Chłopi zakorzenili się rychło w Ameryce; zbudowa-
wali tu społeczność nowego typu, odpowiadającą ich zmieniającym się i rozszerza-
jącym aspiracjom, zgodnie z amerykańskimi modelami. Okrzepli ekonomicznie,
osiągnęli — ku zdumieniu niektórych kręgów polskiej inteligencji krajowej — wy-
soki niekiedy stopień narodowej świadomości etnicznej, tak istotnej w amerykań-
skim wieloetnicznym społeczeństwie. Włączyli się z czasem w społeczne i politycz-
ne życie USA oraz — co nas, etnografów, powinno żywo zająć, oddziałali na pol-
ską wieś poprzez rozmaite formy kontaktów.

Praca Stasiaka daje ogólny pogląd na splot okoliczności i warunków, w jakich
nastąpił exodus chłopów z Polski oraz na skomplikowane tło kształtowania się
zbiorowości polonijnych w USA. Z racji syntetyczności obraz prezentowany przez
autora może niekiedy budzić pewien niedosyt. Wydaje mi się, na przykład, że po-
święcił on zbyt mało uwagi stosunkom polskiej grupy etnicznej z innymi grupami
na terenie USA, co powoduje, że miejscami Polonia traktowana jest w pewnej izo-
lacji od globalnych procesów dziejących się w Stanach Zjednoczonych, kraju, gdzie
ścierały się interesy wielu grup etnicznych; kraju, gdzie kształtował się naród
amerykański na bazie kilkudziesięciu grup o rodowodzie imigracyjnym. W czym
Polacy byli podobni do innych grup etnicznych, w czym się od nich różnili, oto py-
tanie, które nasuwa się czytelnikowi. Polacy nie byli fenomenem w życiu społecz-
nym Ameryki; ich los w miejscu osiedlenia jest raczej dość typowy i potwierdza
zasadniczy kierunek procesów asymilacyjnych w społeczeństwach wieloetnicznych.
Wszelkie odrębności Polonii amerykańskiej lepiej są widoczne na tle powszechnie
zachodzących procesów społecznej integracji wszystkich grup etnicznych w USA.

Jakkolwiek w szczegółowych sądach Stasik zapewne znajdzie oponentów, ogólny
jego pogląd na prezentowany okres dziejów Polonii amerykańskiej uznać na-

leży za trafny i godny uwagi. Szczególnie wartościowe wydaje się traktowanie procesów społecznych zachodzących wśród Polonii amerykańskiej przez pryzmat chłopiego pochodzenia ogromnej większości jej przedstawicieli. Kształtowanie się Polonii amerykańskiej to, co autor z wielkim wyczuciem akcentuje, to proces odchodzenia od chłopskiego do miejskiego stylu życia; proces odchodzenia od ruralnych tradycji ku modelom życia zbiorowego społeczeństwa zurbanizowanego.

Ryszard Kantor

Szczepan Zachariasz Jabłoński ZP, *Jasna Góra. Ośrodek kultu maryjnego (1864 - 1914)*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1984, ss. 338, il.

Jasna Góra stanowi od stuleci niekwestionowaną stolicę kultu maryjnego, tak charakterystycznego dla polskiego katolicyzmu. Znaczenie tego miejsca było i jest ogromne i dziw, że do dziś nie doczekało się ono pełnej historycznej monografii. Praca S. Z. Jabłońskiego obejmuje jedynie lata 1864-1914, kiedy to Jasna Góra była obiektem szczególnych prześladowań caratu, jak najślusniej uważana przez zaborcę za ostoję polskości, symbol integralności wszystkich polskich ziem.

Na wstępie wprowadza nas autor w skomplikowane i mało znane zagadnienie, jakim jest stosunek władz zaborczych do kościoła katolickiego, a zwłaszcza do zakonów, które po upadku powstania styczniowego były dotkliwie prześladowane. Równie Paulini jasnogórscy borykać się musieli z licznymi trudnościami, wciąż narażeni na konflikty z bezceremonialnie poczynającą sobie władzą. Niewielka liczebnie grupa zakonników; rząd carski rozmaitymi przepisami utrudniał jej wzrost, musiała obsłużyć niezmiernie rzesze pielgrzymów przybywających na Jasną Górę ze wszystkich zakątków Polski. Zgodnie z obliczeniami autora, w okresie przez niego analizowanym odwiedziło Jasną Górę ponad osiem milionów pielgrzymów. Zorganizowanych grup pojawiło się ponad 25 tysięcy.

Oddziaływanie Jasnej Góry na społeczeństwo polskie wszystkich zaborów było ogromne, nie tylko oczywiście w sferze religijnej. Istniejąca drukarnia paulińska wydawała liczne druki o treści religijnej w języku polskim, co bez wątpienia stanowiło pewną tamę dla rusyfikacyjnych i germanizacyjnych działań zaborców. Autor zagadnienie wpływu ośrodka jasnogórskiego na charakter polskiego katolicyzmu jedynie sygnalizuje, zajmując się przede wszystkim problematyką ruchu pielgrzymkowego, jego terytorialnym zasięgiem i natężeniem oraz — na ile to było możliwe — strukturą demograficzno-społeczną i narodowo-religijną pątników.

Ustalenia do jakich autor dochodzi brzmią niekiedy rewelacyjnie. Jasna Góra jawi się w świetle faktów nie tylko jako miejsce integracji polskich katolików, ale również jako opoka dla unitów, szczególnie przez carat prześladowanych. Pielgrzymi unitcy stanowili spory procent pątników, mimo iż szczególnie dużo ryzykowali demonstrując swoją przynależność do zbiorowości katolickiej.

Praca Jabłońskiego, oparta na bogatym materiale archiwalnym, doskonale napisana, stanowić może wzorowy przykład analizy historyczno-socjologicznej funkcjonowania Jasnej Góry w niezmiernie trudnym dla polskiego narodu momencie dziejowym. Można ją polecić każdemu, kto interesuje się dziejami polskiej kultury, przemianami polskiego społeczeństwa czy tzw. ludowym katolicyzmem.

Ryszard Kantor

Bödi Erzsébet, *Egy magyarországi lengyel falu táplálkozása (Pożywienie polskiej ludności wiejskiej na Węgrzech)*. Debrecen 1984, ss. 155.

Wśród ostatnich prac etnografów węgierskich książka E. Bödi zwraca uwagę z dwu powodów. Po pierwsze, jest to praca mówiąca o wybranych aspektach kultury wiejskiej ludności polskiej na Węgrzech, a wydana została przez Uniwersytet w Debreczynie z obszernym streszczeniem polskim oraz przetłumaczonym spłsem rzeczy. Stanowi to ewenement w trudno przyswajalnych pracach kolegów węgierskich. Po drugie, autorka interesuje się tematyką polską od dawna (studia kończyła w Krakowie), zna też język polski.

Omawiana praca dotyczy niewielkiej grupy polskiej ludności wiejskiej zamieszkującej górską wieś na północy Węgier — Derenk. Według cytowanych dokumentów ludność polską osiedlono w r. 1717 w opuszczonej całkowicie osadzie (po wojnach tureckich i epidemiach). Podstawowym zajęciem było rolnictwo, praca w okolicznych majątkach, lesie oraz wypalanie węgla drzewnego. Była to wysępka w obcym etnicznie żywiole.

W czasie II wojny ludność tej wsi przesiedlona została (jej ziemię włączono do terenów łowieckich) do 6 miejscowości. Najwięcej Drenczan znalazło się we wsi Istvánmajor na północno-wschodniej równinie Węgier. Obecnie mieszka tu 200 mieszkańców — Polaków. Wieś jest zamożna, a źródło utrzymania oparte jest od 1961 roku o pracę w Rolniczej Spółdzielni Produkcyjnej. Warunki życia do przesiedlenia były bardzo trudne. Opóźnienie rozwoju gospodarczego i kulturalnego spowodowane między innymi barierą językową, wpłynęło na utrzymanie się tradycyjnych form gospodarowania i zachowanie form archaicznych kultury. Inne czynniki kulturowe i zachowanie elementów dawnej kultury zdecydowały o wybraniu wsi do badań etnograficznych przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu w Debreczynie. Praca przygotowana została pod kierunkiem profesora Z. Ujvárego.

Autorka, E. Bödi, wybrała jeden aspekt codziennego życia wsi — pożywienie. Praca została oparta na prowadzonych współcześnie badaniach terenowych. Próba rekonstrukcji starszych form przygotowywania pożywienia i zestawu potraw uzyskano w czasie wywiadów z najstarszymi mieszkańcami. Wg autorki starsze materiały typu archiwalnego nie istnieją.

Poza wprowadzeniem praca podzielona została na rozdziały szczegółowe: potrawy bryjowate, placki i chleb domowy, drożdżowe ciasta, kołacze i słodkie ciasteczka, kluski i ciasta do zupy, polewki i gęste sosy, warzywa, owoce, konsumpcja mięsa, mleko i jego przetwory. Pracę kończy podsumowanie.

Autorka zwraca uwagę, że pożywienie mieszkańców tej wsi zachowało nie tylko wiele form tradycyjnych, ale są to w większości wzory wyniesione z Polski. Polskie też jest w większości ich nazewnictwo. Określone w tytule I rozdziału potrawy bryjowate to wszelkiego rodzaju kasze i ich domowa produkcja. Bardzo ciekawy jest rozdział mówiący o domowym wypieku chleba — wiele tu rysunków i fotografii. Podsumowując oba te rozdziały autorka podkreśla dominację potraw mącznych w pożywieniu mieszkańców Istvánmajor (wszelkiego rodzaju kluski, pierogi, kasze, chleb).

Opisując płynne pożywienie omawia E. Bödi ponad 40 różnych zup, wskazując na ich słowiański rodowód (wraz z zachowaną nazwą „polewka”). Jedzono również wiele warzyw i owoców. Dużo miejsca zajmował nabiał. Podstawowym produktem mięsnym była wieprzowina, dawniej często uzupełniana dziczyzną. Mięso najczęściej podawano gotowane i wędzone.

Nie sposób omówić tu wszystkich analizowanych szczegółowo elementów pożywienia i techniki jego przygotowywania. W pracy zwraca uwagę bardzo staranna dokumentacja istniejącego stanu i porównanie z literaturą przedmiotu, szczególnie słowacką i polską ze wskazaniem na zachowane w dużej ilości elementy słowiańskie.

Innym dowodem zachowanej polskości, na który zwraca uwagę autorka, to zachowana jeszcze znajomość (i używanie) polskich nazw gwarowych, dotyczących tak samych potraw, jak również technik i narzędzi. Dwa i pół wieku nie zatępiły tej znajomości, chociaż obecnie wieś jest bilingwistyczna. W pracy znajduje się też wiele cytatów i powiedzeń ludowych.

Podsumowując należy stwierdzić, że praca ta jest bardzo ciekawa i wartościowa ze względów poznawczych. Równocześnie jest dokumentem „ocalającym od zapomnienia” losy niewielkiej polskiej społeczności na Węgrzech.

Anna Szyfer

Katica Benc Bošković, *Konavle — tekstilne rukotvorstvo i narodna nošnja*, „Etnološka Istraživanja”, Zagreb 1983, ss. 111, 2 mapy, 39 rys., 80 fotografii w tym 8 kolorowych, wykaz literatury i źródeł, słownik ludowych nazw i tłumaczenie angielskie.

W serii „Etnološka Istraživanja”, podjętej przez Etnografski Muzej w Zagrzebiu ukazał się kolejny, drugi zeszyt poświęcony tekstylnemu rękodziełu i ludowej odzieży Konavla¹. Region ten obejmuje obszar leżący na południowy wschód od Dubrownika. Od północy ogranicza go pas hercegowińskiego krasu, który na północnym wschodzie Grapski rów oddziela od masywu Orjena. Pozostałe granice oblewają wody zatoki Żupskiej do przylądka Oštrog u południowych wybrzeży Morza Adriatyckiego. Konavle składa się obecnie z 34 wsi i portowego miasta Cavtat, natomiast w średniowieczu była to tylko część górzystej prowincji, dopóki żupa Dubrownicka nie poszerzyła swego obszaru, tworząc z całości administracyjny i polityczny organ. Tereny górzyste, równinne i nadmorskie tworzą w Konawlu odrębne strefy, różniące się klimatem i charakterem gospodarki. Najbardziej żyzne są tereny nizinne z uprawami zbóż, winnej latorośli, oliwki i figi. Brak tutaj natomiast lasów i tylko w rejonie nadmorskim rosną pinie, cyprysy i odmiany dębu. Nie brak natomiast kosodrzewiny jałowca, lauru itp. Wybrzeże morskie jest strome i nieprzystępne. Dlatego Konavle było prawie zawsze krainą izolowaną od głównego ruchu handlowego, który przechodził obok dwoma drogami. Dopiero na pocz. XIX w. nastąpiło z nimi bliższe połączenie, ale komunikacyjne ożywienie zaznaczyło się znacznie później, tj. w 1964 r. dzięki budowie adriatyckiej magistrali.

¹ Por. „Lud”, t. 67, s. 349 - 354.

System feudalny panował tutaj do upadku w 1808 r. Republiki Dubrownickiej i od tego czasu Konawlanie stają się stopniowo niezależni oraz właścicielami gruntów. Niemal każdy gospodarz posiadał parę owiec i kóz i do II wojny światowej hodowla była tutaj głównym zajęciem. Surowca na odzież dostarczały nadto uprawy lnu, konopi i juki. Owce wypasano w górach hercegowińskich, przez co utrzymywano kontakty z ludnością tamtego regionu. Niekiedy kupowano od niej gotowe wyroby, jak np. pasterską kabanicę z koziej sierści, w formie peleryny z kapturem. Konawlańskie tkaczki tkwały zgrzebne sukno, podczas gdy zawodowi tkacze w Cavtacie znani byli z jakościowo znacznie lepszych wyrobów. Do sporządzania tutejszej odzieży wykorzystywano także tkaniny importowane ze wschodu i miejscowości nadśródziemnomorskich (aksamity, jedwabie). Te drogie materiały nabywano od dawien dawna najzamożniejsi mieszkańcy Konawia. Uprawiali oni sami różne rzemiosła a te, które wiązały się ze sporządzaniem odzieży, jak krawiectwo, tkactwo, hafciarstwo, oferowały swoje wyroby również poza własnym środowiskiem. Zdobiono je ręcznie przedzielnymi niemi jedwabnymi. Przy produkcji odzieży posługiwano się też bawełną, którą w Dubrowniku znano już pod koniec XIII w., tj. znacznie wcześniej, aniżeli w innych dynarskich krajach. Jej szersze zastosowanie obserwuje się jednak dopiero na pocz. XIX w.

Autorka omawia kolejno rodzaje wykorzystywanych surowców, narzędzia i proces ich obróbki. Warto przy tym zaznaczyć, że w technice tkania stosowano dwa rodzaje splotu: płócienny czyli w dwie nicielnice, i tzw. *na rašu*, tj. splot drelichowy w cztery nicielnice. Tymi sposobami produkowano tkaniny wełniane (owcze) i tkaniny wełniane (kozie), lniane, jedwabne, wełniano-bawełniane, lniano-bawełniane, bawełniano-wełniano-jedwabne, wełniane owczo-kozie, bawełniano-miętliczowe (*spartium junceum*).

Osobny rozdział poświęcony jest odzieży męskiej, kobiecej i dziecięcej. Na męską odzież składają się: koszula, gacie, pas wełniany i pas skórzany, różne rodzaje kamizelek, sukmana tzw. *struka*, pasterska *kabanica*, obuwie i nakrycie głowy. W zestawach tych widać wpływ sąsiednich miast i regionów, podobnie jak w odzieży kobiecej. Składa się ona z podkoszuli, koszuli, u dziewcząt w zimie także z bielaży, poza tym ze spódnicy o nazwie *modrina*, którą pierwotnie nosiły tylko mężatki. Przepasywano je tkanym pasem, podtrzymującym także wełnianą zapaskę. Oprócz tego kobiety nosiły jeszcze stanik bez rękawów oraz długie, jednolite wierzchnie wełniane okrycie o nazwie *koret*, *koretina*, rozcięte z przodu. Podobnym okryciem była także *dolama* — bez rękawów, w czarnym lub zielonym kolorze, a jako zimowe okrycie z rękawami służyła *struka*. Oprócz obuwia, bardzo złożonym i różnorodnym było nakrycie głowy oraz bogata biżuteria i ozdoby. Natomiast niemal jednolita była odzież dziecięca dla noworodków, dla małych dzieci do pięciu lat i dla dzieci starszych.

Warto podkreślić, że na zdobnictwo tutejszej odzieży składały się urozmaicone kolorystyką i wzornictwem tkaniny, hafty, aplikacje i koronki, głównie o motywach geometrycznych. Autorka poświęca im odrębny rozdział, ujmując w następującej kolejności: haft jedwabiem na kobiecej koszuli, inne hafty na płótnie i suknie, aplikacje wełnianym sznurkiem na suknie i haft rzemieślniczy, haft na kobiecych nakryciach głowy oraz koronki. Widać przy tym, jak wiele jest technik, sposobów i stosowanych motywów nie tylko miejscowego, ale także obcego pochodzenia.

Jako dodatki i inne wyroby tekstylne omówione jeszcze zostały torby, sakwy oraz przykrycia i płachty.

Opracowanie jest tylko przedstawieniem form tradycyjnych oraz osadzeniem

leb przez materiał faktograficzny w miejscowych warunkach, ale także konfrontacja przeszłości ze współczesnością. Autorka zwraca uwagę na przemiany, jakie doznały się w XIX i XX w. oraz na stan i stopień zachowawczości w ostatnich latach. Bazuje przy tym na własnych, długoletnich badaniach terenowych, archiwalnych i muzealnych, popartych bogatą literaturą oraz wynikami badań językoznawczych i innych pokrewnych nauk społecznych. Na koniec zwraca uwagę na specyficzne nazewnictwo, w którym dopatruje się rozmaitej proveniencji, a to: słowiańskiej, starobałkańskiej, romańskiej, dalmato-romańskiej, greckiej i turecko-orientalnej. Całość o charakterze monograficznym, interesująca jest zarówno ze względu na materiał faktograficzny, jak i od strony metodologicznej.

Barbara Bazielićh

G. S. Masłowa, *Narodnaja odieźda v vostočnostavjanskich tradycyjnnych styčojach i obrjadach XIX - XX veka*. Moskwa 1984 r. Instytut Etnografii im. N. N. Mikłucho-Makłaja.

Do ciekawszych prac z etnografii Słowiańszczyzny wschodniej ostatniego roku należy można prace świetnej znawczyni zagadnienia tkactwa i odzieży Słowian wschodnich, jak i w ogóle Europy Wschodniej — G. S. Masłowej o roli odzieży we wschodniosłowiańskich tradycyjnych obyczajach i obrzędach. Układ problematyki w książce podzielony jest na następujące kwestie: Odzież w obrzędach weselnych Słowian wschodnich, Rola odzieży w obrzędach urodzinowych i pogrzebowych. Odzież w obyczajach i obrzędach związanych z gospodarstwem domowym. Niektóre kierunki i tendencje rozwoju odzieży w obrzędach i zwyczajach, Uzupełnienie pracy stanowi artykuł I. I. Sanginy — *Obrzędowa odzież wschodniosłowiańskich narodów w Zbiorach Państwowego Muzeum Etnografii ZSRR w Moskwie*, gdzie autorka daje przegląd i charakterystykę ubiorów poszczególnych narodów Związku Radzieckiego, ze szczególnym uwzględnieniem ubiorów słowiańskich. Ta część książki jest najbogaciej ilustrowana.

Jakież bogactwo i różnorodność tradycyjnej odzieży, kroju, zdobnictwa i rekwizytów, w zależności od jej przeznaczenia, uderza u narodów wschodniosłowiańskich! Zauważa się nadto, że w północnych i wschodnich rejonach Federacyjnej Republiki Radzieckiej archaiczność odzieży jest większa, a obrzędowość bardziej bogata i złożona.

Tak np. cykl zwyczajów i obrzędów związanych z zawarciem małżeństwa u Słowian ruskich rozpocząć można od zwyczaju tzw. „stołb”, tj. prezentowania przez dziewczęta odświętnej odzieży. Stołby oznaczają nakładanie na siebie wielu fragmentów reprezentacyjnej odzieży, przede wszystkim futer, często dopożyczanych, w celu zademonstrowania zamożności. Najpowszechniej obchodzone były na północy i na Półwyspie w okresie masłenicy, czyli zakończenia karnawału. Dalszy cykl obrzędów zaślubinowych stanowiło składanie sobie nawzajem przez narzeczone i ich rodziny darów z odzieży, tkanin i obuwia, gdzie określone było, co powinni otrzymywać poszczególni członkowie rodziny. Znamionym darem niewiastki dla teściowej u Rosjan i Białorusinów były tzw. „rękawki”, tj. krótka marszczona

u szyi bluzka z długimi rękawami, w której najpierw teściowa odbywała obrzędowy taniec, a później rękawy te ubierała w czasie wesela sama niewiastka wymachując nimi niby na znak rozpacz i zmartwienia. Koszula ta przekazywana była z pokolenia na pokolenie. Wyprawa ślubna niewiasty nosiła tradycyjną nazwę „wiano”. Autorka szczegółowo omawia wyprawę ślubną kobiety i mężczyzny oraz rodzaje skrzyń wiannyh. Wybieraniu się młodych do ślubu towarzyszyło szereg zabiegów magicznych o wymowie zapewnienia płodności i urodzaju, zabezpieczenia przed czarami: — obmywanie się w wodzie z zanurzonymi monetami, posypywanie ziarnem, sadzenie młodych na szubie, zatykanie w odzież środków apotropiecznych, jak: czosnek, zioła, skórki żmiji, jeża, nożyce, igłę, nożyczki i amuletów w postaci żębów i klów zwierzęcych. Na Powołżu nowo zaślubionej kobiecie zakładano rodzaj zapaski zwanej „poneva”. Fartuch ten stanowił płat barwnej tkaniny o układach pasowych wykonanej techniką dwuosnowową i przebierankową. Młodej przysługiwiała zapaska w kolorze czerwonym, podobnie jak sarfan, również w kolorze czerwonym. Szczególną rolę odgrywał w obrzędowości weselnej czerwony pas i krajka. Czerwoną krajkę otrzymywało już dziecko przy chrzcie. W pasie należało spać, a przede wszystkim modlić się. Pas noszony przez mężczyznę, według przekazów, wzmagał siłę męską, czerwony pas podarowany przez niewiastę mężowi ochraniał go od złego oka i zdrady małżeńskiej. W czasie wesela czerwonym pasem przepasywał się drużba, rozdawano liczne podarunki z pasów, pas rzucano młodym pod nogi, opasywano młodym ręce, czerwoną krajkę zawieszano na tyłce koło domu, oplatywano bukiety kwiatów i butelki z napojami. Po nocy pokładzinowej zawieszano na tyłce czerwoną krajkę lub czerwoną zapaskę. Obok pasa, dużą rolę w obrzędowości weselnej odgrywały haftowane chustki i ręczniki. Przez ręcznik podawali sobie ręce rodzice narzeczonych w czasie swatów na znak zgody, w czasie wesela przewiązywała się czerwonym haftowanym ręcznikiem swacha, pierwszy taniec młodych po powrocie z cerkwi miał miejsce z chustami w ręku. Okolicznościowo haftowane chustki rozdawano uczestnikom w czasie wesela. Do powszechnej symboliki weselnej w haftach należały motywy „sosenki”, „zory”, „jabłuszka”, „koniki”. Wśród ręczników najbardziej ozdobny był „korowajnyj”, na którym kleziono korowaj weselny.

Na osobną uwagę zasługują niezwykle ozdobne na Rusi i w głębi Rosji dziewczęce ozdoby głowy, tzw. czółka, korony i wieńce. W czasie wesela miały one najbardziej okazałą formę, przypominające diademy, a wielka ich różnorodność i bogactwo objawia się na północy i wschodzie. Zasadniczo zmieniało się zawieszanie kobiety zamężnej. Już do ślubu otrzymywała ona „pokrywało” zakrywające całą postać, a oznaką kobiet zamężnych była biała cienka „namitka” (namiotka, nalećka) wiązana na głowie w kilka sposobów, a poza tym zawieszanie głowy chustą w rodzaju czepka, jak np. „kokosznik” albo rogate czepki, które najbardziej powszechnie były na Białorusi i na Powołżu.

Odzież pogrzebowa Słowian wschodnich oraz związane z tym obrzędy jeszcze współcześnie wykazują wiele cech starosłowiańskich. Tradycyjnie na Rusi chowano zmarłego w białej lnianej odzieży o prostym kroju, przewiązanej czerwonym pasem. Szyciu odzieży dla zmarłego towarzyszyło wiele zakazów, podobnie jak u Słowian polskich — nie szyc ściegów do tyłu, nie robić węzłów itp. Wzory haftów były proste a zarazem archaiczne, w kolorystyce czarnej i ciemno-szafirowej. W centralnej Rosji, był zwyczaj przygotowywania obszernej białego całunu tzw. „sawana”, którym obwijano zwłoki. W europejskiej części Syberii szyto dla zmarłego „kukol”, tj. rodzaj obszernej peleryny z kapturem. Zarówno całun jak i kukol są zapewne śladem starocerkiewnych zwyczajów chrześcijańskich. Do trumny kła-

dziono zmarłemu prastarym zwyczajem igłę i nici „aby mógł się obszyć na tamtym świecie”, monety, korale, mężczyznom kładziono widełki do pieczenia łapci. Będowano przeswiadczeniu, że młoda dziewczyna i chłopiec nie mogą schodzić z tego świata w stanie bezzennym, toteż pogrzeb i związane z nim obrzędy miały charakter i wymowę obrzędów weselnych ze swatem i drużyną weselną. Kondukt pogrzebowy przypominał korowód weselny, pieczono weselny korowaj, a młodych obcierano do trumny jak do ślubu. Oznaką, że w domu leży zmarły, było zawieszanie w oknie białej tkaniny. Po pogrzebie stawiano na ławie naczynie z wodą i ręcznik, niekiedy aż przez 40 dni, aby zmarły odwiedzający zagrodę mógł się kąpać. W niektórych częściach Rosji, jak w okręgu włodzimierskim na Powołżu, zwłoki niezależnie od pory roku transportowano na saniach, co jest w Słowiańszczyźnie zwyczajem niezwykle reliktowym. Cały prawosławny świat obchodził oczywiście święto „dziadów”, tj. pamięci o zmarłych, w okresie jesiennym i wiosennym. W okresie tym udawano się na mogiły, gdzie na rozścielonych ręcznikach układano jadło, wspólnie je dzielono i spożywano, wylewając resztę pokarmów na mogiłę. U Huculów i Bojków natomiast odprawiano przy zmarłym igryce pogrzebowe. Grano na piszczałkach i trombitach, śpiewano, opowiadano anegdoty, odgrywano różne scenki, jak „dziad i baba”, naśladowano czynności gospodarze, a niekiedy gry miały wymowę erotyczną. Gry te i sposoby przebiegania się nawiązywały w dużym stopniu do obchodów maslenicy, tj. zapustów. Tego rodzaju gry i misteria typowe były zarówno dla Ukraińców, jak i dla Słowian bałkańskich.

W praktykach poprzedzających poród duże znaczenie miało rozwiązywanie wszelkich węzłów, zdejmowanie pasa, rozpinanie odzieży, aby ułatwić poród. Łagodniejsze rozwiązania zapewniały również praktyki z zapaską położnej i spodniami wąskimi. W okręgu mohylewskim i smoleńskim zaznaczyły się ślady kuwady. Urodzenie dziecka obwieszczano przez powieszenie na drzwiach łaźni białej koszuli lub białej tkaniny. Spowicie nowonarodzonego dziecka koszulą ojcowską i przy obrzędzie było czynnością znaczącą i celową, aby spowodować bliską rodzinną więź ojca z dzieckiem. Po urodzeniu dziecka szereg czynności przy nim wykonywała „babka”, obnosiła je bez spowicia naokoło łaźni, niezależnie od pory roku, aby miało spokojny sen. Po szczęśliwym rozwiązaniu babka wykonywała na ławie tańiec, życząc „wnukowi” zdrowia i powodzenia. W praktykach związanych z urodzeniem dziecka określony był rodzaj darów należny „babce”, położnicy, chrzestnym. Poza zwyczajowymi potrawami, były to tradycyjnie płótna, barwne tkaniny i haftowane ręczniki.

Z zimowym cyklem obchodów związane było obwożenie na saniach Koljady, chodzenie Małanki lub Szczodriwki z orszakiem przebierańców, jak — dziad, nieświdź, bocian, koza, żuraw. W święto Jordana miał miejsce przed cerkwią pokaz „świętych ubiorów” prezentowanych przez dziewczęta. U schyłku zimy miał miejsce obchód Maslenicy, zakończenia karnawału i wypędzania zimy. Miały tam miejsce wesole igry, zjazdy na sankach i kuligi konne oraz duża dowolność przebierania się za postacie komiczne. Na progu wiosny miał miejsce radosny obrzęd „kiliania wiosny”, tj. przywoływania wiosny. Miał on charakter strojnego dziewczęcego korowodu ze śpiewami i machaniem chusteczkami.

W pracach agrarnych, gdzie najdobitniej ujawnia się magia płodności i urodzaju, nie bez znaczenia pozostawał rodzaj ubioru przy orce i siewie. Oracz wychodził do orki w pole po obmyciu się w łaźni, ubrany w czystą płócienną koszulę. Przy siewie łąu np. mężczyzna wysiewał z kobiecego fartucha, a kobieta szła za nim w czerwonym odzieniu. W niektórych okręgach Rosji zwyczajowo łąu po zimna siac kobieta w zapasce i w samej spodniej koszuli, zaś na północy np.

rzepę i kapustę sadziły kobiety nago. Bydło na pierwszą paszę powinna była wypędzać młoda męzlatka w ślubnym stroju, powinna gnać bydło wzdłuż rzeki i strugi, a sama brodzić w wodzie, aby bydło było mleczne. W okresie Zielonych Świątek bardzo powszechne było wodzenie Rusłaki w orszaku dziewcząt po polach i osadach dla zapewnienia urodzaju. Obchód ten przypomina mazowiecko-podlaskie wodzenie „Kusta” i Zielonej Panny. Po zakończeniu obchodu wypędzano ze wsi szkodzące Rusłaki i urządzano im pogrzeb. W innych okręgach obchodzono święto umierającego i zmartwychwstającego boga Jariły. Doroczne obchody kupalne, jar i inne wyżej omówione, najbogatszą miały obrzędowość w północnych i wschodnich peryferiach Słowiańszczyzny ruskiej. Na to święto przygotowywały dziewczęta haftowane bluzki, ubierane tylko w tym dniu, raz do roku. Uroczyste rozpoczęcino pierwszy dzień żniw, w którym izba i sprzęty zasiane były odświętnymi obrusami, a w pole zabierano chleb i sól i układano na obrusach. Rozpoczynano żąć w nowych białych koszulach i w lnianych zawiciach na głowie. Po zebraniu zbóż i zakończeniu młocki, zaścielano w stodole obrus i pozostawiano na noc stać węg dla ducha pola.

W czasie zarazy już w świecie antycznym oraz w Europie środkowej czasów nowożytnych znane było oborywanie sochą bruzdy wokół osady. Dokonywały tej czynności zwykle nocą kobiety całkowicie bez odzieży, a we wschodnich guberniach Rosji w oborywaniu od zarazy brały udział dziewczęta w białych długich koszulach z rozpuszczonymi włosami. Na Białorusi przeciwko zarazie tkano specjalne płótno z zachowaniem określonych rytuałów i czynności. Utkane płótno rozpinano nad palącym się ogniskiem, następnie przez to ognisko przeprowadzano ludź i bydło.

Zainteresowany badacz problematyką roli i przeznaczeniem odzieży w obrzędowości, znajdzie w studium G. S. Masłowej szereg szczegółowych analiz.

Alicja Bednareczuk

Helene und Rudolf Riedinger, *Einfaches Weben*, Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart, 1980, ss. 144, ilustracji 166.

Autorzy — młodzi badacze austriaccy — odbyli szereg podróży do Ameryki Łacińskiej. Zafascynowani kulturą Mezoameryki, jej żywą tradycją, prowadzili parokrotnie systematyczne badania terenowe na ziemiach potomków Majów — na obszarze Meksyku i Gwatemali. Omawiana książka jest efektem 8-miesięcznych badań terenowych poświęconych tkactwu. Celem pracy jest utrwalenie obrazu starej kultury w chwili nadchodzących przemian w wyniku napierania cywilizacji. Podróżując autobusem zapchany matkami z dziećmi na rękę, koszami, tobołkami z drobiem, prowadząc tzw. obserwację uczestniczącą Riedingerowie poznawali kraj i ludzi. Rosła ich fascynacja Gwatemalą, krajem dżungli i wilgotnego klimatu oraz jej dawną kulturą, której liczne ślady: piramidy, świątynie pozostawały do dziś. Mimo hiszpańskiego podboju i chrystianizacji wiele elementów starej kultury znajduje swój wyraz w sposobie życia, świętach obrzędowych, stroju. Indianie gwatemalscy przekazują z pokolenia na pokolenie swoją kulturę, mity, sztukę — w której tkactwo jest do dziś najbardziej żywe i związane z tradycją. Helene Riedinger spędziła 150 godzin na nauce tkactwa u różnych Indianek, opanowując wszystkie do dziś uprawiane techniki. Klęcząc na słomianej macie, przysiadając na piętach,

głęboka bawiącymi się dziećmi, między psem, ptactwem domowym, moskitami, tkala pod zadaszeniem na biodrowym warsztacie tkackim. Posługując się językiem hiszpańskim poznawala techniki, wzory, rozszyfrowywała symbole i ornamenty.

Książka, powstała w wyniku tych doświadczeń, składa się z dwu części: pierwsza poświęcona tkactwu, omawia warsztat, jego części składowe, przygotowanie surowca, techniki tkackie oraz wzory od prostych do skomplikowanych. Druga część poświęcona jest strojom, do dziś fascynującym swą formą, kolorami i symbolami wynikającymi z tradycji przedhiszpańskich. Autorzy omawiają części składowe stroju kobiet i mężczyzn oraz analizują w bardzo dokładny sposób ubiory wybranych, najbardziej charakterystycznych wiosek. W książce zawarta jest krótka charakterystyka sytuacji w dzisiejszym tkactwie. Tą dziedziną sztuki ludowej zajmują się już czteroletnie dziewczynki, którym matki przekazują swoją wiedzę: uczą przędzenia, starych technik tkania, kompozycji wzorów i kolorów, typowych nie-raz tylko dla danej wsi.

Wiele miejsca poświęcają autorzy budowie tkackiego warsztatu biodrowego, jego sposobom mocowania. Uzupełniają te informacje dokładnymi szkicami z podaniem wymiarów warsztatu, części składowych, oryginalnego nazewnictwa z różnych wsi. Jako surowca podstawowego używają Indianki bawełny cienko przędzonej. Dziś coraz częściej gotowy surowiec kupuje się w sklepie, co powoduje rozwijanie fantazji twórczych tkaczek, ale jednocześnie odchylenie od tradycyjnych kolorów i tonów. Dalej ma miejsce analiza sposobu przygotowania przędzy, jej nawijania i przewijania na motowidle, zakładania osnowy i jej przygotowania przed rozpoczęciem tkania (moczenie w gorącym wywarze kukurydzy — „atol”). Następnym etapem wymagającym cierpliwości i dokładności jest naprężanie, zakładanie „grzebień” i wreszcie rozpoczęcie tkania. Wszystkie te informacje są podane niezwykle precyzyjnie z ogromną dokładnością w rysunkach i szkicach¹.

Przedmiotem dalszych rozważań jest wnikliwa analiza dotycząca technik tkackich niezmiennych od setek lat i nadal żywych, dających różne możliwości osiągnięcia wyrazu artystycznego od formy reliefowej jedno, czy dwustronnej do efektów malarskich uzyskiwanych przez wyjątkowo bogaty dobór kolorów przędzy. Czytelnik znajdzie tu precyzyjny opis trzech spotykanych do dziś dawnych technik tkackich wraz z informacją, w jakich wioskach dane techniki występują. Materiał uzupełniają liczne schematy i uzupełnienia dotyczące sposobu przeplatania wątków, wrabiania ornamentów. Analiza obejmuje wszystkie, najbardziej znane ośrodki tkackie: Nebaj Chajul, San Antonio Aguas Calientes, Todos Santos, Aguacatán, Santiago Atitlán, Sololá, Chichicastenango, Nahualá, San Juan Sacatepequez i inne.

To co fascynuje w tkaninach gwatemalskich — to siła wyrazu w ich kolorystyce, konsekwencja w stosowaniu określonych motywów i symboli. Każda wieś ma własne stosowane od zamierzchłych czasów techniki, kolory i wzory. Można na ich podstawie, jak po stroju ludowym i jego częściach odczytać, jakie jest miejsce społeczne, klasa, status rodzinny osoby, która ten strój nosi. Wiele znaków i symboli wytkanych lub haftowanych na odzieży pochodzi z czasów przedkolumbijskich. Motywy zaczerpnięte są z życia codziennego, z otaczającej natury, z życia duchowego i religijnego świata Majów. Autorzy analizują motywy tkackie wybranych wsi: ludzkie, zwierzęce, roślinne, geometryczne. Charakteryzują typową skalę

¹ Przebywając w ramach etnologicznych wypadów w Meksyku miałem możliwość szczególnego zapoznania się z tkactwem ludowym tego kraju. W swej starej warstwie, podobnie jak tkactwo gwatemalskie, posiada ono przedkortejskie elementy, zarówno w technice wytkania, jak i w symbolice motywów

barw i wreszcie proponują analizę sposobu przedstawiania najczęściej spotykanych motywów w twórczości tkaczek z różnych wiosek. Rozwiązania te zamyka opis strójku (kobiety indiańskiej i mężczyzny) jego części składowych i funkcji oraz dokładną ich analiza w wybranych wioskach.

Wartościowym dopełnieniem proponowanej książki jest ponad 100 szkiców i rysunków, 60 barwnych fotografii, jak i podstawowy słownik terminów tkackich.

Praca *Einfaches Weben* — jest interesującym opracowaniem wybranego tematu z zakresu sztuki ludowej. Autorzy zapowiadają kolejne opracowanie z innych dziedzin kultury materialnej badanego obszaru².

Gwatemala — kraj stosunkowo mało penetrowany przez turystów, wierny tradycjom przedhiszpańskim — mimo pewnej izolacji, nie może obronić się przed napierającymi wpływami cywilizacji. Riedingerowie określają życie potomków Majów, ich tkactwo i dokumentują obraz starej kultury w punkcie przelomowych, nadchodzących przemian. Omawiana pozycja zasługuje na uwagę nie tylko etnografów. Jest swoistym podręcznikiem, z którego czytelnik może korzystać podejmując własne, twórcze eksperymenty w dziedzinie tkactwa, od budowy prostego warsztatu, przez naukę podstawowej techniki, tkanie nieskomplikowanych wzorów, aż po ambitne kombinacje zaczerpnięte z fascynujących tkanin gwatemalskich.

Teresa Falkowska

Helene und Rudolf Riedinger, *Töpfern a la mexicana. Einhundert ausführlich beschriebene Beispiele. Eine Einführung in Material, Technik und Dekoration*, Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1983, ss. 128, ilustracji 100.

Autorzy podjęli jeden z mniej znanych tematów z przebogatego obszaru sztuki ludowej Meksyku, wyjątkowo do dzisiaj żywej i charakterystycznej dla tego regionu świata, sięgającej korzeniami głęboko w otchłań czasów prekolumbijskich. Wśród różnej kategorii prac popularno-naukowych omawianą pracą wolna jest od autorskich tanich refleksji czy banalnych wręcz stwierdzeń. Książka jest bardzo bogata w treść. Oczywiście temat ten był już w różnych wariantach eksploatowany w specjalistycznej literaturze. Mimo to wartość omawianej książki jest istotna ze względu na autentyzm, którym tchną jej strony, wynikający z faktu „bycia wśród Indian”, „życia ich życiem” — jak często zwykło się określać w popularnej formie etnograficzne badania terenowe. Jest faktem niewątpliwym, że autorzy książki posiadli ów monopol na autopsję. Ich ustalenia dotyczące ludowego garncarstwa meksykańskiego tchną świeżością opisów i bogactwem realiów traktujących o technikach garncarskich, wyposażeniu warsztatów, wypalaniu wyrobów i ich barwieniu.

Książkę rozpoczyna rozdział zawierający historyczne ujęcie garncarstwa w Meksyku. Jest to swoisty rodzaj przewodnika umożliwiający czytelnikowi łatwiejsze zrozumienie tajemnic meksykańskiego garncarstwa ludowego. Tworzy on jaśniejsze tło

² Jedno z nich poświęcone jest garncarstwu meksykańskiemu. Dokładniej zob.: Helene und Rudolf Riedingerowie, *Töpfern a la mexicana. Einhundert ausführlich geschriebene Beispiele. Eine Einführung in Material, Technik und Dekoration*, Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart 1983. Recenzja tej książki publikowana jest w bieżącym numerze rocznika „Lud”.

uzasadniające między innymi fakt przetrwania do dzisiaj tradycyjnych technik, form i wzorów.

Po tym zwięzłym rysie historycznym następuje rozdział poświęcony opisowi surowca i metod pracy garncarzy. Nie wyrzekli się oni przez stulecia charakterystycznych prawidłowości dla ludowego garncarstwa meksykańskiego, mimo impaktu kultury hiszpańskiej. Przewija się przez tę część pracy dobra znajomość spraw, o których piszą autorzy. Widzieli oni nie jeden warsztat garncarski i posiadli dużą wiedzę z tego zakresu. Uwarunkowania takiego opisu tkwią w osobistych kontaktach z meksykańskimi garncarzami i śledzeniu ich pracy w poszczególnych fazach tworzenia wyrobu. Charakterystyczny jest wysiłek autorów, jaki podjęli oni, aby stworzyć ten obraz. Wyziera on między innymi z trzeciej części pracy będącej wrażeniami z podróży do ceramicznego ośrodka w San Augustin w stanie Guerrero, gdzie funkcjonuje do dzisiaj jedno z wielu rozrzuconych po Meksyku skupisk garncarzy. Dużo w tej części pracy mamy subiektywnych odczuć. Oddają one atmosferę klimatu, pejzażu, życia wiejskiego i codziennych zajęć Indian. Autorzy nie egzaltują się strojami ludowymi, nie udziwniają swych opisów o budownictwie wiejskim i życiu miejscowych społeczności. Rzetelnie i odważnie natomiast prowadzą tych, którzy chcą ich słuchać do rozumienia najważniejszych dla meksykańskiej wsi problemów. Ta część pracy tworzy zgrabne połączenie etnografii z wieloma innymi zagadnieniami społeczno-kulturowymi, przepojone sympatią — rzec można miłością — do Meksyku. Jest to bowiem kraj wyjątkowo żywych tradycji w kulturze ludowej, sięgających czasów zbyt odległych. Wyrazem tego jest między innymi bogactwo występujących tutaj form i motywów zdobniczych w ceramice ludowej, w wielu wypadkach nie różniących się od materiału archeologicznego, a także strój ludowy i wiele innych elementów w sferze kultury społecznej i duchowej. Prezentując wybiórczo tę kulturową odmienność odcinającą się wyraźnie od wpływów hiszpańskich, podkreślają np. autorzy fakt, iż przywiezione przez Hiszpanów w XVI wieku koła garncarskie i szkliva ceramiczne nie zyskały powszechnego zastosowania w wytwarzaniu glinianych naczyń codziennego użytku. Garncarstwo ludowe Meksyku charakteryzuje się bowiem nadal wielością form i technik wytwórczych. Tradycyjna forma, głęboko zakorzeniona w świadomości wytwórców, determinowała w wielu wypadkach fakt odrzucenia koła garncarskiego. Podobne względy natury praktycznej zdecydowały o tym, że miejscowi wytwórcy nie szkliwili swych wyrobów. Woda w naczyniu nieszkliwionym, sprowadzana nieraz z odległych strumieni czy studni, pozostaje dłużej zimna, a placki kukurydziane, nieomalże codzienne pożywienie ludności wiejskiej, można piec bez tłuszczu, gdy talerz lub patelnia jest bez polewy.

Łącząc informacje zawarte w książce z własnymi obserwacjami jakie poczyniłam przebywając dwukrotnie w Meksyku¹ należy stwierdzić, że garncarstwem trudnią się tu ubogie warstwy ludności zadowolone z faktu, gdy na codzienny stół

¹ Były to wyprawy organizowane przez etnologiczne ośrodki w Republice Federalnej Niemiec. Pierwsza odbyła się w roku 1977, druga w 1978. Realizując program badawczy interesowałam się relikdami starej kultury Indian meksykańskich. W rejonach oddalonych od ośrodków miejskich relikty tej kultury uwidaczniają się wyraźnie w budownictwie, tkactwie, garncarstwie, ubiorze, pożywieniu, nie mówiąc już o elementach życia społecznego i kulturze duchowej. Podobnie jednak jak w innych rejonach świata tzw. cywilizacja w sposób drastyczny niweluje starą kulturę, zmienia ją, zniekształca i wulgaryzuje. Inaczej mówiąc stara indiańska kultura ulega powolnej „meksykanizacji”, a nasilenie tego procesu jest wprost proporcjonalne do sąsiedztwa cywilizowanych ośrodków. Tylko daleko gdzieś w górach można jeszcze spotkać grupy ludności stroniące od cywilizacji, kultywujące swe stare tradycje, gdzie proces owasnej „meksykanizacji” przebiega wolniej.

wystarcza trochę fasoli czy kukurydzy. Obok wyrobów o tradycyjnych formach, pojawiają się nowe nastawione na odbiór miasta czy turystów. Stąd zauważyć można w ostatnich latach poszukiwanie metod wytwarzania zmierzających do uatrakcyjnienia wyrobów. Powstają nowe ośrodki garncarskie, głównie w pobliżu miast, niektórzy twórcy zaczynają stosować szkliwa. Jest to jednak nadal rzadkość, głównie z powodu trudności związanych z zakupem farb szklanych i niebezpieczeństwa pęknięcia wyrobów w sytuacji dwukrotnego wypalania na otwartym ogniu — różne naprężenie gliny i farb szklanych. Podkreślenia wymaga także fakt, że meksykańscy garncarze nie osiągają w stosowanej technice wypalania na otwartym ogniu wysokich temperatur. Stąd cały kunszt ludowego garncarza idzie w kierunku uzyskania cienkich, a jednocześnie wytrzymałych skorup, o gładko polerowanych powierzchniach zapewniających pozytywny efekt przy wypalaniu.

Na uwagę zasługuje wyjątkowo dokładnie potraktowany opis procesu wypalania. Do dziś często się zdarza, że garncarze meksykańscy wypalają swoje wyroby na otwartym palenisku. Czerepy nagrzewają się od środka nierównomiernie, narażone na wpływy zewnętrzne, zmiany temperatury, wiatr — często pękają. Stąd poszukuje się na wypalanie miejsc specjalnie osłoniętych, o obniżonym terenie, lub osłania paleniska ziemnym wałem. Hiszpanie przywieźli do Meksyku sposób wypalania gliny w okrągłym piecu, opalanym głównie drewnem, czasem dziś zastępowanym kaktusami i śmieciami. W takim piecu można osiągnąć temperaturę 1050 C. Czas wypalania jest różny w zależności od rodzaju użytej gliny, wielkości przedmiotu, sposobu zdobienia itp. Gliny stosowane w garncarstwie meksykańskim są dość różnorodne, ich barwa i struktura określa charakter wyrobu, wpływa bezpośrednio na wygląd naczynia po wypaleniu. Niektóre gatunki glin nadają się do obróbki wprost ze złoża, inne wymagają przygotowania z niej odpowiednio plastycznej masy stanowiącej mieszaninę glinki ceramicznej, piasku, łupek, miki, muszli, popiołu, czasem również składników organicznych, jak plewy czy nasiona bawełny — co w efekcie wypalania daje ceramikę szczególnie porowatą. Autorzy poświęcają wiele miejsca na szczegółowe omówienie procesu przygotowania materiału: oczyszczania gliny, wyrabiania masy garncarskiej i jej składowania, omalniają zakres zastosowania i zalety tzw. glin tłustych i chudych. Są też w książce jasno opisane etapy formowania wyrobów. Powszechne jest tutaj lepienie ręczne, przy minimalnym zastosowaniu prymitywnych narzędzi. Autorzy przedstawiają różne metody pracy: formowanie z bryły, przez wydrążenie, zlepienie z kawałków, powielanie z gipsowego modelu i inne. Jest też pokazana dokładna technologia stosowana przy wytwarzaniu negatywnych form gipsowych do wyrobów stosowanych w produkcji seryjnej. Przedmiotem dalszych rozważań są stosowane techniki w powiązaniu z rodzajem wytwarzanych ceramik. Z bryły gliny powstają przede wszystkim wolnoformowane rzeźby figuratywne, przy zastosowaniu metody cienkich wałeczków — tworzy się małe formy rzeźbiarskie, z gipsowych modeli — formy reliefowe. Jest również poruszony problem zdobnictwa. Autorzy zwracają uwagę na techniki zdobienia (wzory wygniataane, ryte, wycinane i naklejane, stemplowane), materiały służące do polerowania, charakteryzują stosowane szkliwa.

Osobne miejsce poświęcone jest malowaniu glinianych wytworów w drodze zastosowania farb podszkliwnych, szkliv lub farb dekoracyjnych: akwareli, plakatówek, akryli, farb anilinowych, szelaku, lakieru. Tu czytelnik znajdzie szczegółowe informacje o technice nakładania farb i szkliv barwionych różnymi substancjami mineralnymi. Szczegółowych informacji na ten temat dostarcza czytelnikowi ostatnia część książki. Obszerny, dobry jakościowo materiał fotograficzny jest doskonałym uzupełnieniem tematu. Sto przykładów różnych ceramik z obszaru całego

Meksyku, szczegółowy materiał dotyczący rodzaju użytej do ich powstania gliny, zastosowanych składników dodatkowych, przyjętej metody pracy, użytych szklivi, sposobu zdobienia, temperatury i czasu wypalania, miejsca powstania, jak również twórcy wytworu — daje pełny obraz różnorodności form tej dziedziny kultury ludowej.

Jest też tu zawarta analiza form ceramicznych tak chętnie czerpanych z natury — naczynia w kształcie tykw, kaktusów, postaci ludzkich i zwierzęcych, ptaków, jak i ich funkcji: użytkowe, ozdobne, przedmioty kultu, jakże często jeszcze pełne motywów zaczerpniętych z mitów.

Podobnie jak w innych częściach świata ośrodki garncarskie powstają przede wszystkim tam, gdzie mają odpowiednie zaplecze surowcowe.

Autorzy omawianej publikacji koncentrują uwagę na osadach i wioskach słynnych ze swych wyrobów ceramicznych, takich jak: San Augustin, Ameyaltepec w stanie Guerrero, Atzompa, San Bartolo Coyotepec, Ocotlán w stanie Oaxaca, Tonalá, Santa Cruz de las Huertas, El Rosario, Tlaquepaque w stanie Jalisco, Acotlán, Izucar de Matamoros, Puebla, Cuetzáian — w stanie Puebla, Tzintzuntzan, San José de Gracia, Ocumicho — w stanie Michoacan, Amatenango, San Felipe — w stanie Chiapas i Metepec w stanie Mexico.

Omawiana książka pozbawiona jest charakteru ściśle naukowego. Mimo swej bogatej warstwy popularnej, jest ona wartościowym podsumowaniem wiadomości o ludowym garncarstwie meksykańskim ostatnich lat. Oprócz bogatego materiału ilustracyjnego książkę uzupełnia wykaz literatury w języku angielskim, hiszpańskim i niemieckim. Całość zwarta w swej treści pozwala poznać ludowe garncarstwo meksykańskie i zbliżyć się do ciekawej kultury bez konieczności dalekiego podróžowania.

Teresa Falkowska

A. M. Sagałaev, *Mifologia i werowanija altajców*, Nowosybirsk 1984, wyd. „Nauka”, ss. 120.

Celem pracy podjętej przez Andreja Markowicza Sagałaewa jest próba wyjaśnienia, jakie z elementów mitologii, eposu heroicznego i wierzeń mieszkańców Altaju, mają swe źródło w buddyzmie. W znakomitej większości przypadków elementy te związane są ze środowiskiem narodów południowego Altaju, co uwarunkowane jest złożonością ich etnogenezy, jak i ścisłymi związkami z narodami Centralnej Azji. W omawianej pracy znajdzie też czytelnik próbę prześledzenia przemian w mitologii i obrzędowości lamajskiej jakie zachodzą w tych sferach w opisywanym przez autora kręgu kulturowym; znajdzie też czytelnik określenie roli, jaką odgrywały zapożyczenia lamajskie w mitologii i wierzeniach Altaju. Można jednak powiedzieć, że w pracy swej Sagałaew rozpatrzył tylko jeden aspekt wzajemnych stosunków między Altajem a Centralną Azją, mimo iż, jak sam wielokrotnie podkreśla, związki Turkijczyków altajskich z narodami Tybetu i Mongolii były w dziejach różnorodne.

Historia kultury narodów Centralnej Azji i Południowej Syberii wskazuje, że istnienie obok siebie różnych religii prowadziło czasami do tworzenia się ich wypadkowych, przy jednoczesnej modernizacji autochtonicznych wierzeń. W każdym

wypadku, jak podkreśla Sagałaev, procesy takie uwarunkowane były szeregiem okoliczności: zróżnicowaniem stosunków społecznych i ekonomicznych, przygotowaniem społeczeństwa do percepcji podstawowych zasad dogmatycznych określonej religii, barierą językową, czy też jej brakiem i intensywnością etnokulturalnych związków.

W pierwszym rozdziale omawianej pracy zatytułowanym „Szamanizm mieszkańców Altaju i jego tybetańskie paralele”, omawia Sagałaev wierzenia przodków dzisiejszych mieszkańców regionu altajskiego, sięgające okresu staroturkijskiego. Autor uwypukla tutaj szczególnie zbieżności w rytuale szamanizmu Altajczyków i Tybetańczyków, charakteryzując dokładnie najważniejsze cechy religii „bon”. W konkluzji pojawia się porównanie klasycznych form szamanizmu altajskiego i tybetańskiego. Drugi rozdział, zatytułowany „Lamajskie elementy w mitologii i panteonie mieszkańców Altaju” przynosi wyjaśnienia dotyczące sposobów i dróg, jakie około XVI wieku zawiodły tybeto-mongolską formę buddyzmu do Południowej Syberii, gdzie rozprzestrzeniła się wśród wielu ludów zajmując naczelną miejscę w systemie wierzeń Kałmuków, Buriatów i Tuwijczyków. Natomiast kocujący Turkijczycy altajscy niechętni byli lamaizmowi, a ich kontakty z buddyzmem były na ogół nikłe i krótkotrwałe; stąd też nie znaleźli się w wielonarodowej społeczności lamajskiej. Tym niemniej ich światopogląd podlegał w różnych okresach wpływom buddyzmu i jednej z jego późniejszych form — lamaizmu. Okres największych wpływów lamaizmu w Altaju wiąże się z uzależnieniem go od Mongolii, głównie w XVI-XVIII wieku. Autor wymienia szereg przyczyn jakie sprawiły, iż lamaizm nie mógł w omawianym regionie trafić na podatny grunt i zapaść tam korzeni. Jednakże w procesie współżycia tej religii z tradycyjnymi wierzeniami narodów altajskich, tj. głównie charakterystycznym dla nich szamanizmem, powstały synkretyczne formy kultu i lokalne warianty buddyzmu. Skutki kontaktów z kulturą plemion zachodnio-mongolskich dostrzega także autor w leksykalnych zapożyczeniach z lamajskiej mitologii, które pojawiają się w kulturze duchowej Turkijczyków. Dotyczą one przede wszystkim różnych postaci lamajskiej mitologii, takich jak: Siakjamuni, Majtraja, Mandżursi, Garuda itp., nazw duchów, a także terminów, takich jak: lama, sudar itp.

Badania Sagałaeva wykazują, że najbardziej rozpowszechnione w folklorze i mitologii mieszkańców Altaju są opowiadania buddyjskie o górze Sumer, niebiańskim władcy Harmuście, mitycznym ptaku Garudzie i o Burchanie. Zdaniem autora, terminy „sumer” i „burchan” weszły nie tylko do epickiej leksyki, ale opatrzone nieco zmodyfikowanymi znaczeniami, można je odnaleźć także w codziennym życiu. Zdaniem Sagałaeva, poszczególne buddyjskie terminy zachowały się w kulturze Altajczyków jeszcze z okresu staroturkijskiego.

W trzecim rozdziale pt. „Wierzenia religijne Altajczyków i lamaizm w XIX i początku XX wieku” Sagałaev szuka odpowiedzi na pytanie, jakie były skutki chrystianizacji Altaju, która miała miejsce w XIX wieku, pod kierunkiem prawosławnych misjonarzy, powodując jednocześnie w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia ożywienie lamajskiego duchowieństwa w tym regionie. Najprawdopodobniej w tym właśnie okresie, pod przemożnym wpływem mitologii i kultu mongolskiego odłamu buddyzmu, formułuje się obrzędowość buchranizmu. Termin „buchranizm” został być może utworzony od turkijsko-mongolskiej modyfikacji słowa „buddha” (por. *Mify narodow mira*, Moskwa 1980, t. 1, s. 196). Pierwsze kroki burchanizmu zaczęły się od prześladowania szamanów i negacji wszystkiego tego, co było z szamanizmem związane. Jeśli jednak chodzi o rzeczywisty przejaw właściwego burchanizmowi kultu, to trwałe miejsce zajęły wśród nich magiczne

praktyki charakterystyczne dla szamanizmu. Wyznawcy burchanizmu przyjęli niektóre cechy lamajskiego kultu, jednakże nie przyswoili sobie dogmatów tej religii, nawet w stopniu tak uproszczonym, jak zrobili to niektóre plemiona mongolskie. Szczególną uwagę zwraca Sagałaev na fakt, iż drugą znaną cechą burchanizmu była adaptacja dla potrzeb tej religii wielu gatunków folkloru historycznego środkowej Azji.

Na zakończenie należy tu jeszcze powiedzieć, iż praca Sagałaeva, powstała w oparciu o bogaty materiał folklorystyczny. Autor mógł dzięki temu dowiedzieć się o niezwykłej złożoności interesujących związków kulturowych w tym tak mało znanym regionie świata. Badając mitologię i wierzenia mieszkańców Ałtaju w okresie od połowy I tys. do początku XX w., autor mógł wysnuć wnioski o synkretyzmie ich życia religijnego.

Wojciech Łysiak

A. N. Mieszczersjakov, *Japońskie legendy o cudach (IX-XI w.)*, Moskwa 1984, wyd. „Nauka”, ss. 183.

Autor tej niezwykle interesującej pracy sięgnął po materiał źródłowy do starych ksiąg, powstałych w Japonii na przełomie I i II tysiąclecia, w epoce Hejan. Mowa tu o *Nihon gempo dzenaku rjoiki* — (*Zapisy o Japonii i cudach, dziwnych nagrodach za dobre i złe czyny*) zawierającej 116 opowiadań spisanych przez mnicha Kjoakaja na przełomie VIII i IX wieku. Druga z nich to *Odzjo gokurakki* — (*Zapisy o przeniesieniu do Kraju Wiecznej Radości*), powstała w końcu X wieku, zawierająca 42 opowiadania zebrane przez urzędnika Josisge-no Jasutane, który przyjął wówczas pseudonim Dzakysina. Trzecią pracą wykorzystaną przez A. N. Mieszczersjakova jest *Dajniگونkoku hokekjo kenki* — (*Zapisy o cudach Sutry Lotosu*), pochodząca z połowy XI wieku, a zawierająca 129 opowiadań spisanych przez mnicha Tingena. Autorstwo wyżej wymienionych, jak zauważa A. N. Mieszczersjakov, polega nie tylko na spisaniu ludowych legend, ale przede wszystkim na wyborze z olbrzymiej ilości funkcjonujących w ustnej tradycji przekazów i skupieniu ich w danym dziele, a niekiedy poddaniu ich literackiemu retuszowi. Nie wszystkie jednak teksty źródłowe znalazły miejsce w omawianej pracy. Łącznie Mieszczersjakov w dowolnym wyborze umieścił ich tu 117. Zostały one podzielone na osiem grup tematycznych. Jego zdaniem, połączenie trzech japońskich zabytków średniowiecznej literatury buddyjskiej w jednym tomie uzasadnione jest ich podobnym charakterem i wspólnymi niekiedy treściami. Tak np. opowiadanie z *Sutry Lotosu* o młodzieńcu, który nie mógł zapamiętać jednego hieroglifu i dlatego wskutek niedbałości spłonął od płomieni lampy, w *Nihon rjoiki* jest ilustracją do ukazania zależności między dawnym a obecnym życiem, a w *Hoke kenki* opowiadaniem o cudzie powstałym dzięki Sutrze. W ten to sposób średniowieczne zbiorki buddyjskich legend związane są między sobą nie tylko „duchem”, ale i „ciałem” wędrujących z opowiadania do opowiadania fragmentów tekstu.

Autor omawianej pracy zauważa, że naczelnym zadaniem licznych buddyjskich prac literackich było ukazanie czytelnikowi przykładów nagrodzonej pobożności i ukazywanych negatywnych zachowań.

Głęboką analizę średniowiecznych zabytków literatury ludowej Japonii prze-

prowadza Meszcerzakow na tle ówczesnych stosunków religijnych z wyeksponowaniem miejsca, jakie zajmował tam buddyzm. Należy tu za autorem omawianej pracy przypomnieć, że w IX-XI wieku panował w Japonii potężny ród Fudziwara, który w okresie tym skupiał w swych rękach pełnię władzy wykonawczej. Przedstawiciele owego rodu próbowali wykorzystać buddyzm do zneutralizowania rodowo-plemiennych kultów związanych z lokalną religią — szintoizmem. Natomiast na poziomie mikrosocjalnym buddyzm powołany był do obrony i zabezpieczenia interesów wyróżniających się z rodowej społeczności osobistości. Nie można jednak powiedzieć, by szintoizm nie reagował na zachodzące zmiany, ale, jak żadna religia rodowo-plemiennego ustroju, wykazywał znaczną bezwładność.

Legendy buddyjskie omawianej pracy, to przede wszystkim literatura dydaktyczna. Do ukazania się *Nihon rjoki*, bóstwo, imperator, epicki bohater, ukazywani byli jako tło dla ogólnych prawd dotyczących budowy świata i wydarzeń historycznych. Bohaterowie pracy Kjojaka wyróżniają się nie tylko dlatego, że są ważni sami dla siebie, ale dlatego, że są manifestacją dobrych czynów, dlatego że ukazują uniwersalność wynagrodzenia w „karmie”. Z tego też powodu w *Nihon rjoki* nie znajdujemy wiele żywotów. Wyczyny różnych bohaterów (np. Gjogi) mogą być przedstawione w różnych historiach, bez opisu ich całego życia. Dlatego też zasadniczy akcent kładzie się tutaj nie na konsekwencjach wydarzeń, charakterystycznych dostojęstwa bohaterów, a na opisanie ogólnych pryncypiów, wykorzystywanych przez ludzi i przejawiających się w postawach konkretnych postaci pozwalających wykazać te prawidłowości. W *Odzjo gokurakki* i *Hoke kenki* hagiograficzność wyraża się w znacznie większym stopniu, o czym świadczą choćby tytuły opowiadań zawartych w tych zabytkach. W znakomitej większości opowiadań bohaterowie legend rysowani są jako bezgranicznie źli lub wyłącznie dobrzy ludzie.

Świat buddyjskich podań w omawianej pracy, to świat idealistycznych związków przyczynowo-skutkowych. Gdy tylko na wstępie opowiadania czytelnik zorientuje się w cechach wewnętrznych bohatera, wie jaki będzie dalszy ciąg opowiadania. Znaczenie podań buddyjskich polega bowiem nie na ich atrakcyjności, a na rytualnym utwierdzeniu społecznej sprawiedliwości.

Niewątpliwie wartym odnotowania jest fakt, iż we wszystkich trzech zabytkach japońskiej literatury ludowej charakterystyczną jest nie postać władcy i urzędnika, ale wyznawcy lub przeciwnika buddyzmu, postać nie posiadająca jasno określonego społecznego pochodzenia. Stosunkowo słabą malowniczość postaci japońskich legend buddyjskiego pochodzenia wyjaśnia Meszcerzakow trzema czynnikami: 1) logiką buddyjskiej wiary, zgodnie z którą podstawowe znaczenie posiada mfe miejsce zajmowane przez postać w społecznej hierarchii, a suma jego dobrych uczynków; 2) względnie nie rozwiniętą strukturą ówczesnego społeczeństwa; 3) nie określonym jeszcze miejscem japońskiego buddyzmu w systemie społeczno-ideologicznych stosunków japońskiego wczesnego średniowiecza.

Ta niewielka, aczkolwiek bardzo interesująca praca, obejmująca po raz pierwszy drukowane w języku rosyjskim teksty buddyjskich legend z Japonii, zasługuje też na uwagę ze względu na jej stronę warsztatową. Znajdzie w niej czytelnik, prócz suchych tekstów, ich głęboką analizę, tło kulturowe i religijne okresu ich powstania, a także szeroki komentarz terminów właściwych językowi japońskiemu.

Russkaja swadiebnaja poezija Sibiri. Wydawnictwo „Nauka”, Nowosybirsk 1964 r., ss. 254.

Omawiana książka; pod redakcją folkkorysty rosyjskiego Borysa Putilowa, jest kontynuacją cyklu publikacji poświęconych tradycyjnej rosyjskiej obrzędowej liryce weselnej Syberii.

Niniejsza publikacja, oprócz swej podstawowej funkcji, jaką jest popularyzowanie tych utworów, ma na celu wykazanie bogactwa kultury duchowej mieszkańców Syberii. Ilość nagromadzonych przez zbieraczy materiałów zebranych w tym zbiorze jest wymownym dowodem potwierdzającym nie tylko utrwalenie odziedziczonej po przodkach tradycji, lecz również kultywowania starych obyczajów, co było inspiracją do poszukiwania nowych, doskonalszych form, będących odzwierciedleniem ducha współczesności. Zostaje więc uzasadniona krytyczna opinia Raisy Potaninnej — autorki artykułu wstępnego tej książki — pod adresem niektórych etnografów i podróżników, między innymi A. Szczapowa, P. Rowińskiego i S. Maksymowa, mających na ten temat całkiem odmienne zdanie.

W dalszym ciągu swego artykułu R. Potanina wykazuje wpływ, jaki wywarło na kształtowanie się repertuaru pieśniowego tych regionów zjawisko wzajemnego przenikania się różnych kultur, kilku połączonych z sobą w procesie zagospodarowania Syberii i Dalekiego Wschodu narodów — rosyjskiego, ukraińskiego i białoruskiego. Narodów tych nie cechował skrajny nacjonalizm, który by ograniczał rozwój twórczości ludowej. Choć w omawianym zbiorze odnajdujemy wiele pieśni będących świadectwem przetrwania starej obrzędowości rosyjskiej, nie skażonej wpływem obyczajowości innych narodów, to jednakże równocześnie obserwujemy zjawisko afirmacji różnorodnych pierwiastków kulturowych, które na przestrzeni wielu lat zespały się w monolityczną całość, tworząc podstawy nowej, odrębnej kultury.

Szczególną tendencję do zachowania starej obrzędowości zaobserwowano na Zabajkale wśród Kozaków i byłych staroobrzędowców. Obydwie te grupy przywiązywały dużą wagę do zachowania poszczególnych ogniw tradycyjnego wesela rosyjskiego. Pomimo swego na wskroś konserwatywnego charakteru, ani Kozakom, ani byłym staroobrzędowcom nie udało się ustrzec od obcych naleciałości; u Kozaków dostrzeżono południworosyjskie wpływy, co było przyczyną stopniowego zanikania niektórych gatunków pieśni; poważnie zmalała ilość lamentów, które śpiewano jedynie w szczególnych okolicznościach. Dużego znaczenia zaczęły nabierać pieśni pochwalne. Ich przewaga sprawiła, że wśród gości weselnych panowała radosna atmosfera. Natomiast w obrzędzie staroobrzędowców pojawiła się znaczna ilość północnorosyjskich elementów. Wpływ ten był przyczyną przesylenia obrzędu pierwiastkiem dramatycznym, wprowadzającym atmosferę smutku i przygnębienia.

Oceniając obydwie wpływy należy podkreślić ich pozytywną rolę w procesie formowania się nowej kultury, a także duże znaczenie dla łagodnego zacierania się różnic pomiędzy bytującymi z sobą w trudnych warunkach klimatycznych narodami. Trudno natomiast ocenić w sposób jednoznaczny całokształt zmian, jakie zaszły w rytuale weselnym. Zgodnie z tendencją panującą w południworosyjskich regionach, obrzęd weselny ma uroczysty charakter, lecz nie jest przepojony atmosferą smutku wywołanego rozstaniem się rodziców z dorosłym przecież dzieckiem. W lamentach staroobrzędowców brzmi nie tylko liryczna melodia, wprawiającą słuchającego w nastrój melancholii, lecz także nuta refleksji, jaką przeżywa młody człowiek stojący u progu nowego życia.

Podstawą klasyfikacji pieśni omawianego zbioru jest oś gatunkowo-tematyczna, w przeciwieństwie do poprzednich dwu wydań, gdzie zasadniczym kryterium podziału były poszczególne fazy obrzędu weselnego. R. Potanina postąpiła słusznie, decydując się na taki podział, chociaż nie można kategorycznie stwierdzić, że autorzy poprzednich dwu zbiorów, *Russkije swadiebnyje piesni Sibiri* (Nowosybirsk 1979 r.) i *Obriadovyje piesni russkoj swad'by Sibiri* (Nowosybirsk 1981 r.), dokonali niewłaściwej klasyfikacji. Autorka omawianej książki kierowała się w tym względzie zapewne ogólną tendencją zmierzającą do stałego skracania obrzędu weselnego, zredukowania go do niezbędnego minimum, pozwalającego na zachowanie jedynie najbardziej istotnych ogniw ceremonii. Obrzędowość, będąc estetyczną oprawą wyrażanych treści, utraciła swe dawne pryncypialne znaczenie. Obecnie najważniejsza jest treść, natomiast środki jej wyrazu zeszyły na dalszy plan.

Biorąc pod uwagę doniosłe znaczenie ewolucji zachodzącej w obrzędowych pieśniach weselnych Syberii, R. Potanina podzieliła utwory omawianego zbioru na przyśpiewki drużby, pieśni pochwalne, polajanki oraz pieśni obrzędowe i lamentsy.

Przyśpiewki drużby podzielono na dwie grupy, z których pierwszą stanowią pieśni nie związane z konkretnym rytuałem, lecz powtarzające się we wszystkich fazach obrzędu, w zależności od występowania analogicznych sytuacji. Zaoszczędziło to zbędnego powtarzania się niektórych utworów, występujących czasem kilkakrotnie w ciągu całego obrzędu. Potwierdza się tym samym słuszność koncepcji R. Potaninej odnośnie zmiany klasyfikacji pieśni.

W drugiej grupie spotykamy przyśpiewki, towarzyszące rozpoczynaniu poszczególnych rytuałów. Mają one ścisły związek z obrzędem lub pośrednio przedstawiają jego najważniejsze ogniwa; są uporządkowane i wiernie odtwarzają całość uroczystości weselnej; przedstawiono w nich między innymi zbiórkę orszaku weselnego, młodą parę po kąpielu, na ślubnym kobiercu itd. W tym przypadku autorka zgrupowała pieśni podobne nie tylko pod względem treści, lecz posiadające związek z danym obrzędem.

Pierwszoplanową postacią pieśni omawianego gatunku był drużba weselny — błyskotliwa indywidualność tradycyjnego wesela rosyjskiego. Ta zaszczytna i odpowiedzialna funkcja wymagała nie tylko dobrej znajomości obyczajów i doskonałej pamięci, lecz przede wszystkim umiejętności improwizowania i dowcipnego komentowania konkretnych sytuacji. Słusznie zatem postąpiła autorka, zamieszczając we wstępie zebranych materiałów tak dużą ilość utworów związanych z postacią drużby, wydatnie eksponujących jego wysoką rangę.

Znaczną część tekstów pieśniowych zebranych w tym zbiorze stanowią wątki na cześć pana młodego, młodej pary i ich rodziców, drużby, swatek, starosty itp.

Pieśni pochwalne w XIX w. zaczęły stopniowo tracić na swym znaczeniu. Zachowały jednakże swe funkcje estetyczne i użytkowe, co w rezultacie doprowadziło do zastąpienia dawnych symboli symboliką współczesną. Nie przetrwała ona jednakże zbyt długo, gdyż zaczęto ją traktować jako element wyłącznie estetyczny, który w wielu pieśniach zaniknął zupełnie.

Na podstawie badań przeprowadzonych w 1978 r. przez ekspedycję naukową stwierdzono, że w niektórych rejonach nastąpił całkowity zanik tego gatunku. Zjawisko to można uzasadnić ogólną tendencją zmierzającą do skrócenia uroczystości weselnej i wyeliminowania z niej tych elementów, które w nadmiernym stopniu przedłużają ceremonię. Zachowały się jedynie najbardziej istotne jego ogniwa, będące integralną częścią całości obrzędu. Efektem ewoluowania liryki weselnej w tym właśnie kierunku był znaczny spadek rangi drużby na rzecz podwyższenia

autorytetu starosty, którego obecność na uroczystości weselnej uważano za nieodzowną konieczność, a pieśni śpiewane przez niego miały praktyczne znaczenie (na przykład przypomnienie o wręczeniu darów).

W omawianym zbiorze trudno wykazać istotę zróżnicowania pomiędzy funkcją drużby i starosty; pieśni pochwalne pod adresem drużby osiągają znaczną przewagę pod względem ilościowym. Również ich treść jest przejawem wyższego kunsztu artystycznego, co odzwierciedla się w malowniczym, pełnym ekspresji i zaangażowania przedstawieniu portretu drużby.

W Zachodniej Syberii i na Dalekim Wschodzie pojawił się nowy, nie znany w rosyjskiej liryce weselnej gatunek pieśni — tak zwane poiajanki, utwory przejęte od Ukraińców i Białorusinów, mające na celu rozbawianie uczestników wesela i mobilizowanie ich do składania darów. Stworzenie wesołej atmosfery wśród gości było łatwe ze względu na zjadliwą, satyryczną treść, cechującą te utwory. Ich język nie był nasycony górnolotnymi frazesami, ani też nacechowany wysokim stylem. Jego siła oddziaływania polegała na dużej ilości dialektyzmów i zwrotów potocznych. Nie należy się więc dziwić, że gatunek ten zyskał sobie popularność wśród szerokich mas nie poszukujących wykwintnej formy, lecz prostych wyrażań, bytujących na co dzień w środowisku wiejskim dalekiej Syberii.

Ostatnią grupę zebranych materiałów stanowią pieśni obrzędowe i lamenty. Odnajdujemy w nich schematyczną strukturę całego obrzędu weselnego z zachowaniem wszystkich jego ogniw, począwszy od zaręczyn i skończywszy na uczcie weselnej. Niezależnie od nowej koncepcji podziału, nie uwzględniającej obrzędu jako podstawowego kryterium klasyfikacji, autorka zamieściła na końcu grupy utworów tego typu. R. Potanina kierowała się zapewne przeświadczeniem, że w liryce weselnej najważniejsze rytuały będą zawsze przestrzegane, niezależnie od tendencji zmierzających do ich ograniczenia, gdyż cała ceremonia weselna w swej istocie jest jednym wielkim obrzędem.

Zapoznanie się z kulturą danego regionu wymaga nie tylko ogólnej znajomości zagadnień folkloru i etnografii; niezbędne są również szczegółowe informacje, dotyczące położenia geograficznego oraz specyfiki języka. Swoistość obyczajów i charakterystyczne słownictwo są głównym czynnikiem odzwierciedlającym koloryt lokalny. Cenne są więc informacje zamieszczone w indeksie topograficznym, podające nazwę obwodu i regionu, w którym zapisano daną pieśń. Rzadko używane zwroty językowe i archaizmy zostały przez autorkę objaśnione w końcowej części książki. Jest to rzecz dosyć istotna, gdyż nosicielami pieśni byli wieśniacy, posługujący się na co dzień nie współczesnym językiem rosyjskim, lecz mową potoczną, nasyconą regionalizmami. Zjawisko to było szeroko rozpowszechnione na rozległych obszarach całej Syberii.

W książce *Russkaja swadiebnaja poezija Sibiri* zawarto najlepsze utwory liryki weselnej. Spopularyzowano znaczną ilość nowych tekstów, będących bibliograficzną rzadkością. Chociaż wartość materiałów zebranych i uporządkowanych przez R. Potaninę nie budzi żadnych wątpliwości, to jednak nie można oprzeć się stwierdzeniu, że omawiany zbiór nie stanowi kompendium wiedzy o całej kulturze Syberii i Dalekiego Wschodu, lecz jest jednym z wielu etapów w procesie poznawania tej kultury. Ze względu na brak materiałów umożliwiających kompleksowe przedstawienie bogactwa kultury tego obszaru, prowadzone są w tym kierunku żmudne badania wielu etnografów i folklorystów.

Russkije narodnyje skazki Sibiri o czudiesnom konie. Wydawnictwo „Nauka”, Nowosybirsk 1984 r. ss. 336.

W skład zebranych i opublikowanych materiałów wchodzi rosyjskie bajki fantastyczne, zapisane w różnych latach. Najwcześniejsze utwory zostały zebrane pod koniec ubiegłego stulecia, ostatnie natomiast w 1981 r. Większość tekstów publikowana jest po raz pierwszy.

Omawiana książka jest czwartym z kolei zbiorem poświęconym bajce fantastycznej narodów Syberii. W pierwszym, zatytułowanym *Russkije narodnyje skazki Sibiri o bogatyriach* (Nowosybirsk, 1979), zamieszczono bajki związane z najbardziej popularnym w tym regionie wątkiem — „Zwycięzcą smoka”. W drugim natomiast — *Russkije geroiczeskije skazki Sibiri* (Nowosybirsk, 1983) — przeważają bajki typu „Trzy podziemne królestwa”, „Zwierzęce mleko” i „Niewierna żona”. Trzeci zbiór stanowią *Russkije wolszebynje skazki Sibiri* (Nowosybirsk, 1981), w których główna oś tematyczna skupia cztery wątki, mianowicie: „Zakuty łeb”, „Śmierć Kościeja w jajku”, „Śmierć Kościeja z powodu konia” i „Cudowną ucieczką”.

Utwory omawianego zbioru podzielono na trzy obszerne grupy tematyczne, w obrębie których można z łatwością wyszczególnić trzy zasadnicze wątki: „Siwka-Burka”, „Konik Garbusek” i „Nieznajkę”. Wątki te, chociaż doskonale rozwinięte, są uzupełniane seriami motywów zaczerpniętych z innych bajek; zebrane utwory nie charakteryzują się schematyczną strukturą fabularną, bazującą na najbardziej typowych motywach, lecz są nacechowane synkretyzmem urozmaicającym i poszerzającym treść fabuły.

Poetyka bajek fantastycznych Syberii posiada obok cech wspólnych dla tego gatunku — również wiele elementów odznaczających się oryginalnością. Zasadnicze w tym względzie znaczenie mają indywidualne koncepcje twórcze kilku utalentowanych bajarzy, takich jak na przykład A. Szelichowa czy G. Turgarinow. Narracja opowiadanych przez nich bajek charakteryzuje się mistrzowskim wykorzystaniem form stylowych, obrazowością środków wyrazu oraz urozmaiceniem struktury kompozycyjnej, osiąganym w głównej mierze poprzez wprowadzanie retardacji oraz harmonicznego rozczłonowania tekstu na trzy części.

Publikowane utwory, poza nielicznymi wyjątkami, pozbawione są tzw. prziskazki. Wszystkie bajki posiadają jednakże charakterystyczne rozpoczęcie, krótkie wprowadzenie do akcji, dające się ująć w dwa schematy, jakimi są konstrukcje zdaniowe typu: „W pewnym królestwie, w pewnym państwie, właśnie w tym, w którym my żyjemy...” oraz „Żył sobie dziad (chłop, car, kupiec)...”

Często stosowane powtórzenia epizodycznych scen w znacznym stopniu obniżają jakość narracji, która staje się monotonna; powtarzające się natomiast trzykrotnie opisy niektórych sytuacji — m. in. zabijania starej kobyły przez Iwana, przeistaczania się Iwana w dzielnego rycerza lub złożonego rytuału siodłania konia — pomimo trwałego miejsca, jakie zajęły w tradycyjnym kanonie bajek syberyjskich, są czynnikiem naruszającym płynność struktury kompozycyjnej utworu oraz wyciskającym niekorzystne piętno na jego stylu. Na uwagę zasługuje sposób opowiadania bajarza A. Filipowa, który przy zachowaniu zasadniczych form epickich stara się przyspieszyć tok narracji kosztem pominięcia zbędnych powtórzeń.

Stałym elementem kompozycyjnym szeroko rozpowszechnionym nie tylko w bajkach omawianego zbioru, lecz również w innych prozatorskich gatunkach folkloru rosyjskiego jest trójstopniowość, często połączona z gradacją akcji, zakończonej

punktem kulminacyjnym. W utworach cyklu „Siwka — Murka” dominuje motyw trzech przeszkód do pokonania oraz trzech przedmiotów do zdobycia. Analogicznie przedstawia się sytuacja w grupie tematycznej „Nieznajka”, gdzie fabuła skupia się na heroicznej walce Iwana — rycerza z trzema smokami. Stopniowanie akcji, osiągane przez stwarzanie wciąż nowych problemów do rozwiązania oraz wprowadzanie nowych postaci czy przedmiotów jest chwytem kompozycyjnym, mającym na celu urozmaicenie fabuły i trzymanie słuchacza w pełnym napięciu oczekiwaniu na jej rozwiązanie. Założenia te zostały zrealizowane tylko częściowo, w miarę ograniczeń uwarunkowanych szablonowymi regułami konwencji bajkowej: treść utworów oparta jest na schematycznej strukturze narracyjnej, natomiast motywy, na których budowane są zasadnicze wątki, noszą na sobie piętno naiwności i prostoty, z jakiej wyrastają koncepcje twórcze anonimowych bajkarzy.

Wspomniane wcześniej trzy wątki nie posiadają formy kanonicznej, lecz występują w licznych wariantach, łączą się swobodnie i rozpadają, operują masą typowych i stereotypowych chwytów kompozycyjnych oraz środków stylowych, ulegają kantaminowaniu. Spośród podrzędnych motywów, wzbogacających treść omawianych bajek, można wyszczególnić cztery grupy tematyczne, rozwijające wątek „Siwka — Burka”, mianowicie: „Świnka o złotej szczecince”, „Zaczarowany pierścień”, „Na rozkaz szczupaka” oraz „Podróż do słońca”. Uzupełnieniem wątku „Konik Garbusek” są krótkie epizody typu „Latający statek” i „Cudowna ucieczka”. W ostatniej grupie bajek — należących do cyklu „Nieznajka” — obserwujemy kontaminację trzech wątków, z których pierwszy — „Zwycięzca smoka” — jest dobrze rozwinięty i występuje dosyć regularnie, podczas gdy pozostałe — „Wdzięczne zwierzęta” oraz „Niewierna żona” — pojawiają się sporadycznie i mają charakter epizodyczny.

W bajce „Iwana chłopski syn” (nr 26) mamy przykład niewłaściwego łączenia sprzecznych motywów; funkcję Garbuska przejął „Latający statek”, przez co treść utworu utraciła swą organiczną strukturę, tworząc nienaturalny spłot luźno połączonych wątków.

We wszystkich bajkach omawianego zbioru wyraźnie zarysowuje się stereotypowa struktura fabularna, będąca uporządkowanym ciągiem powtarzających się akcji, w których biorą udział z reguły bohaterowie o wykrystalizowanej, schematycznej osobowości. Jednakże w niektórych utworach, aczkolwiek bardzo rzadko, obserwujemy pewne odstępstwa od tradycyjnych kanonów bajki syberyjskiej. Dotyczy to zarówno treści, jak i sylwetek poszczególnych bohaterów. Najwięcej wątków wykraczających poza granice utartego schematu zaobserwowano w bajkach zgrupowanych wokół cyklu „Siwka-Burka”. Bracia nie wysłali Iwana na mogilę ojca, lecz udają się tam sami, po czym uciekają w wielkim popłochu. Zmienił się również cel samej wizyty na grobie: w utworze zatytułowanym „Bajka o trzech braciach” (nr 13) bracia mieli czytać Ewangelię. W nielicznych utworach daje się zauważyć odmienne stanowisko królowny wobec wyboru swego narzeczonego. W obowiązującej konwencji królowna była całkowicie posłuszna losowi, który rzekomo miał trafnie wyselekcjonować spośród wielu rywali właściwego kandydata na męża. Tym razem, kierując się własną oceną, uwzględniającą zarówno wygląd zewnętrzny Iwana, jak i jego ograniczoność, królowna odrzuca propozycję małżeńską. Następują również odmienne reakcje, kiedy córka cara od pierwszego wejrzenia darzy Iwana sympatią, nie czekając nawet na wielkie czyny, mające udokumentować jego niezwykle męstwo.

Kolejnym poważnym odstępstwem od tradycyjnego schematu bajek syberyj-

szych oraz ogólnej tendencji panującej w folklorze rosyjskim jest nietypowe zakończenie niektórych utworów: główny bohater, Iwan znany ze swego sprytu, odwagi i szlachetnego charakteru, ginie z rąk braci, których czynami rządziła zazdrość. W tym przypadku cnota nie została nagrodzona, natomiast zwyciężające zło nie rokuje nadziei na zwycięstwo sprawiedliwości, która zawsze w bajkach zwyciężała.

W niektórych utworach nastąpił zanik elementów fantastyki; w bajce „Koń złotogłowy” (nr 15) uległy transformacji dwa wątki kosztem pozbawienia fabuły pierwiastków fantastycznych: car polecił Iwanowi spędzenie stada krów, koni i świń, zamiast zdobycie innych atrakcyjnych osobliwości. Zanik tych elementów był zapewne rezultatem oddziaływania współczesności na bajkę fantastyczną. Dowodem potwierdzającym tę tezę mogą być przykłady zaczerpnięte z utworów G. Tugarinowa, w których spotykamy szereg niezwykle dla tego typu bajek sformułowań, mianowicie: wygłosić mowę, sporządzić dokument, numer gazety itp.

Walory artystyczne utworów omawianego zbioru w dużej mierze uzależnione są od indywidualnych uzdolnień bazarzy. Czasami opowiadający osłabia punkt kulminacyjny poprzez przedwczesne rozładowanie pełnej napięcia atmosfery. W ten sposób bajka jest pozbawiona efektownego zakończenia. Tego rodzaju uchybienia obserwujemy w sposobie opowiadania D. Asłamowa, który ponadto skupia nadmiernie uwagę na podrzędnych epizodach, lub włącza wątki nietypowe dla danego rodzaju fabuły. Całkiem odmienny styl, inną manierę opowiadania prezentuje A. Szelichowa; bajki odtwarzane przez nią odznaczają się płynną narracją, dobrym rytmem oraz etyczną interpretacją społecznego sensu niektórych epizodów.

Treść niektórych bajek pozbawiona jest głębszego sensu, a poszczególne akcje nie są łączone na zasadzie logicznego związku przyczyny i skutku, lecz stanowią splot nie skoordynowanych znaczeniowo wątków. Najbardziej niekonsekwentnym w przestrzeganiu tradycyjnego schematu był I. Gaśkow; w 1981 r. zapisano od niego bajkę o trzech braciach. Kiedy po trzech dniach dokonano ponownego zapisu, w treści odnotowano poważne różnice. Częstość zmiany wątków tej samej bajki oraz zbyt swobodne traktowanie fabuły było zjawiskiem raczej negatywnym. Całkiem odmiennie natomiast prezentują się przemyślane, trafne zmiany w narracji, będące efektem inwencji twórczej bazarza, jego zdolności do improvizowania. W bajkach opowiadanych przez I. Iwanowa obserwujemy częstą zmianę motywów i formy wypowiedzi, w zależności od grona słuchaczy: w męskim towarzystwie niektóre sceny nabierają charakteru ostrej satyry, natomiast w innych okolicznościach bazarz łagodzi ton narracji. Swoistym sposobem opowiadania odznacza się P. Bolszedworska, która przy zachowaniu schematu typowego dla wątku „Siwka-Burka” wprowadzała do fabuły znane dzieciom cudowne motywy z innych bajek. Niewielkie zmiany, zainicjowane przez Iwanowa i Bolszedworską, są przejawem wyższego kunsztu artystycznego, polegającego na nieznacznym zróżnicowaniu treści utworu celem lepszego dostosowania do kręgu odbiorców.

W niniejszym zbiorze, zawierającym najbardziej popularne bajki fantastyczne Syberii, jest zbyt mało elementów charakteryzujących warunki naturalne specyficznego pod względem klimatycznym regionu; sporadycznie pojawiają się krótkie wzmianki na temat walki człowieka z przyrodą. Niewielką ilość informacji na ten temat zawierają bajki Tugarinowa, zwracającego uwagę na problemy zagospodarowania dzikich, bezludnych obszarów. Skąpe są również informacje dotyczące kultury i obyczajów wsi syberyjskiej. Większość ludności wiejskiej, zwłaszcza przedstawiciele starszej generacji, wierzy w gusła i zabobony. Wiara w siły nadprzyrodzone swymi korzeniami sięgała zamierzchłych pogańskich czasów. Bohaterem

tytułowym bajek omawianego zbioru jest koń — cudowny, uniwersalny pomocnik człowieka. Drugoplanową rolę odgrywają inne opiekuńcze bóstwa, będące reliktem kultu słońca i pioruna. Dowodem przetrwania wiary w zabobony może być scena z bajki „O Iwanie, synu kupca” (nr 12), przedstawiająca przysięgę składaną Cyganowi przez królową.

Typowym zwyczajem, zakorzenionym w każdej wiejskiej rodzinie, było podejmowanie strudzonych gości herbatą. Zwyczaj ten z czasem urósł do rangi celebrowanego obrzędu i w taki właśnie sposób był traktowany w wielu bajkach Tugarinowa. Herbata stała się nie tylko napojem podtrzymującym ciepło ogniska domowego, lecz często pojawiała się na ucztach i była spożywana przy uroczystych okazjach: król, w dowód wdzięczności za bohaterские czyny, ugościł Iwana w swoim zamku, częstując go właśnie tym napojem.

Niektóre bajki cechuje ostre moralizatorsko-dydaktyczne zabarwienie. Krytyce poddawane są negatywne zjawiska życia rodzinnego, takie jak brak lojalności dzieci względem rodziców, czy też żony wobec męża. Demaskowane są także i potępiane ciemne strony życia społecznego.

Publikowane bajki fantastyczne były bardzo popularne w środowisku wiejskim. Tradycja syberyjska znacznie przedłużyła ich żywotność, chociaż zastała je na etapie głębokiej transformacji. Zostały wniesione pewne korekty, o których istnieniu możemy sądzić na podstawie zapisanych w ostatnim stuleciu tekstów. Bajka fantastyczna zaczęła stopniowo zatracać swą produktywność twórczą. Jednakże zanik ustnej tradycji bajkowej nie wyłącza możliwości odrodzenia się tego gatunku nawet w momencie silnego przenikania elementów współczesnych do starej obrzędowości; anonimowi twórcy ludowi znacznie swobodniej niż dotychczas puszczają wodze fantazji twórczej, odbiegającej od mitologicznych wzorców i legendarnych wyobrażeń, które niegdyś były źródłem fantastyki bajkowej, a obecnie są tylko jej reliktem, co można zaobserwować w omawianym zbiorze.

Bogdan Rudol

Armińskie narodnyje skazki. Wydawnictwo „Sowietakan groch”, Erewan 1934 r., ss. 320.

Z zbiorze *Armińskie narodnyje skazki* zawarto bajki fantastyczne i obyczajowe, zapisane na początku XX w. głównie na obszarze Wschodniej i Zachodniej Armenii.

W okresie przedrewolucyjnym armeńskie bajki nie były publikowane w języku rosyjskim, chociaż niektóre pojawiały się na łamach wielu archeologicznych i etnograficznych wydawnictw. Pierwszym zbiorem poświęconym w całości bajkom omawianego regionu były *Armińskie skazki*¹ które jednakże nie odzwierciedlały w pełni bogatego repertuaru narodu armeńskiego. W 1933 r. ukazało się drugie wydanie, będące uzupełnieniem poprzedniego. Wobec rosnącego zapotrzebowania na literaturę ludową opublikowano nowy zbiór *Armińskie narodnyje skazki*², w którym zawarto znaczną ilość tekstów, zapisanych w różnych regionach Ar-

¹ *Armińskie skazki*, Moskwa 1931.

² *Armińskie narodnyje skazki*, Erewan 1965.

menii. Przedostatnią pozycją omawianego cyklu były wydane w niewielkim nakładzie *Armenskie skazki*³, które nie zdołały zaspokoić aktualnych potrzeb czytelników.

Bajki fantastyczne i obyczajowe posiadają odrębną genezę; rodowód bajek fantastycznych sięga okresu kształtowania się wspólnoty pierwotnej, będącej na etapie poznawania najprostszych form polowania i uprawy roli. W miarę postępującego stopniowo rozwoju formacji społecznej stosunki międzyludzkie zaczęły ulegać normalizacji zarówno na płaszczyźnie prawnej, jak i obyczajowej. W okresie feudalnym wykształciły się współzależności pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi. Dotyczyły one niemałe każdej dziedziny życia społecznego i rodzinnego. One też dały początek bajkom obyczajowym.

W utworach omawianego zbioru występuje szereg typowych motywów i wątków, tworzących pewien schemat, w obrębie którego zachodzą niewielkie tylko zmiany. Ów wykrystalizowany model nie obejmuje swym zasięgiem wszystkich bajek; w niektórych utworach występują tzw. „międzynarodowe” motywy i wątki, charakterystyczne dla epiki ludowej wielu narodów świata. Typowym przykładem jest bajka obyczajowa „Diżyko”, której treść znana jest nie tylko w Armenii, lecz również w bajkach perskich, abchaskich, tatarskich, czeczeńskich, gruzińskich i wielu innych. Bajki armeńskie — obok cech wspólnych dla tego gatunku — odznaczają się zarazem oryginalnością, której źródło tkwi nie tyle w synkretyzmie specyficznie łączonych wątków, co w niepowtarzalności poszczególnych elementów. Do typowo rdzennych bajek armeńskich, nie skażonych naleciałościami obcego folkloru, można zaliczyć utwory: „Syn włóścianina Ogana”, „Tak krawiec kraje, jak materii staje”, „Człowiek, który odpowiedział na pytania cara” oraz „Wzgórza Santanatu”. Świadectwem ich oryginalności jest brak jakiegokolwiek analogii pomiędzy zawartymi w nich wątkami i elementami występującymi w znanych nam katalogach motywów bajkowych.

Utwory omawianej antologii odznaczają się ciekawą narracją; bajarz często zwraca się bezpośrednio do słuchacza, uwydatniając swoją rolę pośrednika pomiędzy światem przedstawianym, a odbiorcą. Wplecenie w tok opowiadania wstawki typu: „Zostawmy ich na chwilę i wróćmy do Ało-Dino” angażują emocjonalnie słuchacza w losy bohatera i są jednocześnie zapowiedzią zmiany miejsca akcji. Bardzo rzadkim zjawiskiem, zaobserwowanym zaledwie w jednej bajce („Syn oracza”), jest przerwanie zasadniczej linii fabularnej na rzecz wkomponowanych w tok narracji przypowieści, nie mających bezpośredniego związku z akcją. Pozorne zachwianie związku przyczynowo-skutkowego, charakterystyczne dla perskiego cyklu bajek z tysiąca i jednej nocy, nie wpływa destruktywnie na całość struktury kompozycyjnej. Dzieje się tak dzięki efektownemu zakończeniu bajki, której morał pozwala na bliższe określenie relacji zachodzących pomiędzy zasadniczą fabułą i wplecionymi w nią przypowieściami. Rozwlekła fabuła — charakterystyczna dla bajek fantastycznych — uległa znacznemu zredukowaniu w bajkach obyczajowych, w których ilość bohaterów jest ograniczona, natomiast akcję, okrojoną objętościowo do niezbędnego minimum, zwykle stanowi jeden konflikt.

Duże znaczenie ze strony stylistycznej organizacji warstwy znaczeniowej tekstu bajek armeńskich miała symbolika. Zaczarowany obrus, cudowne żarna, czarowany kosz, latający ływan — to typowe symbole bajki fantastycznej. Przedmioty te posiadały magiczne właściwości, a ich czarodziejska moc stała zawsze po stronie sprawiedliwości. W niektórych utworach obserwujemy ciekawe tropy

³ *Armtanskie skazki*, Moskwa 1968.

stylistyczne; bajka „Mądry tkacz” jest alegorycznym obrazem, przedstawiającym przygotowania dwu mocarstw do wojny.

Niewątpliwą zaletą omawianej książki jest szata graficzna, bogato zdobiona wspaniałymi ilustracjami znanego malarza Martirosa Sarjana. Jego talent oraz koncepcje twórcze, czerpane głównie z kontynuowania żywego dialogu z przyrodą i ogromnej wrażliwości na jej piękno, zrodziły owoc w postaci prawdziwych dzieł sztuki. Ich największą wartością jest uwiecznienie w pamięci potomnych cudownego świata przyrody oraz stworzenie wizji „raju utraconego”, kiedy zdrowy na duchu człowiek żył w pełnej harmonii z naturą i jej odwiecznymi prawami. W pracach Sarjana nie należy upatrywać wyłącznie egzaltowanych, zrodzonych bolesną tęsknotą do natury malowideł; pełne uroku sielskie pejzaże odzwierciedlają specyfikę Armenii, jej historię i geografę, a także dążenia i byt całego narodu.

W bajce fantastycznej obowiązuje szablonowy dobór postaci, uwarunkowany główną funkcją tego typu utworów, mianowicie walką dobrych i złych sił. Poszczególne typy bohaterów są konstruowane na zasadzie antytezy. Głównym bohaterem armeńskich bajek fantastycznych i obyczajowych jest człowiek z ludu — myśliwy, pasterz lub jego syn, rybak, mądry tkacz, ciemniżony sługa itp. Często w roli głównego bohatera występuje najmłodszy z trzech braci. Gloryfikowanie tej postaci sięga swą genezą czasów formowania się dużych rodzin patriarchalnych, kiedy spadkobiercą był najmłodszy syn. Jego integralna więź z najniższymi sytuowanymi grupami społecznymi sprawiała, że w momentach krytycznych przychodziły mu z pomocą siły nadprzyrodzone; często też otrzymywał cenne rady od żyjących na przedmieściach dobrych staruszek lub spotykanych na skrzyżowaniach dróg mądrych starców. Starsi natomiast bracia, których poglądy i czyny były wyrazem opozycji wobec odwiecznych obyczajów, zwykle ponosili fiasko w swych niecnym przedsięwzięciach.

Publikowane bajki stwarzają rozległą panoramę obyczajów i wierzeń religijnych narodu armeńskiego. W bajce „Azaran-Bibul” dominuje prastary obyczaj poszanowania praw gości i wynikających stąd zarazem powinności w stosunku do gospodarza; nawet dramatyczna walka na śmierć i życie pomiędzy Ało-Dino — główną postacią tego utworu — i złym demonem nie jest w stanie zachwiać porządku ustanowionego potężną siłą obyczaju: Ało-Dino zostaje przed walką ugoszczony przez demona, który jako gospodarz miał z kolei prawo do zadania pierwszego ciosu.

Wierzenia religijne miejscowej ludności, oparte na chrześcijańskich doktrynach kościoła armeńskiego, zawierały wiele reliktyw kultu pogańskiego, którego największym przejawem był odnajdywany w licznych bajkach totemizm; występujący często motyw przestawiania się człowieka w zwierzę był więc nie tylko tworem samej wyobraźni, lecz miał nieco głębsze uzasadnienie. Powszechne jest również antropomorfizowanie niektórych postaci zwierzęcych; w bajkach „Mówiąca ryba” oraz „Żmija i Szywar” zwierzęta obdarzone są darem ludzkiej mowy. Posiadają również typowo ludzkie cechy, takie jak mądrość, dobroć i spryt.

Bajki armeńskie nie powstały w całkowitym oderwaniu od realiów; świat przedstawiany składał się zarówno w relacji ponadczasowych, pozbawionych konkretnej lokalizacji miejsca akcji, jak i z elementów realnej rzeczywistości. Zarówno bajki fantastyczne, jak i obyczajowe zawierają pewną ilość niejednorodnych elementów, naruszających czystość gatunku; fantastyka jest często łączona z motywami tak zwanego realizmu etnograficznego, niektóre zaś realistyczne opisy świata przedstawianego przepełnione są pierwiastkiem fantastycznym. Wzmian-

ki geograficzne na temat dawnej Anatolii, szczytów Wyżyny Armeńskiej czy też niektórych miast Wschodniej Armenii świadczą w pewnym sensie o rodzimej genealogii powstałych utworów, natomiast osobliwości kolorytu lokalnego, przesyconego barwnymi opisami przyrody oraz szczegółami dotyczącymi typowych zjawisk życia codziennego wsi armeńskiej, urzekają pięknem swej egzotyki.

W skład niniejszej antologii wchodzi najlepsze utwory armeńskiego eposu bajkowego. Do ich największych walorów należy zaliczyć przede wszystkim bogactwo tematyki, obfitującej w różnorodność przeplatających się wzajemnie motywów i wątków. W bajkach armeńskich odzwierciedlono nie tylko warunki naturalne, osobliwości świata zwierzęcego i roślinnego, lecz również stosunki społeczne, obyczajowość, wierzenia religijne oraz etyczne i estetyczne poglądy narodu armeńskiego.

Bogdan Rudol

O. A. Małsağova, *Skazki i legendy inguszej i czeczeńców*, Moskwa 1983, wyd. „Nauka”, ss. 384.

Południowo-wschodnią część Północnego Kaukazu oraz południową część niziny Tersko-Kumskiej zamieszkują dwie niewielkie grupy etniczne: Czeceńcy i Ingusze, dla których określenia stosuje się jeden wspólny termin — Wajnachowie.

Wspólny język i kultura, a także bliskość siedzib tych narodów, upoważniły autora omawianej tu pracy do łącznego przedstawienia folkloru wspomnianych grup. Jedność folkloru Wajnachów przejawia się nie tylko w światopoglądzie, tematyce ludowych przekazów, ale także w systemie artystycznych środków wyrazu.

Początki zainteresowania folklorem Inguszków i Czeceńców sięgają pierwszej połowy XIX wieku, kiedy to Cickarow zaczął publikować na łamach prasy pierwsze teksty podań i pieśni związanych tematycznie z ludowymi bohaterami interesujących go ludów. W latach 1868-1870 Ahriew zanotował kilkadziesiąt podań i bajek (podając zawsze miejsce i datę zapisu), które następnie opublikował w języku rosyjskim. Wkrótce potem, już w roku 1872, pojawiła się praca czeczeńskiego etnografa Laudaewa, zatytułowana *Plemiona Czeceńskie*, w której autor zamieścił kilka bajek, podań i przypowieści. Pod koniec XIX wieku opublikowali swoje zapisy Dałgat i Semenow.

Szczególny jednak rozwój folklorystyki tych ludów nastąpił w latach trzydziestych XX wieku, wraz z powstaniem Czeceño-inguskiego, naukowo-badawczego Instytutu Historii, Języka, Literatury i Sztuki. Rozwój tych dziedzin nauki łączy się przede wszystkim z nazwiskami Badyewa, Małsağowej i Nażaewa.

Jedną z prac Małsağowej pragnę tu przybliżyć. We wspomnianej publikacji autorka przedstawiła bajki zwierzęce, magiczne, mówiące o heroizmie ludowych bohaterów, a także nawiązujące do sytuacji socjalno-bytowej, położenia i warunków egzystencji owych ludów. Prócz nich znajdzie czytelnik w zbiorze szereg podań i legend. Zwróciła przy tym autorka uwagę, że Wajnachowie przez długie lata żyli w ustroju rodowym. Do wybuchu Rewolucji Październikowej nie znali pisma, stąd też brak jakiegokolwiek literatury w ich języku; wysoko natomiast ce-

oili Ingusze i Czeceńcy sztukę ustnego przekazu, co wywarło olbrzymi wpływ na ich folklor.

W bajkach, legendach i podaniach Wajnachów znalazły odbicie ich obyczaje, światopogląd, wzajemne stosunki z innymi narodami Kaukazu i nie mającymi stałych siedzib plemionami koczowniczymi. Wiele tematów, sięgających w odległą przeszłość, ukazuje elementy religii animistycznych, magii, totemizmu i mitologii. Te odwieczne niejednokrotnie tematy i motywy w niezmienionej formie przetrwały w folklorze po dzień dzisiejszy. Wiele legend Wajnachów nosi mitologiczny charakter („Spór o słońce i księżyc”, „Jak powstało słońce, księżyc i gwiazdy”). Szczególnie zaś dużo miejsca poświęcają w swych opowieściach narratorzy ludowym znacorkom (U-Nana) i źródłom (Hi-Nana).

W przeciwieństwie do legend, podania ludów zamieszkujących wspomniany region nie zawierają elementów fantastycznych, magicznych i niecodziennych. Zdaniem autorki, są to przekazy niezbyt dawnego pochodzenia. Opowiada się w nich o znanych czeceńskich i inguskich przodkach (np. o Tamerlanie) osadzonych zawsze w realiach historycznych. W niektórych podaniach figurują też takie postacie historyczne, jak car Mikołaj, czy imam Szamił.

Zwraca uwagę w omawianej pracy, iż Małsagowa niezwykle precyzyjnie przeprowadziła podział podań, wyróżniając: mitologiczne, kosmologiczne, aitiologiczne, etnogenetyczne, toponomastyczne i genealogiczne, przyjmując jako kryterium poznała temat przekazu.

Omawiana praca zawiera 155 bajek, 40 podań i legend, opatrzonych bogatymi komentarzami. Powstała ona na bazie zapisów archiwalnych, a także prac folklorystycznych prowadzonych po II wojnie światowej.

Wojciech Łysiak

Kupalskija i pjatrowskija pesni. Opr. A. Lis, S. Astaševič i H. Taulaj. „Navuła i Technika”, Minsk 1985, ss. 632

Monumentalna seria „Bielaruskaja Narodnaja Tworczasć” (Białoruska Twórczość Ludowa) dobiega już końca. Ukazał się właśnie jeden z ostatnich jej tomów, grupujący pieśni śpiewane latem między wigilią św. Jana (23 czerwca) i dniem św. Piotra (29 czerwca). Antologia została poprzedzona wstępem pióra Arsienia Lisa, omawiającym obrzędy świętojańskie oraz pochodzenie i formę artystyczną pieśni kupalskich. W przeglądzie publikacji dotyczących tych pieśni autor wymienił prace Marii Czarnowskiej, Łukasza Gołębiowskiego, Kazimierza W. Wójcickiego, Jana Barszczewskiego, Jana Czczota, Romualda Zieńkiewicza, Eugeniusza Tyszkiewicza, Michała Federowskiego i in.

A. Lis wśród pieśni kupalskich wyodrębnił następujące grupy tematyczne: 1. Początkowy okres (o zbieraniu ziół; prośba o dobrą pogodę; nawoływanie młodzieży do udziału w obrzędach kupalskich; prośba do słońca, księżycy i „kupalicsza” o zapalenie ogniska). 2. Pieśni wykonywane przy świętojańskim ognisku (apostrofy do Kupały i Kupalinki; pieśni żartobliwe, ze wzajemnym wyśmiewaniem się chłopców i dziewcząt z własnej wioski; wyśmiewanie się z dziewcząt wsi sąsiednich; o wadach poszczególnych chłopców i dziewcząt). 3. Pieśni kupalskie o treści agrarnej. 4. Pieśni o tematyce miłosnej i rodzinnej. 5. Ballady kupalskie.

Wśród tekstów związanych z dniem św. Piotra A. Lis scharakteryzował bliżej pieśni „kumowskie”, śpiewane podczas starożytnego obrzędu specjalnej umowy poszczególnych par dziewczęcych co do całonocnej wzajemnej ścisłej przyjaźni. W tym wartościowym szkicu brakuje nieco komparatystyki — informacji o powiązaniu białoruskich pieśni kupalskich z ukraińskimi, rosyjskimi oraz innych Słowian. Miejmy nadzieję, że autor, doskonały znawca kupalskiej liryki rodzimej, zajmie się w najbliższej przyszłości zbadaniem jej koneksji z analogicznymi pieśniami innych narodów słowiańskich.

W szkicu drugim, równie interesującym, H. Taulaj przedstawiła funkcjonowanie obrzędów i pieśni kupalskich na dzisiejszej Białorusi. Stwierdziła, iż utraciły one w ostatnich czasach swój sens magiczny i nabrały cech wesołego karnawału, rozrywek dla młodzieży i starszych przy zapalonych ogniskach. Autorka wskazuje na starodawne korzenie poszczególnych zwyczajów stosowanych tradycyjnie także dziś, choć już tylko dla zabawy. W części drugiej szkicu autorka scharakteryzowała typy pieśni kupalskich z punktu widzenia ich melodii. Część z nich jest bardzo zbliżona do pieśni żniwnych. Walorem obu części rozprawy H. Taulaj jest systematyczne wskazywanie na poszczególne regiony Białorusi, co może być przydatne przy badaniach komparatystycznych. Poza tym autorka porównuje niektóre zjawiska, właściwe pieśniom białoruskim, z ukraińskimi i rosyjskimi, czasem południowosłowiańskimi i łotewskimi. Wyróżniła ona i opisała 7 typów melodycznych pieśni kupalskich, ze wskazaniem terenów ich występowania. Dodajmy jeszcze, że H. Taulaj zapisała własnoręcznie ogromną ilość.

Białoruskie pieśni kupalskie mają bardzo dawną, jeszcze pogańską tradycję, jak można wnosić z najstarszej kroniki ruskiej — *Powieści minionych lat* (1115), w której pisano o tych śpiewach „biesowskich” uprawianych przez plemiona Radymiczów, Dregowiczów i Krywiczów, czyli przodków dzisiejszych Białorusinów. Teksty piosenek ulegały oczywiście późniejszej modernizacji, niemniej spotykamy w nich wyrażenia dawne, świadczące o co najmniej siedemnastowiecznej prawięniencji. Należy do nich np. powitanie „czalom, czalom” (nr 1, 58, 152, 154, 164, 165), występujące także w starodawnych białoruskich pieśniach biesiadnych (zob. „Lud” t. 63, s. 201). Z czasów Rzeczypospolitej pochodzą też widocznie pieśni, w których mowa jest o królu (nr 21, 27, 31, 634), kniazium (nr 663) czy też o krynicznej wodzie do picia zamiast studziennej (nr 48), o miodzie pitnym (nr 267, 268 i 271), o „żaunierach” (żołnierzach; nr 327), o „talarach bitych” (nr 833).

Da się zauważyć, iż w pieśniach występują prawie wyłącznie imiona prawosławne i wspomniana jest kilkakrotnie „cerkiew”, brak natomiast „kościół”, co dowodzi, że obrzędy i pieśni kupalskie nie występowały na ogół wśród białoruskiej ludności katolickiej, powstałej ze zbiałoruszczonych Litwinów. Brak też w tekstach realiów „pańskich”, co wskazuje na to, że powstawały one w środowisku chłopskim (bo np. wśród białoruskich pieśni biesiadnych i weselnych sporo jest pochodzenia dworskiego). Ich adresatami też są przedstawiciele ludności chłopskiej.

Jak wynika z obserwacji, poza pewnymi filiacjami z pieśniami żniwnymi, kupalskie piosenki są na ogół autonomiczne, z rzadka tylko można stwierdzić ich zależność od ballad czy pieśni biesiadnych. W jednym np. wypadku da się wyprowadzić zapożyczenie motywów z ballady o zdobywaniu zamorskiego ziela (nr 260), w niektórych innych — z ballady polskiej o dzieciobójczyni wójtównie (nr 406, 407). W dziale pieśni miłosnych występuje m.in. motyw nieślubnego dziecka jako wyniku swawoli kupalskich. Dla ilustracji przytoczmy jedną z dawnych piosenek kupalskich:

Kupałalo! A na sienażaci miadunaczka, kupałalo,
 A tam kukawała ziaziuleczka.
 Jana kukawała — praudu kazała.
 Kaciūsia kryształ pa sienażaci,
 Maniūsia Wanieczka Haleczku braci.
 — Nie budu braci — nie umieić žaci.
 Wyjdzic na niūku tolki lażaci,
 Padkinić siarpok wyszej siabie:
 — Nie żala u tatki — nie budu u ciabie (nr 523).

Jest to jednocześnie pieśń żniwna (zob. o niej „Lud”, t. 66, s. 247). W wersji kupalskiej dodano do niej tylko na początku i na końcu każdego wersa zwrot „Kupałalo”. Dodajmy (o czym pisałem tamże), że już w drugiej połowie XVII w. piosenkę tę strawestowano w pieśni miłosnej „białorusko-polskiej”, pochodzącej z kręgu dworskiego:

Kociūsie kryształ po sieniożaci,
 Choczet Laszeńko [Polak] Rusońku wziaci.
 — Oj, ja Laszeńko, a ty Rusieńka,
 Prypała do ciebie maja duszeńka (itd.).

Ciekawy jest tekst, w którym występuje „dwaranin”, czyli pan rosyjski i dziecko-Polak:

Pa łuhu dzieuki chadzili, klanowy masty mascili,
 A tam jechau dwaranin, klanowy masty abłamiū.
 Jaho dzieuki dahnali, szapaczku sarwali.
 Pajechau dwaranin da pana: — A, panie moj, waspanie,
 Mianie dzieuki dahnali, szapaczku sarwali.
 — Durań, durań dwaranin, było dzieukam prywiet dać.
 Było dzieukam prywiet dać, skłaniūsyzsia, szapku zniać.

(nr 536)

Piosenka ta, z lekka naśmiewająca się z owego nieokrzesanego „dwaranina”, musiała powstać gdzieś w połowie XIX w. Inna rzecz, iż w drugim wariacie tej piosenki (nr 537) „dwaranin” udaje się ze skargą do „karala”, a nie do „pana”, może więc powstała ona jeszcze za czasów Rzeczypospolitej i mowa w niej o „dwarzaninie”? Ale nazwa taka raczej nie była używana „na Litwie”, a już na pewno nie znano jej w XIX i XX w. (piosenki te zapisano w 1972 i 1974 r.) i tutejszy lud odbierał ją wyłącznie jako określenie rosyjskiego „dworianina”. Odnotujmy jeszcze w innej piosence wzmiankę „epicką” o Warszawie:

Daj koniam abroku — hetyja koni zdaloku,
 Hetyja koni z Warszawy, pa mianie, młodu, przysłany (nr 541).

Spśród ballad śpiewanych w cyklu kupalskim spotykamy w antologii pieśń o inieście brata i siostry, zamienionych w kwiatek żółto-niebieski („brat z siastryczkaj”; nr 598 - 604). Jest też adaptacja białoruska ballady polskiej o cesarzu i wojaku („Siedział cesarz na tronie i rozmyślał o wojnie”), znana już Piotrowi Bezsotowowi (1871). Zwracają też uwagę pieśni fantazjujące na temat nieba i Boga:

Aroł, bożża ptaszka, wysoka lataić,
 Wysoka lataić, u Boha bywaić,

U Boha bywaić, usio jon znaić,
 Usio jon znaić, szto Boh parablaić,
 Szto Boh parablaić: sam Boh piwa waryć,
 Sam Boh piwa waryć — sam Boh syna żenić,
 Sam Boh syna żenić, Illa [św. Eliasz] daczku addajć,
 Illa daczku addajć; sam Boh u radasci,
 Sam Boh u radasci, a Illa sa smutasciu (nr 716).

Warianty tej pieśni zapisywano już w latach siedemdziesiątych XIX w. Nie należy ona do żartobliwych; stanowi swoistą paralelę do rzeczywistości chłopskiej, gdzie ojciec młodego warzy piwo na wesele i cieszy się z ożenku syna, gdy ojciec młodej smuci się, że czeka go rozłąka z córką. Wypływa to z bardzo swobodnego stosunku chłopów białoruskich, szczególnie prawosławnych, do religii, traktujących Boga i świętych w sposób zażyły i jednocześnie prymitywny, a było to wynikiem trwającego tu przez wieki niskiego stanu oświecenia duchowieństwa prawosławnego, które nie wszędzie potrafiło nauczyć ludu prawd wiary zgodnych z doktryną chrześcijańską. Co nie znaczy jednak, że lud białoruski nie był religijny (zob. F. Siebeki, *Folklor białoruski*. Wrocław 1983, s. 112).

Antologia została wyposażona w zapisy nutowe wedle wspomnianych wyżej typów melodii oraz w metryki źródłowe. Polecamy ją do badań komparatystycznych w zakresie ludowych pieśni świętojańskich.

Franciszek Sielicki

Iwaniczka Georgijewa, *Byłgarska narodna mitologija*. Wyd. „Nauka i Izkustwo, Sofia 1983, ss. 210.

Prasłowian, jak zresztą i inne ludy, intrygowało wiele zjawisk przyrody. Różnie interpretowano powstanie świata, zaludniano ziemię ojczyste istotami nadprzyrodzonymi. Później, po przyjęciu chrześcijaństwa, wiele z tych wierzeń pogańskich przeniknęło do obrzędów i świąt religijnych. Zagadnienie mitologii ludowej Słowian budzi więc uzasadnione zainteresowania wśród etnografów, folklorystów, historyków, archeologów i filologów. Na wiele pytań nurtujących badaczy kultury duchowej Słowian południowych usiłuje dać odpowiedź Iwaniczka Georgijewa w omawianej pracy, składającej się z następujących rozdziałów: 1. Kosmos w bułgarskich wierzeniach ludowych. 2. Wyobrażenia o smoku. Smok — mediator kosmiczny. 3. Między życiem a śmiercią. Żeńskie istoty nadprzyrodzone — samowily, orłownicy, choroby. 4. W świecie zmarłych. Duchy, wampir, gospodarz oraz nawy — żeńskie istoty nadprzyrodzone przynoszące śmierć noworodkom.

Autorka poświęca dużo miejsca legendom kosmogonicznym. Jest to zrozumiałe, gdyż w twórczości ludowej zajmują one czołowe miejsce. Wiele z tych mitologicznych pozostałości z okresu, kiedy jeszcze nie istniały państwa Słowian południowych, zachowało się po dziś dzień.

Niektóre struktury mitologii ludowej wchodzą do systemu światopoglądu średniowiecznego, jakkolwiek dopasowywane były do koncepcji panujących w tym okresie różnych wyznań religijnych. Szczególnie folklor, dzięki swej specyfice, zachowuje wiele archaicznych elementów z dawnej mitologii wzbogacając tym kulturę ludową Słowian południowych. Właśnie kultura ludowa, światopogląd i mentalność

ludu, zawarte są w ich mitologii. Autorka dokonuje przeglądu bułgarskich wierzeń o kosmosie zestawiając je z odpowiednikami innych narodów. Zainteresowania wierzeniami mitologicznymi zrodziły się równoległe z pojawieniem się folklorystyki i etnografii jako samodzielnych gałęzi nauki. Badania nad mitologią ludową wiążą się ze zbieractwem utworów ludowych w okresie odrodzenia narodowego Bułgarów przypadającego na początek XIX w. Zapisując obrzędowe pieśni liryczne, epickie oraz utwory prozaiczne — bajki, legendy, wierzenia, zbieracze stali się pierwszymi badaczami także mitologii ludowej.

Badania współczesne, według Iwaniczki Georgijewej, określają mit jako fantastyczne opowiadanie powstałe w ustroju rodowym. Lud wierzy, iż opowiadania o zjawiskach przyrody i o procesach w przyrodzie i społeczeństwie są prawdziwe, a więc mitologia ludowa zawiera ciekawe informacje o dawnej religii Słowian. Po przyjęciu religii chrześcijańskiej w IX w. mitologia była zabarwiona nowymi pojęciami, chociaż wiele elementów pogańskich nie zostało przez religię chrześcijańską wyeliminowanych. Według wierzeń ludowych, niebo np. jest twardą skorupą składającą się z siedmiu warstw i służy jako pokrywka ziemi i opiera się na niej. Uważa się, że niebo jest szklane, z gliny, blachy, lub że jest zrobione ze skóry bawołu lub z miedzi. Na dolnej warstwie nieba znajduje się słońce, księżyc oraz gwiazdy, zawieszane jako kaganki. Według niektórych wierzeń, do nieba przypięte są tylko gwiazdy, a słońce i księżyc obracają się swobodnie lub i jedno, i drugie poruszają się samodzielnie. Miejsce, gdzie opiera się niebo na ziemi, uważa się za „koniec świata”, „koniec ziemi” i tam nikt nie może się dostać. Inne legendy głoszą, że niebo znajdowało się bardzo nisko i człowiek mógł go dotknąć ręką. Wówczas Bóg chodził wśród ludu. Niebo jednak podniosło się wysoko, ponieważ pewien oracz przedziurawił go kijem lub jakiś inny chłop przebił go widłami gdy zbierał siano. Inna legenda opowiada, że niebo podniosło się wysoko chcąc ukarać ludzi za ich niewłaściwe postępowanie. Inna legenda, podobnie jak gruzińska głosi, że niebo podniosło się wysoko, ponieważ obraziło się na pewną kobietę, która piekła chleb, a gdy pobrudziło się jej dziecko, wytarła go chlebem lub kłosami zboża. Odtąd kłosa są rzadkie i małe. Mówi się także o małżeństwie nieba z ziemią, a ich dzieckiem jest księżyc. Wierzy się, że na niebie żyją tak samo ludzie jak i na ziemi. Takie wierzenia, że żyją tam tacy sami ludzie jak i na ziemi, pisze Georgijewa, spotkać można wśród ludności altajskiej na Syberii. Inne wierzenia mówią, że na niebie znajdują się raj i piekło, według innych zaś tam jest raj, a piekło pod ziemią, co jest identyczne z mitologią starogrecką. Rozprzestrzenione jest także wierzenie, że niebo otwiera się w określonym dniu, a cokolwiek wtedy ktoś zażąda, spełni się. Inne wierzenie głosi, że w środku nieba znajduje się złoty dzwon ze srebrnym młotkiem, który bije punktualnie w południe i o północy, i że usłyszawszy ten dzwon kogut pieje.

Ciekawe są wierzenia związane ze słońcem. W mitologii ludowej Bułgarów słońce może być przedmiotem — bochenkiem, patelnią, ognistym kłębkim, albo istotą żywą — bawołem, człowiekiem, że posiada matkę, ale nie ma ojca. Gwiazdy są jego siostrami, księżyc natomiast jego bratem lub siostrą. Słońce odżywia się jak człowiek — je chleb, mamalygę i pieczone mięso. Je tylko wieczorem, a rano wstaje i śpieszy się. Posiada jednak i cechy ujemne — denerwuje się, chce się żenić, bywa smutne i lubi sławę. Słońce znajduje się pod niebem. Mieszka na końcu świata, tam gdzie łączą się niebo i ziemia, gdzie żyją tylko istoty nadprzyrodzone, przepowiadające przyszłość noworodków oraz samowily, judy, samodiw. Jego pałac znajduje się za wysoką górą w pobliżu morza, skąd chowa się pod wodą, by znów pokazać się następnego ranka. Ochładza się pod wodą, bo inaczej

spaliło by się całkowicie. Według innych legend, gdy wychodzi z wody, otrząsa się; i wówczas spadają na ziemię krople rosy. Słońce zagrzewa wodę i dlatego z ziemi wytryskuje ciepła woda. Inna legenda bułgarska głosi, że istnieją dwa słońca — jedno gorące, a inne zimne i że poruszają się po różnych orbitach i na różnych odległościach od ziemi. Inna legenda opowiada, że istnieje tylko jedno słońce, które, w zależności od pory roku, zmienia swoją drogę. Lud bułgarski czci słońce jako bóstwo. Nie wyrzuca się np. śmieci, gdy wschodzi słońce, by nie „zakurzyć mu oka”. Słońce jest bogiem i nie trzeba nic nieprzyzwoitego robić, gdy świeci na niebie. Nie należy patrzeć na słońce, ponieważ „wypije ci oczy”. Położnica nie powinna wychodzić z chaty gdy słońce zajdzie. Pieluszki niemowląt nie zestawia się na dworze po zachodzie słońca, a gdy się przenosi do chałupy, należy koniecznie wytrząsać je nad ogniskiem, aby w ten sposób złe duchy uciekły przez komin. Także w dowód szacunku do słońca nie należy odwracać się do niego plecami oraz spać twarzą do niego zwróconą. Karmiąca matka karmi swe dziecko góły wschodzi słońce. Ciało noworodka smaruje się masłem i wyciera się solą, a kiedy słońce zachodzi nie wykonuje się żadnej pracy, gdyż „nie wypada pracować, kiedy słońce męczy się zachodząc”, nie zmiata się chaty, nie wypożyczają się mąki, soli, octu 40 dni po śmierci członka rodziny po zachodzie słońca oraz w tym okresie nie pracuje się w domu, nie wylewa się wody, nie wyrzuca się śmieci. Wierzy się, że słońce miało dwoje lub więcej oczu, lecz wypita mu je żmija.

Lud wierzy, że słońce można ściągnąć tylko do połowy odległości między nim a ziemią. Wówczas ono się zatrzymuje na siatce i grzeje intensywnie. Siatka ta znajduje się w pobliżu słońca i wabi go często, by zeszło na ziemię i wybrało sobie żonę; ale gdy się znajdzie w połowie drogi dochodzi do wniosku, że jego dążenie jest nieosiągalne i wraca z powrotem na swoje miejsce. Słońce zazwyczaj chce „pójść za żonę księżyc”, ale często stara się, by jego żoną była „urocza dziewczyna”, a aby móc zabrać dziewczynę, spuszcza kołyskę na Wielkanoc lub w dniu święta Jerzego. Kołyska — to promienie słoneczne. Wybranką słońca, opiewaną w licznych pieśniach ludowych, jest Grozdanka.

Według Bułgarów, i nie tylko — słońce jest kołem niebieskim, złotym kołem, pierścionkiem, koroną. Jest także „okiem nieba” — tak sądzą nie tylko Słowianie, lecz — jak podaje autorka omawianej książki — również i mieszkańcy Jawy, Sumatry, Madagaskaru. Ponadto w mitologii ludowej Słowian bałkańskich słońce jest bawolem, wolem lub baranem.

Bogate są wierzenia bułgarskie związane z księżycem. Według jednego z tych wierzeń księżyc jest istotą żeńską, rzadziej występuje w rodzaju męskim. Ma wygląd istoty rogatej, najczęściej krowy. Gdy pojawia się na niebie nie wolno wówczas patrzeć na człowieka, gdyż wierzy się, że taki człowiek zachoruje, lub że się nie ożeni. Jeśli człowiek popatrzy wówczas na drzewo, to ono wyschnie. Także nie wolno, by wzrok człowieka zatrzymał się na domu, słomie czy drzewie, bo one spłoną. Poleca się natomiast popukać wtedy w sakiewkę, by się napełniła pieniędzmi.

Kiedy pojawi się księżyc, to dziewczynki obcinają trochę włosy, aby im lepiej rosły, a mężczyźni głaszczą brodę, gdyż wierzą, że będą mieć tyle pieniędzy ile włosów ma ich broda.

Przy nowiu dokonywane są magiczne działania, np. skacze się trzy razy, lekko bije się głowę żelazem czy kijem, by była ona zdrowa i nie boląca. Przy nowiu albo gdy księżyc jest w pełni, wskazane jest rozpocząć nową pracę. Wówczas chłopcy sięją, sadzą, ponieważ tylko to gwarantuje dobry urodzaj, wtedy także odbywają się wesela lub zaręczyny. W bezksiężycowej nocy nie rozpoczyna się żadnej

nowej pracy, kobiety wtedy nie piorą, gdyż „podrze się ubranie i bielizna”. Nie myje się także głowy, nie tka, nie podkłada się jaj pod kwokę. Natomiast wolno wtedy rąbać drzewo na rozpalkę. Dziecko urodzone w ostatniej fazie księżycy skazane jest na śmierć, natomiast urodzone przy nowiu będzie zdrowe, bogate i szczęśliwe.

Światło księżycy oraz plamy na nim zawsze przyciągały uwagę ludu bułgarskiego. W związku z tym jest sporo legend i wierzeń. Według jednej legendy kiedyś rywalizowały z sobą słońce i księżyc. Księżyc świecił mocniej niż słońce, a wówczas słońce wzięło „łajno i zalepiło jedno oko księżycy” i od tego czasu jego światło jest słabe. Inna legenda głosi, że kiedyś księżyc znajdował się bliżej ziemi, ale musiał się oddalić, gdyż pewna babcia popychała go przęslicą. Inne legendy mówią o plamach na księżycu, że są to — dziewczyna z naczyńiami do wody, lub że są to ślady miodu, który ukradł księżyc, lub że jest to młodzieniec, który ukradł leśnicz. Dość racjonalna jest legenda co do światła księżycy. Mówi się, że księżyc zawsze jest pełny, ale gdy dogoni go słońce, wówczas traci on światło. Dość rozsądne jest wierzenie, że czarownice mogą sprowadzić na ziemię księżyc, a z tym wiąże się zaciemnienie księżycy. Taka czarownica wykonuje działania magiczne przy pomocy rzeszota i kociołka pełnego wody, lub zostawia na kominku kędy bochen chleba. Urodzone dzieci w tej samej fazie księżycy znajdują się pod takim jego wpływem. Jeśli jedno z nich zachoruje lub umrze, to samo spotka i drugie dziecko urodzone w tym samym czasie. Dlatego nie wolno, by zapraszały się wzajemnie na wesela. Kiedy jedno z nich żeni się, to drugie nie wychodzi wówczas z domu. Nie wolno, by spotykały się niewiasty, które wyszły za mąż lub urodziły się w tym samym miesiącu. Mogą one się widywać jedynie, jeśli wymieniają jakieś prezenty, gdyż w przeciwnym wypadku ich dzieci spotka nieszczęście.

Następnie Iwaniczka Georgijewa omawia legendy związane z gwiazdami. Ziola, którym leczą się chorego człowieka, trzeba zostawiać na noc pod otwartym niebem, żeby przy pomocy gwiazd nabrały bardziej skutecznych właściwości leczniczych. Także pod gwiazdami zostawia się i nasiona. Również czarownice zostawiają na noc pod gwiazdami swoje koszulki w misce z wodą, by mogły skutecznie działać.

Przechodząc do wierzeń ludowych o powstaniu ziemi autorka podaje, że według legend dualistycznych, do końca I połowy XIX w., lud wierzył, że ziemię stworzył Bóg przy aktywnej pomocy diabła, który był jego pomocnikiem. Ziemię stworzył z gliny wydobytej z dna morskiego bądź z piany morskiej, którą przyniósł z tego kraju gdzie „biją się oceany” lub wziął piasek z morskiego dna i z niego stworzył ziemię. Zawsze jednak pomagał mu diabeł. W środku ziemi Bóg posadził drzewo orzechowe, na którym zawisał huśtawkę, by się huśtał. Według innej legendy pierwotnie ziemia była wielką równiną, lecz była tak ogromna, że niebo nie mogło jej nakryć. Bóg nie wiedział co ma zrobić, dlatego wysłał do diabła pszczołkę, by się poradziła jak ma postąpić. Według porad diabła, Bóg zaczął bić ziemię i w wyniku tego powstały góry. Inna legenda głosi, że ziemia pływa na morzu.

Wierzy się, że kosmos składa się z trzech części — wody, która zajmuje trzy części świata, a czwartą część — to ziemia. Dlatego lud wierzy, że gdy na morzu pojawiają się duże fale, następuje wówczas trzęsienie ziemi. Według niektórych wierzeń ziemia opiera się na kogucie lub na żółwiu, żmiji, na wole, na kiju ślepego starca, na skrzydłach czterech aniołów, lub na rękę Boga. Inna legenda głosi, że ziemia opiera się na trzech dragach, które w ciągu każdego dnia diabły rąbią, a one nocą znowu wyrastają. Drągi owe znajdują się pod wodą, która jest pod ziemią. Wstrząs ziemi powoduje bawół gdy oprze się o te drągi, by się podrapać, albo gdy gubi rogi, na których opiera się ziemia. Istnieje legenda, według której

ziemia nie rozlatuje się ani z własnego ciężaru, ani ludzi i zwierząt, którzy na niej żyją, ani z ciężaru gór i mórz, ponieważ olbrzymia żmija opasuje ją jak obręczą. Ziemia według innej legendy znajduje się w środku kosmosu. Można się dostać do dolnego świata przez grotę, a do górnego świata mogą polecieć jedynie orły.

Ziemie lud bułgarski uważa za rzecz świętą. Garść ziemi odgrywa dużą rolę w niektórych obrzędach ludowych. Oracz np., gdy wychodzi po raz pierwszy orać, całuje grudkę ziemi, łamie kawałek pieczywa czy pieroga i rzuca na ziemię, a także polewa ją winem. Uważa się za wielki grzech jeśli ktoś zabiera się do pracy z nieumytą twarzą. Jeżeli przed jedzeniem oracz nie ma wody, by umyć ręce, to wówczas wyciera je ziemią, gdyż ona jest „czysta”. „Jeśli całujesz ziemię — to całujesz chleb” — głosi przysłowie bułgarskie. Zostawianie na ziemi obrzędowego posiłku, gdy chłop wychodzi siał, ma znaczenie magiczne i jest uważane za składanie ofiary dla ziemi.

Autorka zestawia bułgarskie wierzenia o drzewie kosmicznym z wierzeniami innych narodów podkreślając, że pojęcie o nim utraciło pierwotną treść i rolę i że zachowała się jedynie jego magiczna funkcja. Z kolei Georgijewa omawia legendy i wierzenia związane z florą. Dość ciekawe są opowiadania ludowe o bluszczu. Bezdzietni rodzice np. piją napar z bluszczu. Bluszcz nie daje owoców, gdyż, według ludu, przekleła go Matka Boska. Niewiele jest wierzeń bułgarskich związanych z jabłonią, dębem, orzechem włoskim, dereniem. Dość bogate i barwne są natomiast wierzenia ludowe o zwierzętach. Czołowe miejsce zajmują jeleni, orzeł, wilk, nieźwiedź, koń, koza, a z gadów — żmija. Wiele z tych legend spotkać można w bajkach.

Georgijewa omawia także niektóre wierzenia związane z kulturą materialną, które mają także semantykę mitologiczną oraz spełniają rolę obrzędową. Do nich należą: wełna, metal, sól, ogień, woda, które odgrywają dużą rolę w życiu człowieka.

Bogate są legendy i wierzenia zawarte w folklorze bułgarskim o żmiji, smoku oraz o istotach nadprzyrodzonych — samodiwach, orisnicach oraz o chorobach, którym lud nadał cechy ludzkie.

Następnie autorka zajmuje się duchami, które według ludu są złośliwe i nieprzychylnie nastawione do człowieka.

Słabą stroną omawianej książki są częste powtórzenia, co czasami jest banalne i nudne.

Książkę, która jest bogato ilustrowana, zamyka krótki rozdział omawiający ślady mitologii pogańskiej w kulcie chrześcijańskich świętych, m.in. św. Eljasza i św. Jerzego. Georgijewa podkreśla, że w niektórych regionach Bułgarii czci się świętych z taką zamą funkcją jak i pogańskie bóstwa.

Praca ta wypełnia lukę w dziedzinie mitologii słowiańskiej, posiadającej wiele wspólnego z mitologią nie tylko wszystkich Słowian, ale i innych narodów świata.

Kole Simiczijew

Kiril Penuszliński, *Makedonski narodni baladi*, wyd. „Makedonska Kniga”, Skopje 1983, ss. 376.

Folklorystyka słowiańska ostatnich lat notuje znaczne sukcesy jeśli chodzi o prace poświęcone balladzie ludowej. Do II wojny światowej ukazały się spora-

dycznie tylko prace o niektórych motywach ballad ludowych¹. W okresie powojennym ogłoszono studium Michaiła Arnaudowa o balladzie ludowej pt. *Podziękuj majątku ojcowskiego przez dwóch braci*², w Belgradzie Hatidža Krnjević wydała książkę *Živi palimpsesti ili o narodnoj poeziji*³ poświęcając sporo miejsca niektórym motywom ballad ludowych Bośni, a w roku 1978 ukazała się jej antologia ballad ludowych⁴. Borys Putiłow wydał także pracę o słowiańskiej balladzie historycznej⁵, a Oldřich Sirovátka pracę *Lidové balady na Slovákku*⁶. Do ballad ludowych często nawiązuje znany folklorysta czeski Karel Horálek⁷.

Kiril Penuszliski jest kolejnym badaczem, tym razem macedońskich ballad ludowych. W obszernym wstępie do omawianej książki⁸ daje wyczerpujący przegląd najnowszych prac naukowych na temat klasyfikacji ballad słowiańskich, omawia zbiory serbskie, bułgarskie, a szczególnie macedońskie, w których ballada była włączana do różnych grup pieśniowych — mitycznych, obrzędowych, religijnych, epickich, historycznych, hajduckich, rodzinno-obyczajowych itp., a nie była wyodrębniana jako osobna grupa.

Penuszliski analizuje następnie pobieżnie poszczególne motywy ballad. Wstęp ten daje sporo cennych informacji o macedońskiej balladzie ludowej. Autor przytacza wypowiedzi znanych badaczy na temat klasyfikacji i pochodzenia ballad ludowych Słowian. Odnosi się sceptycznie do niektórych z tych wypowiedzi, iż ballada wywodzi się z eposu ludowego. Penuszliski podaje, iż w macedońskiej poezji ludowej motywów ballad jest prawie tyle co utworów epickich. Według niego, w zbiorze np. braci Miladinowów ballady stanowią 20% zawartych tam utworów. Twierdzi on nadto, że w archiwum Instytutu Folklorystycznego Macedonii zebrane w latach powojennych około 60 000 pieśni ludowych, wśród których znaczna część — to ballady. Z przeprowadzonych przez Penuszliskiego badań terenowych wynika, że większość ballad lud macedoński śpiewa podczas świąt, np. na Wigilię Bożego Narodzenia, przy obchodach św. Łazarza, św. Jerzego, świąt Wielkanocnych itd., a także na weselach, zabawach i spotkaniach towarzyskich. Że najczęściej ballady towarzyszą tańcom ludowym. Podkreśla także, że sporo ballad macedońskich posiada podobne motywy z bułgarskimi i serbochorwackimi, a także widzi pokrewne tematy z albańskimi, greckimi i rumuńskimi.

Macedońskie ballady ludowe dzieli na osiem grup tematycznych: 1. o ludziach i istotach nadprzyrodzonych, 2. o życiu pozagrobowym, 3. o metamorfozie, 4. o istotach nadprzyrodzonych przepowiadających los noworodkom, 5. o ludziach i zwierzętach, 6. o dziwnych losach ludzkich, 7. ballady historyczne i 8. ballady legendarne, osnute na religii chrześcijańskiej.

¹ I. Sziszmanow, *Pesenta za myrtwijsa brat w poezijata na bałkanskite narodi*, „Sbornik za narodni umotworenija”, czast I, kniga XVII, Sofia 1896 s. 471-570; czast II i III, kniga XV, 1897, s. 449-601; M. Arnaudow, *Werna ili newerna Gruzowica. Kym istorijata na baladnite motiwi w narodnata poezija* [w:] *Oczerki po bylgarskija folklor*, Sofia 1934, s. 312-339; M. Arnaudow, *Istorijata na edna balada, Motiwyt „Newesta i gurbetczija” ili „Pawleta delija i Pawlowica mlada w narodnata poezija u P. K. Jawrow i P.P. Stawejkow* [w:] *Oczerki...* s. 331-355; M. Arnaudow, *Zertwa pri gradež. Beležka kym baladata za wgradena newesta* [w:] *Oczerki...* s. 593-600.

² M. Arnaudow, *Baladni motiwi w narodnata poezija. I, Pesenta za delba na dwama bratja*, Sofia 1964 ss. 400.

³ H. Krnjević, *Živi palimpsesti ili o narodnoj poeziji*, Beograd 1981, ss. 309.

⁴ H. Krnjević, *Antologija narodnih balada*, Beograd 1978, ss. 283.

⁵ B. Putiłow, *Stawjanskaja istoričeskaja ballada*, Moskwa-Leningrad 1965.

⁶ O. Sirovátka, *Lidové galady na Slovákku*, Uherské Hradiště, 1965, ss. 91.

⁷ K. Horálek, *Studie ze srovnávnosti folkloristiky*, Praha 1966.

⁸ K. Penuszliski, *Makedonski narodni baladi*, Skopje 1983, s. 5-95.

Penuszliski zastrzega się, że jego zadaniem nie była analiza licznych motywów bałlad, że zajął się jedynie trzema grupami — o treści mitologicznej, historycznej i rodzinno-obyczajowej. Ta pierwsza grupa ma, według niego, charakter między-narodowy.

Szkoda, że autor, mimo że wspomina o podobieństwach tematycznych bałlad macedońskich z ościennymi ludami, nie nawiązuje jednak do odpowiedników występujących głównie u sąsiednich Słowian, Serbów i Bułgarów. Nie przytacza wspólnych motywów, co pozwoliłoby poznać szlaki migracyjne i genezę niektórych wątków.

W omawianej książce znalazły się teksty 186 macedońskich bałlad ludowych, które dają możliwość zapoznania się z różnorodną ich tematyką. Wśród tych utworów są wątki samorodne, a także motywy spotykane w twórczości ludowej innych narodów, zwłaszcza sąsiednich — Serbów i Bułgarów.

Niewątpliwie, omawiana książka pomoże badaczom słowiańskiej ballady ludowej w rozwiązaniu wielu spornych problemów, zwłaszcza jeśli chodzi o genezę i wędrowkę pewnych motywów, co wywołuje dotąd ożywione dyskusje i spory wśród folklorystów i etnografów.

Kole Simicizjew

Nikola Ilić, Momčilo Zlatanović, *Narodne pesme Južne Srbije o oslobođilačkom ratu i revoluciji*, wyd. „Napredak” Leskovac 1985, ss. 191.

Ruch oporu w Jugosławii, jak wiadomo, rozpoczął się 4 lipca 1941 r., tj. parę dni po napaści hitlerowskich Niemiec na ZSRR. Walka narodów tego kraju Słowiańszczyzny południowej przeciwko okupantom niemieckim, włoskim i bułgarskim stała się inspiracją dla wielu pieśniarzy ludowych. Nowe wątki, powstałe na terytorium wszystkich republik kraju, opiewające czyny bohaterskie partyzantów, wzbogaciły repertuar poezji ludowej nowym już gatunkiem. Są to bohaterskie utwory liryczne o treści realistycznej, bazujące na znanych wydarzeniach historycznych. Opiewani bohaterowie są działaczami ruchu oporu, dowódcami jednostek i zwykłymi partyzantami. Niektóre pieśni mają charakter ogólnokrajowy, inne natomiast bytowały na wąskim obszarze, gdzie działał opiewany bohater. Potwierdza to omawiany zbiór, który zawiera jedynie garść z olbrzymiego stosu zebranych na terytorium Serbii pieśni o narodowo-wyzwoleńczej wojnie i rewolucji. Nieżyjący akademik, Dušan Nedeljković, zorganizował zbieractwo pieśni partyzanckich w Serbii, których liczba kilka lat temu sięgała kilkudziesięciu tysięcy.

Południowa Serbia, skąd pochodzą zawarte w zbiorze Ilicia i Zlatanovicia pieśni ludowe, była areną nieustannych walk śmiałych partyzantów. Obszar ten okupowany był przez satelitę Hitlera — carat Bułgarii. Nisz, Leskowac i Wranje, miasta południowej Serbii — to ważne węzły komunikacyjne, łączące środkową Europę z Sofią, Salonikami, Konstantynopolem, Atenami i Albanią. Po dziś dzień wzdłuż linii kolejowej Belgrad—Nisz—Sofia zachowały się bunkry, w których gnieździły się oddziały okupantów, gdyż partyzanci serbscy często wysadzali po-

stęgi. Tu właśnie pieśń partyzancka rozbrzmiewała po górach nad Jablanicą, Pustą Ręką, Toplicą, Rasiną, Czną Trawą, które stały się siedliskiem jednostek partyzanckich, działających pod dowództwem marszałka Tito. Górzyste tereny południowej Serbii, pokryte gęstymi lasami, sprzyjały ruchowi oporu Jugosławii. Warto może podkreślić, że żadnemu wydarzeniu historycznemu nie poświęcono tyle pieśni ludowych, co ruchowi oporu.

Omawiany zbiór jest częścią licznych zapisów Ilicia, uczestnika walk narodo-wyzwoleńczych południowej Serbii, które do druku przygotował znany folklorysta serbski, Momčilo Zlatanović. Do zbioru weszło 105 pieśni ludowych, z których większość Ilić zapisał po 1950 r. Nosicielami i pieśniarzami ludowymi tych utworów byli przeważnie partyzanci. Pieśni te śpiewano w zasadzie w okresie okupacji, lecz są wśród nich i nowe wątki, np. o zamordowanym w Szwecji ambadorze Jugosławii Vladimirze Roloviciu oraz o śmierci prezydenta Tito.

Zbiór poprzedza krótki zwięzły wstęp pióra Momčilo Zlatanovicia, który nawiązuje do genezy niektórych utworów. Ciekawe są informacje o przejściu przez partyzantów serbskich, macedońskich i rosyjskich pieśni ludowych o ruchu oporu w wojnie ojczyźnianej Kraju Rad. W południowej Serbii, jak zaznacza Zlatanović, powstało sporo wątków o ważnych wydarzeniach i poszczególnych bohaterach narodowych. Heroiczna śmierć niektórych z nich posłużyła jako inspiracja dla śpiewaków ludowych. Pieśń, np. o śmierci partyzanta Dragoljuba Radisavljevicia-Toplicy, powstała w 1942 r. i — jak podaje Milivoje Perović — „rozbrzmiewała po górach i dolinach południowej Serbii. Śpiewali ją idący do walki partyzanci, była ona wszakże ulubionym utworem i dla dziewcząt wiejskich. Nucili ją grywając na gęślach również staruszkowie. Usłyszeć ją można było również nocą, gdy chłopcy siedzieli kolo rozpalonego ogniska w górach. Nie było człowieka w południowej Serbii, który by w tym czasie nie znał tej pieśni, nie ma dziś i wioski czy góry, które by jej nie usłyszały”¹. Warto wspomnieć, że dotąd ukazało się kilka zbiorów pieśni partyzanckich z południowej Serbii².

Zbiór Ilicia i Zlatanovicia jest kolejną pozycją, zawierającą ciekawe wątki z najnowszych dziejów narodu serbskiego. Utwory te są trwałym świadectwem bogatej tradycji kulturalnych kraju, który od czasów Vuka Karadžicia nie schodził z warsztatów naukowych wielu folklorystów.

W wielu pieśniach z tego zbioru podkreśla się rolę Kraju Rad w walce z faszyzmem. Spora część opiewa heroiczną śmierć bohaterów narodowych, którzy polegali na polu walki z okupantami. Duża część z tych utworów — to ballady ukazujące tragiczny los najbliższych osób partyzantów, które zapłaciły własnym życiem.

Wątki omawianej książki są wzruszającą lekturą niedawnej przeszłości bohaterskiego narodu serbskiego z okręgów Nisz, Leskowac i Wranje.

Kole Simicizijew

¹ M. Perović, *Zapis o jednoj partizanskoj pesmi*, „Politika”, Beograd 18 maja 1952 s. 5.

² *Srpske narodne partizanske pesme*, Vranje 1966; *Crnotravska i leskovačka narodna pesma oslobođilačkog rata i revolucije*, Beograd 1967; *Narodne pesme Jablanice*, Leskovca, 1968; *Narodne pesme oslobođilačkog rata južne Srbije*, Beograd 1974; Miodrag Vasiljević, *Narodne meštanke leskovačkog kraja*, Beograd 1960; Tatomir Vukanović, *Srpske narodne partizanske pesme*, Vranje 1966.

Slobodan Zečević, *Srpske narodne igre. Poreklo i razvoj*, wyd. Etnografski Muzej, Beograd 1983, ss. 191.

Slobodan Zečević (1918-1983), urodzony w m. Mostar w Hercegowinie, należał do czołowych etnografów powojennej Jugosławii. Ukończywszy studia prawnicze i etnograficzne na Uniwersytecie Belgradzkim zdobywał następnie specjalizację w Anglii i Francji. Najpierw rozpoczął pracę w rozgłośni radia belgradzkiego, potem w administracji państwowej, by następnie przejść do pracy w Radzie Kompozytorów i w kulturalno-oświatowej instytucji Serbii, co pozwoliło mu podróżować po kraju i badać wciąż żywy i bogaty folklor rodzimy. Szczytowy punkt osiągnął w swej działalności naukowo-badawczej, gdy w 1965 r. rozpoczął pracę w Instytucie Etnograficznym Serbskiej Akademii Nauk. Zorganizował wówczas na szeroką skalę badania terenowe. Jego nazwisko często widnieje na łamach organu Muzeum Etnograficznego „Glasnik”. Zečević był wieloletnim sekretarzem Związku Folklorystów Jugosławii oraz przewodniczącym Towarzystwa Etnologicznego Serbii. Często występował z ciekawymi referatami na krajowych i międzynarodowych kongresach, sympozjach i konferencjach naukowych. Ogłosił drukiem około 150 prac, wśród których jest kilka książkowych: *Elementy naszej mitologii w ludowych zabawach obrzędowych*, *Mityczne istoty w legendach serbskich*, *Kult zmarłych u Serbów* i omawiana monografia *Serbskie zabawy ludowe. Pochodzenie i rozwój*. W pracach tych porusza on sprawy związane z mitologią ludu serbskiego oraz z religią prasłowian. Sporo miejsca poświęca etnomuzykologii i tańcom. Liczne swoje prace poświęcił zagadnieniom związanym z materialną kulturą ludową Serbów.

W omawianej książce Zečević odkrywa ważne i nowe karty oryginalnej duchowej kultury ludowej Serbii. Ciekawe są jego spostrzeżenia i interpretacje oraz wnioski. Jego prace naukowo-badawcze cechuje nowatorska analiza. Często stosuje on komparatystykę, co pozwala mu dojść do ciekawych syntez. W języku serbskim, jak zaznacza autor, pojęcie zabawa ludowa może oznaczać także zawody — skakanie, bieg, pchnięcie kamieniem, tj. to, co dziś określa się jako zawody sportowe.

Zabawę ludową określa Zečević jako sztukę synkretyczną, ponieważ składa się na nią tekst, melodia i ruch. Zabawy obrzędowe zalicza on do najstarszych. Niektóre gry wykonywane były podczas obchodów pewnych świąt, inne natomiast związane były z ważnymi wydarzeniami w życiu Serbów. Autor słusznie podkreśla, że trudno dziś określić drogi rozwojowe zabaw, gdyż wiadomości o nich posiadamy dopiero od początku XIX w., kiedy Vuk Karadžić rozpoczął swoją działalność zbieracką. Słusznie zauważa, że niewiadomo jakie gry i zabawy istniejące obecnie w Serbii przyniosły plemiona serbskie, gdy po wędrowce Słowian zajęły tereny dzisiejszej Serbii, a jakie przejęły od tubylców. O zabawach ludowych, jak twierdzi, można znaleźć informacje w niektórych średniowiecznych freskach i skąpe wiadomości w piśmennictwie, ale najbardziej bogatym źródłem są zabawy, które nadal żyją. Niektóre z nich, przekazywane z pokolenia na pokolenie i pamiętające zamierzchłe czasy, przetrwały po dziś dzień, inne natomiast miały charakter przejściowy i dlatego zostały zapomniane.

Serbskie zabawy ludowe, w zależności od strefy geograficznej, Zečević dzieli na kilka grup — na północną tzw. panońską, gdzie miała miejsce największa wymiana kulturalna między plemionami serbskimi a sąsiednimi ludami. Tu obserwują się nie tylko symbiozę, ale i antagonistyczne tendencje kultur ludowych. Na ziemiach Wojwodiny poza Serbami zamieszkują Węgrzy, Rumunii i inne ludy.

Zabawy tu związane są z rolnictwem. Tańce są żywe, kroki lekkie i krótkie, a nogi nie podnosi się wysoko od ziemi. Taniec ma charakter grupowy.

Do obszaru środkowego wchodziły ziemie Szumadii oraz tereny leżące wzdłuż rzek Morawy, Sawy, Dryni i Dunaju. Po uwolnieniu Serbii spod jarzma tureckiego przybyli tu Serbowie z innych regionów kraju i w ten sposób pieśń i taniec nabrały specyficznego stylu, a potem stąd przenosiły się do innych zakątków kraju. Przy tańcach tu wykonywanych, ciało kołysze się lekko, ruchy są dynamiczne, kroki żywe, tak jakby nogi nie dotykały ziemi.

Następnym obszarem jest dynarski. Zabawy obrzędowe, które związane były kiedyś z weselem i procesem prac polowych, dziś tu zanikły, młodzież przejęła gry i zabawy Szumadii.

W obszarze południowej Serbii są bardzo popularne i bogate tańce ludowe oraz zabawy obrzędowe. Ziemie te odrzuciły jarzmo tureckie dopiero w 1878 r. Gra i zabawa ludowa miast i wsi różni się wyraźnie. W miastach obserwuje się wpływ orientalny.

Piąty obszar — to ziemie wschodniej Serbii tzw. timockie. Zabawom towarzyszy tu pieśń i orkiestra ludowa. Kiedy tańczy się przy śpiewie kroki są potężne, a gdy zadudnią instrumenty muzyczne, stają się one żwawe.

Zečević pisze o zabawach miejskich i wiejskich, które, jak wspomniano, różnią się zasadniczo. Zabawy miejskie są spokojne, lekkie, odbywają się w zamkniętych pomieszczeniach.

Główne miejsca w omawianej książce zajmują zabawy obrzędowe związane z kołędowaniem, z obchodami św. Łazarza, zabawa tzw. kralice, w której wspomniane są bóstwa Lado i Leljo. Z tego też powodu cerkiew zabraniała tej zabawy. Zabawy magiczne, tzw. Dodole, mają za cel wywołać deszcz. Obrzędy związane z zapustami, w których zachowały się elementy przedchrześcijańskie, np. gry nocne wokół ogniska, mają charakter maskaradowy. Następnie autor omawia zabawy związane z obchodami św. Jana. Sporo miejsca w omawianej książce zajmują zabawy obrzędowe związane z narodzinami, z dorastaniem dziewcząt, z weselem, z pogrzebem oraz z medycyną ludową. Obszernie omawiany jest taniec ludowy jako zasadnicza część składowa serbskiej zabawy ludowej. Taniec tzw. „kolo” jest otwartym lub zamkniętym kołem tańczących osób trzymających się za ręce. W zamkniętym tańcu są dwukierunkowe — w prawo i w lewo. Przy otwartym kole prowadzący nazywają się „kolovodja” czyli prowodyr, a ostatnia osoba „kec” — jedynka. Gdzie indziej tych tancerzy nazywa się „desni” — prawy i „lewi” — lewy. Od tych dwóch tancerzy zależy, jak będzie wyglądał taniec. Kolovodja musi być dobrym tancerzem. Odgrywa on rolę dyrygenta tańczących osób. „Kolo” w Serbii nie zawsze jest kołem. Tańczące osoby czasami tworzą wężykowatą lub prostą linię. Potem Zečević omawia zabawy związane z „zabieraniem cudzego plonu”. Zabawy te wykonywane są solo.

Serbskim zabawom ludowym prawie zawsze towarzyszy muzyka i pieśń. Im właściwie poświęcono sporo miejsca w omawianej monografii. Często, jak zaznacza autor, tekstowi pieśni podporządkowana jest melodia. Bywa jednak i tak, że zabawom nie towarzyszy żadna melodia. Podczas wykonania tych zabaw słychać tylko rytmiczny stuk kroków lub dźwięk biżuterii. Zečević zalicza zabawy do najbardziej archaicznych. Zanim zaczęto używać instrumentów muzycznych, jak twierdzi autor, zabawom i grom towarzyszyła pieśń ludowa, wykonywana przez jedną lub kilka osób. W żeńskich zabawach obrzędowych nie śpiewały tańczące dziewczyny i kobiety, lecz nie biorące udziału w zabawie ich towarzyszki. Rzadko zdarzało się, by podczas zabaw śpiewała tylko jedna osoba. Często zaczynała śpiewać jedna

osoba, a zaraz podchwytywały pieśń pozostałe uczestniczki. Czasami tekst pieśni nie ma żadnego związku z zabawą, innym razem natomiast pokrywa się z nią. Słusznie podkreśla Zečević, że przy towarzystwie kapeli ludowej osoby biorące udział w zabawie poświęcają wiele uwagi grze.

Książkę zamyka obszerny spis nazw zabaw ludowych.

Ogólnie biorąc, lektura jest pożyteczna i wypełnia lukę w nauce, gdyż gra i zabawa ludowa Serbii nie była dotąd specjalnym przedmiotem badań etnograficznych, szczególnie jeśli chodzi o jej pochodzenie i rozwój.

Kole Simicizjew

W. P. Anikin, *Byliny. Metod wyjasnienija istoriczeskoj chronologii warijantow*. Izdatielstwo Moskowskogo Uniwiersiteta, Moskwa 1984, ss. 288.

Władimir Anikin należy dziś do czołowych badaczy rosyjskiej twórczości ludowej. W powojennej bibliografii Kraju Rad często figuruje jego nazwisko. Wydał on dotąd wiele wartościowych prac naukowo-badawczych, wśród których sporo monograficznych o rosyjskiej poezji i prozie ludowej. Jego prace są cytowane przez folklorystów zajmujących się rosyjską literaturą ludową. Głębokie i nowatorskie są myśli profesora Anikina. Jakkolwiek od XIX w. dotąd rosyjskiej twórczości ludowej poświęcono liczne prace badaczy reprezentujących różne szkoły, jednak omawiana monografia autora wyróżnia się nowatorską metodologią. Ostatnio spod pióra tego świetnego znawcy rodzimego folkloru wyszło kilka książek¹.

Omawiana monografia, jak zaznacza autor, rozpatruje byliny rosyjskie „z punktu widzenia odbicia w nich historii — idei obyczajowych cech okresu Rusi Kijowskiej i następných czasów”. Dokonuje on analizy wątków i ich odpowiedników na tle wydarzeń historycznych, przestrzeni i czasu w porównaniu tych utworów epickich z innymi rodzajami i gatunkami rosyjskiej twórczości ludowej. Monografia jest adresowana do studentów, doktorantów i miłośników folkloru rosyjskiego. Składa się ona z dwóch rozdziałów: 1. Tradycje byliny o Dobryninie wążącym z węzami i analiza historyczna jej wariantów i wersji i 2. Tradycje byliny o Stawrze i analiza historyczna jej wariantów i wersji.

W rozdziale pierwszym Anikin rozpatruje teoretyczno-metodologiczne podejście do analizy byliny w dotychczasowych badaniach. Dokonuje klasyfikacji wariantów i wersji, poszukuje ewentualnego historyczno-chronologicznego stosunku grup i wersji. Omawia czas i przestrzeń zapisów wariantów. Porównuje tę bylinę z pieśniami religijnymi. Na końcu rozdziału rozpatruje treść utworu w stosunku do konkretnej argumentacji historycznej.

Rozdział drugi zaczyna od podejścia historycznego do analizy byliny o Stawrze w ważniejszych pracach naukowo-badawczych. Potem omawia wersje i grupy wariantów nawiązując do niektórych uwag historyczno-chronologicznych. Następnie porusza zagadnienia ewentualnych historyczno-chronologicznych wersji i grup byliny. Obszernie omawia argumentację geograficzną oraz rozpatruje stosunek tej

¹ W. P. Anikin, *Teoreticzeskije problemy istorizma bylin w naukie sowjetskogo wremieni*, wydruk 3. Moskwa 1980, ss. 120; W. P. Anikin, *Russkoje narodnoje tworczestwo*, Moskwa 1981, ss. 966.

byliny do bajki ludowej. Jest tu także mowa o historyczno-obyczajowej argumentacji i ścisłym ustaleniu chronologii. Na zakończenie rozpatruje sens ideowo-artystyczny jako argument.

W monografii tej autor ujawnił swoją erudycję, doskonałą znajomość eposu rosyjskiego. Rozpatruje on tu dwie diametralnie różne byliny dochodząc do wniosku, że teoria tradycji stosowana do analizy pozostałych bylin może być taka sama.

Anikin wyklucza zawodowych i półzawodowych śpiewaków pieśni religijnych jako twórców bylin. Do takiego wniosku dochodzi po zbadaniu masowych tradycji poetyckich w epice. Odrzuca także teorię niektórych badaczy twierdzących, że znane warianty bylin były uzależnione od twórczości bajarzy wiejskich XVIII-XIX w. Takie bowiem podejście do badania eposu ludowego jest niezgodne z zasadami niedoceniań podstaw tradycyjnych bylin, tj. zachowania w nich więzi dziedzicznych z twórczością poprzedzających wieków, zwłaszcza w treści, którą nie można interpretować jako schemat bez treści, wypełniany osobistymi, historycznie późniejszymi wkładami artystycznymi pieśniarza i autora. Istnienie licznych odpowiedników i wersji poszczególnych bylin, świadczy według Anikina o rozprzestrzenieniu motywów archaicznych wątków. Rekonstrukcja archaicznego stanu eposu rosyjskiego jest bezwzględnie możliwa, ale, jak twierdzi autor, potrzebna jest analiza wszystkich wątków bylin i ich wariantów.

Kole Simiczijew

Rado Radešček, *Slovenske legende*. Wyd. Cankarjeva Založba, Ljubljana 1983. ss. 311.

Rzadko docierają do Polski książki w języku słoweńskim, zwłaszcza zaś etnograficzne i folklorystyczne. Kraj ten więc i jego twórczość ludowa są mniej znane w szerszych kręgach społeczeństwa polskiego. Słowenia, która od IX w. uzależniona przez Franków, weszła następnie w skład cesarstwa rzymsko-niemieckiego, a od XIV w. pozostawała pod władzą Habsburgów aż do 1918 r., a po zakończeniu I wojny światowej weszła w skład Jugosławii z wyjątkiem części północno-zachodniej i północnej, które nadal znajdują się pod panowaniem Włoch i Austrii.

W okresie długowiekowej niewoli w miastach słoweńskich rzadko można było usłyszeć mowę ojczystą, a jedynie wieś pielęgnowała prastare zwyczaje i obyczaje, bogatą poezję i prozę ludową oraz język słowiański władcy Samona. Literatura pisana miała tu utrudnione warunki rozwoju, a jedynie utwory ludowe przetrwały, przekazywane w środowisku wiejskim z pokolenia na pokolenie.

We wstępie omawianej książki Rado Radešček pisze o pochodzeniu legend słoweńskich, wśród nich znajdują się utwory, w których przeważają elementy pogańskie. W niektórych występują istoty nadprzyrodzone, gady biblijne. Większa część jednak, to legendy związane z wydarzeniami historycznymi XII-XIX w., z budownictwem sakralnym. Kilka legend opowiada o Turkach, o klęskach żywiołowych — o gradobiciu i powodziach, jakie nawiedzały Słowenię, o strasznych duchach, o duchach budujących kościoły, o mostach, zwierzętach domowych, o siłach nadprzyrodzonych, o zaborcach — Rzymianach i Niemcach, o świętych kamieniach, o jeziorach i potokach górskich, o zatopionym dzwonie, o krwawych śladach w górach, o pożarach i skamieniałych swatach, o budowie miast i osad.

Książka jest bogato ilustrowana. Autor zamieszcza 36 zdjęć informatorów. Do książki załączył mapę Słowenii z wyznaczonymi miejscowościami skąd pochodzą zebrane legendy ludowe. Mankamentem książki jest brak metryczek pod każdym z utworów. Nie jest podane skąd dana legenda pochodzi, kiedy, od kogo i przez kogo została zapisana. Mimo tych braków jednak ten zbiór ter niewątpliwie jest ciekawy, pozwala bowiem badaczom prześledzić drogę rozwojową tego gatunku twórczości ludowej w jednym z małych krajów Słowiańszczyzny, gdzie mimo wielowiekowej niewoli legenda podtrzymywała lud na duchu.

Legenda, stanowi jak wiadomo, odrębny gatunek twórczości ludowej ściśle związanej z dziejami danego ludu i odkrywa ciekawe karty z życia społeczno-politycznego, właściwe dla danego regionu. Właśnie takich oryginalnych i ciekawych informacji dostarcza omawiana książka.

Kole Simicizjew

Tomisław Todorowski, *Kuzman Szapkarew*, Wyd. „Misla”, Skopje 1982, ss. 297.

Na półkach księgarskich SR Macedonii znalazła się książka Tomisława Todorowskiego o znanym zbieraczu utworów ludowych, Kuzmanie Szapkarewie. Gdy ten entuzjasta folkloru rodzimego wydał w Sofii (1891 - 1894) w 9 woluminach swój zbiór utworów ludowych, jego imię zaczęło się pojawiać we wszystkich pracach naukowo-badawczych poświęconych folklorystyce macedońskiej. Autor omawianej książki nie odkrywa co prawda nowych kart z życia i działalności tego zbieracza, niemniej jednak wyłuskał wszystko co wiąże się z okresem, kiedy Szapkarew wszedł w poczet odkrywców bogatego folkloru ludu macedońskiego.

Todorowski dokonuje przeglądu historycznego Macedonii okresu 30 - 80 lat minionego stulecia, zwłaszcza zaś miasta Ochryd, skąd pochodził zbieracz. Potem zajmuje się jego wędrówkami po Macedonii, gdzie pracując jako nauczyciel w różnych miastach nawiązywał liczne kontakty ze swoimi rodakami. Następnie omawia proponujące zbieractwo Szpakarewa, który odkrył wiele archaicznych i unikalnych wątków zarówno epiki jak i macedońskiej liryki ludowej.

Zbieracz ten znany jest także jako zapalony entuzjasta bajki, legendy, przytłów i zagadek, obrzędów i wierzeń ludowych. W jego zapisach znajdują się również ciekawe informacje i materiały o medycynie ludowej, o zabawach. Todorowski pisze także o działalności Szpakarewa jako autora podręczników szkolnych. W okresie kiedy żył, jego ojczyzna znajdowała się pod panowaniem Turcji i edukacja dzieci była bardzo utrudniona. Jeśli istniały szkoły, to lekcje odbywały się w języku greckim. Do nielicznego grona nauczycieli, którzy wprowadzili do szkoły język ojczysty, należał i Kuzman Szapkarew. Był on autorem 8 podręczników, m.in. elementarza i podręcznika dla klasy II oraz gramatyki i geografii. Zbieracz ten był również autorem biografii dwóch braci — Dymitra i Konstantego Miladinowów, którzy swoim zbiorem macedońskich pieśni ludowych, wydanych w Zagrzebiu w 1861 r., stali się prekursorami dla następnych licznych zbieraczy macedońskich utworów ludowych.

Dalej Todorowski omawia polemiczne artykuły Szpakarewa, który broniąc języka, historii i kultury ojczystej, polemizował z autorami ościennych krajów, ne-

gujących odrębności narodowej Macedończyków.

W omawianej książce znajduje się rozdział o stanie badań nad działalnością Szapkarewa, a także podane są dane biograficzne oraz wykaz jego prac ogłoszonych drukiem w latach 1864 - 1895.

Jakkolwiek Tomisław Todorowski przeznacza omawianą książkę dla wąskiego grona specjalistów, to jednak ma ona szersze znaczenie, gdyż nie ogranicza się tylko do folklorystycznej działalności Kuzmana Szapkarewa, lecz zawiera informacje o sytuacji polityczno-ekonomicznej Macedonii w XIX w. oraz o kontaktach zbieracza z jego współczesnymi ziomkami i z wybitnymi osobistościami sąsiednich krajów słowiańskich.

Kole Simicizjew