

# Karpiński, Andrzej

---

## "Popular culture in early modern Europe", Peter Burke, London 1987 : [recenzja]

---

Przegląd Historyczny 74/4, 772-778

---

1983

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

Czynnikiem wewnętrznym kształtującym miejską historiografię na Syberii było środowisko społeczne, z którego wywodzili się lub z którym byli związani autorzy latopisów: było to środowisko monasterów, posadów, ale także kupców, przede wszystkim zaś urzędników i *służących ludzi*, a więc osób związanych z aparatem władzy państwowej. Nie dziwi fakt, że historiografia syberyjska jest jakby bardziej świecka niż tradycyjne ruskie latopisarstwo. Autentyczni mieszcza- nie odegrali niewielką rolę w tworzeniu dziejopisarstwa syberyjskiego. Mimo, że określa się je mianem miejskiego i mimo, że historia syberyjska miast zajmuje w nim wiele miejsca — nie była to jednak w ostatecznym rozrachunku historio- grafia mieszczańska.

Książka D. J. Rezuna potwierdza poglądy tych historyków, którzy uważają, że potęgę nowożytnej Rosji i jej pozycję światowego mocarstwa stworzyły nie refor- my Piotra Wielkiego lecz wiek XVII, w którym już ujawniła się wszechobecność państwa. Państwa kolonizującego Syberię, budującego miasta, kierującego gospo- darką i życiem społecznym, kreującego kulturę i ideologię, także historiografię. W twórczej potędze tego państwa tkwiła jego siła, ale i słabość — wykluczała ona bowiem wszelką aktywność samego społeczeństwa, które stawało się li tylko pod- miotem i narzędziem działania państwa. Dlatego miejska historiografia syberyjska nigdy nie stała się mieszczańską, a mieszczaństwo tamtejsze nigdy nie odegrało samodzielnej twórczej roli w historii.

Autor doprowadził swoje rozważania do połowy XVIII w. Następny etap roz- woju wiedzy o przeszłości Syberii otwierają prace G. F. Millera. Zapowiedzią studium nad nim autor kończy recenzowaną rozprawę.

Andrzej Wyrobisz

Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London 1978, s. 365.

Niełatwo jest określić, do jakiego gatunku pisarstwa historycznego należy zali- czyć niniejszą książkę. Sam autor uważa ją za esej lub raczej zbiór dziewięciu esejów, ściśle powiązanych i tworzących jednolitą całość. Praca nie jest oparta na wynikach własnych, szczegółowych badań autora; zestawienie dorobku historyków, etnologów, socjologów i antropologów kulturowych z dodatkiem wielu własnych refleksji i hipotez jest jednak bardzo umiejętne i sugestywne. Miejscami książka przypomina sposobem argumentacji i stylem narracji tak klasyczne pozycje, jak „Jesień średniowiecza” Johana Huizingi czy „Kryzys świadomości europejskiej” Paula Hazarda.

Peter Burke jest angielskim historykiem średniego pokolenia, dawniej wy- kładowcą historii kultury umysłowej na uniwersytecie Sussex, obecnie w Cam- bridge. Jest autorem cenionego studium „Venice and Amsterdam: A Study of Seventeenth-century Elites”; bywał także w Polsce, biorąc m.in. udział w sesji naukowej poświęconej badaniom nad konsumpcją luksusową w szesnasto- i sie- demnastowiecznej Europie, zorganizowanej przez Instytut Historii PAN w 1981 r.

W niniejszej pracy Burke stawia sobie za cel opisanie i interpretację kultury ludowej w Europie we wczesnym okresie nowożytnym, od około 1500 r. do około 1800 r. Zajmuje się całym kontynentem, koncentrując wszakże uwagę na obszarach zachodniej i południowej Europy. Z wielu możliwych definicji pojęcia kultura wy- biera tę, która mówi, że jest to „system zmieniających się znaków, postaw i war- tości oraz form i symboli, w których są one wyrażane lub pod postacią których się przejawiają” (s. XI). Stwierdza również, że interesować go będzie wszystko, co nie stanowi kultury elity, kultury oficjalnej, będącej częścią wielkiej europej-

skiej tradycji kulturowej, ciągnącej się od starożytności aż do naszych dni. Oczywiście autor w pełni uświadamia sobie sprzężenie zwrotne pomiędzy obydwooma systemami kultury, określając je jako swoisty „ruch dwukierunkowy” i konsekwentnie śledząc drogi i formy wzajemnych oddziaływań. Koncentruje się jednak na mentalności, obyczajach i twórczości ludzi wywodzących się z niższych warstw społecznych, nie posiadających w zasadzie wykształcenia. Nie stosuje wszelako formalistycznego podziału na kulturę opartą na znajomości pisma oraz kulturę ludzi niepiśmiennych, przyjmowanego m.in. przez klasyków polskiej etnologii<sup>1</sup>.

Wyliczając interesujące go grupy twórców i odtwórców kultury ludowej Burke przede wszystkim wymienia rzemieślników i chłopów. Wskazuje także na inne środowiska, jak np. żeglarze, żołnierze czy ludzie marginesu. Wzmiankuje też kulturowe odrębności kobiet w ramach badanych zbiorowości. Znaczną rozpiętość obserwacji w czasie i przestrzeni uważa za konieczną dla wyciągnięcia ogólniejszych wniosków i uchwycenia podstawowych trendów. Wszystko to sprawia, że na około 300 stronach tekstu nie sposób było przedstawić rozbudowanej argumentacji. Autor efektownie ilustruje swe tezy konkretnymi przykładami, pomija natomiast niektóre fakty, które mogłyby nie przystawać do proponowanych modeli. Czytelnik odnosi wrażenie, iż autor trafnie wyodrębnia dominujące trendy; należałoby jednak podyskutować z możliwością odmiennych interpretacji. Z drugiej jednak strony większe uszczegółowienie narracji nie wyszłoby chyba książce na dobre i uniemożliwiłoby wyciągnięcie wielu wniosków.

Dziewięć kolejnych rozdziałów podzielono na trzy części. Pierwsza nosi tytuł „In Search of Popular Culture”; zawiera ona rozważania metodologiczne i źródłoznawcze oraz prezentuje rozwój poglądów europejskiej elity na kulturę ludową. Część druga zatytułowana jest „Structures of Popular Culture”, ostatnia zaś — „Changes of Popular Culture”. Mimo przyjęcia układu rzeczowego autorowi udało się niemal zupełnie uniknąć powtórzeń. Warto zwrócić uwagę na logiczny związek kolejnych rozdziałów poszczególnych partii rozprawy: w uwagach i refleksjach kończących każdy z nich w naturalny sposób stawia się problemy, rozważane w następnym.

Burke rozpoczyna wywody od analizy wzrastających od schyłku XVIII w. przejawów zainteresowania szeroko rozumianym folklorem. Dokonuje przeglądu dorobku wczesnych teoretyków ludowości (poczynając od J. G. Herdera) oraz zbieraczy pieśni, podań i bajek ludowych. Zestawiając takie przejawy swoistej mody, jak „Pieśni Osjana”, wydania Kalewali, rosyjskich bylin, „Słowa o pułku Igora”, nie zapomina badacz o działalności wczesnych folklorystów polskich: Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego i Łukasza Gołębiowskiego. Pisząc o odkryciu kultury ludowej mało miejsca poświęca jednak głównym tendencjom epoki romantyzmu, nieźle rozpoznany w nauce<sup>2</sup>. Słusznie łączy je, przynajmniej na niektórych obszarach (Grecja, ziemie polskie, Bałkany), z budzeniem się świadomości narodowej i podkreśleniem własnej tożsamości przez narody uciskane. Dodać by należało, szczególnie zwracając uwagę na kraje zachodnioeuropejskie, silne i oczywiste związki pomiędzy modą na ludowość a protestem przeciwko panującemu porządkom społecznym. Nie przekonują natomiast konstatacja, że niektórzy ówczesni współtwórcy kultury elitarnej, w związku ze swym plebejskim pochodzeniem dobrze znali folklor, fascynujący i egzotyczny dla reszty elit oraz, że potrafili robić z tego użytek.

<sup>1</sup> Por. K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, [w:] *Studia nad życiem społecznym i kulturalnym*, Wrocław 1966, s. 105.

<sup>2</sup> Jej dobre selektywne zestawienie zob. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 573—583. Dla Polski por. też Cz. Hernas, *W kalinowym lesie t. I: U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965; A. Zieliński, *Początek wieku*, Warszawa 1973.

W XIX wieku postrzegano na ogół kulturę ludową jako jednolitą całość, gdy tymczasem istniała odrębność i specyfika kulturowa różnych pozaelitarnych grup społecznych i zawodowych. W rozważaniach na ten temat przypomniał Burke sformułowany przez Roberta Redfielda model stratyfikacji kulturowej<sup>3</sup>; uznał go jednak za zbyt uproszczony. Potwierdzają to liczne przykłady osób i grup niejako bikulturowych (część kleru, twórcy literatury sowizdrzalskiej itp.) pełniących rolę pośredników między światami kultury ludowej i elitarniej<sup>4</sup>. W badanym okresie światy te nie były hermetycznie zamknięte. U progu epoki nowożytnej przedstawiciele elit, niekiedy włącznie z monarchami, nie gardzili jarmarczczymi rozrywkami, uczestniczyli w festynach ludowych, a w ich otoczeniu nie brakło błaznów czy minstrelów, będących równocześnie twórcami lub odtwórcami elementów kultury ludowej. Również kobiety z grup elitarnych, nie posiadające zwykle wykształcenia równego mężczyznom, pełniły rolę pośredniczącą.

Niekiedy twórcy „wyższego lotu” byli pełnoprawnymi członkami obu kręgów. François Villon czy François Rabelais czuli się zapewne równie dobrze w tawernie, jak w środowiskach intelektualnych czy dworskich<sup>5</sup>. Jak wiadomo formy, motywy i wątki swobodnie wędrowały z tradycji i literatury ludowej do kultury elitarniej i odwrotnie. Temu drugiemu zjawisku sprzyjała chęć imitacji elit przez niższe warstwy społeczne i upowszechnianie elementów kultury pierwszego obiegu przez Kościół<sup>6</sup>. Autor przytacza garść ciekawych przykładów, do których warto by dorzucić spostrzeżenia badaczy polskich<sup>7</sup>.

Interesujące są w rozprawie egzemplifikacje wspomnianej już tezy o odrębnościach środowiskowych. Cytuje tu Burke pieśni marynarzy, podaje przykłady angielskiego, francuskiego i niemieckiego slangu złodziei i żebraków, pisze o regionalnych tańcach, nie zapominając np. o krakowiaku. *Nota bene* nie zawsze robi to z wycuciem. Oto dowiedziawszy się za którąś z dawniejszych polskich prac etnograficznych o pomorskim tańcu „szewc” dodaje tę informację do innych, świadczących jego zdaniem o znaczącej odrębności kulturowej tych właśnie rzemieślników. Nie wiadomo, czy podobne przykłady dotyczące np. bretońskich wieśniaków czy węgierskich hajduków nie stały się przyczyną równie pochopnych rozumowań.

<sup>3</sup> Por. R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956.

<sup>4</sup> Zjawisko to na gruncie polskim zaobserwował m.in. K. Dobrowolski (op. cit., s. 106) wskazując na organistów, pisarzy wiejskich i duchowieństwo parafialne i sugerując, iż rola ich polega głównie na transmisji wątków kultury „wysokiej” do kultury ludowej.

<sup>5</sup> Autor wykorzystuje znane i w Polsce wyniki badań Michaiła Bachtina (*Twórczość Franciszka Rabelais'a i kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975). Warto przy okazji zwrócić uwagę na porównawcze zestawienie twórczości Rabelais i Breughla, wskazujące na ludową genealogię podstawowych wątków spotykanych w ich dziełach (N. Cieślińska, *Rabelais a Breughel, czyli po co Bachtin*, [w:] *Słowo i obraz. Materiały sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN*, pod redakcją A. Morawińskiej, Warszawa 1982, s. 35—47).

<sup>6</sup> Problem ten na materiale polskim prześledziła m.in. H. Kapelińska (*Senniki staropolskie. Z dziejów kultury popularnej XVI—XVIII w.*, [w:] *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej poświęcone V Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów w Sofii*, red. K. Budzyk, J. Hrabik, Warszawa—Prah 1963, s. 295—306), konstatując wielką a spóźnioną popularność dzieł z zakresu astrologii i chiromancji, które powstały w środowisku intelektualistów XVI wieku, zaś w dwa wieki później wykorzystywane były przez jarmarczcznych wróżbiarki.

<sup>7</sup> Por. m.in. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit-upadek-relikty*, wyd. 3, Warszawa 1983; H. Samsonowicz, *Spółczesność polskie XV wieku. Kręgi kulturowe i ich wzajemne przenikanie*, [w:] *Sztuka i ideologia XV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 55—65; *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, passim.

Różnorodność wątków i tradycji kultury ludowej w środowiskach miejskich i wiejskich uwarunkowana była czynnikami ekonomicznymi, stylem życia, wykształceniem, stopniem izolacji społeczności lokalnych (mieszkańcy gór i nizin) i zawodowych (np. górnicy, flisowicze, ludzie morza). Dochodzą do tego odrębności kulturowo-etniczne (Żydzi, Cyganie); w przypadku grup mniejszościowych często są różnice wyznaniowe (w Hiszpanii — muzułmanie, prawosławni w dawnej Rzeczypospolitej). W skali europejskiej Burke dostrzega rolę słynnej granicy Łaby, oddzielającej wschodni świat chłopów pańszczyźnianych od wieśniaków zachodnioeuropejskich. Widzi też różnice pomiędzy protestantami, katolikami i prawosławnymi, pomiędzy zacofanym południem i rozwijającą się północą, wreszcie między światem chrześcijańskim i islamem, ścierającymi się i przenikającymi się wzajemnie na Bałkanach.

Niezwykle istotna jest kwestia dróg przekazywania kultury ludowej. W początkach epoki nowożytnej jej nosicielami bywali przedstawiciele wszystkich środowisk społecznych. Najczęściej odnośnie treści przekazywano z pokolenia na pokolenie; duże znaczenie miały jednak grupy profesjonalistów, takich jak ludowi malarze, komedianci, kuglarze, muzykanci. Nie były to środowiska jednorodne; w ich składzie znajdowali się m.in. ludzie marginesu, np. żebracy. Dostrzec można podobieństwa w rolach społecznych pełnionych przez zbliżone kategorie ludzi w różnych krajach. Istniały jednak osobliwe specjalizacje regionalne i narodowościowe. I tak Sabaudzycy dostarczali sąsiednim krajom skrzypków i grajków, zaś Cyganie co najmniej od XVI wieku słynęli z umiejętności wróżenia. Do tych przykładów, podanych przez autora, dorzucimy inne, w części późniejsze: mieszkańców okolic jeziora Como, tzw. Komasków, znanych jako kamieniarze, rzeźbiarze i muratorzy, sąsiadujących z nimi Gryzończyków, którzy w XVIII i XIX w. dostarczali całej Europie cukierników, wreszcie — słowackich druciarzy, masowo wędrujących po XIX i XX-wiecznej Galicji a także Królestwie Polskim. Wszystkie te fenomeny bardzo trudno jest wytłumaczyć. Mieszczą się one chyba w ramach szerszego zjawiska, które tak znakomicie scharakteryzował Fernand Braudel: poszukiwania środków do życia przez migrujących na niziny mieszkańców terenów górskich<sup>8</sup>.

Nielatwo analizować jest liczną grupę pół-amatorów, pół-profesjonalistów, np. uczestników i wodzirejów festynów ludowych czy domorosłych aktorów i muzyków, biorących udział w jasełkach i misteriach pasyjnych. Na codzień ludzie ci wykonywali zupełnie inne zajęcia. Z kolei uczestnikami popularnych uroczystości karnawałowych bywali przedstawiciele ścisłych elit intelektualnych, np. Niccolo Macchiavelli i Lorenzo Medici.

Zastanawiając się na ile przeciętnego nosiciela kultury ludowej cechował twórczy indywidualizm, na ile zaś był on jedynie biernym wyrazicielem kolektywnej twórczości, autor sięga m.in. do przykładów współczesnych, ukazując praktyczne walory zalecanej przez siebie metody retrogresywno-komparatystycznej. W konkluzji stwierdza, że mimo różnorodności interpretacji wątków folklorystycznych w epoce przedindustrialnej ich nosiciele nie byli ani wyłącznie twórcą, ani też wykonawcą, łącząc po części obie te funkcje.

Sporo miejsca poświęcono w książce analizie gatunków i rodzajów twórczości ludowej, zwłaszcza zaś — przedstawieniu występujących w niej tematów konstrukcyjnych. Używając udanych metafor mówi tu autor o „algebrze mitu” i „gramatyce folkloru”. Korzystając obficie z dorobku antropologów kulturowych i socjolingwistów zwraca uwagę na kombinacje elementarnych form przekazu, stereotypowe powtórzenia oraz stałą obecność konwencjonalnych epitetów; śledzi też ele-

<sup>8</sup> F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II* t. I, Gdańsk 1976, s. 50 nn.; F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne*, Gdańsk 1982, s. 20—21.

menty indoeuropejskiego uniwersalizmu bajki czy przysłowia. Omawiana problematyka posiada ogromną literaturę; przykłady podane przez Burke'a można by uzupełnić o rezultaty badań polskich historyków sztuki i literaturoznawców, którzy nie unikają studiów nad wędrującymi toposami<sup>9</sup>.

Próbując odpowiedzieć na ważne pytanie dotyczące fundamentalnych wartości i wzorców akceptowanych bądź odrzucanych przez twórców i odbiorców baśni i legend, zaprezentowano wyobrażenia i przedstawienia funkcjonujące w tradycji i poezji ludowej różnych, nieraz bardzo oddalonych regionów. Ukazano np. obraz idealnego władcy, wzorowany po części na Chrystusie-Zbawicielu, na który składały się takie cechy jak sprawiedliwość, męstwo i odnoszenie zwycięstw, hojność. Bohaterami ludowymi zostawali niekiedy konkretni władcy; tradycja syntetyzowała często kilka postaci historycznych uzupełniając dane wzięte z rzeczywistości elementami baśniowymi. Stąd przypadkowość szeregu kreowanych bohaterów, np. Wilhelma III Orańskiego czy Sebastiana portugalskiego. Z kolei zli monarchowie byli porównywani do biblijnego faraona, króla Heroda czy orientalnych despotów; działo się tak szczególnie wówczas, gdy ów obiegowy stereotyp tworzyła społeczność prześladowana (np. z przyczyn religijnych). Wątek ten można by rozwinąć, jako że zróżnicowane były przecież nie tylko wizerunki królów, lecz również przedstawiciele duchowieństwa, szlachty i plebsu. W pierwszym przypadku po jednej stronie widzimy postacie świętych, bogobojnych ascetów czy mniej heroicznych, ale wciąż jeszcze sympatycznych jowialnych braciszków z zakonów żebraczych, po drugiej — pełnych pychy, leniwych i rozwiążyłych biskupów i opatów. Warto przypomnieć, iż w rozwoju ludowych wyobrażeń negatywnego wzorca przedstawicieli stanu duchownego ogromną rolę odegrała propaganda reformacyjna.

Nieco inaczej rzecz się miała z postaciami autentycznych, żyjących później w legendzie rozbójników, takich jak Robin Hood, Rob Roy, Mandrin czy Cartouche, w tradycji ludowej ukazywanych zwykle w pozytywnym świetle. Zalicza tu też Burke rosyjską legendę Stieńki Razina i Jemieliana Pugaczowa. Szkoda, że nie opatrzył tych przykładów — o czym nie zapomnieliby z pewnością historyk-marksisista — rozważaniami na temat ideowego i klasowego kontekstu tych właśnie wyobrażeń. A przecież jest to teren konfliktu pomiędzy stereotypami kultury ludowej, a wyobrażeniami elit kreujących czarne legendy buntowników. Jak wiadomo istnieje również polskie badanie odnoszące się do „pośmiertnego życia” mniej lub bardziej kontrowersyjnych postaci historycznych<sup>10</sup>.

Obok dwoistych, czarno-białych wzorców funkcjonowały wyobrażenia jednoznacznie negatywne, np. stereotypowe opinie o czarownicach, muzułmanach i Żydach. W ich powszechności przejawiał się europejski uniwersalizm ludowej kultury chrześcijańskiej. Ważką rolę odgrywały też lokalne stereotypy i kontrstereotypy, występujące szczególnie na pograniczach etnicznych (por. np. polskie ludowe wyobrażenia Niemców<sup>11</sup>). Autor dostrzega ten problem, ilustrując go niestety tylko jednym, choć bardzo interesującym przykładem mołdawskich fresków z około

<sup>9</sup> Por. m.in. J. Pelc, *Obraz-słowo-znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, [w:] *Studia staropolskie* t. XXXVII, Wrocław 1973, s. 31 nn.; M. Porębski, *Images et signes*, [w:] *Sign, Language, Culture*, The Hague 1970, s. 502—523. Podobny charakter ma większość szkiców Jana Białostockiego, zawartych w zbiorze: *Symbole i obrazy w świecie sztuki* t. I-II, Warszawa 1982.

<sup>10</sup> K. Śreniowska, *Kościuszkobohater narodowy*, Warszawa 1969; J. Słizkiński, *Jan III Sobieski w literaturze narodów Europy*, Warszawa 1979; *Życiorysy historyczne, literackie i legendarne*, red. Z. Stefanowska, J. Tazbir, Warszawa 1980; A. Zahorski, *Z dziejów legendy napoleońskiej w Polsce*, Warszawa 1971; tenże, *Spór o Napoleona we Francji i w Polsce*, Warszawa 1974.

<sup>11</sup> J. S. Bystron, *Niemcy w tradycji popularnej*, [w:] *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Warszawa 1980 (pierwodruk 1923), s. 335—354.

1600 r., na których przedstawiono wojska faraona ścigające Mojżesza i Żydów w strojach polskich żołnierzy.

W lansowanych przez tradycję ludową wzorcach osobowych znajdowały też swoje odzwierciedlenie antagonizmy pomiędzy wsią a miastem, walki religijne, o których wpływie pisze autor dosyć obszernie oraz tendencje antifeministyczne, o których jedynie wspomina. W podsumowaniu tej partii rozważań stara się Burke odpowiedzieć na pytanie, skąd brało się zapotrzebowanie na modelowe wzorce i dlaczego w ogóle one powstawały. Wysuwa twierdzenie, że służyło to rozładowaniu społecznych frustracji. W jeszcze większym stopniu tyczy się to zdaniem autora funkcji pełnionych przez ludowe festyny i obrzędy. Szczególnie karnawał bywał dla jego uczestników swoistą ucieczką od codziennej rzeczywistości; można było wówczas łamać niektóre z obowiązujących zakazów. Autor przesadza chyba akcentując znaczenie gier i zabaw, które jego zdaniem były formami kanalizowania słumionej agresji. Mniej uwagi zwraca na naturalne elementy ludyczne. Analizując dokładniej rytuały i mity stwierdza, że obracają się one wokół trzech głównych, jak twierdzi, tematów karnawału: jedzenia i picia, swobody seksualnej oraz przemocy. Do tej ostatniej kwalifikuje m.in. nieograniczoną możliwość werbalnej krytyki autorytetów, która miałaby również pełnić zastępcze funkcje. Dochodzi przy tym do wniosku, że karnawał był dla jego uczestników i formą protestu społecznego, i swoistą ucieczką od codziennej rzeczywistości. Mimo, iż przypisy na to nie wskazują, w odnośnych interpretacjach Burke'a można by się dopatrzeć wpływu lektur na temat funkcji społecznych starożytnych misteriów dionizyjskich, eleuzyjskich itp. Oczywiście porównanie nie może być zupełne, jako że z tego co wiadomo o podobnych imprezach w starożytnej Grecji, kontrast między świętem a zwykłym dniem był tam chyba większy. Zawieszeniu ulegała też poważniejsza liczba kulturowych norm postępowania. Tak czy inaczej pozostaje sprawą otwartą, na ile w obu tych przypadkach chodziło o wyładowanie tłumionych konwenansami instynktów, na ile o rozładowanie społecznych frustracji, na ile zaś wreszcie jedno spletało się z drugim. Do zilustrowania odnośnych tez posłużono się głównie materiałem miast włoskich, w których nie trudno było znaleźć szereg efektownych przykładów. Czy jednak na wsi w krajach Europy środkowej i wschodniej sytuacja wyglądała podobnie?

Ze środowisk elitarnych wychodziły próby ograniczenia i zmienienia tradycyjnych wątków kultury ludowej. Żeloci spośród duchowieństwa różnych wyznań mniej lub bardziej skutecznie tępiłi przedstawienia uliczne i obrzędy ludowe, widząc w nich przejawy pogaństwa. Szczególnie aktywni na tym polu byli wyznawcy religii ewangelicko-reformowanej. Nieco inaczej postępował zwykle Kościół katolicki, włączając jak wiadomo świadomie lub nieświadomie do liturgii niektóre elementy dawnych plebejskich tradycji. Wspominając o tym autor zwraca uwagę, że w XVIII stuleciu walkę z tradycją ludową w kulturze podjęły też na szerszą skalę elity świeckie. Oświecenie widziało w tym część kampanii przeciwko przesądom i zabobonom, przeciwko wszystkiemu co irracjonalne. Efekty tej ofensywy nie były zbyt wielkie i należy zgodzić się z Burkiem, że większe znaczenie miały przemiany ekonomiczne i społeczne, datujące się również od początków XVIII w. Należy do nich zaliczyć m.in. wzrost demograficzny i postępującą urbanizację, upowszechnienie szkolnictwa, rozbudowę aparatu państwowego w epoce oświeconego absolutyzmu, zwiększenie liczebności armii, wchłaniającej spory odsetek rzemieślników i chłopów. Sprawy to oczywiste; tym większa zasługa w dostrzeżeniu, iż początkowa faza tych przemian w nieco paradoksalny sposób korzystnie oddziaływała na rozwój kultury ludowej. W zachodniej Europie wzrosła np. zamożność znacznego procentu chłopów, co pozwoliło im na zgodne ze swymi gustami przyozdabianie strojów i wnętrz domów mieszkalnych, zaś postęp techniczny i rozwój oświaty umożliwiły

swoistą ekspansję wątków kultury ludowej poprzez ich nowe nośniki (m.in. popularne druki i przedstawienia ikonograficzne). Następuje przy tym wyraźna komercjalizacja, która wraz z rewolucją przemysłową zada wkrótce stanowczy cios podtrzymanej chwilowo tradycji. Rozpoczyna się masowy wyrób dewocjonaliów, powstają pierwsze zawodowe cyrki i pierwsze bardziej dostępne dla szerszej publiczności teatry.

W zakończeniu autor efektownie analizuje, trwający właściwie przez cały badany okres, proces stopniowego, zróżnicowanego terytorialnie i chronologicznie, „wycofywania się” elit z kultury ludowej. Rezygnowano z utrzymywania błaznów i innych pośredników plebejskiej tradycji na dworach magnackich i monarszych, zakazywano procesów o czary itp. Postępująca uniformizacja kulturowa powodowała na niektórych obszarach (Langwedocja, Walia, Ukraina, niewęgierskie kraje Korony św. Stefana) zarzucanie lokalnych dialektów i języków przez elity, ciągnące ku językowi panującemu; innymi słowy następowały procesy romanizacji, germanizacji, madziaryzacji czy polonizacji elit kresowych. W warstwach wyższych, skutkiem wzrostu poziomu wykształcenia, upowszechniały się też nowe wzorce życia społecznego i obyczaju. Jest paradoksem, iż właśnie wtedy gdy zaczynały sobie torować drogę oświeceniowe idee egalitaryzmu, wzrastała przepaść kulturowa pomiędzy elitami i ludem. Skądinąd idee te stymulowały na przełomie XVIII i XIX w. wzrost zainteresowania kulturą ludową wśród warstw wyższych, co autor analizował w pierwszym rozdziale. Zjawisko to nie miało nic wspólnego z dawniejszym współuczestnictwem elit w ludowej tradycji. Oglądały ją one z zewnątrz, starając się ją zrozumieć, ale w masowej skali już jej nie odczuwały ani akceptowały. W ten sposób narracja książki wraca w zakończeniu do punktu wyjścia, co należy uznać za bardzo udany i efektowny zabieg konstrukcyjny.

Rozprawa zawiera obszerną, choć oczywiście selektywną bibliografię oraz indeks osobowo-rzeczowy (brak niestety geograficznego). W trosce o zwięzłość autor umieszcza przypisy dosyć rzadko, dokumentując w jednym miejscu szereg szczegółowych faktów, odnoszących się do danego problemu. Utrudnia to znalezienie źródła konkretnej informacji i miejscami przypomina manierę konstruowania aparatu naukowego typową dla historyków z przełomu XIX i XX w.

W sumie uznać należy książkę za wartościową i interesującą; mieści ona w sobie wiele różnorodnych koncepcji, które — jak staraliśmy się to wrywkowo uczynić — można weryfikować w oparciu o materiał nie wykorzystany przez autora. Lektura daje wiele zarówno specjalście, jak i każdemu wykształconemu czytelnikowi. Warto byłoby wydać tę pracę w polskim tłumaczeniu; znakomicie nadawałaby się do którejś z popularnych i pożytecznych serii Państwowego Instytutu Wydawniczego.

*Andrzej Karpiński*

Józef Wojakowski, *Straż Praw*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1982, s. 298, ilustr.

Wielu historyków zajmujących się XVIII wiekiem — wymieńmy J. Dihma, J. Łojka i E. Rostworowskiego — zwracało uwagę na to, że „Ostatniego roku Sejmu Wielkiego” Władysława Smoleńskiego nie sposób uznać za wyczerpujące opracowanie przebiegu Sejmu Czteroletniego w ostatnim roku obrad. Niektórzy próbowali dać własny zarys tej problematyki, jednak do spełnienia tego postulat u wciąż jeszcze daleko. Istotnym przyczynkiem do takiego opracowania będzie niniejsza książka, wydrukowana po dziewięćioletniej zwłoce.

Wykorzystując zachowane w zespole tzw. Metryki Litewskiej akta Straży Praw, autor scharakteryzował 13 miesięczną działalność tej magistratury kieru-