

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris 1962, ss. 295, il. 24.

Najnowsza praca znanego profesora Collège de France, Claude Lévi-Straussa, o którym — pozostający pod urokiem jego autorytetu naukowcy i organizatorzy życia społecznego różnych narodowości — wyrażają się z ogromnym uznaniem jako o „sztandarze” nauki francuskiej, a tylko nieliczni przeciwnicy naukowemu odmawiają mu prawa do formułowania teorii socjologicznych, powinna i tym razem — jak wiele prac dawniejszych — wywołać żywą dyskusję i wiele sprzecznych ocen. Autor konsekwentnie podtrzymuje stanowisko, które zajął już w pierwszej swej największej pracy (drukowanej w 1949 r.) o podstawowych strukturach pokrewieństwa, rozciągając swoje poglądy o bogactwie i zróżnicowaniu międzygrupowym pierwotnych, wrodzonych człowiekowi form działania na całą dziedzinę kultury umysłowej. W podobny przy tym sposób, jak recenzowane poniżej studium o totemizmie (pozostające zresztą w bardzo ścisłym związku z obecną pracą), rzuca autor wyzwanie wielu dawniejszym (i do dziś uznawanym) poglądom naukowym różnych szkół etnologicznych, usiłujących rozwiązać zagadnienie pierwotnej kultury i poziomu umysłowego pierwotnego społeczeństwa, zgodnie z przyjętymi *a priori* założeniami teorii rozwoju.

Jednym z ostatnich autorów, który podjął ten właśnie temat, był bliski współpracownik Emila Durkheima, a więc przedstawiciel szkoły socjologicznej francuskiej, do której i Lévi-Strauss nawiązuje w swych pracach i której przypisuje ogromny wpływ na całą naukę światową, Lucien Levy-Brühl. Jego prace o duszy pierwotnej i o myśli prelogicznej człowieka pierwotnego odbiły się szerokim echem w literaturze naukowej lat trzydziestych XX w. Teoria Levy-Brühla (z której on sam po pewnym czasie prawie się wycofał) przeciwstawiająca podstawy logiczne współczesnej myśli naukowej brakom logiki rozumowania, charakterystycznym dla działalności człowieka pierwotnego, nie znalazła uznania u współczesnych autorowi historyków-ewolucjonistów 1 poł. XX w. W Polsce zwalczał ją m.in. na seminariach swych Kazimierz Moszyński. Podkreślał on występowanie przesłanek logicznych we wszystkich opisywanych przez Levy-Brühla przykładach działania ludzi „pierwotnych”, opóźnionych w rozwoju gospodarczym i poziomie wiedzy. Lévi-Strauss tylko pozornie kontynuuje do pewnego stopnia myśl swego poprzednika. Uznaje, że „pierwotna” myśl jest inna niż nasza współczesna. Nie podtrzymuje jednak tezy Levy-Brühla o prelogiczności myślenia pierwotnego, a więc jego niższym etapie rozwoju. Wprost przeciwnie — jak gdyby na przekór zasadzie, przyjętej zarówno w ewolucjonizmie, jak i w innych kierunkach historycznych, rozwoju od form prymitywniejszych ku bardziej rozwiniętym, wysoko wartościuje on właśnie tę myśl pierwotną, „dziką”, której ślad jakiś tkwi w nas po dzień dzi-

siejszy, ale której właściwą domeną działania są przede wszystkim izolowane społeczeństwa prymitywne.

Myśl „dzika” przeciwstawia Lévi-Strauss w swej pracy myśli „obłąskawionej” czy „udomowionej” (*domestiquée*), to znaczy temu systemowi rozumowania, który wykształciliśmy jako produkt naszej kultury. Na dnie jednakże naszego myślenia współczesnego tkwi również zawarta w podświadomości myśl pierwotna, naturalna, „dzika”. Nie zawsze dopuszczamy ją dzisiaj do głosu, jest bowiem przytłoczona tym wszystkim, co zrobiliśmy, aby ją ująć w ramy świadomości budowane w oparciu o narastający wciąż bagaż kulturalny. Jest jednakże wartością stałą, która budzi nasze zrozumiałe zainteresowanie naukowe. Jej poznanie nie tylko może się przyczynić do wzbogacenia wiedzy historycznej o początkach naszej „inteligencji” — jak wyjaśnia Lévi-Strauss w specjalnym wywiadzie, jakiego na temat swej najnowszej pracy udzielił przedstawicielowi czasopisma „Arts” (nr 871: 1962, s. 5) — lecz przede wszystkim zbliżyć nas powinno do zrozumienia naturalnych praw przyrody.

To zasadnicze przeciwstawienie pierwotnej natury i z niej emanującej nadbudowy (jakbyśmy określili używając przyjętej u nas terminologii nauk społecznych) systemowi pojęć, wykształconemu w procesie historycznym rozwoju kultury (a więc będącemu w głównym zrębie również emanacją naturalnej, wrodzonej inteligencji człowieka), jest oczywiście jako podstawowa teza robocza warsztatu naukowego Claude Lévi-Straussa, etnologa, antropologa i filozofa kultury w jednej osobie, motywem przewodnim w omawianej pracy. Zadaniem pracy jest analiza strukturalna śladów podstawowych systemów myśli pierwotnej w ich całym bogactwie i zróżnicowaniu grupowym i przestrzennym, co jest zdaniem autora jednym z ważniejszych zadań antropologii społecznej i etnologii, uznanych przez niego za nauki ścisłe (utożsamiane przy tym z psychologią).

Jaka jest pierwotna, „dzika” myśl człowieka? Aby móc to określić autor sięga do XIX-wiecznych opisów kultury różnych izolowanych społeczności prymitywnych. Mimo niedoskonałości tych wszystkich opisów, wymagających ostrożnego z nich korzystania, autor czerpie w pracy pełną garścią z olbrzymiej kartoteki wypisów z literatury etnograficznej całego świata, jaka w formie kopii archiwum, gromadzonego od szeregu lat w uniwersytecie w Yale w Stanach Zjednoczonych, znajduje się w Paryżu w kierowanym przez Lévi-Straussa Laboratorium Antropologii Społecznej. Na cytowanych z tych źródeł przykładach wykazuje autor, że myśl pierwotna jest przede wszystkim „wiedzą o konkrecie” (rozdz. I). Nie jest to jednak wiedza wynikająca, jak chce Bronisław Malinowski i wielu innych, przede wszystkim z potrzeb praktycznych. Jest to natomiast wrodzone człowiekowi dążenie do porządku i z tego wynikające klasyfikowanie i przeciwstawianie sobie przedmiotów i zjawisk, tworzenie systematyki — co zdaniem niektórych cytowanych przez Lévi-Straussa autorów, z którymi on się zasadniczo zgadza, jest równoznaczne z budowaniem teorii naukowych. Zainteresowania teoretyczne są wcześniejsze od zainteresowań praktycznych. Trzeba na przykład poznać rośliny lecznicze i ich właściwości, by móc potem dopiero stosować je w medycynie i znachorstwie. Różne mogą być jednak kryteria wprowadzania porządku w pojęcia. Może to być pierwotnie przy podziale na gatunki roślin, np. kryterium wyglądu zewnętrznego, estetyczne itp. Wyborem tych kryteriów różni się myśl pierwotna, zwana też nieraz magiczną, od naszej współczesnej myśli naukowej.

Charakterystyczna dla postawy naukowej Lévi-Straussa opozycja wobec założeń badawczych kierunku funkcjonalnego (który na przekór jego twórcom i wyznawcom uważa za kierunek dający przede wszystkim wkład w historię, a nie teorię natury), wyrażająca się w ucieczce od teorii potrzeb podstawowych jako naj-

bardziej prymitywnego motoru działalności ludzkiej, tłumaczy się jego niechęcią do budowania wniosków zbyt ogólnych, dotyczących właściwości natury ludzkiej, łączących między sobą wszystkie społeczeństwa. Tego rodzaju uogólnienia są po największej mierze truizmami. Zubożają one nasze spojrzenie naukowe o niedostrzeganie ogromnego bogactwa i zróżnicowania kultury — w wypadku omawianej pracy — pierwotnej wrodzonej, kultury umysłowej i wiedzy o przyrodzie. Zamiast więc iść śladami Malinowskiego i szukać tego, co łączy odległe od siebie społeczności, Lévi-Strauss woli doszukiwać się przeciwieństw. Jest to nie tylko, jak sam podkreśla, zastosowanie zapożyczonej od językoznawców metody analizy strukturalnej, czy też wpływ Marksa, którego pracami entuzjastmował się w młodości i którego teorie chciałby uzupełnić na interesującym go odcinku badań empirycznych i wniosków dotyczących związków wszechrzeczy (*superstructures*), lecz w dużej mierze logiczne rozwinięcie wskazań i stwierdzeń metodologicznych zawartych we wcześniejszych pracach E. Durkheima, M. Maussa, F. Boasa, a także A. Radcliffe-Browna. O nich wszystkich wspomina Lévi-Strauss w tej pracy. Cytuje również J. J. Rousseau i H. Balzaka. Dedykuje pracę pamięci nieżyjącego M. Merleau-Ponty, z którym dyskusję na te właśnie tematy rozpoczął w 1930 r. W ostatnim rozdziale (IX), zatytułowanym „Histoire et dialectique”, przeprowadza polemikę z wydaną przed dwoma laty *Critique de la raison dialectique* J. P. Sartre'a. Praca jest więc zarówno próbą charakterystyki myśli pierwotnej (po jej uprzednim oryginalnym zdefiniowaniu), przeprowadzoną w sposób zaskakujący w stosunku do ustalonych do tego czasu opinii uczonych w oparciu o bogaty materiał przykładów, jak w równej niemal mierze wykładem metody i określeniem własnej drogi naukowej w nawiązaniu do poprzedników i — w mniejszym stopniu — opozycjonistów. Wśród tych ostatnich trzeba jeszcze dodać profesora Sorbony, socjologa prawa (ucznia Polaka Leona Petrażyckiego przebywającego długie lata w Rosji), Georges Gurwicha. Dyskusja z zarzutami G. Gurwicha zajmuje szereg kart recenzowanej pracy Lévi-Straussa.

Jakie są konsekwencje tych wszystkich dyskusji i wnioski, które wyciąga autor z zastosowania zbudowanego przez siebie i, mimo oparcia o wspomniane wzory, w pełni oryginalnego w tym zastosowaniu warsztatu badawczego? Są też oryginalne i zaskakujące. Myśl pierwotna, „dzika”, jest bogata, systematyzująca i teoretyzująca. Jest już na stopniu magii myślą naukową (a więc logiczną, wbrew twierdzeniu Levy-Brühla), różniącą się od naszej myśli naukowej niemożliwością (i to nie zawsze) jej wykorzystania w praktyce, kształtującą się jednakże w analogiczny sposób, lecz w ściślejszym związku z intuicją, działaniem podświadomym natury ludzkiej. Jej mechanizm działania polega na klasyfikacji przedmiotów i pojęć przez ich przeciwstawianie (pary przeciwieństw) oraz ustalaniu systemów powiązań (przejść) pomiędzy kategoriami i grupami społecznymi („Logika klasyfikacji totemicznych”, rozdz. II, „Systemy transformacji” rozdz. III, „Totem i kasta” rozdz. IV), na wyróżnianiu kategorii, elementów i liczb (rozdz. V), na uogólnianiu i dzieleniu (rozdz. VI), na przeciwstawieniu jednostki rodzajowi (rozdz. VII). Myśl „dzika” jest ponadczasowa. Wyraża się systemem symboli i znaków (nazw), tworzy uproszczone (zmniejszone) modele rzeczywistości, aby lepiej zrozumieć jej funkcjonowanie. Już Durkheim i Mauss w dawnych swoich pracach wskazali, że jest ona myślą wartościującą, jakkolwiek niewątpliwie jest w swoich początkach niejednokrotnie prowadzącą na manowce. Nie można jednak nie docenić wkładu, jaki od czasów wielkiej rewolucji okresu neolitu (której wielkość porównać można tylko z naszą współczesną rewolucją przemysłową) wniosła w kierunku tłumaczenia (wyobrażenia) przyrody i jej wykorzystania w budowaniu

cywilizacji. Nie można również nie uznać roli, jaką ma do odegrania w skrzyżowaniu z współczesną myślą naukową, posuwającą się po drodze przeciwstawnej — od wyobrażeń umysłu ludzkiego ku zrozumieniu niezależnego od tego umysłu świata fizycznego.

Anna Kutrzeba-Pojnarowa

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Le totemisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

Ostatnio na warsztacie Claude Lévi-Straussa znalazł się cały kompleks problemów związanych z zagadnieniem totemizmu. Nie ulega wątpliwości, że jako były profesor École Pratique des Hautes Études, gdzie miał katedrę porównawczą religii ludów nie posiadających pisma, i jako obecny profesor Collège de France, wykładający zasady antropologii społecznej, jest on ogólnie uznanym autorytetem w dziedzinie zagadnień religioznawczych i społecznych, które predestynowały go do zabrania głosu w tak poważnej sprawie.

Założeniem autora było w tej małej pracy przekazać wszystkie uwagi krytyczne pod adresem tych uczonych, którzy kiedykolwiek zabierali głos na temat totemizmu. Było to zadanie, według autora, o tyle ważne, że jeśli współczesna antropologia społeczna czy etnologia ogólna ma kiedykolwiek stanąć w szeregu nauk znajdujących się w stanie rozkwitu, to może to uczynić jedynie pod warunkiem uwolnienia się od nienaukowych teorii poprzedniego stulecia, które wytworzyło wiele mitów ciążących na ogólnym rozwoju omawianych nauk.

Do takich właśnie tematów należał problem totemizmu, który śmiało można by nazwać jednym z najpopularniejszych zagadnień, nie tylko XIX, ale i XX w. Ilość prac poświęconą temu zagadnieniu stworzyłaby wcale obfitą bibliotekę. Niestety odkrywczość myśli etnologicznej w tej dziedzinie nie przyniosła największych i najbardziej rewelacyjnych osiągnięć. Wszelkie dotychczasowe próby rozwiązania tego problemu natrafiały na nie dające się pokonać trudności. Przyczynę takiego stanu rzeczy widzi Claude Lévi-Strauss w tym, że już samo założenie problemu totemizmu zawierało w sobie fałsz, co z kolei nie pozwoliło uczonym na rzeczywiste naukowe podejście do tej sprawy.

Pierwsze relacje dotyczące problemu totemizmu pojawiają się w literaturze o charakterze etnograficznym pod koniec XVIII w. Z kolei rozkwit spekulacji na ten temat przypada na koniec XIX i XX w. I tak od pierwszego pseudonaukowego postawienia zagadnienia przez J. F. McLennana w 1869 r. do roku 1920, w którym ukazała się syntetyzująca praca A. Van Gennepa, naliczono 41 teorii wyjaśniania tego zjawiska kulturowego, a przecież praca Gennepa bynajmniej nie stanowiła ostatniej publikacji na ten temat. Naturalnie wartość naukowa tych prac była bardzo różna. Szereg z nich spełniło ważną rolę jako przyczynki materiałowe pozwalające na wyjaśnienie pewnych fragmentów omawianego zagadnienia, niemniej tak manifestacyjne zajmowanie się tym zagadnieniem nie służyło lepszemu rozwojowi etnografii i religioznawstwa. By nie popełniać tego samego błędu, Claude Lévi-Strauss powziął zamiar zlikwidowania jeszcze jednego mitu teoretycznego etnologii, jakim był mit totemiczny. Co prawda sam przy okazji zauważa, że „akceptacja jako tematu do dyskusji, kategorii, którą uważa za fałszywą, stanowi zawsze pewne ryzyko, gdyż poprzez uwagę, jaką się do niej przywiązuje, stwarza się pewne iluzje dotyczące jej realnego istnienia. Dyskusja jest więc niejako hoł-

dem dla tego pojęcia. Być może lepiej by było takie pojęcia pozostawić w zapomnieniu. Z drugiej strony, jak mówi Arkell, historia nie stwarza faktów bezużytecznych. Sam fakt, że utrzymywało się to pojęcie, świadczy o ludziach, którzy się nim posługiwali. Po to, by pójść nową drogą, warto zapoznać się ze starą, aby nie popełnić identycznych błędów". Tak więc w omawianej pracy Claude Lévi-Strauss przytacza słowo totemizm jedynie jako cytata, a nie jako pojęcie realne.

Cała praca pomyślana jest jako przegląd najważniejszych teorii pochodzenia i znaczenia totemizmu w życiu ludów prymitywnych. W przeglądzie tym autor nie kępuje się ramami chronologicznymi, rezygnując z tego systemu na rzecz zgrupowania pewnych teorii i hipotez według zasad, jakie uczeni przyjmowali w celu wyjaśnienia przyczyn powstania tego zjawiska kulturowego. Już sam spis rozdziałów wprowadza nas w ten podział. Tak więc po wstępie, w którym Claude Lévi-Strauss wyjaśnia potrzebę krytycznego ustosunkowania się do problemu totemicznego, następuje rozdział pierwszy poświęcony omówieniu iluzyjności samego terminu totemizm. By nie wprowadzać niejasności autor podkreśla, że chodzi mu przede wszystkim o zdefiniowanie zjawiska poddanego badaniu jako stosunku między dwoma lub wieloma określeniami realnymi lub teoretycznymi, następnie o skonstruowanie tablicy możliwych zamienności tych terminów oraz wzięcie tej tablicy za główny obiekt analizy. Jest to niezbędne ze względu na fakt, że termin totemizm obejmuje idealnie zarysowywujące się stosunki między dwoma światami: światem przyrody i światem kultury. Świat przyrody składa się z kategorii i jednostek, zaś świat kultury z grup i z osób. Wszystkie te określenia zostały wybrane arbitralnie w celu wyróżnienia w każdym z tych dwóch światów dwu rodzajów egzystencji: kolektywnego i indywidualnego, których nie należy ze sobą mieszać.

Według autora te cztery terminy dadzą się połączyć w następujący sposób:

	1	2	3	4
Przyroda	Kategoria	Kategoria	Jednostka	Jednostka
Kultura	Grupa	Osoba	Osoba	Grupa

Każdej z tych czterech kombinacji odpowiadają zjawiska dające się zaobserwować u jednego lub kilku ludów, a przez szereg uczonych włączane do kompleksu zjawisk, zwanych totemizmem. Ma to miejsce szczególnie w wypadku dwu pierwszych, gdyż dwie drugie włączone zostały do totemizmu jedynie pośrednio, jedna jako zarys, druga zaś jako ślad totemizmu. „Tak więc iluzja totemiczna — zdaniem Claude Lévi-Straussa — polega przede wszystkim na wykrzywieniu pola semantycznego, na które składają się zjawiska tego samego typu. Pewne aspekty tego pola zostały uprzywilejowane kosztem pozostałych, w celu przypisania im oryginalności i egzotyczności, która wcale nie jest im właściwa. Jak z tego wynika, totemizm wynika z wadliwego podziału rzeczywistości”.

Rozdział drugi został poświęcony omówieniu nominalizmu australijskiego. Rzeczą powszechnie znaną jest fakt, że w budowaniu większości hipotez na temat totemizmu szczególne miejsce zajmował bogaty materiał australijski. Na szczególną uwagę autora omawianej pracy zasłużyła teoria A. P. Elkina, który do jej wypracowania doszedł dzięki zastosowaniu metody empirycznej i opisowej oraz zasad analizy ustalonych przez Radcliffe-Browna. Dzięki swym studiom opartym na ma-

teriale australijskim Elkin doszedł do wniosku, że „egzogamia jest wynikiem, a zarazem celem, połączenia ze sobą pewnych konkretnych społeczeństw, które bez tego nie weszłyby ze sobą w kontakt. Instytucja ta służy więc wzmocnieniu spójności, nie tyle między członkami klanu, co różnych klanów z całym społeczeństwem”.

Elkin proponuje trzy kryteria dla zdefiniowania systemu totemicznego: formę, czyli sposób, w jaki totemy są rozdzielone między jednostki i grupy, znaczenie, według roli, jaką gra totem dla jednostki (towarzysz, opiekun itd.), i funkcję, która odpowiada roli systemu totemicznego, jaką odgrywa w grupie.

Poza tym Elkin wyodrębnia w Australii istnienie kilku rodzajów totemizmu, z których najważniejsze są totemizmy indywidualny (dzielący się na seksualny, dualistyczny, sekcyjny, podsekcyjny i klanowy) i kultowy (patrylinearny i tzw. koncepcyjny). Jak z tego wynika, koncepcja Elkina występuje przeciwko zbyt niemu generalizowaniu pojęcia totemizm, i to na pewno było pewnym krokiem naprzed. Takie nastawienie badacza miało na celu udowodnienie słuszności tezy, że totemizm jako problem etnologiczny ma jak najlepszą podstawę do egzystencji teoretycznej i krytykując zbyt pochopne generalizacje zagadnienia, poprzez bogaty materiał i sumienną klasyfikację odmian totemizmu, pragnął przekonać specjalistów o tym, że zagadnienie to jest jeszcze bardziej skomplikowane, niż to się dotychczas wszystkim etnologom wydawało. Jednakże Claude Lévi-Strauss bardzo słusznie zauważa, że hołdowanie tego rodzaju poglądom mogłoby zawęzić etnologię do ram nauki kolekcjonującej miliony heterogenicznych faktów kulturowych, których nie byłaby w stanie zintegrować w ramach jakiegoś ogólnego poglądu na kulturę. Naturalne chyba i zrozumiałe jest w tym wypadku powołanie się autora na własne osiągnięcia w dziedzinie teoretycznych syntez objętych mianem strukturalizmu, który — zdaniem Lévi-Straussa — byłby w stanie wykorzystać zebrane przez Elkina materiały do stworzenia obiektywnego modelu kulturowego odpowiadającego realnie istniejącej kulturze australijskiej.

Wiele więcej miejsca poświęca autor na analizę tzw. totemizmów funkcjonalistycznych. W rozdziale specjalnie temu problemowi poświęconym Lévi-Strauss rozpatruje kolejno teorie Malinowskiego, Durkheima i tzw. pierwszą teorię Radcliffe-Browna opublikowaną przez niego w 1929 r. Malinowski, według autora, uznał realność totemizmu i bronił go poprzez uproszczenie schematu i jego integralne widzenie. Interpretacja tego zjawiska nosi u niego charakter naturalistyczny, utilitarny i afektywny. Tak więc Malinowski sięga do elementów bardziej biologicznych i psychologicznych niż czysto etnologicznych. Na główny problem, dlaczego totemizm odwołuje się przede wszystkim do zwierząt i roślin, odpowiada Malinowski w sposób bardzo prosty, mianowicie dlatego, że stanowią one dla człowieka podstawową bazę wyżywieniową. Charakter kultowy totemizmu zrodził się z tego, że człowiek zawsze pragnął mieć kontrolę nad gatunkami, w celu zapewnienia sobie ich jadalności lub użyteczności. „Totemizm — pisze Malinowski — przedstawia się nam jako błogosławieństwo dane przez religię człowiekowi prymitywnemu w jego wysiłku, by uzyskać od przyrody to, co może być jemu przydatne, oraz w jego walce o życie”. W ten sposób problem totemizmu jest podwójnie przedstawiony: totemizm nie jest już więc zjawiskiem kulturowym, lecz naturalnym wynikiem konkretnych warunków. Pochodzenie i jego przejawy znajdują swoje podstawy w biologii i psychologii, a nie etnologii. Nie chodzi o to, dlaczego totemizm istnieje tam, gdzie istnieje, chodzi tu raczej o to, dlaczego totemizm nie istnieje wszędzie. Przy takim postawieniu zagadnienia problem ten przestaje być problemem etnologicznym.

W nieco inny sposób podszedł do totemizmu Radcliffe-Brown w 1929 r., którego

poglądy na te sprawy zbiegały się wówczas nieco ze zdaniem F. Boasa. Zaproponował on mianowicie, by termin totemizm zawęzić do szczególnego wypadku więzów między człowiekiem a gatunkiem przyrodniczym, jakie przedstawiają mity i obrzędy. Dotychczas bowiem, zdaniem Radcliffe-Browna, terminem totemizm obejmowano zbyt wiele elementów. Wielką zasługą tego uczonego było stwierdzenie, że wszystkie systemy totemiczne łączy ogólna tendencja do charakteryzowania działów społeczeństwa przez połączenie każdego z nich z jakimś gatunkiem przyrodniczym lub z jakąś częścią natury. Postawę metodologiczną tego uczonego można określić jako próbę zastosowania metody indukcyjnej, wziętej z nauk przyrodniczych, do konkretnych badań historycznych. Dzięki takiej postawie można było zastanawiać się, czy totemizm nie jest szczególną formą pewnego uniwersalnego zjawiska charakterystycznego dla społeczeństwa ludzkiego i że w wyniku tego pojawia się on we wszystkich kulturach, lecz pod różnymi formami. Pierwsze tego rodzaju sugestie wyszły spod pióra Durkheima, ale wadliwa analiza materiałów dokonana przez tego uczonego uniemożliwiła mu konsekwentne przeprowadzenie dowodu tej tezy. Według Durkheima dla podtrzymania porządku społecznego trzeba zabezpieczyć ciągłość, a solidarność może opierać się jedynie na odczuciach indywidualnych, które mogą się manifestować tylko w postaci kolektywnej skierowanej ku konkretnym obiektom. Tok rozumowania można by przedstawić w następującym schemacie: indywidualne odczucia przywiązania prowadzą do wytworzenia się postaw kolektywnych o charakterze obrzędowym, a te z kolei doprowadzają do wyłonienia się obiektów reprezentujących grupę. Tym właśnie dałoby się m.in. wytłumaczyć słabość współczesnych społeczeństw do symboli (np. sztandary, hymny itd.). Według Durkheima obiekty te muszą mieć charakter popularny, oczywisty i mobilizujący. Te proste symbole przedstawiane początkowo w postaci nieskomplikowanych rysunków zostały następnie zinterpretowane jako przedstawienia zwierząt i roślin, na które przeniesiono cały dotychczasowy stosunek do symbolu. W krytyce tej hipotezy Radcliffe-Brown podkreśla fakt, że stosunek człowieka do zwierzęcia przekracza w sposób bardzo widoczny ramy totemizmu, który w nim musiał się wykształtować. Przecież szeregu społeczeństw, jak najbardziej związanych z gospodarką zwierzęcą, nie można zaliczyć do społeczeństw totemistycznych. Pozostaje więc pytanie, dlaczego większość ludów prymitywnych przyjmuje w swych zwyczajach i mitach postawę rytualną względem zwierząt i innych gatunków przyrodniczych. Według Radcliffe-Browna obiektem kultu rytualnego staje się wszystko, co ma możliwość poprawy bytu materialnego. Jeśli do podziału społecznego wprowadza się nazwy gatunków zwierzęcych, to oznacza to, że przed powstaniem totemizmu zwierzęta były już obiektem rytualnym. Następuje w tym przypadku niejako włączenie natury w konkretny system społeczny. Jak z przytoczonych faktów wynika, teoria Radcliffe-Browna ma wiele wspólnego z teorią Durkheima, z którą łączy ją przede wszystkim teza, że zwierzę staje się „totemiczne”, ponieważ jest jadalne.

W krytyce tych teorii autor *Le totemisme aujourd'hui* na pierwsze miejsce wysuwa argument, że w przypadku słuszności tezy obu uczonych hierarchia totemów musiałaby opierać się na hierarchii przydatności konkretnych zwierząt totemowych. A bynajmniej wcale tak nie jest, gdyż hierarchia totemów ma charakter socjologiczny, to znaczy, że miejsce totemu w hierarchii wynika z ważności grupy, jaką totem reprezentuje. Poza tym znamy wiele totemów, których nie można nazwać ani jadalnymi, ani pożytecznymi. Do tych ostatnich należeć będą między innymi wszystkie zjawiska atmosferyczne, które przyjmowane są u niektórych ludów za totemy. Poza tym większość prób wykazywania jadalności lub użyteczności poszcze-

gólnych totemów zakończyła się niepowodzeniem, wobec czego Claude Lévi-Strauss stwierdza, że nie tu należy szukać rozwiązania.

By rozszerzyć punkt widzenia i zintegrować zagadnienie totemizmu z innymi problemami kultury duchowej i społecznej ludów prymitywnych, autor poświęcił parę stron na omówienie magii i jej miejsca w życiu tych ludów. Było to również podyktowane faktem, że referując poglądy Malinowskiego wyjaśniające rolę totemizmu musiał on przedstawić i tę problematykę, która w pracach Malinowskiego łączy się z totemizmem, a więc i magią. Dla Malinowskiego — zdaniem autora omawianej książki — magia, a raczej jej istnienie, da się wytłumaczyć dzięki danym z zakresu psychologii ogólnej. Jest ona potrzebna tam, gdzie nie ma pewności, jaki będzie wynik podjętego trudu. Magia miałaby więc zastosowanie praktyczne i afektywne.

Ale dla Lévi-Straussa postulowana przez Malinowskiego korelacja między magią a ryzykiem nie jest bynajmniej tak oczywista. W rzeczywistości każde przedsięwzięcie nosi w sobie elementy ryzyka. Poza tym jak ściśle naukowo określić, które z przedsięwzięć są ryzykowne, a które nie? Dodatkowym kontrargumentem jest jeszcze fakt, że u wielu społeczeństw szereg ryzykownych akcji nie ma nic wspólnego z magią, mimo że — według poglądów Malinowskiego — powinny im towarzyszyć czynności magiczne. Już Radcliffe-Browne omawiając te tezy Malinowskiego wykazał, że podobne postawienie zagadnienia upoważniałoby do zbudowania odwrotnego sylogizmu myślowego, który by afirmował, że niewystępowanie obrzędów i związanych z tym wierzeń wpływałoby na niewystępowanie u jednostki objawów niepokoju. Stąd niedaleko już do twierdzenia, iż obrzęd istnieje po to, by wywołać efekt niepewności i niebezpieczeństwa. „Jeśli więc jakaś teoria etnologiczna afirmuje, że magia i religia zapewnia człowiekowi bezpieczeństwo i dobre samopoczucie, to równie dobrze można by powiedzieć, że wywołują one u niego występowanie strachu i stanów lękowych, od których w przeciwnym wypadku byłby wolny”. Tak więc nie dlatego, że sytuacja jest niebezpieczna, przywołuje się środki magiczne, lecz dlatego, że posługując się magią, wytwarza się niebezpieczne sytuacje.

Ta argumentacja przytoczona przez Lévi-Straussa służy mu jednocześnie do wykazania, że jej autor, Radcliffe-Browne, daleko odszedł od swych pierwotnych założeń teoretycznych, zawartych w tak zwanej pierwszej teorii totemizmu.

Tego typu rozważania wywołały u autora omawianej książki refleksje na temat początków organizowania się życia społecznego. Można by przecież sądzić, że w owych czasach, a nawet jeszcze dziś, jednostki szczególnie podatne na niepokój przybrały postawy kompulsywne, podobne do tych, jakie dają się zaobserwować u psychopatów. Z tej wielkiej liczby wariacji jednostkowych wytworzyłby się pewien rodzaj selekcji społecznej, która chroniłaby i utrzymywała tylko przydatne dla przetrwania i utrzymania porządku społecznego grupy, eliminując całkowicie pozostałe. Lecz hipoteza ta, zdaniem jej autora, trudno sprawdzalna w czasach obecnych i całkowicie niesprawdzalna w odniesieniu do czasu przeszłego, nie przydaje nic nowego do stwierdzenia, że obrzędy rodzą się i zanikają w sposób nieregularny.

Reasumując te psychologiczne aspekty zagadnienia Lévi-Strauss stwierdza, że psychiatria, na którą powołuje się Malinowski, uczy, iż postawy chorych są symboliczne i że ich interpretacja wymaga pewnej gramatyki, tzn. pewnego kodu, który — jak każdy kod — jest ze swej natury pozajednostkowy. Postawom tym mogą towarzyszyć niepokoje, ale nle można twierdzić, że niepokój je stwarza.

Zasadniczą więc wadą tezy Malinowskiego jest branie za przyczynę tego, co w najlepszym przypadku jest tylko konsekwencją.

Generalnie rzecz biorąc, odwoływanie się szeregu uczonych do afektywności działania człowieka pierwotnego jest jedynie tłumaczeniem *ignotum per ignotum*, ponieważ jest to najsłabiej zbadana dziedzina działalności człowieka.

Przykładem tego rodzaju prób jest teoria Fréuda, przedstawiona przez niego w *Totem und Tabu*. Sugestiom tym uległ również i Durkheim, który jednakże w swych późniejszych pracach oddzielił zjawiska społeczne od działań afektywnych. Dla niego totemizm wytworzył się w wyniku „intensywnej tendencji”, która prowadzi „Ludzi o niższej kulturze [...] zjednoczonych we wspólnym życiu do malowania i rytowania tego, co przypomina im tę wspólnotę istnienia”, a więc przedstawienia zwierząt.

Kończąc rozdział „Totemizmy funkcjonalistyczne” Lévi-Strauss zupełnie wyraźnie stwierdza, że „w rzeczywistości impulsy i emocje nie wyjaśniają niczego, gdyż są one wynikami bądź siły ciała, bądź słabości ducha. W obu przypadkach są one wynikami, nigdy zaś przyczynami. Tych ostatnich można jedynie szukać w organizmie, jak tylko to czynić potrafi biologia, lub w intelekcie, co jest jedyną drogą dostępną dla psychologii i etnologii”.

Już to jedno zdanie wprowadza nas w tok rozumowania przyjęty przez Claude Lévi-Straussa, który zasiadając do pisania omawianej pracy miał gotową koncepcję mitu totemicznego. Przy przedstawianiu tej koncepcji autor przyjął zasadę, że dojść do obiektywnej prawdy można jedynie drogą konsekwentnego odrzucania ze wszystkich dotychczasowych teorii totemistycznych tego, co było tylko fałszywą interpretacją faktów. W ten sposób, likwidując kolejne odchylenia od — jego zdaniem — słusznej linii rozumowania, dochodzi do sedna sprawy, które uważa za istotne i jedynie słuszne. Przy takim ustawieniu zagadnienia uzyskuje autor ciekawego efektu polegający na tym, że w końcowej partii książki, poświęconej omówieniu naprawdę naukowej teorii mitu totemicznego, czytelnik przekonuje się, że jest to od dawna reprezentowany przez autora pogląd na tę sprawę. Trudno zaprzeczyć sugestyjności podobnego układu rzeczy. Ale przecież na dzieło naukowe składa się nie tylko materiał i reprezentowane poglądy, lecz również styl i sposób przedstawienia własnych osiągnięć.

Ale od tej efektownej klamry dzieli nas jeszcze cały rozdział zatytułowany „W stronę intelektu”. Już sam tytuł sugeruje, że od tłumaczeń typu utylitarnego lub afektywnego autor pragnie przejść do omówienia teorii totemizmu opartych na przekonaniu, że totemizm jest tylko koncepcją ludów prymitywnych wynikłą z wnikliwej obserwacji przyrody i z tendencji integrowania w swej myśli świata przyrody ze światem kultury. Mamy tu więc przejście od świata potrzeb materialnych do potrzeb typu intelektualnego. Mit totemiczny odpowiadałby więc potrzebom światopoglądowym.

Na podstawie badań M. Fortesa nad Tallensi stwierdzono, że zwierzęta totemiczne nie stanowią klasy ani w sensie zoologicznym, ani utylitarnym, ani nawet magicznym. Jak z tego wynika, tłumaczenie funkcjonalne, tak jak chciał to widzieć Malinowski, nie wystarcza do zrozumienia wierzeń i zakazów totemicznych. Nadal pozostaje pytanie: skąd ta dziwna predylekcja do zwierząt, która nawet nie da się wyjaśnić utylitarnie.

Zdaniem Fortesa, cały system totemiczny służy człowiekowi do lepszego orientowania się w strukturze społecznej grupy, do której konkretna jednostka należy. Jako członek jakiegoś klanu człowiek posiada przodków wspólnych i chronologicznie bardzo dalekich, symbolizowanych przez święte zwierzęta; jako członek

jednej linii rodzinnej ma on przodków bardziej bliskich symbolizowanych przez totemy; w końcu jako jednostka poszczycić się on może własnymi przodkami, którzy w jakiś sposób decydują o jego osobistym losie i którzy mogą się objawiać w postaci zwierzęcia domowego lub jakiejś innej zwierzyny. Ponieważ nigdy nie można było przewidzieć postępowania przodków, tak jak nie można było odgadnąć zamiarów drapieżników, stąd więc przez analogię najczęściej zwierzętami totemowymi u Tallensi są te właśnie zwierzęta. Tego rodzaju tłumaczenie, zdaniem Lévi-Straussa, ma tę wyższość nad rozumowaniem Malinowskiego, że nie jest ani tak oczywiste, ani tak arbitralne. Na przykładzie tej tezy widać kolejną próbę wyjaśnienia mitu totemicznego, który opierałby się teraz na zdolności do percepcji i osądu, czyli na domniemanym podobieństwie między zwierzętami a przodkami ludzi.

Słabością tej tezy jest jednak to, że może ona być stosowana jedynie w odniesieniu do ludów, które oddzielają serie totemiczne od serii genealogicznych, a przecież na przykład Australijczycy wyraźnie wiążą je razem. Poza tym chodzi tu tylko o zwierzęta, a jak wyjaśnić przypadki, w których totemami są rośliny lub zjawiska atmosferyczne? Mamy tu więc do czynienia z niedoskonałą próbą, która wskazała jednak prawidłowy kierunek dalszych poszukiwań.

Snując dalej ten tok rozumowania Lévi-Strauss zwraca uwagę na fakt, że w przypadku cytowanym przez Fortesa, to nie podobieństwa, lecz różnice upodabniają się. Następuje tu porównanie dwu światów: zwierzęcego i przodków (reprezentujących w tym przypadku ludzi), z których każdy posiada swą strukturę, czyli własne wewnętrzne zróżnicowanie. „Podobieństwa, jakie sugerują przedstawienia zwane totemicznymi, dotyczą podobieństwa między tymi dwoma systemami różnic”. By dojść do naukowego wyjaśnienia całego problemu, nie można jednak zatrzymać się na etapie analogii zewnętrznej, lecz należy uczynić następny krok, czyli przejść od analogii zewnętrznej do homologii wewnętrznej — konkluduje autor.

Na drodze tej znalazł się w pewnym momencie Evans-Pritchard, pisząc swoje dzieło o religii Nuerów. Przytaczając przykład, w którym bliźniaki pod względem nomenklatury zajmują pozycję pośrednią między ludźmi a duchami reprezentowanymi przez ptaki, dochodzi do wniosku, że stosunek między ludźmi a światem zwierzęcym ma charakter metaforyczny (*poetic metaphors*). Ciekawy jest fakt, że u Nuerów nawet zwierzęta są podzielone na działy wzorowane na działach społecznych. Stąd płynie teza Evans-Pritcharda, że „istota totemizmu nie może być wyjaśniona naturą totemu, lecz asocjacjami, jakie wywołuje w umyśle”.

Na szczególną jednak uwagę zasługuje, zdaniem autora omawianej książki, tzw. druga teoria Radcliffe-Browna z 1951 r., która nie tylko przyczyniła się do likwidacji problemu totemizmu, lecz postawiła problem na zupełnie innej płaszczyźnie i w dziedzinie zupełnie odmiennej terminologii. Całe zagadnienie sprowadza się do odgadnięcia, dlaczego grupy społeczne lub części składowe tego społeczeństwa są wyróżniane jedne od drugich poprzez łączenie każdego z nich z konkretnym gatunkiem przyrodniczym. Ten problem z kolei zawiera w sobie dwa inne: jak każde społeczeństwo pojmuje stosunek między istotami ludzkimi a innymi gatunkami przyrodniczymi i jak, z drugiej strony, grupy społeczne dochodzą do tego, że są identyfikowane za pomocą emblematów, symboli lub przedmiotów o charakterze emblematycznym lub symbolicznym. Takie postawienie zagadnienia rozszerza ramy totemizmu, i to jest właśnie silną stroną teorii Radcliffe-Browna. Odtąd uczony ten zastanawia się nie nad tym, po co ludzie przywołują te wszystkie gatunki przyrodnicze, lecz dlaczego te właśnie, a nie inne. Takie ujęcie jest,

według Lévi-Straussa, szczególnie płodne, „gdyż reintegruje ono treść z formą i otwiera w ten sposób drogę do prawdziwej analizy strukturalnej, równie odległej od formalizmu co i od funkcjonalizmu”.

Po rozpatrzeniu szeregu mitów australijskich Radcliffe-Brown stwierdził, że mają one wiele wspólnego. Przede wszystkim podobieństwa i różnice są tam przedstawiane w terminach przyjaźni lub konfliktu, solidarności lub opozycji. „Inaczej mówiąc, całość życia zwierzęcego jest przedstawiona w formie stosunków społecznych, takich, jakie rządzą społeczeństwem „ludzkim”. Nic więc dziwnego, że gatunki przyrodnicze są podzielone na przeciwstawne pary, a jest to możliwe jedynie w wypadkach wyboru gatunków, które posiadają co najmniej jedną cechę wspólną pozwalającą na porównanie ich. Tak więc te przeciwstawne pary przedstawiają się jako „typ bardzo częstego wyjaśnienia pewnej zasady strukturalnej”, polegającej na połączeniu terminów przeciwstawnych. Przy użyciu specjalnej nomenklatury uformowanej z terminów zwierzęcych i roślinnych totemizm wyraża jedynie na swój sposób korelacje i przeciwieństwa, które mogą być sformułowane inaczej (np. niebo—ziemia, pokój—wojna itd.). Totemizm sprowadza się więc do specjalnego sposobu formułowania ogólnego problemu: czynić coś takiego, co opozycję zamieniałoby z przeszkody do integracji na czynnik ją ułatwiający”. Tak więc zwierzęta nie zostały wybrane dlatego, że „są dobre do jedzenia”, lecz dlatego, że „są dobre do myślenia”.

Lévi-Strauss zastanawiając się nad ewolucją poglądów Radcliffe-Browna, który w końcu odkrył właściwy mechanizm funkcjonowania totemizmu, śpieszy wyjaśnić, że to właśnie w ciągu dziesięciu lat poprzedzających ogłoszenie owej drugiej teorii miało miejsce zasadnicze zbliżenie się antropologii i lingwistyki strukturalnej, która pierwsza wprowadziła do słownika nauk społecznych pojęcia opozycji i korelacji. Jak z tego wynika, główna idea, że cechą uniwersalną myśli ludzkiej jest skłonność do operowania parami przeciwieństw, jest — zdaniem autora książki — niczym innym, jak zastosowaniem odkryć lingwistyki strukturalnej w dziedzinie antropologii społecznej.

To właśnie zdanie jest w *Le totemisme aujourd'hui* pierwszym akordem finału całkowicie poświęconego strukturalizmowi, jego osiągnięciom i zadaniom. Naturalnie referowanie tych zagadnień nie stanowi wyraźnie oddzielnej partii, lecz przeprowadzone jest niejako na marginesie ocen teorii Radcliffe-Browna. Charakterystyczną cechą tych uwag są niezbyt jeszcze jasne sformułowania, świadczące o tym, że strukturalizm reprezentowany przez Lévi-Straussa nie jest systemem całkowicie skryształizowanym i że sam ich autor nie jest całkowicie przekonany o słuszności swych tez. Taka postawa, dość rzadko spotykana w podobnych pracach teoretycznych, wskazuje na oryginalność i obiektywizm naukowy, a nawet raczej na szerokość myślenia Lévi-Straussa, któremu obcy jest dogmatyzm i wulgaryzacja.

Przechodząc do meritum sprawy najlepiej będzie zacytować omawianą pracę, gdzie czytamy: „Prawdą jest, że konsekwencją, zresztą jeszcze niezbyt jasno stwierdzoną, strukturalizmu nowoczesnego powinno być wydobywanie psychologii asocjacyjnej z utraty zaufania, w jaką popadła. Asocjacionizm miał wielką zasługę nakreślając kontury tej elementarnej logiki, która jest jakby najmniejszym wspólnym mianownikiem całej myśli, i brakowało mu tylko rozpoznania, że chodzi tu o logikę oryginalną, czyli bezpośrednie wyrażenie struktury myśli (a za myślą bezsprzecznie i mózgu), a nie jakiegoś pasywnego wyniku wpływu środowiska na świadomość typu amorficznego”. Jeśli ten stopień generalizacji miałby ogarnąć całość procesu myślenia systemem asocjacyjnym, musi on wzbogacić się jeszcze

o elementy strukturalistyczne, które — zdaniem Lévi-Straussa — miałyby charakter przypominający algebrę Boola, czyli pewien kod logiczny.

Z dalszych wywodów wynika, że dla autora omawianego dzieła forma jest nieodłącznym atrybutem treści, dla której nie stanowi powłoki zewnętrznej, lecz jej zasadnicze wnętrze. Tam więc, gdzie mamy do czynienia z analizą strukturalną, badania nad formą nie stanowią środka do poznania rzeczywistości, ale dopiero poznanie rzeczywistości prowadzi do zgłębienia formy.

W podobnym rozumieniu nietrudno dopatrzeć się elementów dialektyki, z czym zresztą autor się nie kryje. Omawiając metodę Radcliffe-Browna Lévi-Strauss całkowicie zgadza się z jego pojmowaniem rzeczywistości społecznej, która składa się z nawzajem przenikających się poziomów. Poznanie jednego poziomu jest więc niezbędnym dopełnieniem, którego brak uniemożliwiłaby zrozumienie innych poziomów, a co za tym idzie i rzeczywistości społecznej. Zwyczajnie wiodą do wierzeń, te z kolei do technik, łącz poziomy te nie występują oddzielnie, należy więc je poznać we wzajemnych relacjach opozycyjnych i korelatywnych: instytucje, reprezentacje i sytuacje. W każdej z tych praktycznych prób antropologia wykazuje więc jedynie homologię struktury między myślą ludzką w działaniu a obiektem ludzkim, w odniesieniu do którego ją się stosuje.

Wszystkie te uwagi upoważniły autora omawianej książki do wysnucia bardzo ważnego stwierdzenia, że „integracja metodologiczna głębi i formy wpływa w swoisty sposób na integrację bardziej zasadniczą: integrację metody i rzeczywistości”. Jest to koronna teza wojującego strukturalizmu, według którego wyabstrahowana forma zaczyna żyć życiem rzeczywistym i na tę rzeczywistość oddziałującym.

Po zakończeniu na sylwetce Radcliffe-Browna przeglądu teorii totemizmu i po wyłuskaniu przysłowiowego ziarna prawdy w omawianej kwestii Lévi-Strauss raz jeszcze rzuca okiem wstecz, by dojść do wniosku, że najbliższej tej prawdy byli w swoim czasie nie etnolog Bergson i nie etnolog Rousseau. Pierwszy z nich mimo szeregu wadliwych tez zdawał sobie jednak sprawę z tego, że istota totemizmu polega na jakimś dualizmie łączącym zwierzęta z człowiekiem. Dla tego filozofa gatunek zwierzęcy poznawał człowiek przez jednostkę, która stawiała się dla niego symbolem gatunku. I był tu rzeczywiście na tropie prowadzącym do prawidłowego pojmowania totemizmu, gdyż z tego stwierdzenia mogły wypłynąć pozostałe sugerowane przez autora tezy. Na pytanie, w jaki sposób ten filozof ruchu doszedł do podobnych rozwiązań, autor odpowiada w sposób bardzo zaskakujący, lecz i bardzo prawdopodobny, zwracając uwagę, że elementy filozofii kosmogenicznej Bergsona, zasadzające się na rozróżnianiu dwóch aspektów rzeczywistości: ciągłego (*continu*) i nieciągłego (*discontinu*), być może pochodzą z podświadomego przejęcia przez tego uczonego znanych mu zasad kosmogonii Indian Ameryki Północnej, dla których oba te aspekty rzeczywistości stanowiły uzupełniające się perspektywy spojrzenia na świat. Tak więc totemizm sprowadzałby się w tym wypadku do szczególnej próby uniwersalnego pogodzenia opozycji i integracji.

Drugim uczonym, który rozumiał omawiany problem, i to w czasie, gdy nikt go jeszcze nie zasygnalizował, był J. J. Rousseau. W swoim dziele, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (zdaniem Lévi-Straussa jest to pierwsze dzieło z zakresu antropologii społecznej), dał on wyraz pogładowi, że pogodzenie przez człowieka „specyficznej” struktury świata zwierzęcego i roślinnego stanowiło źródło pierwszych operacji logicznych, a następnie źródło dyferencjacji społecznej, do której mogło dojść jedynie pod warunkiem uprzedniego

zdania sobie z niej sprawy. Mamy tu więc pierwszą teorię przejścia człowieka od stanu natury do kultury. Mogło ono nastąpić tylko pod warunkiem wzrostu zaludnienia, gdyż ten czynnik zmusił ówczesną ludzkość do podzielenia się i do zapoznania z odmiennymi środowiskami przyrodniczymi. To z kolei doprowadziło do zróżnicowania trybu życia, czyli do zwielokrotnienia kontaktów z przyrodą. Lecz po to, by to zróżnicowanie i zwielokrotnienie mogło posunąć naprzód rozwój zmian technicznych i społecznych, musiało ono najpierw stać się dla człowieka obiektem i sposobem myślenia. Czy to ostatnie sformułowanie nie przypomina nam wyżej już przytaczanej tezy strukturalizmu przypisywanej Claude Lévi-Straussowi? Jak z tego widać, tezy tego uczonego nie zrodziły się w wyniku eksplozji genialnych pomysłów jednego człowieka, lecz są renesansem wielkich humanistycznych myśli epoki Oświecenia. Niedaleko stąd do stwierdzenia, że pozostaje przed nami jeszcze wiele do odkrycia w dziedzinie interpretacji słów dawnych mistrzów. Lévi-Strauss świetnie sobie z tego zdaje sprawę, i to stanowi jego siłę we współczesnym świecie antropologii społecznej. Jak wynika z tego małego tomiku, źródło wielu nieporozumień w dziedzinie etnologii nie leży w braku materiałów czy w niezdolności do tworzenia syntez, lecz w zbytym przywiązywaniu znaczenia do pochopnych interpretacji i w gubieniu zasadniczych elementów w morzu drobnych i nie najważniejszych faktów kulturowych.

Krzysztof Makulski

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Smutek tropików*, PWN, Warszawa 1960, s. 456+XXXII.

Książka tak pełna nowych myśli, oryginalnych punktów widzenia i wreszcie tak różnorodnego materiału faktograficznego, słowem tak wielowarstwowa, nastrocza duże trudności recenzentowi.

Nie jest to po prostu reportaż z podróży, jakkolwiek do tego gatunku najprędzej można by ją było zaliczyć. Opisy przyrody, kraju, stosunków osadniczych, gospodarczych, politycznych, różnorodnych wydarzeń z podróży zajmują niewątpliwie bardzo dużo miejsca. Książka ma jednak równocześnie charakter pamiętnikarski — dowiadujemy się z niej wiele o kolejach życia autora, o cechach jego osobowości, o typie jego wykształcenia, o drodze, jaką doszedł do zainteresowań etnologicznych. Praca ta dotyczy bowiem również etnologii, w dużej części przede wszystkim etnologii (4 rozdziały poświęcone opisom prymitywnych kultur brazylijskich). A wszystkim tym zagadnieniom towarzyszą zawsze refleksje filozoficzne bardzo ogólnej natury, które być może stanowią najistotniejszą treść tej książki.

Zatrzymamy się zgodnie z naszymi zainteresowaniami na problemach ściśle etnologicznych.

Aby zdać sobie sprawę ze specyfiki opisów etnograficznych zawartych w książce Lévi-Straussa, konieczne jest choćby pobieżne naszkicowanie sylwetki autora jako uczonego i drogi, jaką doszedł do etnografii. Trudno bowiem chyba o bardziej wyraźny przykład rzutowania osobowości badacza na sposób ujęcia i interpretację badanej rzeczywistości społecznej. Dla Claude Lévi-Straussa etnografia stała się w pewnym momencie jego życia antidotum przeciwko filozofii. Stała się dla niego deską ratunku w momencie, gdy po 5 latach filozoficznych studiów na Sorbonie, które „ćwiczyły inteligencję, wysuszając umysł”, i po późniejszym, niedługim zresztą okresie pracy pedagogicznej w tej dziedzinie — spostrzegł, że jego wiedza o rzeczywistości nie wzbogaciła się prawie zupełnie od chwili, gdy miał 15 lat, a poglądy na świat pozostały niemal tak samo naiwne. Wszystko, czego nauczył się

w tym okresie, stanowiło jedynie wartość instrumentalną, rzemiosło, którego znajomość dawała możliwość udowodnienia zgodnie z zasadami logiki każdej, nawet absurdalnej tezy, ale rzemiosło to przesłaniało prawdę i dążenie do niej.

Były też i bardziej osobiste przyczyny tego nagłego zwrotu do etnologii. Leżały mianowicie w specyfice umysłowości autora. Polegała ona, jak sam twierdzi, na niemożności powtórnego skoncentrowania się na tym samym przedmiocie. Wygłaszanie rokrocznie tych samych wykładów, powtarzanie tych samych pytań egzaminacyjnych stało się po pewnym czasie dla niego nie do zniesienia: „Było to tak, jakby tematy ulegały rozkładowi w moich oczach przez sam fakt, że kiedyś zastanawiałem się nad nimi”. Między tą specyficzną cechą umysłowości a cywilizacjami będącymi przedmiotem etnologii istnieje w jego mniemaniu jakieś pokrewieństwo. Być może tu leżała przyczyna jego nieuświadomionej skłonności do tej nauki. „Brak mi zdolności do rozsądnego uprawiania terenu, z którego rokrocznie mógłbym zbierać plony. Mam inteligencję neolityczną. Na kształt pożaru w dżungli obejmuje ona płomieniem obszary często nie zbadane, zapładnia je być może po to, aby pospieszenie zebrać żniwo i pozostawić po sobie teren spustoszony” (s. 51).

Etnografia była dla niego nie tylko ucieczką od dawnych zainteresowań, które uległy wyjałowieniu i przestały już wystarczać, ale zapewniła mu również niewyczerpany przedmiot, bo dostarczający wciąż nowych przejawów rzeczywistości, stawiający w obliczu coraz to nowych form życia. Etnografia pozwoliła mu wciąż posuwać się dalej bez nieustannego powracania do tego samego: „Pogodziła mój charakter z moim życiem”.

*

We wszystkich przytoczonych tam opisach kultur prymitywnych zarówno nie widać skłonności do bardzo gruntownego i szczegółowego badania, a tym samym weryfikowania hipotez (niezwykle śmiałych, zaskakujących niejednokrotnie), jakie objawiają mu się stosunkowo szybko w niedługim procesie badawczym, jak też zarysowuje się wyraźnie, i tu może wbrew intencjom autora, owo „rzemiosło” filozoficzne, przed którym tak pragnął uciec. Lévi-Strauss nie przedstawia się nam tutaj jako wytrwały, systematyczny i metodyczny badacz terenowy. Nie przytacza dokładnego i drobiazgowego rejestru detali, z których potem w sposób niejako samorzutny wyłaniają się powiązania i prawidłowości ukazujące mechanizm funkcjonowania danego zwyczaju czy badanej kultury. Sięga od razu do hipotez i uogólnień, nieuprawnionych często w świetle uzyskanego materiału (na pewno jednak uprawnionych w tego typu książce), jakże jednak pomysłowych i inspirujących. Jest rzeczywiście jak pożar w dżungli, który niszcząc wiele na swej drodze użyźnia jednak glebę.

Kultury pierwotne są dla niego okazją do refleksji bardzo ogólnej natury, mających na celu zrozumienie człowieka w ogóle, a nie tylko przedstawiciela konkretnej kultury. Postulat ten wyraża najlepiej w następujących słowach: „Nie wyłączając się ze społeczeństwa etnograf stara się zarazem poznać i osądzić człowieka z punktu widzenia dostatecznie wyniosłego i oddalonego, aby uczynić to w oderwaniu od cech przypadkowych, związanych z określonym społeczeństwem lub z określoną cywilizacją”. To sprowadzanie do wspólnego ogólnoludzkiego mianownika zaznacza się szczególnie wyraźnie w omawianej pracy, a zasługuje zwłaszcza na podkreślenie jako jeden z zasadniczych rysów etnologicznej koncepcji Lévi-Straussa.

Przytoczmy obecnie kilka wybranych hipotez autora dotyczących badanych kultur pierwotnych. Część piątą książki poświęca on brazylijskim Indianom Kadiueo. Dziwna i zaskakująca kultura, o niezwykle oryginalnej i pięknej sztuce, wbrew pozorom nie może być niezrozumiała i obca dla nas. Wprawdzie całość obyczajów każdego społeczeństwa tworzy pewien system o określonym odrębnym stylu, ale systemy te nie istnieją w nieograniczonej ilości. Istnieje pewien ograniczony „repertuar”, nazwijmy go „kulturowym” (tak, jak istnieje ściśle określona tabela pierwiastków chemicznych), z którego czerpią wszystkie społeczeństwa, stosując tylko różnego rodzaju kombinacje. W każdej kulturze jest więc zawsze coś, co nie jest nam obce, choćby przejawiało się tylko w naszych snach i marzeniach. I tak np. cywilizacja brazylijskich Indian Kadiueo przypomina wymyśloną przez nas w tradycyjnej grze w karty. Nie wchodząc w szczegóły tego porównania podkreślę tylko rolę, jaką odgrywa zasada symetrii i asymetrii zarówno w grze w karty: każda figura karciana odpowiada dwóm wymaganiom — symetrii związanej z jej funkcją (służy w dialogu) i asymetrii odpowiadającej jej roli (jest przedmiotem, częścią całości), jak też we wspaniałej sztuce zdobniczej Kadiueo, której rola i znaczenie w społeczeństwie tubylczym zwrócili szczególną uwagę autora.

Indianie Kadiueo pokrywają sobie twarz i całe ciało pięknymi ornamentami o niezwykle bogatej skali motywów: esy, spirale, krzyże, romby, woluty. Czym była dla nich ta sztuka i w czym leży tajemnica jej oryginalności?

W dawnych czasach była ona przede wszystkim elementem wyróżniającym społecznie. Podzielone na endogamiczne kasty społeczeństwo (arystokracja, rycerze, plebs) uzewnętrzniało swą hierarchię i segregację w odmiennych kompozycjach i stylu malowideł pokrywających ciała przedstawicieli różnych kast. Sztuka też była dla nich sposobem podkreślania człowieczeństwa — człowiek nie pomalowany nie różnił się od zwierzęcia. Ornamenty na ciele nadawały mu godność istoty ludzkiej. W ten sposób społeczeństwo Kadiueo wyrażało swój wstręt do natury. Wreszcie zachowanie do dziś malowania twarzy u kobiet można tłumaczyć względami erotycznymi i estetycznymi.

Ustalenie tego nie wystarczy jednak, aby zdać sobie sprawę z oryginalnych cech sztuki tubylczej. Polegają one, zdaniem autora, na szczególnym sposobie kompozycji motywów podstawowych. Metody kompozycji są tak wyrafinowane i pomysłowe, że znacznie przewyższają jakiegokolwiek wzory europejskie, źródła należy więc szukać w specyficznych warunkach indiańskich.

Sztukę Kadiueo charakteryzuje przejawiający się na wielu płaszczyznach dualizm: mężczyźni są rzeźbiarzami (sztuka przedstawiająca), kobiety — malarkami (sztuka zdobnicza, nieprzedstawiająca), kobiety uprawiają obok stylu kanciastego i geometrycznego także krzywoliniwny i swobodny, dbając równocześnie o równowagę między motywem a tłem, które zawsze zajmują taką samą przestrzeń, wreszcie — co najistotniejsze — stosują w swych kompozycjach jednocześnie zasadę symetrii i asymetrii: przeciwstawianie rejestrów przeciętych na ogół ukośnie w jedną lub w drugą stronę.

Jakie głębsze przyczyny kryje w sobie ten dualizm? Sięgnijmy jeszcze raz do struktury społeczeństwa Kadiueo: trzy hierarchiczne, a więc asymetryczne, endogamiczne kasty. Społeczeństwo zagrożone segregacją, aby zapobiec stałemu zmniejszaniu się liczby ludności, a równocześnie groźbie mezaliansu — ucieka się do adoptowania wrogów i obcych, utrzymując w ten sposób na równym poziomie swój status ludnościowy. Żadnych klas czy grup, które ukonstytuowane byłyby na zasadzie symetrii i wzajemnego współdziałania. A przecież w każdym spo-

leczeństwie obok tendencji do przeciwstawiania się i wyodrębniania istnieje tendencja przeciwna: do współdziałania i wzajemności. Ta druga tendencja nie znalazła jednak swego wyrazu w strukturze społecznej Kadiueo, w przeciwieństwie np. do pobliskich Indian Bororo, którzy podzielili całe swoje również kastowe społeczeństwo na dwie symetryczne połowy. Podczas gdy małżeństwa pomiędzy kastami były zabronione, w odniesieniu do obu połów istniało zobowiązanie odwrotne: mężczyzna z jednej połowy musiał się żenić z kobietą z drugiej. W strukturze społecznej Bororo znalazły więc wyraz zarówno zasada hierarchii, jak i wzajemności.

Kadiueo nie rozwiązyali swych sprzeczności przy pomocy sztucznych instytucji, jakimi są u Bororo dwie symetryczne współdziałające ze sobą połowy. Problem ten nie przestał ich jednak nurtować podświadomie — nie rozwiązawszy go w życiu dali mu wyraz w swej sztuce, gdzie dualizm, asymetria w połączeniu z symetrią, jest podstawową zasadą kompozycji. Sztuka kompensuje więc niejako braki struktury społecznej. Jest wizją społeczeństwa lepszego i doskonalszego, jakie Kadiueo mogliby posiadać, gdyby nie przeszkadzał temu ich fanatyzm i przesady kastowe: „Zachwycająca cywilizacja, której królowe kreślą marzenia swą szminką: hieroglifami opisują nieosiągalny wiek złoty i czczą go ozdobami, odślaniając zarazem jego tajemnicę i swą własną nagość”.

Hipoteza jak widać zaskakująca. Wobec niezwyklej śmiałości takiego ujęcia pytanie, „czy słuszna?” wydaje się w pierwszej chwili niemal nie na miejscu. Ale jednak pobudza do myślenia, budzi w nas zainteresowanie nie tylko dla społeczeństwa Kadiueo, ale dla tajemnic sztuki w ogóle, skierowując nasze rozważania w dziedzinę filozofii sztuki.

Indianie Bororo mają niezwykle rozbudowaną i skomplikowaną strukturę społeczną. Wieś podzielona jest na dwie egzogamiczne połowy wzdłuż osi wschód—zachód, drugi podział, którego znaczenia nie udało się dotychczas odkryć, dzieli wieś również na dwie części wzdłuż osi północ — południe. Niezależnie od tych symetrycznych podziałów istnieje podział na klany, z których każdy dzieli się na endogamiczne stopnie: wyższy, średni i niższy. Ponadto każdy klan dzieli się jeszcze na dwie podgrupy dziedziczne w linii żeńskiej, mianowicie rodziny „czerwone” i „czarne”. Funkcja tego podziału nie jest również dokładnie wyjaśniona. Wreszcie klany dzielą się także na bogate i biedne, a ściślej: bardziej i mniej uprzywilejowane, bo o bogactwie nie decydują dobra materialne, lecz kapitał mitów, tradycji, tańców, funkcji społecznych i religijnych. Mity te z kolei stanowią podstawę do różnorodnych przywilejów technicznych, związanych ze zdobnictwem najrozmaitszych przedmiotów. Z tego punktu widzenia zaznaczają się ogromne różnice pomiędzy klanami — jedne są pełne przepychu i wyrafinowania, inne bezbarwne i ubogie.

Ta bardzo skomplikowana struktura dzieląca społeczeństwo na wiele mniejszych i większych części, określa wzajemne zachowanie ludzi, ustala ich przywileje i obowiązki względem siebie, wyznacza bieg ich życia, panuje nad nimi wszechwładnie. To tkwi w świadomości Indian Bororo — w ich przekonaniach zaznacza się durkheimowski socjologizm: „człowiek nie jest dla nich jednostką, lecz osobą. Stanowi część świata socjologicznego: wsi”, a „wsi nie tworzy ani ziemia, ani chaty, ale jej struktura społeczna”. Lévi-Strauss nazywa ich socjologami bardziej zdecydowanymi niż Comte czy Durkheim.

I znowu sprowadzenie do wspólnego mianownika. U podłoża tej dziwacznie poszatkowanej struktury leży znany nam pogląd na społeczeństwo. Wśród dzikich ludów Brazylii spotykamy durkheimistów.

W przeciwieństwie do rozbudowanej struktury społecznej Bororo, u Indian

Nambikwara organizacja społeczna jest niezwykle wątła i efemeryczna. Nie ma tu ściśle określonych grup społecznych o trwałej strukturze. Skład poszczególnych gromad jest niezwykle płynny — obserwuje się nader częste przechodzenie od jednej grupy do drugiej, oddzielanie się jednostek czy całych rodzin. Władza polityczna u Nambikwara nie jest ani dziedziczna, ani autokratyczna.

Sondowanie opinii publicznej poprzedza zawsze ostateczną decyzję wyboru naczelnika. Bowiem jest on tym, który konstituuje grupę, który ją dopiero tworzy, od jego osobistego talentu i umiejętności organizacyjnych zależy mniej lub bardziej trwały charakter grupy. Spoczywa na nim bardzo wiele obowiązków: organizacja wymarszu, ustalenie drogi, etapów, czasu trwania postojów. W okresie, gdy grupa prowadzi osiadły tryb życia — ustala on miejsce na uprawę i kieruje ogrodnictwem. Musi dbać o wyżywienie członków całej grupy, musi być szczodrobliwy, pomysłowy, zręczny, pełen inicjatywy, musi umieć w odpowiednim momencie zabawić wszystkich. W stosunku do jego dynamizmu gromada wydaje się być całkowicie bierna, zdana wyłącznie na niego. W zamian ma tylko przywilej poligamii, nieekwiwalentny w stosunku do ciążących na nim obowiązków. Czemu więc podejmuje się naczelnictwa? Lévi-Strauss szuka przyczyn w predyspozycjach psychicznych: „w każdej grupie ludzkiej znajdują się ludzie, którzy w odróżnieniu od innych lubią prestiż dla niego samego, których pociąga odpowiedzialność i którym samo zajmowanie się sprawami publicznymi daje zadowolenie” (s. 339).

A więc ludzie są zróżnicowani nawet w społeczeństwach pierwotnych, które uważa się często za tak przytłoczone wszechmocną tradycją, że nie pozostawia ona już miejsca na różnice indywidualne. Tymczasem różnice te są równie wyraźne i „tak samo starannie wyzyskiwane, jak w naszej cywilizacji, zwanej indywidualistyczną”.

Organizacja społeczna Nambikwara jest chyba jedną z najuboższych i najprostszych na świecie. Wobec jej ubóstwa autor dotarł do czystego surowego materiału psychologicznego, który leży u podłoża wszelkich stosunków społecznych. „Poszukiwałem społeczeństwa sprowadzającego się do najprostszego wyrazu. Społeczeństwo Nambikwara było nim do tego stopnia, że znalazłem w nim tylko ludzi”.

Czasem jedno drobne wydarzenie skłania autora do tak dalekosiężnych refleksji, jak np. funkcja pisma w aspekcie ogólnodziejowym. Zaprzyjaźniony z autorem wódz jednej z grup Nambikwara zorganizował specjalnie dla niego spotkanie z sąsiednimi i spokrewnionymi gromadami. Pragnąc zadziwić towarzyszy znajomością jednej z najosobliwszych tajemnic białego człowieka — pisma, wyciągnął pokrytą krętymi liniami kartkę i zaczął udawać, że odczytuje listę podarunków, jakie jego biały przyjaciel ofiaruje każdemu z nich w zamian za najrozmaitsze przedmioty ich codziennego użytku. Incydent ten nie tylko nie wzbudził zadowolenia wśród tubylców, ale wręcz przeciwnie, wprowadził ich w zdenerwowanie, spowodował brak zaufania, co w sumie niezbyt przyjemnie skończyło się dla samego autora, jak też naczelnika, który został opuszczony przez większość swych ludzi. Tubylcy zachowali się w ten sposób, jakby niejasno przeczuwali jakieś istotne niebezpieczeństwo wiążące się z pismem.

Wypadek ten skłonił Lévi-Straussa do głębszego zastanowienia się nad rolą pisma w dziejach ludzkości. Przyjmowana na ogół teoria, że wynalezienie pisma było najpotężniejszym czynnikiem przejścia od barbarzyństwa do cywilizacji, że pozwoliło na akumulację wiedzy i doświadczeń w stopniu dotychczas nieosiągalnym, umożliwiając tym samym szybki rozwój cywilizacji — nie zadowoliła go zupełnie. Pismo nie było jedynym czynnikiem w tej dziedzinie i rola jego nie jest tu aż tak decydująca. Wszakże największej rewolucji w dziejach ludzkości —

rewolucji neolitycznej, której co do skutków może się równać tylko rewolucja przemysłowa — dokonały społeczeństwa nie znające w ogóle pisma. Podając jeszcze szereg podobnych przykładów autor zmierza do udowodnienia tezy, że zasadnicza funkcja pisma polega na wzmożeniu prestiżu tych grup, które go posiadają, i ustalenia władzy jednych nad drugimi. „Jeśli pismo nie wystarczyło do skonsolidowania wiedzy, było może konieczne do utrwalenia panowania”. Tak więc wódz Nambikwara przeczuł niejako korzyści, jakie w jego przewodnictwie może odnieść znajomość pisma, tak jak jego towarzysze przeculi związane z nim niebezpieczeństwo przemocy.

W podobny sposób Lévi-Strauss dotyka niemal wszystkich stron życia i kultury. Porusza się swobodnie w obrębie ogromnej skali zagadnień, zadziwiając przeskokami i niezwykłymi skojarzeniami, przemierza bez przeszkód przestrzenie, różne kultury i cywilizacje, odmienne epoki i style. Ukazuje nam kalejdoskop życia w nie znanych nam dotychczas i pięknych barwach, gdzie każdy fakt jest godny uwagi, każde pojedyncze wydarzenie zawiera w sobie coś z ogólnych prawidłowości i skłania do refleksji.

Wciągnięci w tajniki niezliczonych przejawów ludzkiego życia, pochłonięci ich kontemplacją i próbą zrozumienia, z pewnym zaskoczeniem przyjmujemy ostateczne już, końcowe uogólnienie autora. Jest to spojrzenie na świat z tak wielkiego dystansu, że niemal wszystko, o czym dotychczas była mowa, traci nagle swój sens. „Świat zaczął się bez człowieka i skończy się bez niego. Instytucje, obyczaje i zwyczaje na spisywaniu i poznawaniu których strawię życie, są przejściowym wykwitem istniejącego świata i nie mają w stosunku do niego żadnego sensu, chyba że sens ten polega na tym, aby zezwolić ludzkości na odegranie w nim swej roli. Lecz rola ta nie wyznacza człowiekowi niezależnego stanowiska...” Bo człowiek ma, zdaniem Lévi-Straussa, ściśle określoną rolę do spełnienia, integralnie związaną z ogólnym kierunkiem, w jakim posuwa się świat, zmierzającym ku powszechnej zagładzie.

Wszystkie społeczeństwa w sposób konieczny i wbrew sobie zmierzają do ostatecznej dezintegracji swych struktur, popychając tym samym „potężnie zorganizowaną materię ku ustawicznie powiększającej się bezwładności”. Wszystko, co człowiek tworzy, wbrew pozorom konstruktywności i postępującej integracji, wiedzie ludzkość do całkowitej inercji, zawiera w sobie coś samounicestwiającego. Mimo naszych usilnych dążeń nie uda się odwrócić dziejowej konieczności.

Ostatecznie jednak nie pozostawia nas autor całkowicie ogarniętych pesymizmem tego kosmicznego fatalizmu. Bo jest jednak jakaś szansa wyzwolenia się z tej nieuchronnej konieczności; jest nią mianowicie kontemplacja istoty własnego gatunku, próba zrozumienia, „czym ten gatunek był i czym jeszcze jest”. „To jego wytnienie, przyjemność, odpoczynek i wolność, szansa konieczna dla życia, szansa wyzwolenia się (żegnajcie dzicy i podróże)...”

Uświadomienie sobie tego fatalizmu nie jest też równoznaczne z przyjęciem passywnej postawy wobec spraw ludzkich i społeczeństwa: „...aby dojść do kresu jestem ustawicznie powoływany do przeżywania sytuacji, z których każda czegoś ode mnie wymaga, muszę się oddać ludziom tak, jak muszę się oddać poznawaniu. Historia, polityka, świat ekonomiczny i społeczny, świat fizyczny i nawet niebo otaczają mnie koncentrycznymi kołami, z których nie mogę uciec myślą nie udzielając każdemu cząsteczki mojej osoby. Jak kamień, który uderzając o powierzchnię wody wywołuje na niej kręgi, zanim wpadnie w głąb, by osiągnąć dno, trzeba, abym najprzód rzucił się do wody”.

Autor, który ucieczki od filozofii szukał w terenie, który przemierzył tysiące

kilometrów dżungli brazylijskiej w poszukiwaniu antidotum przeciw niej, na koniec znów do tej filozofii powraca. *Naturam expellas forca...*

Barbara Olszewska-Dyoniziak

BASIL DAVIDSON, *Afryka budzi się* (Warszawa 1957); *Stara Afryka na nowo odkryta* (Warszawa 1961).

Wzrost zainteresowań Afryką w Polsce wywołał wielkie zapotrzebowanie na książki, których tematem byłyby ten właśnie kontynent. Wydawnictwa polskie, próbując sprostować temu zadaniu, wydały ostatnio kilkadziesiąt pozycji o różnej wartości i różnym przeznaczeniu. Każda z tych pozycji spełnia jakąś konkretną rolę bądź to jako zbiór informacji, bądź też jako środek sygnalizujący pewne problemy czy kwestie, albo jako element kształtujący nasze sądy o procesach, jakie przebiegają lub niegdyś miały miejsce w Afryce. Dzięki takiej popularyzacji zagadnienia afrykańskie przestały nam być dalekie i nieznane, a są coraz lepiej rozumiane i bezpośrednio nas interesujące. Zjawisko to jest czynnikiem wtórnie wpływającym na kształtowanie się potrzeb czytelniczych z zakresu literatury o Afryce. Nie wystarczają już pozycje omawiające ogólnie problematykę kontynentu, minął już okres publikacji tylko o charakterze informacyjnym. Coraz częściej obznajomiony już z zasadniczymi problemami czytelnik polski sięga po książkę pogłębiającą zakres jego wiedzy z wybranej przez siebie dziedziny życia Afryki.

Sądzę, że takim zapotrzebowaniom odpowiadają obie omawiane prace angielskiego dziennikarza Basila Davidsona. Mądrość tych książek nie wypływa jedynie z faktu, że ich autor zwiedził całą niemal Afrykę w czasach, kiedy był korespondentem i członkiem redakcji „The Times”, lecz z głębi przemyśleń i wnikliwości obserwacji oraz pewnej wrażliwości na wszelkie problemy społeczne, na wszelkie powikłania w stosunkach między ludźmi. Wyrazem tej pasji badawczej jest przed paru laty wydana książka pt. *Afryka budzi się*. Jest ona całkowicie poświęcona kwestiom społecznym Czarnego Łądu. Już sam tytuł brzmi jak hasło, którego znaczenie było o tyle jeszcze bardziej aktualne, że zabrzmiało kilka lat temu, kiedy wyzwolone dziś państwa afrykańskie wkraczały na drogę ruchów i walk narodowowyzwoleńczych, których wynik nie był tak łatwy do przewidzenia. Świadczy to tylko o tym, że Davidson dzięki wnikliwości swego spojrzenia na zagadnienia społeczne i polityczne Afryki był w stanie przewidzieć przebieg kolejnych wydarzeń w ciągu najbliższych lat.

Ale nie polityczny aspekt tej książki najbardziej nas interesuje, jej zasadnicza wartość dla etnografa polega bowiem na dostarczeniu mu ciekawych i bogatych materiałów dotyczących zagadnień przemian społecznych zachodzących na terenie Afryki Środkowej, a dokładniej w byłym Kongu Belgijskim i Francuskim oraz w Angoli. Gdyby nie fragmenty opisowe tej książki i niekiedy pewien lekki styl, zdradzający profesję autora, można by sądzić, że *Afryka budzi się* napisana jest przez etnografa lub socjologa. Zjawisko podobne należy do niezwykle rzadkich, ponieważ uchwycić najistotniejsze elementy układu społecznego na terenach tak pod tym względem skomplikowanych jest niezwykle trudno dla zawodowego etnografa, a coś dopiero dla człowieka, który odkrywa te zagadnienia dla siebie po raz pierwszy. Pozostaje do wyjaśnienia kwestia, w jaki sposób udało się to Davidsonowi. Wydaje się, że rzecz leży w doborze odpowiednich informatorów, którymi byli najczęściej działacze polityczni i gospodarczy tych terenów, dyrektorzy koncernów przemysłowych regulujących rozwój przemysłu kongijskiego, administratorzy, misjonarze, wreszcie szeregi anonimowych rozmówców pochodzących

z różnych grup społecznych Konga. Wszystkie dane uzyskane w ten sposób autor uzupełnił wieloma dokumentami historycznymi i własnymi obserwacjami, dzięki czemu mógł on obok rysu historycznego Konga zanalizować dokładnie ówczesną sytuację tej belgijskiej kolonii oraz pokusić się o pewną próbę odpowiedzi na pytanie, jaka będzie przyszłość tych terenów. Takie ujęcie awansowało tę książkę do szczególnej pozycji, albowiem nikt przed tym nie zdołał zebrać tylu materiałów i poddać ich tak dokładnej analizie. Nikt również nie potrafił poddać tak bezkompromisowej krytyce postępowania belgijskich kolonizatorów względem proletariatu kongijskiego, jak i stanąć w obronie traktowanych przez Portugalczyków jak niewolnicy mieszkańców Angoli.

By lepiej zrozumieć współczesną sytuację Konga Davidson wraca myślą do czasów, kiedy państwo to rządzone przez własną dynastię królewską, której przeszłość sięgała czasów europejskiego średniowiecza, przeżywało okres rozkwitu, jaki mu na tym etapie zabezpieczał feudalny system organizacji społecznej. Dobrze zorganizowany handel, życiodajność uprawnych pól i poszanowanie prawa zwyczajowego regulującego życie społeczne Królestwa Kongijskiego doprowadziło do ustabilizowania się prosperity gospodarczej, która pozwoliła na rozwój oryginalnej kultury ludów wchodzących w skład tego wieloplemiennego państwa. Najlepszym dowodem rozkwitu gospodarczego i kulturalnego Konga w XV w. są pierwsze wiadomości notowane przez Portugalczyków, którzy wylądowali tam na swoich okrętach w ostatnich latach tego stulecia. Zaskoczenie Portugalczyków tym stanem rzeczy było tak wielkie, że nie śmieli oni podjąć żadnych kroków bez uprzedniego porozumienia się z własnym królem, który niecierpliwie oczekiwał wyników tej wyprawy. Ponieważ w okresie tym Europejczycy nie zdążyli jeszcze nabrać przekonania o własnej wyższości kulturalnej nad innymi rasami i ludami, więc też pierwsze stosunki między Portugalią a Kongiem miały charakter przymierza i partnerstwa gospodarczego podbudowanego handlem wymiennym i wzajemną kurtuazją dyplomatyczną.

Niestety podobna sytuacja nie mogła trwać dłużej niż kilkadziesiąt lat. Rosnące apetyty portugalskie coraz trudniej było zaspokajać Kongijczykom bez naruszenia własnych interesów. Oto i źródło konfliktów. Ówczesny król Konga, Affonso I, rozumiejąc wytworzoną sytuację próbuje realizować politykę poszerzania horyzontów poprzez wiązanie się z Europą i szukanie pomocy u innych potęg. Dlatego też nie przeciwstawia się akcji chrystianizacji arystokracji kongijskiej mając nadzieję, że zdobywszy w ten sposób prawo obywatelstwa w ówczesnym świecie wzmocni swą pozycję w obronie przed kolonizatorskimi zapędami przybyszów. Nie znał on jednak na tyle stosunków europejskich, by zrozumieć, że konflikt między jego krajem a Portugalią jest konfliktem między słabym, który posiada nieprzebrane bogactwa, a silnym i uzbrojonym, który na to bogactwo czyha. Wynik jest z góry przesądzony. Co prawda agonია Królestwa Kongijskiego trwała jeszcze ponad sto lat, ale w XVII w. Portugalczycy, korzystając ze śmierci króla Alvareza IX, narzucili własnego kandydata zdobywając wpływ na wszystkie dziedziny życia gospodarczego tego kraju. Chodziło tu głównie o możliwość wywożenia złota i produktów, a przede wszystkim niewolników. Byli oni wywożeni dziesiątkami tysięcy w ciągu roku. Na przestrzeni kilkuset lat panowania portugalskiego na kongijskich wybrzeżach Atlantyku wywieziono setki tysięcy, a nawet miliony czarnych niewolników początkowo skierowywanych do Portugalii, a potem do Ameryki Południowej i Północnej. Kres temu haniebnemu wyniszczaniu ludności Czarnego Lądu kładzie dopiero nowa ekspansja europejska z końca XIX w., kiedy to Kongiem zaczyna się interesować Anglia, a w szczególności Belgia.

Człowiekiem, który odkrył Kongo dla kapitalistycznej Europy, był Stanley. Jego rola nie polegała jedynie na zasygnalizowaniu istnienia bogatej krainy, której wewnątrz sam dobrze poznał w czasie dwuletnich wędrówek, lecz również na opracowaniu planu jej ekonomicznego wyzysku. Zachęcony perspektywą milionowych zysków król belgijski, Leopold II, zakłada Międzynarodowe Towarzystwo Afrykańskie, na czele którego staje osobiście. Stanley, tym razem jako tajny wysłannik tego Towarzystwa, wraca do Konga, by spenetrować je pod kątem organizacji eksploatacji. Od tego momentu Kongo wchodzi w nowy etap eksploatacji już nie tylko dóbr naturalnych, ale i siły roboczej. Najpierw polegało to na półniewolniczym systemie zbierania kauczuku przez ludność kongijską. Wyznaczono wówczas pewną normę dla każdego mieszkańca wszystkich wiosek. Niedostarczenie odpowiedniej ilości kauczuku w ciągu roku było karane chłostą lub ucięciem ręki. Przy tym systemie eksploatacji rosły szybko zyski Towarzystwa i proporcjonalnie do tego malała aktywność gospodarcza mieszkańców Konga. Proces ten pogłębił się szczególnie po roku 1885, kiedy to na Kongresie Berlińskim dokonano pierwszego podziału imperialistycznego Afryki. Mocą postanowień tego Kongresu Kongo zostało wyłączną własnością Międzynarodowego Stowarzyszenia Afrykańskiego, które faktycznie było jedynie sztucznym tworem maskującym stan rzeczywisty, a mianowicie to, że wyłącznym właścicielem tego olbrzymiego terenu był Leopold II. Wspomniany wyżej system eksploatacji Konga wzbudził z biegiem czasu protest światowej opinii publicznej, a przede wszystkim burżuazji belgijskiej, która niechętnie patrzyła na wyłączny wyzysk Konga przez Koronę. W wyniku burzliwej dyskusji na forum parlamentu kongijskiego w roku 1908 uchwalono formalną aneksję Konga przez Belgię, otwierając w ten sposób następny etap historii tych terenów, polegający na ekspansji kapitału belgijskiego do Konga, na tworzeniu przemysłu i eksploatacji taniej siły roboczej, jaką stanowili czarni mieszkańcy tego kraju.

Omówieniu procesu proletaryzacji pewnego odłamu ludności kongijskiej i zagadnień wiążących się z tym procesem poświęcił Davidson najlepsze — moim zdaniem — stronicie swojej książki. Obeznany dobrze z formami wyzysku kapitalistycznego w Anglii, autor śledzi to samo zjawisko w Kongu, zdając sobie jednak dobrze sprawę z podobieństw, jakie mogą zachodzić, i z różnic, jakie wypływają z odmiennej rzeczywistości społecznej. Industrializacja, a w ślad za nią i urbanizacja byłego Konga Belgijskiego, początkowo powolna, zaczęła nabierać rozpędu w czasach poprzedzających II wojnę światową po to, by osiągnąć swe szczyty w okresie, w którym Davidson odwiedzał te tereny. Powstawanie szeregu dużych ośrodków przemysłowych i kopalnianych wytworzyło charakterystyczny popyt na siłę roboczą. Mógł być on zaspokajany jedynie drogą dopływu ludności z okolic, gdzie istniała nadwyżka rąk do pracy, czyli z głębi kraju. Na pierwszym etapie było to zjawisko dość pomyślne, bo uwalniało wieś kongijską od nadmiernego ciężaru. Co prawda los robotników kontraktowanych najczęściej na długi termin był niezwykle ciężki, gdyż w zasadzie płaca była tak niska, że z ledwością starczało na chleb. A z pożywieniem było coraz trudniej. Zgrupowanie wielkiej ilości robotników w jednym mieście wprowadzało automatycznie trudności w aprowizacji, którą przejęli w swoje ręce biali, ciągnąc z tego ogromne zyski. Niemniej sam fakt zetknięcia się z innym światem, w którym przy dużym wysiłku można było się czegoś nauczyć, co potem z kolei mogło wpłynąć dodatnio na choć znikome, ale zawsze widoczne polepszenie warunków materialnych, był pierwszym krokiem na drodze szybkiej ewolucji społeczeństwa kongijskiego. Rozpoczął się proces migracji ludności wiejskiej do centrów przemysłowych. Najpierw przełamano bariery prawa

zabraniającego sprowadzania przez zatrudnionych w przemyśle robotników członków rodziny. Potem do miasta zaczęli ciągnąć młodzi a silni mężczyźni, na których spadł zbyt duży ciężar prowadzenia gospodarstwa, w którym brakowało rąk do pracy. W ten sposób zaczęły wyludniać się całe wioski, co podcięło strukturę gospodarczą kraju. Próbowano zaradzić temu przez szybsze wysyłanie z powrotem na wieś jednostek starszych, nie mogących już wydajnie pracować w przemyśle. Naturalnie było to rozwiązanie połowiczne, ale odciażyło w znacznym stopniu przemysł, pozwalając mu na zatrudnianie jak najwydajniejszych roczników. Dzięki wszystkim tym posunięciom przemysł miał zabezpieczoną bardzo taną siłę roboczą i mógł się rozwijać niezwykle dynamicznie. Naturalnie wszelkie zyski były wywożone przez właścicieli do Belgii, tak że w Kongu nie pozostawała nawet najdrobniejsza część dochodu.

Wszystkie te przemiany o charakterze gospodarczym miały wielkie znaczenie w dziedzinie społecznej. Wprowadzenie przemysłu i powstanie zalążka klasy robotniczej — może nie tak typowej, jak w Europie, ale dość licznej — wpłynęło na zmianę tradycyjnej struktury społecznej, opartej na rodowym lub feudalnym systemie organizacji. Wyludnianie się wsi doprowadziło do zmian w zakresie organizacji gospodarki. Poznanie nowych warunków panujących w mieście i zetknięcie się z cywilizacją europejską, a przede wszystkim z osiągnięciami techniki, które coraz częściej były wyzyskiwane również i w głębi kraju, wpłynęło w sposób zasadniczy na załamanie się tradycyjnego poglądu na świat, a co za tym idzie upadek tradycyjnego systemu autorytetów społecznych. Uwydatniało się to szczególnie wyraźnie w zmniejszeniu się znaczenia czarowników i kapłanów, którzy zaczęli być anachronizmem w nowych warunkach. Pośrednio zachwiało to również władzę kacyków i innych zwierzchników plemiennych, na których opierali się kolonizatorzy w swoim systemie pośredniego rządzenia. Polegał on na tym, że administracja kolonialna utrzymywała kacyków na ich stanowiskach wykorzystując ich do realizowania własnych rozporządzeń, często sprzecznych z interesami poszczególnych plemion. Sprzeczności te stały się siłą motoryczną rozwoju uświadomienia społecznego mieszkańców Konga. Zresztą w razie wyraźnie pogarszającej się sytuacji na terenie własnej wsi można było szukać wyjścia drogą emigracji do najbliższego ośrodka przemysłowego. Doprowadziło to do stanu, że zasadnicze centrum przemysłowe otoczone było przez namioty tych, którzy poszukiwali pracy.

O ile emigracja naruszała w poważny sposób tradycyjną strukturę społeczną Konga, o tyle można by mieć nadzieję, że centrum przemysłowe lub miejskie skupiające nowo przybyły element powinno być czynnikiem formującym jakąś inną strukturę zastępującą starą. I tu wchodzimy — zdaniem autora — w cały gąszcz zagadnień, które bynajmniej nie przedstawiają się tak jasno. Przede wszystkim należy się zastanowić nad polityką administracji belgijskiej, która mogłaby ten proces przyspieszyć lub opóźnić. W konkretnym przypadku Konga mamy tu do czynienia z konsekwentnym hamowaniem wszelkiego rozwoju społecznego czy prób doskonalenia się w zawodzie albo w jakiegokolwiek pracy. Davidson, zastanawiając się nad przyczynami takiego ustosunkowania się do tych zagadnień, stwierdza zupełnie jasno, że polityka belgijska w Kongu oparta była na zasadach paternalistycznych, uznających Kongijczyków za duże dzieci, których nie można wtajemniczać w rzeczy, z którymi na pewno nie dadzą sobie rady. Oczywiście sam autor świetnie zdaje sobie sprawę z tego, że jest to tylko pokrywka dla polityki odcinającej tubylców od możliwości zdobycia umiejętności technicznych, które wraz z wyższymi płacami zarezerwowane były dla białych. Identycznie rzecz się miała z oświatą i szkolnictwem wyższym. Młodzież kongijska, nawet najzdolniejsza, nigdy

nie miała możliwości kontynuowania nauki poza szkołami misyjnymi, stąd wypłynęła okoliczność, że w chwili uzyskania niepodległości przez Kongo liczba Kongijczyków z ukończonymi wyższymi studiami nie sięgała nawet kilku dziesiątków. Łatwo się więc zorientować, że celem polityki belgijskiej było utrzymywać społeczeństwo kongijskie w jak największym zacofaniu społecznym, by tym łatwiej było udowodnić światu niezbędność opieki nad tym terenem.

Nie oznacza to bynajmniej, że społeczeństwo kongijskie nie ewoluowało. Sam fakt zgromadzenia w miastach tak wielkiej ilości ludzi pochodzących z różnych terenów Konga, reprezentujących odmienne systemy społeczne i zetknięcie się tych ludzi z administracją europejską, a przede wszystkim z nowym systemem organizacji społecznej wprowadzonej z przyczyn technicznych w przemyśle, był przyczyną wytworzenia się nowej sytuacji społecznej, odmiennej od dotychczasowej. Proces ten był dla Davidsona bardzo widoczny i jego opisaniu poświęcił on niejedną stronicę, zwracając szczególną uwagę na rodzenie się nowych potrzeb społecznych u sproletaryzowanych Kongijczyków walczących o prawo do kształcenia się zawodowego, i nie tylko zawodowego, w dążności do nowych form rekreacji, w poczuciu własnej przebytej przez siebie ewolucji. Wszystkie te czynniki doprowadziły do tego, że Belgowie nie byli w stanie utrzymywać dawnego systemu i że musieli iść na ustępstwa. Ustępstwa te nie były ustępstwami na rzecz samych Kongijczyków, wynikały one po prostu z uwzględnienia własnych interesów. Paternalistyczny system rządów nie zdawał egzaminu. Trzeba go było zastąpić czymś innym, ale nowych form w momencie pobytu Davidsona Belgowie jeszcze nie wytworzyli. Dlatego też niedwuznacznym wnioskiem w całej omawianej pracy tego angielskiego dziennikarza jest stwierdzenie, że albo Belgowie zmienią system, albo stracą Kongo, a z nim i wszystkie dochody. Jak wiemy, stało się tak, jak przewidywał Davidson, ale chyba on sam nie przewidywał, że stanie się to tak szybko.

Ale nie na ten aspekt „jasnowidztwa” chciałem zwrócić uwagę. Świadczy to o logiczności rozumowania autora i o bystrości jego spostrzeżeń, ale w książce *Afryka budzi się* znajdujemy pierwiastki jeszcze dla nas cenniejsze, mianowicie nutkę zadumy nad człowiekiem, którego kultura przybrała różną postać, co dało w pewnym okresie rozwoju ludzkości asumpt do dzielenia ich na wyższe i na niższe, przy czym te pierwsze, z racji takiego układu rzeczy, uznały za konieczne rozciągnąć swe niszczycielskie opiekuństwo nad drugimi. Właśnie tego rodzaju refleksje natchnęły Davidsona do napisania rozdziału zatytułowanego „Koniec szlachetnego dzikusa”. Kwintesencja tych refleksji polega na stwierdzeniu, że mimo, iż pojawienie się Europejczyków w Kongu stało się przyczyną wyginięcia setek tysięcy ludzi, zniszczeniem setek wiosek, rozbiciem tradycyjnej struktury społecznej, wyzysku i pauperyzacji ludności tubylczej, niemniej stało się również przyczyną postępu społecznego, co prawda drogo okupionego, ale bez którego społeczeństwo to ewoluowałoby swym zwolnionym rytmem, stając się przez to samo coraz bardziej zacofane w stosunku do pozostałych społeczeństw świata. Za postęp, zdaniem Davidsona, płaci się drogo, ale cena jest niczym w porównaniu ze skutkami. Od siebie dodać możemy, że Kongo płacić będzie jeszcze dużo, ale jednocześnie w bardzo szybkim tempie zdobywać będzie swoje miejsce w świecie, aktywizując swoje życie gospodarcze i społeczne. Tak więc książka Davidsona jest być może nawet nie mimowolną ilustracją prawa dialektyki mówiącego, że walka sprzeczności jest motorem postępu.

O ile tematem książki *Afryka budzi się* były zagadnienia współczesnych przemian społecznych Afryki, a ściślej mówiąc Konga i Angoli, o tyle głównym problemem drugiej pozycji Basila Davidsona stały się kwestie dotyczące przeszłości

tego kontynentu. W czasie swoich długich wędrówek po różnych regionach Afryki, wędrówek mających charakter systematycznych studiów regionalnych, autor stykał się wielokrotnie z uczonymi badającymi zamierzone dzieje poszczególnych terenów, którzy próbowali odtworzyć je bądź drogą studiowania dawnych dokumentów historycznych, bądź poprzez wykopaliska archeologiczne. Ostatnie, rewelacyjne wprost wyniki tych wykopalisk stały się dla Davidsona podstawą do próby przedstawienia ich szerszemu ogółowi czytelników, którzy pragnęliby się o nich dowiedzieć przed upływem czasu potrzebnego na ich dokładne i ściśle naukowe opracowanie, trwające niekiedy latami. W związku z tym zrealizowano pomysł napisania książki omawiającej historię Afryki przez głęboko rozumiejącego tę problematykę amatora, który nie musiałby brać odpowiedzialności za wszystkie sugerowane hipotezy oparte na niekompletnym jeszcze materiale. Niemniej, wychodząc z tego założenia, autor miał nadzieję dać jednak jak najwierniejszy obraz dotychczasowych zdobyczy dorzucając do nich własne refleksje i uwagi, co do których zarzeka się zresztą, że nie muszą się one pokrywać z tym, co za lat kilka powiedzą uczeni.

Niezależnie od tego, jak wypadła ta próba, trzeba podkreślić przede wszystkim jej pionierskość i bogactwo cytowanych materiałów. Własne obserwacje i wiadomości zdobyte w terenie autor uzupełnia danymi zaczerpniętymi z szeregu dzieł naukowych, jakie zostały opublikowane w ostatnim dziesięcioleciu. Cały w ten sposób zebrany materiał posłużył do nakreślenia obrazu przemian historycznych, jakie zachodziły na kontynencie afrykańskim od najdawniejszych czasów, aż do momentu przybycia Europejczyków. Od razu trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że Davidson rozpoczynając pisanie tej książki miał już własną koncepcję historii Afryki, którą zilustrował tylko odpowiednimi materiałami. Polegała ona na przesłedzeniu roli pojawienia się żelaza i znajomości jego obróbki w przyspieszeniu rozwoju kulturowego poszczególnych regionów i ludów afrykańskich. Kolejne rozdziały omawiają ten proces w porządku geograficznym i chronologicznym.

Punktem wyjściowym dla omówienia tych kwestii stał się dla Davidsona problem zaludnienia Afryki. Nie można bowiem mówić o kulturze bez uprzedniego zapoznania się z charakterystyką ludów tę kulturę wytwarzających. Najdawniejsze znaleziska archeologiczne świadczące o istnieniu w Afryce form praludzkich datowane są przez najostrożniejszych uczonych na okres około 600 000 lat p.n.e. Ostatnio odkrycia L. Leakeya potwierdzają tę tezę dodając do niej znak zapytania, czy nie mamy tu do czynienia z formami jeszcze starszymi. W każdym bądź razie można z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że znajduwane na terenie Afryki narzędzia kamienne mogą należeć do najstarszych tego rodzaju wytworów na świecie. Rzutuje to jednocześnie na zagadnienia dawności rodzaju ludzkiego na tym kontynencie, a co za tym idzie i na długość procesów historycznych, jakie na nim przebiegały.

Ponieważ w całej pracy Davidson wiele miejsca poświęca najdawniejszym etapom historii Afryki, mieliśmy nadzieję, że nie ominie on choćby pobieżnego omówienia zagadnień najstarszych etapów rozwoju kultury ludzkiej na tym kontynencie. Mamy tu na myśli przede wszystkim bardzo długi okres trwania kultur kamiennych, znanych już archeologom na podstawie zebranych przez ostatnie trzydzieści lat materiałów archeologicznych z całej niemal Afryki. W ciągu pięciuset kilkudziesięciu tysięcy lat poprzedzających pojawienie się w dolinie Nilu cywilizacji egipskiej na terenie Afryki żyło wiele ludów, które pozostawiły po sobie jedynie narzędzia kamienne i rzadkie pochówki. Systematyczne przekopywanie jaskiń i śmietnisk muszlowych, jak też wiele narzędzi znalezionych na powierzchni ziemi

pozwoili archeologom europejskim i afrykańskim na ustalenie pewnych ram chronologicznych i typologicznych, które wprowadzają nas w historię długiej ewolucji kulturowej poszczególnych regionów. Właśnie ta ewolucja jest najoryginalniejszym podłożem kształtowania się kultury następnych pokoleń, z których z biegiem czasu pod wpływem grup przybyłych spoza kontynentu afrykańskiego wyewoluowała ta kultura, jaką znamy z opisów historyków i etnografów. Niestety być może autor nie miał czasu lub możliwości zapoznać się z bogatą literaturą dotyczącą tej problematyki, więc wolał nie zabierać głosu w tej sprawie. Niemniej sądząc po tytule czytelnik miał prawo oczekiwać naświetlenia tej kwestii i nadaremnie jej będzie szukać w omawianej książce. Jest to mankament tym dotkliwszy dla polskiego czytelnika, że niestety poza kilkoma uwagami zamieszczonymi w skrypcie Włodzimierza Antoniewicza pt. *Historia sztuki najdawniejszych społeczeństw*, gdzie znajdujemy omówienie niektórych kultur archeologicznych Afryki, w literaturze naukowej naszego kraju nie znajdujemy ani jednej pozycji, w której omówiona zostałaby interesująca nas tutaj problematyka. Jest to dział jeszcze zupełnie u nas nie tknięty.

Przechodząc do okresów nieco późniejszych autor zastanawia się nad przebiegiem migracji, które ukształtowały współczesny obraz etniczny Afryki. Rozróżnia on trzy główne etapy zaludnienia tego kontynentu. Na od dawna zamieszkały element autochtoniczny Afryki, którym — zdaniem Davidsona — mogli być Prabuszmeni, nałożyły się kolejne fale migracji, najpierw Murzynów, a potem Chamitów i Semitów. Jak twierdzą archeologowie, antropologiczny typ murzyński pojawia się w Afryce w piątym tysiącleciu przed naszą erą, a typ chamiccki odpowiednio później. Nie wchodząc w szczegóły tego bardzo generalnego wprowadzenia warto jedynie podkreślić kwestię dla autora najważniejszą, którą sam Davidson sumuje w następujących słowach: „Zródłem ewolucji i postępu w Afryce, jak wszędzie na świecie, są nie okoliczności rasowe, lecz środowiskowe i nic nie wskazuje na to, że Murzyni, gdyby żyli w Afryce Północnej zamiast w Centralnej, nie osiągnęliby równie dużo — albo równie mało — co chamiccy Egipcjanie czy Berberowie w dolinie Nilu lub nad Morzem Śródziemnym”. Trudno nie zgodzić się z tą sugestią, która choć może nie nosi piętna zbyt naukowego sformułowania, niemniej oddaje istotę zagadnienia, przeciwstawiając się pewnym założeniom rasistowskim od kilkudziesięciu już lat pokutującym w nauce o człowieku, a szczególnie w literaturze o Afryce i jej ludności.

Po krótkim zapoznaniu czytelnika z ostatnimi odkryciami malowideł skalnych na Saharze, które stanowią rodzaj historii ikonograficznej tych terenów w ostatnich tysiącach przed naszą erą, Davidson przechodzi do dokładniejszego omówienia wyników wykopalisk archeologicznych na terenie niegdyś potężnego państwa Meroe, leżącego na południe od starożytnego Egiptu. Teren ten jest chyba najbogatszym terenem wykopaliskowym Afryki, a nawet świata. Niestety w tej chwili zaledwie jedna dziesiąta jego powierzchni jest w przybliżeniu znana archeologom. Reszta zaś pozostaje jeszcze do zbadania. Mamy tu więc do czynienia z terenem, który niemal sam przez swoją specyfikę i wielkość narzuca ideę kompleksowych badań archeologicznych, w których mogłyby wziąć udział ekipy wielu krajów. Niezależnie od tego, co można zrobić tam na podstawie tego, co już tam uczyniono, można sądzić, że Meroe odegrało znaczną rolę w rozwoju kultury ludów zamieszkujących te tereny, a nawet poprzez utrzymywanie licznych kontaktów z nieraz bardzo odległymi krajami Afryki Zachodniej wpłynęło również na przyspieszenie rozwoju kultury i na tamtych terenach. Żywotność tego ośrodka i jego znaczenie cywilizacyjne polegało na tym, że był to obszar, gdzie krzyżowały się wpływy Azji

Przedniej, starożytnego Egiptu, a nawet Chin, z którymi Meroe utrzymywało żywe kontakty handlowe. Tutaj też, jak można sądzić po zwałach szlaki, rozwinęła się produkcja i obróbka żelaza, którego część na pewno musiała być eksportowana do innych regionów Afryki. Tak więc obok Egiptu Meroe stało się drugim centrum rozprzestrzenienia się żelaza w Afryce.

Następny rozdział książki *Stara Afryka na nowo odkryta* poświęcony został omówieniu kultur Zachodniego Sudanu. Na terenie tym koniec kultur kamiennych przypada na okres między IX w. p.n.e. a rokiem 200 n.e. Zasadnicze zmiany zaszły tu dopiero w wyniku ekspansji arabskiej, która przypada na VII w. Do ciekawszych odkryć archeologicznych dokonanych na tych terenach zaliczyć trzeba badania nad kulturą Nok, charakteryzującą się dokładnie opracowaną ceramiką i ciekawą sztuką. Jak się okazuje, niektóre elementy wskazywałyby na to, że twórcami kultury Nok byli przodkowie pewnych plemion współcześnie żyjących w Afryce Zachodniej. Daje to asumpt Davidsonowi do szeregu uogólnień na temat historii tej części Afryki. Opiera się ona głównie na źródłach arabskich. Jak z nich wynika, od dawna istniały już więzy handlowe między doliną Nilu a doliną Nigru. Ta stała wymiana handlowa, a za nią i kulturowa odegrała bardzo ważną rolę w rozwoju Afryki Zachodniej, nic więc dziwnego, że wielu etnografów wskazuje na szereg elementów kultury duchowej ludów sudańskich podobnych do swych egipskich odpowiedników. Podobne stanowisko reprezentował swego czasu Leo Frobenius snując dość trudno sprawdzalne hipotezy na temat wspólnoty tych dwu kompleksów kulturowych. W tej chwili trudno jest powiedzieć coś konkretnego na temat tego rodzaju poglądów, ale nie sposób zaprzeczyć, że istnieją pewne podstawy do podobnego traktowania tego zagadnienia. Naturalnie nie oznacza to, by Davidson miał ochotę reaktywować wszystkie poglądy tego uczonego, których chyba nawet w całości nie poznał, ale pisząc podobne słowa w swojej książce mimowolnie zwraca naszą uwagę na prace, które od kilkunastu już lat zaliczone zostały jedynie do historii zagadnienia. Pozostaje więc problem ewentualnej rewizji poglądów w tym zakresie po to, by raz na zawsze definitywnie rozwiązać kwestię przydatności materiałów zebranych przez tego wielkiego przedstawiciela poważnie się Afryką interesującej szkoły kulturowo-historycznej.

Skoro jesteśmy już przy materiałach, na których można oprzeć badania nad przeszłością kultury zachodnioafrykańskiej, to warto podkreślić pozytywną stronę omawianej przez nas książki, która przynosi szereg bardzo cennych danych zaczerpniętych z kronik i opisów arabskich. O ile wiedza europejska o Afryce, a zwłaszcza o jej wnętrzu, sięga co najwyżej XV w., o tyle wiedza arabska ma tradycję znacznie dawniejszą. Nie zapomnijmy, że pierwsze opisy Afryki publikowane w Europie są niczym innym, jak wyzyskaniem zapisów arabskich, które różnymi drogami dostały się w posiadanie ówczesnych dworów królewskich, szczególnie zainteresowanych w rozwijaniu handlu z bogatą wówczas Afryką. Są to wiadomości dosyć słabo znane w Polsce, stąd pionierska w tym zakresie rola książki *Stara Afryka na nowo odkryta*.

Zakreślając ogólne ramy historii Afryki Zachodniej Davidson stwierdza: „Ale ważniejsze dla rozwoju społeczeństwa w krajach położonych na południe od pustyni były prawdopodobnie sposoby użytkowania metalu, a już obróbka żelaza odegrała na pewno rolę najważniejszą. Ludy Afryki Zachodniej poznały żelazo i jego obróbkę zapewne na przełomie er albo dzięki północy (ludy berberyjskie), albo wschodowi (Meroe). Z końcem pierwszych wieków ery chrześcijańskiej znajomość żelaza rozprzestrzeniła się na południe daleko poza brzeg lasów. Daty te posiadają ogromną wagę: oznaczają początek współczesnej Afryki”. Niestety ta właśnie

„współczesna Afryka” stała się obiektem kolonizacji europejskiej, przed którą nie uchroniła jej ani znajomość, ani obróbka żelaza. Snując dalej tę refleksję miałyby się chęć podjąć dyskusję nad oczywistością faktu, że żelazo było czynnikiem, któremu danym było awansować kultury ludów Afryki w hierarchii rozwoju aż do rangi kultur współczesnych, ale takie postawienie sprawy wylewałoby przysłowiowe dziecko wraz z kąpielą. Niemniej zbyt częste podkreślanie roli żelaza w rozwoju kultury afrykańskiej nie może zaciemniać faktu, że współczesność tej kultury nie jest wyłącznie wynikiem tego przełomu, o którym mówi Davidson. lecz również — a chyba i przede wszystkim — wynikiem konfrontacji tradycyjnej kultury kontynentu z kulturą i osiągnięciami technicznymi kolonizatorów, którzy wprowadzając nowe porządki sami przyspieszyli ewolucję społeczeństw afrykańskich w kierunku osiągnięcia podobnego poziomu kulturowego, jakiego model przynieśli z sobą. Tę oczywistą prawdę Davidson uczynił myślą przewodnią swej pierwszej książki *Afryka budzi się*, a następnie usunął na plan drugi w swej kolejnej pracy *Stara Afryka na nowo odkryta*. Naturalnie zawsze można polemizować, że tematem tej drugiej pozycji jest daleka przeszłość kontynentu, a nie jej ostatnie wieki, niemniej czytelnik, który ma okazję poznać jedynie tę ostatnią, może być narażony na pewne zniekształcenie poglądów w tym zakresie. Tak więc zbyt słabo chyba Davidson podkreśla fakt, że poznanie żelaza było przełomowym etapem, ale w przeszłości, i że dla współczesności decydującego znaczenia mieć nie mogło.

Następne stronicie omawianej książki poświęcone są historii kolejno pojawiających się i rozpadających się państw Afryki Zachodniej, jak Ghana, Mali, Kanem, czyli Bornu i Songhaj. Trudno jest ze względu na rozmiary tej recenzji analizować dokładnie treść tych rozdziałów, raczej warto tu tylko zasygnalizować, że są to strony pełne barwnych opisów życia kwitnącego w tych państwach, życia opartego na dobrze zorganizowanym handlu i licznych podbojach. Właśnie te aspekty historii Afryki doprowadziły autora do pewnych refleksji na temat ekonomiki tych krajów. Trzeba z całą satysfakcją przyznać, że uwagi Davidsona na ten temat są drugim bardzo pozytywnym elementem jego książki.

Ten ekonomiczny podtekst czujemy odtąd we wszystkich kolejnych rozdziałach omawianej książki Davidsona. Dotyczy to głównie zarysu historii kolejnych państw Afryki Zachodniej, a w następnej partii pracy i państw Afryki Wschodniej i Południowej. Najważniejszym elementem tych studiów jest zwrócenie uwagi na dwa główne zagadnienia: roli niewolnictwa w zahamowaniu rytmu przemian kulturowych na interesujących nas terenach oraz roli więzi handlowych, jakie łączyły wschodnie wybrzeża Afryki z kontynentem azjatyckim. Chodzi tu przede wszystkim o handel arabski i chiński. Liczne znaleziska, których pochodzenie wskazuje na Arabię, Półwysep Hinduski i Chiny, dowodzą, że kontakty te musiały być żywe i korzystne dla obu stron. Jak możemy się domyślać, na handlu tym opierało się bogactwo państw wschodnioafrykańskich, ponieważ owe importowane przedmioty nie zostawały na wybrzeżu, lecz wędrowały daleko w głąb kontynentu afrykańskiego przynosząc niezłe dochody pośrednikom i kupcom tych terenów. Ta sprawnie zorganizowana sieć handlowa świetnie funkcjonowała do okresu pojawienia się Europejczyków, którzy zamiast wkomponować się w ten system, jak czynili to na początku, swą rabunkową polityką doprowadzili do całkowitej jego likwidacji, na czym sami sporo stracili. W tym przypadku miraż szybkiego wzbogacenia się kolonizatorów przysłoniły im możliwości zorganizowania o wiele wydajniejszego systemu eksploatacji opartego na równomiernie rozłożonych podatkach i cłach. Ale o tym swoim

błędnie przekonali się dopiero Europejczycy w momencie, gdy kwitnące kraje Afryki Wschodniej zamieniły się w podupadłe faktorie.

Zanik handlu z Azją doprowadził do dużych zmian gospodarczych nie tylko w krajach położonych na wybrzeżach Afryki Wschodniej, lecz pośrednio przyczynił się również do zachwiania równowagi ekonomicznej organizmów państwowych z wnętrza kontynentu. Wiele z nich opierało swoją egzystencję na zyskach wypływających z pośrednictwa handlowego, więc z chwilą zaniku handlu musiały podzielić losy państw wschodnioafrykańskich. Niestety Europejczycy niszcząc starą, tradycyjną strukturę ekonomiczną podbitych krajów afrykańskich nie narzucali im żadnej innej, krępując jednocześnie wszystkie inicjatywy w kierunku stworzenia nowego *modus vivendi*. W zasadzie ówczesną politykę europejską w Afryce można określić jako rabunkową eksploatację bez perspektyw, która miała na celu w jak najkrótszym czasie wzbogacić niezbyt zamożne metropolie na starym kontynencie. Naturalnie tego rodzaju postępowanie doprowadziło jedynie do szybkiego wyeksploatowania omawianych krajów i do ogólnego zubożenia Afryki, która wśród zainteresowań kolonialnych spadała w związku z tym na dalszy plan. I trzeba przyznać, że okres XVII i XVIII w. jest okresem osłabienia eksploatacji kolonialnej w Afryce, która odrodziła się dopiero z początkiem XIX w., a więc w epoce rozwijającego się kapitalizmu, szukającego nowych źródeł surowcowych i nowych rynków zbytu.

Jeśli chodzi o niewolnictwo, którego rozkwit przypada w Afryce na wieki od XV do XIX, to stało się ono czynnikiem poważnie hamującym dalszy postęp kultury afrykańskiej. Zdobycie niewolników w celu ich sprzedania Europejczykom nie stanowiło dla szeregu plemion afrykańskich najmniejszych trudności. Wystarczyło umiejętnie zorganizować wyprawę wojenną, z której przyprowadzano dziesiątki, jeśli nie setki mężczyzn czy kobiet. Z ich przekazaniem do najbliższego portu także nie było specjalnych kłopotów, ponieważ zawsze mogli zająć się tym Arabowie, ciągnący bajeczne zyski z pośrednictwa w handlu niewolnikami. Tak więc łatwość, z jaką przychodziły zyski ze zdobywania niewolników, stała się główną przyczyną rozkwitu niewolnictwa w Afryce. Nastąpił okres demoralizacji plemion i ludów wnętrza Afryki, które w pogoni za łatwym zyskiem wyniszczały plemiona sąsiednie, zagrażając nawet dalszym. Wynikiem tego było poważne naruszenie tradycyjnej struktury plemiennej, co natychmiast znalazło odbicie w zaostrzeniu się stosunków między poszczególnymi ludami. Ten permanentny stan wojny domowej lub zagrożenia wojennego doprowadził do ruiny handlu i w ogóle każdego konsekwentnego systemu gospodarczego. Poza tym wprowadził do psychiki ludów afrykańskich nie znane im dotąd elementy drapieżności, których najlepszym przykładem będą cytowane przez Davidsona opisy Beninu. Okres niewolnictwa był więc dla Afryki podwójnie druzgocący, albowiem zniszczył nie tylko tradycyjną ekonomikę, lecz też w poważnym stopniu naruszył i równowagę moralną, jeśli można tu użyć tego niedoskonałego wyrażenia. To właśnie okres niewolnictwa przyczynił się głównie do tego, że Afryka ma w tej chwili tak wiele do odrobienia.

Mimo tych wszystkich ujemnych wpływów cywilizacji europejskiej kultura ludów Afryki zachowała wszystkie najważniejsze składniki, które umożliwiają jej rozkwit w czasach obecnych charakteryzujących się podjęciem dawnych tradycji zsynchronizowanych z potrzebami nowoczesnego życia i kultury. Podobny układ rzeczy możliwy jest tylko dzięki faktowi, że tradycyjna kultura afrykańska nie była kulturą prymitywną, jak próbowano nas o tym przekonać jeszcze kilkanaście lat temu, ale posiadała własną postać i dynamikę rozwoju, opartą jedynie

na innych podstawach niż kultura ludów europejskich. Właśnie temu problemowi poświęcił autor ostatnie rozdziały swojej książki. W tytule *Stara Afryka na nowo odkryta* zawarta jest aluzja nie tylko do wyników ostatnich wykopalisk archeologicznych, ale również do nowej sytuacji kulturowej kontynentu, który odkrywa własną tradycję i historię, by czerpać z niej jak ze skarbcza w okresie budowy nowej gospodarki i nowej kultury. Przykładem niech będzie Ghana, która celowo przyjęła nazwę starożytnego państwa Afryki Zachodniej, chcąc w ten sposób oddać hołd osiągnięciom swych przodków i podjąć ich trud budowy naprawdę niezależnego państwa.

Okrycie tej prawdy i jej podbudowanie materiałem dowodowym jest chyba największą zasługą Basila Davidsona i dlatego jego pozycje są tak cenne dla tych, którzy chcą zapoznać się z najistotniejszymi problemami nurtującymi współczesną Afrykę.

Krzysztof Makulski

E. R. LEACH, *Pul Eliya — A Village in Ceylon, A Study of Land Tenure and Kinship*, London 1961.

Północna część Centralnej Prowincji Cejlonu (North Central Province) była ogniskiem poważnej cywilizacji, która kwitła pomiędzy III w. p.n.e. a XII w. n.e. Obszar ten jest położony na suchej płaszczyźnie i uprawa roślin jest tam możliwa tylko przy pomocy systemu irygacji; wsie obecnie tam egzystujące stosują tę samą technikę irygacji, co dawne antyczne.

Książka Leacha poświęcona jest szczegółowej analizie, w jaki sposób w czasach obecnych ziemia uprawna w tym kraju, w jednej z tamtejszych wsi (Pul Eliya), staje się przedmiotem własności, jak jest użytkowana i dziedziczona przez kolejne generacje. Książka ma charakter monografii, w której główna uwaga jest położona na zagadnienia związku pomiędzy stosunkami pokrewieństwa a własnością i zasadami użytkowania ziemi; jest ona również przyczynkiem do teorii i metodyki współczesnej „social anthropology”.

Pul Eliya jest wsią leżącą na terenie powiatu (District) Nuvarakalaviya, ok. 12 mil na północ od miejscowości Anuradhapura, dawniej centrum królestwa syngaleskiego. Ludność mówi językiem syngaleskim i należy do kasty Goyigama; w okolicy większość wsi posługuje się językiem syngaleskim, lecz na południowym zachodzie używany jest język Tamil, a mieszkańcy tamtych wsi są Koslem (marakkal — to przynależność religijna), zaś na północnym zachodzie są wsie Hindu Tamil. Cały ten obszar jest niesłychanie bogaty w zabytki archeologiczne, lecz badanie historii jest utrudnione ze względu na brak pisemnych przekazów. Wielka świetność dawnej przeszłości nie ma kontynuacji w teraźniejszości. Klasyczne królestwo syngaleskie było charakterystycznym przykładem cywilizacji, którą można nazwać hydrauliczną (jak to określa Wittfogel) przez to, że region z natury biedny, dzięki zastosowaniu skomplikowanej inżynierii irygacyjnej, przerodzony został w kraj kwitnący bogactwem. W XIII w. nastąpił upadek tej cywilizacji.

Obecni mieszkańcy wsi są przekonani, że system ich organizacji pozostał niezmieniony od najdawniejszych czasów. Tej opinii nie można jednak potwierdzić dokumentacją historyczną, ponieważ nie wiadomo nic o organizacji życia wsi w okresie antycznej cywilizacji syngaleskiej. Wiadomo natomiast, że — jak w starożytności — współcześnie stosowane prace nawadniające dzielą się na dwa rodzaje: lokalne w obrębie poszczególnych wsi (małe zbiorniki) i wielkie centralne związane kanałami, pod nadzorem centralnych władz. W ekonomice tego kraju jest bardziej

istotny brak wody niż brak ziemi i ten fakt odbija się wyraźnie w stosunkach społecznych.

Zarówno bezpośrednie otoczenie wsi Pul Eliya, jak i cały obszar North Central Province jest bardzo zróżnicowany pod względem językowym, religijnym i kastowym. Lecz w obrębie poszczególnych wsi populacja jest jednorodna. To jest cechą charakterystyczną tej części Cejlonu. System kastowy wyraża się w przynależności do tzw. variga (związek, rodzaj — ang. kind, variety). Variga dotyczy kategorii zarówno lingwistycznych, jak religijnych czy socjalnych lub kulturowo-rasowych: Tamil tworzą variga w oparciu o język; Moslem tworzą variga na podstawie przynależności religijnej; „Pracze” i „Pośrednicy” to variga kategorii socjalnej; Vedda — variga kategorii kulturowo-rasowej.

Prawowici mieszkańcy jednej wsi są członkami tej samej variga. Tylko variga mają prawo do korzystania ze zbiornika wodnego należącego do danej wsi.

Istotną cechą tego systemu kastowego jest endogamia w obrębie poszczególnych variga, a więc w obrębie jednej wsi. Małżeństwa z członkami innych variga są surowo zakazane. Konsekwencją tego jest wzajemne pokrewieństwo wszystkich mieszkańców danej wsi.

Pul Eliya jest zamieszkała przez członków variga Goyigama (uprawiających rolę), kasty syngaleskiej, którzy stale podkreślają swą ekskluzywność, nawet w odniesieniu do innych syngaleskich variga, tym niemniej obecnie członkowie tych innych grup regularnie uczestniczą w rytuałach Pul Eliya i biorą udział w uprawie pól w Pul Eliya. Ten intervariga kontakt jest bardzo specyficznym fenomenem w stosunkach kastowych. System kastowy ma bowiem jako całość dwa zasadnicze aspekty: z jednej strony jest to zasada endogamii, której rezultatem jest tworzenie małych ekskluzywnych lokalnych grup, których członkowie posiadają to samo socjalne znaczenie jako przynależni do variga, z drugiej zaś strony członków jednej kasty wiąże rytualne związki i tradycje służebne powinności. W tym drugim przypadku stosunki więzi obejmują sferę ekonomii, religii i polityki — z wykluczeniem jednak pokrewieństwa. Tradycja i rytuał ma swoje odpowiedniki w nazwaniach poszczególnych syngaleskich grup. „Goyigama”, „Pracze”, „Pośrednicy”, „Tancerze” — są w gruncie rzeczy wszyscy rolnikami. Tak było w przeszłości, tak jest i teraz. W dawnej feudalnej hierarchii jednak poszczególne te grupy były obowiązane do wykonywania pewnych służebnych czynności przy różnych okazjach i jednocześnie z tego tytułu przywiązane były do określonego kawałka ziemi. Była to właściwie zasada pańszczyzny. Obecnie „Pracze” są tylko rytualnymi praczami, „Tancerze” tylko rytualnymi tancerzami itp.

W pracy swojej Leach obrazuje fakty z życia Pul Eliya na podstawie stanu zaobserwowanego w czasie badań z 1954 r. Cała populacja wsi w tym czasie wynosiła 146 osób, a całość pól znajdujących się pod irygacyjną uprawą równała się ok. 135 akrom (1 akr = ok. 4000 m²). Autor stwierdza, że jest to wieś na ogół podobna do innych wsi w jej sąsiedztwie, zastrzega się jednak przed sugestią, jakoby miała to być jakaś wieś typowa albo w jakimś sensie statystycznie przeciętna. Autor jest przeciwnikiem używania tego rodzaju terminologii.

Pracę Leacha można uznać za nowatorską od strony metody. Sam autor przedstawia ją jako traktującą w nowy sposób sprawy, które — w odniesieniu do Cejlonu czy nawet do tej części kraju — były poruszane już przez poprzednich tutejszych badaczy. Te poprzednie prace były przede wszystkim w jakimś stopniu syntetyczne.

Praca Leversa (1899) to sprawozdanie oparte częściowo na terenowych obserwacjach, lecz głównie na raportach angielskich administracji, odnoszących się do

dekady 1870—1880, i chociaż Levers — zdaniem Leacha — wykazuje w niektórych partiach niezrozumienie własnych źródeł, to sprawozdanie ma wartość, jeżeli odniesiemy je generalnie do wsi tamtego czasu.

Codrington (1838) interesował się więcej przeszłością niż współczesnością, trochę własnych obserwacji robił około 1909 r., a źródłami sięga aż po IX w. n.e.

Pieris (1956) opiera się głównie na Leversie i Codringtonie i chociaż dodaje dużo dokumentarnego materiału — jego praca jest tego samego rodzaju co poprzednia.

Odmierna jest praca Ryana (1953). W tym studium nad syngaleską kastą poświęca Ryan parę dziesiątek stron na opisanie wsi, którą nazywa pseudonimem „Vanniaveva” — mówiąc o niej, że jest podobna w swojej ekologii i społecznej strukturze do setek innych skupisk wiejskich na północnym zachodzie i północy Centralnej Prowincji. Ryan nie przeanalizował jednak dokładnie stosunków pokrewieństwa i stosuje w swej książce uproszczenia zniekształcające zupełnie rzeczywisty stan rzeczy.

Leach jest zdania, że jego studium nad Pul Eliya nie daje się porównać z żadną ze wspomnianych prac, gdyż jego główną troską jest nie przedstawianie generalnej charakterystyki, lecz pokazanie w szczegółowy sposób mechanizmu działania społecznego systemu, na konkretnym przykładzie jednej wsi.

Leach podkreśla — co jego zdaniem jest często zapomniane — że fakty społeczne, które są przedmiotem zainteresowania socjologów, rozpadają się na dwie różne klasy, wymagające różnych technik badawczych. Po pierwsze są to fakty statystyczne, tu się zawiera to, co jest związane ze studiami ekonomistów i demografów (będą to więc stosunki urodzin, zgonów, stosunki produkcji, konsumpcji, cen, standartów życia itd.), gdzie technika wymierzania i statystyczna generalizacja są podstawowe. Niewątpliwie jest całkiem nienaukowe robienie w takim wypadku studiów nad jedną wsią, by potem na podstawie szczegółowych faktów przedstawić jakieś generalne wnioski. To może być niekiedy stosowane tylko dla jakichś administracyjnych praktycznych celów. I wtedy określanie tą drogą faktów jako przeciętnych czy typowych może nawet nie być fałszem. Ale generalizowanie na podstawie wielu porównań zawsze będzie miało naukowy sens. Jest jednak druga klasa faktów, gdzie dzieje się inaczej, gdzie decydują szczegóły. Na przykład w dziedzinie prawa generalne reguły są zawsze ważne, ale decydujące są interpretacje w szczegółowych instancjach. Zwykle stwierdzenie istnienia jakiejś reguły, obstawanie przy tym, że „jest taki i taki obyczaj” — mówi nam o tym problemie w najwyższym stopniu za mało; my chcemy zaobserwować, mówi Leach, w szczegółach zastosowanie reguły, przejawianie się obyczaju.

Dlatego to, co dali w swoich pracach Levers, Codrington, Pieris — to opisy jakiegoś idealnego typu organizacji wsi. Dali bardzo kompetentne opisy obowiązujących zasad we wsiach północnej części Central Province, lecz żadna z tych prac nie ukazuje rzeczywistego obrazu faktów. Leach w swojej książce o Pul Eliya stara się zastosować oba wspomniane typy analizy.

Ewidencja faktów jest tu potraktowana bardzo drobiazgowo, ale jednocześnie ze względu na to, że ekologiczne tło Pul Eliya może mieć paralele w innych częściach świata — niektóre aspekty tej analizy mają, zdaniem autora, znaczenie ogólne.

Pozornie „nadmierną” drobiazgowość autor tłumaczy tym, że poprzez nią ma na celu ustalenie, jak dalece antropologiczne koncepcje struktury społecznej mają się do empirycznych faktów. Oto ogólne założenie teoretyczne tej pracy.

Generalną tezę autor formuje w ten sposób: „chcę stwierdzić, że w syngale-

skiej wsi Pul Eliya zasada terytorialna (locality) bardziej aniżeli zasada pochodzenia (descent) jest tym, co tworzy podstawę do wiązania się w zrzeszone grupy (the basis of corporate grouping)".

W latach 1935, 1954 prace o zasadniczej wartości w brytyjskiej antropologii dotyczyły problemu unilinearnych grup pochodzenia (unilineal descent groups). Zdaniem autora *Pul Eliya* w tym czasie powiększyło się tylko niezrozumienie istoty i znaczenia unilinearnych grup pochodzenia. Pochodzi to bezpośrednio z serii teoretycznych dzieł z tego zakresu Radcliffe-Browna i wiąże się z wpływem Evans-Pritcharda. Jednak, jak wszystkie zwycięskie teorie, także teoria „of unilineal descent groups” stworzyć musiała swoje antytezy. Poprzez wszystkie prace Radcliffe-Browna wyraża się jego przesada w ujmowaniu znaczenia systemu unilinearne jako przeciwieństwa do systemu bilateralnego (kognatycznego, tzn. obustronnego) w odniesieniu do dziedziczenia. Podkreśla on również nadmiernie prawne aspekty stosunków pokrewieństwa, przejawiające się w zasadach dziedziczenia i spadku — w przeciwieństwie do ekonomicznych aspektów przejawiających się we współdziałaniu przy pracy. Rodowód, a nie rodzina, są w centrum uwagi Radcliffe-Browna.

Pokrewieństwo u Radcliffe-Browna występuje jako rzecz sama w sobie. Leach jest zdecydowanym przeciwnikiem takiego ujęcia. Społeczeństwo Pul Eliya rządzi się co prawda ustalonymi regułami prawnymi, lecz również przede wszystkim egzystuje w określonym środowisku ekologicznym stworzonym przez człowieka. Układ terenu, klimat, warunki naturalne, ale i to, co stworzył sam człowiek — domy, drogi, pola wytyczone pod uprawę, zbiorniki wody, zasoby kapitału — oto co najbardziej determinuje, w jaki sposób odbywać się będzie interpretacja idealnych systemów prawnych. Nie można nigdy zapominać, że przymus ekonomiczny jest wcześniejszy niż przymus norm moralnych i praw. Pokrewieństwo nie jest więc jakąś samą rzeczą w sobie. Koncepcja pochodzenia i spowinowacenia jest w Pul Eliya wyrazem stosunków własności. Małżeństwo wiąże, dziedzictwo dzieli — ale własność trwa. System pochodzenia jest oświetleniem procesu dziedziczenia własności. Jaka jest różnica pomiędzy prawnymi a ekonomicznymi stosunkami więzi — to drugi problem, który Leach stawia w swej pracy.

Leach informuje na wstępie swej pracy, że stosuje w niej metodę „case-history”. Metoda ta, praktykowana przez Malinowskiego i jego przeciwników, jest w ostatnich latach modna. Jej wartość bezsporna polega na tym, że opis faktów sam przez się daje obiektywny obraz. Zwykle jest tak, że antropolog kierując się własną intuicją stawia pewne hipotezy ogólne, a potem ilustruje je szczegółowymi przypadkami. Minusem tej metody jest niemożność uniknięcia subiektywizmu w przedstawieniu faktów. Interpretacja dokumentacji staje się w gruncie rzeczy interpretacją autora. Leach zdaje sobie sprawę, że ma to miejsce i w jego książce. Uważa jednak za właściwe, żeby fakty mówiły same za siebie, a kwalifikowanie materiału pozostawić należy czytelnikowi.

Jadwiga Kowalik

KARL A. WITTFOGEL, *Oriental despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New-Haven 1957.

„Szczęśliwy wiek. Wiek optymizmu. Z ufnością czekał, kiedy wschodzące słońce cywilizacji rozproszy ostatnie mgły despotyzmu, które przesłaniają ścieżkę postępu” — pisze o XIX stuleciu Karl A. Wittfogel. Wtedy to — jak twierdzi — oszołomieni wolnościami konstytucyjnymi europejscy socjologowie i historycy

zrezygnowali na ogół z analizy zjawiska despotyzmu. Absolutyzm, obalony niedawno w Europie zachodniej, przestał być interesujący. I to nie tylko absolutyzm zachodnioeuropejski, lecz również ten, który panował w innych częściach naszego globu. Świetnie zapowiadające się XVIII-wieczne studia nad szczególnie złośliwą formą samowładzy, wschodnim despotyzmem — przerwano lub zaniedbano. Co więcej, sporo uczonych badających dzieje społeczeństw pozaeuropejskich zaczęło się w nich mechanicznie doszukiwać schematów rozwojowych opartych na historii zachodniej Europy. Tego rodzaju metody badawcze ostro krytykuje Wittfogel w swym dziele *Orientalny despotyzm. Studium porównawcze totalnego mocarstwa*. Autor, uczonego niemieckiego pochodzenia, był więźniem jednego z hitlerowskich obozów koncentracyjnych, jest obecnie profesorem na uniwersytecie w Waszyngtonie, gdzie wykłada historię Chin. Omawiane tu dzieło traktuje Wittfogel jako swego rodzaju prolog do badań nad istotą nowoczesnej dyktatury totalnej. Napisanie *Orientalnego despotyzmu* poprzedziły 30-letnie studia nad tym zagadnieniem. W ich efekcie powstało dzieło liczące 556 stron, zawierające setki przypisów i pozycji bibliograficznych i analizujące szczegółowo istotę starożytnego despotyzmu.

Czymże jest bowiem ów „orientalny” despotyzm? We wstępie Wittfogel wyjaśnia, że tym terminem określano tradycyjny, najbezwzględniejszy i wszechobecny ucisk despotyczny. Niesłusznie natomiast — ciągnie dalej — wiązano go tylko z krajami Wschodu. Prawda, że tu właśnie, w Mezopotamii, Egipcie, Indiach czy Chinach, istniało najwięcej tego rodzaju ustrojów społeczno-państwowych. Ale takie same w zasadzie systemy znamy również ze środkowo-wschodniej Afryki, z dawnego Peru, Jukatanu, Meksyku, basenu Rio Grande, a także z Hawajów. Oczywiście poziom zaawansowania cywilizacyjnego był różny, ale zasadnicze cechy te same. I właśnie z uwagi na te wspólne cechy wprowadza Wittfogel nowy termin „despotyzmu hydraulicznego”. Ażeby ten termin wytłumaczyć, musimy w skrócie zapoznać się z teorią autora.

Początków omawianego przez siebie ustroju doszukuje się Wittfogel w epoce neolitu, w której część ludzkości porzuciła zbieraczo-myśliwską, wędrowną gospodarkę i podjęła uprawę roślin. Bez przesady można powiedzieć, że ten wynalazek był błogosławiony w skutkach, dając pierwotnym rolnikom i kopieniaczom niezwykle możliwości rozwoju gospodarczego i demograficznego. Człowiek zaczął się uniezależniać od kaprysów przyrody. Osady rolnicze rosły w liczbę mieszkańców. Wzrastało też zapotrzebowanie na coraz to nowe tereny pod uprawę. Ale do tej uprawy potrzebny był szereg czynników, jak odpowiednia gleba, klimat i nawodnienie. Jedne obszary obfitowały w liczne rzeki i strumienie, miały klimat wilgotny, o znacznej ilości opadów. Były jednak i inne, w których deszcze padały niezmiernie rzadko, a życiodajne wody nielicznych rzek nasycali wilgocią zaledwie wąski pas ziemi wzdłuż obu brzegów. I właśnie tego wąskiego, urodzajnego pasa czepiały się dziesiątki osiedli ludzkich. Nie zrażały ich nawet groźne, okresowe powodzie, których przyczyn nie znano, a skutków — przynajmniej początkowo — nie potrafiono unikać. Ale o krok dalej, w głębi lądu, gdzie nie sięgała wilgoć rzek, rozciągały się puste, suche obszary. Ich gleba jednak była częstokroć równie żyzna, jak nad brzegami wód. Brakło jej tylko wilgoci. I tu, w krajach o ciepłym, półpustynnym klimacie i żyznych potencjalnie glebach, rodzi się wynalazek sztucznego nawodnienia. Wynika on z dążenia do powiększenia uprawnego obszaru, a więc chęci ekspansji i zysku, oraz z lęku przed okresowymi powodziami życiodajnych wprawdzie, lecz „dzikich” rzek. W niektórych krajach, takich jak np. Chiny czy Syjam, chodzi obok zapobiegania powodziom

nie o nawodnienie suchych terenów, lecz o rozszerzenie uprawy ryżu, wzrastającego dosłownie w wodzie. To właśnie bowiem wodą, spośród szeregu nieodczownych do uprawy roślin czynników naturalnych, można było najłatwiej operować mimo prymitywnych środków technicznych.

Decydując się na budowę systemu tam i kanałów pierwotni rolnicy Egiptu, Mezopotamii, Indii czy Chin pragnęli polepszenia swych warunków życiowych. Ale wybór gospodarki irygacyjnej, jakiego dokonała ta część — i tylko część — uprawiającej rośliny ludzkości, posiadał swe dalsze konsekwencje. Rychło zorientowano się, że gospodarka irygacyjna uprawiana w obrębie jednej rodziny czy grupy sąsiadów daje stosunkowo niewielkie wyniki. W każdym razie o wiele bardziej imponujące efekty osiąga się przez masową współpracę w skali powiedzmy szczepu czy nawet całej grupy szczepów. Szczególnie wyraźnie wystąpiło to w czasie okresowych wylewów. Tu Wittfogel doszukuje się genezy ustroju hydraulicznego despotyzmu. Na razie w tych prymitywnych społecznościach szczepowych despotyzm oczywiście nie istnieje. Ale zasadą działania staje się już zorganizowana akcja masowa i podział czynności. Tak więc obok indywidualnej uprawy roślin na własnych polach co pewien czas cała społeczność wiejska podejmuje wspólne prace typu przygotowawczego, jak irygację, i ochronnego, zmierzające do kontrolowania okresowych powodzi. Wspólne te roboty zsynchronizowane są z podobną akcją przeprowadzaną przez mieszkańców innych wsi na całym obszarze. Kiedy jednak dziesiątki, setki, a potem i tysiące ludzi mają kopać przemyślny system kanałów, wznosić tamy i sypać ochronne groble, jest rzeczą jasną, że muszą oni działać według szczegółowego, jednolitego opracowanego planu. Powstaje więc sprężyste kierownictwo robót z wodzem i sztabem inżynieryjnym oraz z hierarchią nadzorców utrzymujących dyscyplinę i odpowiedzialnych za każdy odcinek robót. Scentralizowany sztab fachowców rozwija stopniowo badania nad okresowością wylewów. Układa kalendarz robót przygotowawczych i ochronnych, rozwijając takie nauki, jak astronomia i matematyka. Rzecz charakterystyczna, że wiedza ścisła kapłanów egipskich czy babilońskich magów niewiele miała wspólnego z uprawianymi nieraz w Europie „czysto naukowymi” rozważaniami. Przeciwnie, były to dociekania utylitarne, a z wartości ich praktycznej zdawano sobie na ogół sprawę doskonale. Toteż w miarę rosnącego dystansu między wodzem i sztabem jego pomocników z jednej strony, a resztą społeczeństwa z drugiej zdobyte wiadomości naukowe pilnie strzeżono przed pospółstwem, widząc w nich jeden z instrumentów władzy.

Struktura powstającego społeczeństwa hydraulicznego zmienia się radykalnie. Rozpada się dawny ustrój szczepowy. Masowe prace podporządkowane jednolitym planom i jednemu kierownictwu powodują integrację szczepów i plemion. Władza dawnego szczepowego wodza wzrasta ogromnie. Inni szczepowi przywódcy albo tracą całkowicie znaczenie, albo też stają się tylko funkcjonariuszami aparatu nadzorczej władzy. Państwo hydrauliczne opiera swą gospodarkę na rolnictwie. Okresowe mobilizacje wszystkich dorosłych mężczyzn przeprowadza się w celu wykonania robót o znaczeniu ogólnopaństwowym. Tylko że teraz o rodzaju pracy, czasie, miejscu i wysokości ewentualnej zapłaty decyduje władca za pośrednictwem swoich urzędników. Do takich robót hydraulicznych monarcha woli użyć przymusowo swych wolnych poddanych niż niewolników. W rezultacie jest to o wiele tańsze, jeżeli weźmiemy pod uwagę częste uchylanie się od zapłaty lub traktowanie jej dość symbolicznie. Ażeby jednak móc dobrze planować, władca musi znać szczegółowo możliwości ludzkie i materiałowe swego kraju. Stąd też zarówno w Egipcie i Chinach, jak również w państwie Inków prowadzi się

ściłą ewidencję mieszkańców i wszelkich zasobów. To z kolei umożliwia opodatkowanie każdego członka hydraulicznej społeczności. Aparat nadzorujący okresowe roboty państwowe zostaje przystosowany do nadzoru podatkowego. I nie tylko podatkowego. W starożytnych Chinach czy Indiach każdy ojciec rodziny jest wobec niej reprezentantem samego władcy, odpowiedzialnym za lojalność swej żony i dzieci. Każdy wójt odpowiada za posłuszeństwo chłopów swej wioski. Podobny system spotykamy w dawnym Peru.

Dotychczas omawiane prace państwowe dotyczyły zabezpieczenia elementarnych potrzeb życiowych całego społeczeństwa hydraulicznego i polepszenia jego gospodarki. Ale jak wiemy, angażowano do nich setki i tysiące, a później nawet setki tysięcy ludzi. Dysponując tak liczną i taną siłą roboczą władcy hydrauliczni raz po raz zaprzęgają ją do coraz to innych zadań. Powstają więc olbrzymie miasta-stolice, akwedukty i rezerwuary wody do picia, kanały żeglugowe, drogi. Rosnące bogactwo hydraulicznego państwa budzi nieraz chciwość ościennych barbarzyńców. Toteż hydrauliczni królowie rzucają setki przymusowych najmitów do budowy murów i fortec. Operując systemem totalnej mobilizacji z łatwością formują krociove armie, które wprawdzie duchem bojowym i wyszkoleniem stoją niżej od wojowników np. starożytnej Grecji czy feudalnych armii średniowiecza lub japońskich samurajów, ale liczbą, dyscypliną i sprężystością dowodzenia biją ich często na głowę. To właśnie hydrauliczne Chiny stworzyły doktrynę wojskową, którą później wykorzysta Dżyngis-chan. W miarę wzrostu władzy rosną ambicje hydraulicznych despotów i służącej im kasty urzędniczej. Stąd więc znów tysiące poddanych wznosi „cyklopie pałace” i grobowce. Władca spokrewniony jest teraz ściśle z bogami. Czasem jest po prostu jednym z nich. A zatem budowa ogromnych świątyń to też przejaw jego prestiżu. Przepych i monumentalizm to cechy ustroju hydraulicznego. Są one nie tylko miłym dla warstwy rządzącej luksusem, lecz również instrumentem władzy. Mają budzić podziw, przestrach, bezradność. Mają obezwładniać każdą myśl targnięcia się na potęgę, która je wzniosła.

Rzecz jasna, że taką dyscyplinę totalnej pracy i totalnego opodatkowania, nie raz bardzo wysokiego, mógł narzucić tylko ustrój, w którym państwo było silniejsze od społeczeństwa. Aby to osiągnąć, hydrauliczny despot opierał swą władzę na całkowicie od siebie uzależnionym biurokratycznym aparacie. W hydraulicznym mocarstwie nawet najpotężniejszy urzędnik w każdej chwili utracić mógł wszystko wraz z życiem. Celowo utrzymywana atmosfera niepewności jutra jeszcze bardziej uzależniała od władcy i skłaniała do posłuchu. Zresztą miarą wartości mieszkańca Egiptu, Persji, Chin czy Peru była przede wszystkim jego przydatność dla króla. Jedną z żelaznych zasad hydraulicznych despotów było niedopuszczanie do uzyskiwania większej niezależności gospodarczej przez jakiekolwiek ugrupowania społeczne. Władca kontrolował lub brał bezpośrednio udział we wszystkich ważniejszych przedsięwzięciach gospodarczych. Tylko wybrani przez władcę kupcy i przedsiębiorcy otrzymywali koncesje. Seniorzy lokalnych zrzeszeń i spółek kupieckich stawali się automatycznie funkcjonariuszami aparatu urzędniczego, odpowiedzialnymi za lojalność swych kolegów po fachu. Podobnie traktowano i rzemieślników. Również i wielka własność ziemska nie miała w tych rolniczych państwach większego znaczenia politycznego, gdyż stan posiadania wiązał się dla każdego posiadacza z piastowanym urzędem państwowym. Z chwilą jego utraty następowała nierzadko konfiskata majątku. W ogóle władcy hydrauliczni chętnie posługiwali się metodą konfiskaty majątku wobec zbyt zamożnych, a tym samym niebezpiecznych poddanych. Oczywiście ten system bynajmniej nie

wykluczał dziedziczenia majątku, a nawet i stanowiska w hierarchii urzędniczej. Jednakże to nie posiadanie bogactwa, lecz właśnie urząd, służba władcy były źródłem dobrobytu i znaczenia hydraulicznych warstw rządzących. Ażeby dobitniej wykazać powiązania własności prywatnej z aparatem państwowym despoty, Wittfogel wprowadza terminy „biurokratycznego kupiectwa” i „biurokratycznego ziemiaństwa”. Nie trzeba chyba dodawać, że szerokie rzesze pospólstwa w miastach i na wsi nie miały w tych państwach żadnego znaczenia politycznego.

Kluczem do struktury społecznej imperium hydraulicznego jest stosunek każdego mieszkańca do aparatu państwowego. Widzimy tu więc po jednej stronie władcę z jego dworem, warstwę wyższych urzędników uzależnionych wprowadzając od kaprysów tyrana, lecz tymczasem cieszących się znacznymi dochodami, przywilejami i władzą, oraz szeregowych funkcjonariuszy, poborców podatkowych, nadzorców, szpicli, żandarmów itp. Ci ostatni, wyzyskiwani i pomiatani przez dygnitarzy, przecież jednak cieszą się tym minimum przywilejów i władzy, jaką mają nad pospólstwem. Dlatego i ich zalicza Wittfogel do klasy rządzącej. Po drugiej stronie stoją rzadzeni, „wolny” poddany nie pełniący żadnych funkcji urzędniczych i niewolnik, którego rola w gospodarce hydraulicznej jest stosunkowo niewielka. W społeczeństwie tym roi się od antagonizmów. Władca chętnie widzi te antagonizmy, zwłaszcza jeśli istnieją między jednostkami czy grupami jednostek. Rozbijając jednak społeczeństwo despota stara się nie dopuścić do żadnych poważniejszych rozruchów czy konfliktów. Stagnacja — to jego cel. W społeczeństwie hydraulicznym awansować można wyłącznie z łaski władcy, a zwrócić na siebie przychylne oko króla czy jego urzędnika tylko jedną zaletą — służalczością. Jest rzeczą charakterystyczną, że hydrauliczni despoci chętnie otaczali się eunuchami, wszelkiego rodzaju zaufanymi niewolnikami i wyzwoleńcami. Tego typu ludzie, których kariera całkowicie zależała od łaski króla, piastowali nieraz najwyższe funkcje państwowe. Budzili najmniej obaw despoty, gdyż nie byli potencjalnymi pretendenciami do tronu. Za znienawidzonymi przez urzędniczą kastę faworytami nie stał nikt.

Obok fizycznych metod całkowitego podporządkowania sobie społeczeństwa w ciągu tysięcy lat istnienia wypracowano w monarchiach hydraulicznych odpowiednie metody oddziaływania psychologicznego. Do nich należał terror. Hydrauliczni despoci nie ufali nikomu. Zakładali, że tylko strach wstrzymuje ich współrodaków od zawładnięcia tronem i bogactwami króla. Otaczano się więc nimbem groźnej tajemnicy, stosowano skomplikowany system szpiegostwa. Publiczne egzekucje i tortury uzupełniano celowo rozsiewanymi wiadomościami o okropnościach królewskich więzień. Poddany, który narażał się na niełaskę władcy, był w tym społeczeństwie momentalnie osamotniony. Opowiada o tym szeroko jeden ze starodawnych historyków chińskich, Su-ma Czien. On sam miał to nieszczęście, że znalazł się w rękach cesarskiego wymiaru sprawiedliwości. Nikt nie ośmielał się mu nie tylko pomóc, lecz nawet współczuć w lęku o własną głowę. Ofiara w poczuciu całkowitego osamotnienia stawała przed obliczem władcy, który był jej oskarżycielem i sędzią zarazem.

Inną metodą psychologicznego obojętnienia był mit dobrego despoty, rozumnego tyrana, mądrego samodzierżcy. Miał on odległy rodowód. W ciągu wieków oszukał on wielu pobieżnych obserwatorów hydraulicznych społeczeństw. Ale nie dla cudzoziemców rozsiewano go uporczywie, lecz z myślą o własnych poddanych. I rzeczywiście wielu hydraulicznych myślicieli i filozofów wierzyło weń, nie wyobrażając sobie lepszego ustroju. Taki na przykład Konfucjusz kreślił w dobrej wierze obraz mądrego cesarza i rozsądnych biurokratów, spra-

wiedliwie kierujących (!) losami prostaczków. Krytyka hydraulicznych pisarzy nie godziła w podstawy ustrojowe. Chcieli tylko propagować wśród warstw rządzących zasady rozsądnego umiaru. Tymczasem hydrauliczni autokraci zarządzili za pośrednictwem swoich urzędników nie krępując się żadnymi ograniczeniami konstytucyjnymi, religijnymi — prawie zawsze piastowali najwyższe godności religijne — ani tzw. prawami natury. To oni i ich urzędnicy mieszkali we wspaniałych rezydencjach. Ich armie i orszaki maszerowały świetnymi drogami. Znamienny system poczt, tak często opisywany przez cudzoziemców, służył także władcy, wprzęgnięty w jego system wywiadu i kontrwywiadu. Olśniewające dwory orientalne były w istocie jaskrawym przykładem, kto jest „użytkownikiem” cudownie działającej maszyny państwowej i w jakim kierunku obraca się jej główny wysiłek.

Istniejący w ciągu tysięcy lat na różnych kontynentach hydrauliczny despotyzm przejawiał zadziwiającą stagnację, mimo że niekiedy pod naciskiem sił zewnętrznych cofał się, a innym znów razem ekspandował. Ekspandowały jednak przede wszystkim wypracowane w hydraulizmie zasady koncentracji władzy i środków, a nie formy irygacyjnej uprawy roli. Niejednokrotnie pasterskie ludy „barbarzyńskie”, o pierwotnie szczepowym ustroju, podbijając państwo hydrauliczne przejmowały jego despotyczne formy władzy i rozprzestrzeniały je później w innych regionach. Tak np. było w przypadku czterech inwazji koczowników z północy, którym uległy Chiny. Innego rodzaju przykładem ekspansji ustroju hydraulicznego było „zarażenie się” nim imperium rzymskiego po podboju hellenistycznego Wschodu. Rzymianie zresztą podzielili w tym przypadku los Greków i Macedończyków. Model tradycyjnego despotyzmu przejęli również pastercy Mongołowie, Arabowie i Turcy. Istnieją poszlaki, że dominował on w starożytnych kulturach minojskiej i mykeńskiej i dopiero w czasach historycznej Grecji cofnął się na Bliski Wschód. Ale obalenie hydraulizmu następowało z reguły dopiero pod wpływem sił zewnętrznych. Pozostawiony bowiem we względnie spokojnym, trwał on dziesiątki wieków przeżywając tylko od czasu do czasu przewroty pałacowe czy najazdy barbarzyńców. Wstrząsy te jednak powodowały tylko zmiany dynastii i personelu urzędniczego, niejako odnawiając i wzmacniając państwo. Zasada ustrojowa pozostawała ta sama.

Tezy Wittfogela wywoływały i wywołują nadal sporo dyskusji naukowych. Problem analizy despotyzmu nie jest przecież nowy. Szczególnie wielu oponentów znajduje Wittfogel w swych teoriach nowoczesnej dyktatury. Nas jednak winna zainteresować nakreślona przez tego uczonego teoria rozwoju starożytnych rolniczych cywilizacji i półcywilizacji, w których wzrosła kultura ogromnej ilości ludów zamieszkujących Ziemię. Hydrauliczny model władzy to coś chyba odrębnego od wypracowanych schematów na podstawie historii społeczeństw zachodnioeuropejskich. Trudno negować rolę, jaką odegrał on w kształtowaniu się kultury setek milionów mieszkańców naszego globu. Dlatego też *orientalny despotyzm* niewątpliwie zaciekawi każdego, kto bada dzieje społeczeństw i ewolucję ich kultury.

Leszek Dziegiel

RAYMOND FIRTH, *We, the Tikopia* (London 1957, s. XXII + 605, George Allen & Unwin Ltd.); *Social Change in Tikopia* (London 1959, s. 360, George Allen & Unwin Ltd.).

Badania nad organizacją pokrewieństwa u ludów pierwotnych były jednym z zasadniczych przedmiotów brytyjskiej etnografii czy antropologii społecznej

od samych jej początków. Wystarczy wymienić tu nazwiska Taylora i Mac Lennana. Oczywiście w ich pracach, podobnie jak i u Morgana, analiza systemu pokrewieństwa była raczej narzędziem służącym rekonstrukcji czy też konstrukcji odpowiedniego obrazu kultury, stanowiła punkt wyjścia dla szerszych koncepcji rozwojowych. Zainteresowanie problemem pozostało jednakże i w późniejszych latach, wówczas gdy powstały nowe prądy teoretyczne badań nad społeczeństwami pierwotnymi. System pokrewieństwa przykuwał uwagę najpoważniejszych antropologów, niezależnie od roli, jaką nadawali mu oni w ogólnym obrazie kultury czy organizacji społecznej.

Antropologia społeczna, kładąc akcent na badanie struktury społecznej wywarła bardzo poważny wpływ na dalszy rozwój antropologii angielskiej prawie niezależnie od afiliacji teoretycznych jej przedstawicieli. Atrakcji konstruowania zestawów lub wzorów zachowań międzyjednostkowych i międzygrupowych u ludów pierwotnych jako zadania docelowego ulegli tak Malinowski i Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, jak też inni zblizeni do nich uczeni. Wówczas również system pokrewieństwa pozostał chyba najpopularniejszym z badanych aspektów struktury społecznej. Wyjaśnić to można tym, że pokrewieństwo czy też wyobrażenia o tym, jak ono powinno funkcjonować, w połączeniu z jego odpowiednikami semantycznymi stanowiły najłatwiejszy w obserwacji zespół reguł spośród tych, które etnograf chciał widzieć jako kierujące życiem społecznym badanego ludu. Na dodatek inne kryteria wyodrębnienia prawidłowości w stosunkach społecznych, jak płeć, wspólnota terytorialna, pozycja społeczna itp., były w bliski sposób powiązane właśnie z pokrewieństwem, jako jedną z pierwotnych podstaw zrzeszania się jednostek w grupy społeczne.

Mechanizm działania pokrewieństwa, czy raczej zachowania ludzkie, których przyczynę można widzieć w postulatach wynikających z określonego systemu pokrewieństwa, stały się przedmiotem pracy Firtha. W kręgu jego zainteresowań znajdowała się przede wszystkim Oceania, gdzie przed 33 laty — na wyspie Tikopia — przeprowadził badania tegoż zagadnienia. Podtytuł wydanej po raz pierwszy w 1936 r. książki (stanowiącej prezentację rezultatów tych badań) *We, the Tikopia* brzmi: *Socjologiczne studium pokrewieństwa w prymitywnej Polinezji*. Zawarta jest w nim reakcja na dotychczasowe metody badań problemu, sprowadzające się do uabstrakcyjniania pokrewieństwa, poszukiwania reguł organizacji i ich genezy. Podtytuł uzasadniony jest faktem, że autor przedstawia analityczne studium działań ludzkich dla wykrycia wzajemnych relacji między członkami rodziny oraz w szerszym aspekcie: między grupami społecznymi i między jednostkami a grupami. Jak bowiem twierdzi Firth, pokrewieństwo jest „reinterpretacją, w terminach społecznych, faktów prokreacji i regularnego związku płciowego”. Płynie stąd przekonanie, że „naukowa definicja więzów pokrewieństwa pomiędzy jednostkami oznacza nie tylko specyfikację genealogicznej więzi między nimi oraz terminów językowych użytych dla nazwania tych więzi, lecz także klasyfikację ich zachowania w wielu aspektach życia” (s. 577).

W części wstępnej autor przedstawia metody badań pokrewieństwa. Tak więc wymienia podejścia: 1. rezydencjonalne — przez związki przestrzenne do poznania więzi pokrewieństwa; 2. alimentarne — analiza wzajemnych świadczeń w sferze pomocy materialnej, pracy produkcyjnej, rytuału itp.; 3. poprzez kulturę materialną — badanie więzi ekonomicznych i produkcyjnych, zasad systemu własności, dziedziczenia, reguł obiegu i użycia dóbr materialnych w obrębie grupy krewnych; 4. lingwistyczne — analiza nazewnictwa jako punktu wyjściowego do określenia zasad wzajemnego postępowania w grupie krewnych; 5. biograficzne — koncen-

trujące się na tej części procesu socjalizacji jednostki, która polega na adaptacji do określonych reguł zachowania obowiązujących w grupie krewnych. Siłą rzeczy nie są i nie mogą to być podejścia wyłączające się, a jedynie punkty wyjścia kierunkujące dalszą interpretację na wybranym materiale źródłowym. Autor, jak twierdzi, wybrał pierwszą z wymienionych metod, chociaż nie ogranicza się tylko do niej jednej. Firth chciał stwierdzić, jak przestrzenne zgrupowanie Tikopia w domach i wsiach jest skorelowane z ich związkami pokrewieństwa. Jako źródła służyły mu, w większym lub mniejszym stopniu, plany domów i wsi, plany dystrybucji ziemi, genealogie i podania historyczne, terminy pokrewieństwa i rozmowy pomiędzy krewnymi, obserwacje i relacje z życia gospodarczego, rytualnego itp.

Wyjściowe pytanie badawcze brzmiało: w jakich grupach żyją Tikopia, jakie są podstawowe zasady ich lokalnego grupowania się? Celem jego było m.in. wyizolowanie „podstawowej jednostki pokrewieństwa”, którą jest zgodnie z wnioskiem Firtha rodzina elementarna zamieszkująca wspólny dom rodowy. Wniosek ten, identyczny zresztą z wnioskami z prac terenowych Malinowskiego i Radcliffe-Browna, doprowadził później autora do przekonania o odwieczności tej formy rodziny. Dalsze badania poszły w kierunku poznania stosunków pomiędzy członkami rodziny a członkami innych grup krewnych. Celem ich było wykazanie związku pomiędzy konkretnymi więzami genealogicznymi a zachowaniami w życiu codziennym — od strefy produkcyjnej aż po sytuacje zabawowe. Na marginesie warto zwrócić uwagę na interpretację często w Oceanii spotykanego zjawiska awunkulatu. Firth wyjaśnia go jako manifestację tendencji zwiększającej bezpieczeństwo kobiety w małżeństwie, specjalne zaś obowiązki wuja mają konserwować więzy dzieci z grupą matki, ponieważ umacnianie więzów pokrewieństwa ma swoją konkretną funkcję służenia dobrobytowi społecznemu. Kolejnym zagadnieniem interesującym autora są stosunki między grupami krewnych (lineaże, klany) widziane poprzez pryzmat zachowań się ich przedstawicieli. Grupa rodowa u Tikopia nie zawsze stanowi grupę lokalną. Można zatem obserwować zjawisko rozpadu organizacji rodowej. Firth stwierdza, że wskutek małżeństw międzyklanowych wyrasta współpraca gospodarcza i społeczna, która czyni więzie wspólnoty terytorialnej silniejszymi od więzi pokrewieństwa. Na koniec analizuje się stosunek jednostek i grup do podstawy gospodarczej ich bytu, mianowicie ziemi, ich reakcje na biologiczny aspekt płci, stosunek do wydarzeń o wartości ogólnogrupowej (małżeństwo, inicjacja).

Firth skupił więc swoją uwagę na działaniach członków społeczeństwa, na ich korelacji z innymi działaniami oraz na stopniu ich dostosowania do wymogów systemu pokrewieństwa (w tym ostatnim wypadku często stwierdza postępowania nonkonformistyczne, czego unikał Malinowski). Takie ustawienie badanego problemu, porzucenie interpretacji instytucji rozumianych jako teoretyczne potrzeby ludzkie — o których można przecież wnioskować na podstawie obserwacji działań człowieka, nazwane zostało przez Daryll Forde'a funkcjonalizmem empirycznym.

Firth stwierdza w konkluzji, że Tikopia wyraźnie opierają się na więzach pokrewieństwa dla wyjaśnienia określonych stosunków pomiędzy ludźmi, a także stosunku ludzi do rzeczy (tworzenie grup terytorialnych, stosunek do gerontów i wodzów, zasady władania ziemią itp.). Ten stan rzeczy służyć ma konformizacji do obowiązujących reguł życia społecznego. Jest to teza będąca wnioskiem logicznie wypływającym z zaobserwowanej sytuacji, że tak organizacja terytorialna Tikopia, jak też organizacja życia gospodarczego oparte są w poważnym stopniu (choć nie całkowicie) na kryterium pochodzenia rodowego. Autor zdaje sobie sprawę z tego,

że oprócz poczucia wspólnoty krwi stabilność organizacji społecznej broniona jest także przez inne zespoły idei reprezentowanych w społeczeństwie, np. system wierzeń religijnych i magicznych, organizacja polityczna. Ograniczenie się więc do pokrewieństwa czy obowiązków przezeń nakładanych jako motywu działań w różnych sferach życia, jeśli niekiedy nie prowadzi do symplifikacji obrazu życia społecznego, to zawsze pozostaje analizą jednego tylko jego aspektu. Firth widzi także równoległe działanie innych elementów struktury społecznej, co wpływa na sposób sformułowania jednego z końcowych wniosków. Stwierdza on, że więzie pokrewieństwa u Tikopia „służą jako kanały do komunikowania się członków społeczeństwa, jako ramy współpracy gospodarczej i społecznej oraz jako czynnik stabilności przerzucający most pomiędzy przeciwstawnymi interesami materialnymi” (s. 578). Ogólność tego wniosku, trudność w zrelatywizowaniu roli pokrewieństwa w spełnianiu wymienionych funkcji w stosunku do innych czynników, które je również pełnią, ogranicza możliwość zrozumienia stopnia i zakresu funkcjonowania pokrewieństwa jako regulatora stosunków społecznych. Stąd konieczność użycia nieostrych pojęć przy formułowaniu wniosku. Tym niemniej studium Firtha jest interesujące jako reakcja na niekiedy zbyt formalne traktowanie pokrewieństwa w historii badań etnograficznych i demonstracja zdyscyplinowanego postępowania naukowego.

Przekonanie Firtha, że system społeczny posiada swój termostat regulujący wszelkie odchylenia i utrzymujący stan stabilizacji (jak np. pokrewieństwo u Tikopia), uległo zachwianiu po jego drugiej wizycie na wyspie w 1952 r. Zasada samoregulacji, jak i znane twierdzenie Malinowskiego o stosunku wzajemności mogły być podane w wątpliwość przez jego ucznia dopiero, gdy ten podjął się badania przemian społecznych u Tikopia wywołanych zderzeniem z kulturą europejską. Rezultaty tych badań przedstawił w drugiej recenzowanej pracy, której podtytuł brzmi: *Ponowne studium społeczności polinezyjskiej po upływie generacji*.

Przez zmiany społeczne pod wpływem zderzenia kultur rozumie się zmiany w strukturze społecznej. Bowiem niedopasowanie do niej zachowań jednostkowych nie stanowi jeszcze zmiany rozumianej jako „social change”, a jest jedynie wskaźnikiem jej nadejścia. Dopiero wprowadzenie i zinternalizowanie przez większość społeczeństwa nowych zasad zachowania się wobec ludzi i rzeczy oznacza taką zmianę. Jest nią np. przekształcenie się podstawowej grupy społecznej opartej na pokrewieństwie z wielkiej rodziny w elementarną. Nie znaczy to jednak, że sam termin może być rozumiany jednoznacznie. Przybiera on tak różne konotacje, jak wiele jest definicji struktury społecznej.

Publikacja wyników drugich z kolei badań terenowych wśród Tikopia nie stanowi zasadniczej zmiany zainteresowań autora w porównaniu z poprzednią. Zainteresowanie aktywnością społeczną ludzi nie ustąpiło tu miejsca analizie struktury. Stało się to dzięki położeniu przez Firtha akcentu na zdefiniowanym przez siebie aspekcie „social change”, mianowicie „przemieszczeniu społecznym” (social movement), które związane jest nie tyle ze zmianą struktury, ile organizacji społeczeństwa (w znaczeniu, jakie tym terminom nadaje sam Firth). „Przemieszczenie społeczne” obejmuje dwa zagadnienia — ekologię społeczną i kadry ludzkie spełniające pewne role społeczne. Tak więc Firth badając zmiany w rozsiadleniu ludzi stwierdza przestrzenną ekspansję rodu, jego dezintegrację w wyniku oddzielnej rezydencji młodych małżeństw. Taki stan rzeczy (którego przyczyny są w książce problemem marginesowym) powiększa społeczną odległość pomiędzy składowymi grupy stanowiącej dawniej całość gospodarczo-obrzędową. Z drugiej strony wskutek „naturalnej sukcesji” następuje zamiana osób wypełniających pewne zinstytucjo-

nalizowane funkcje bez zmiany ich samych. Nie jest to jednakże, jak się wydaje, tylko wymiana personelu, gdyż np. nowy przywódca — zastępując starego — wprowadza własne koncepcje stosunków społecznych. Te koncepcje wyrosły w warunkach zmieniającego się systemu wartości wskutek ożywienia kontaktów ze światem zewnętrznym. W omawianym przypadku autor usuwa w cień te kontakty twierdząc, że proces „przemieszczenia społecznego” jest wynikiem działania sił wewnętrznych. Toteż wyodrębnienie go jako oddzielnego aspektu „social change”, być może pożyteczne z punktu widzenia metody badań, zaciemnia w gruncie rzeczy obraz przemian społecznych wynikłych ze „zderzenia kultur”.

Firth dał porównanie podobieństw i różnic dla dwu punktów czasowych w historii społecznej Tikopia. Jest to zatem studium dwusynchroniczne raczej, a nie diachroniczne. Tak więc kierunki rozwoju społecznego w okresie dzielącym badania mogą być jedynie odgadywane. Książka w gruncie rzeczy daje inwentaryzację indywidualnych faktów oraz ich porównanie ze stanem poprzednim. Co prawda fakty te ilustrują stopniowe internalizowanie przez członków społeczeństwa nowych zasad zachowania się, co jest fragmentem zjawiska zmiany, tym niemniej pozostają one tylko ilustracją procesu, który musi jeszcze otrzymać swoją specyfikację. Dla okresu dzielącego badania terenowe autor nie dał bardzo potrzebnego zestawu wydarzeń historycznych, dotyczących bezpośrednio życia Tikopia i ich kontaktów zewnętrznych. Mogłyby one posłużyć za podstawę do wykrycia regularności procesu zmian, który zachodził w tym czasie.

Zanotowane przez Firtha wydarzenia wskazują jednakże na to, że organizacja społeczna Tikopia ulega pewnym powolnym i — w okresie pomiędzy ekspedycjami — stale trwającym przekształceniom. Przede wszystkim więc daje się zauważyć utratę kontroli rodu nad wspólną ziemią. Indywidualizacja interesów ekonomicznych prowadzi do stratyfikacji społecznej opartej o posiadany areal uprawy. Proces rozwarstwiania społecznego, jak można się z materiału zorientować, jest skomplikowany, lecz niedostatecznie wyjaśniony. Wiadomo jedynie, że część przywódców rodowych znalazła się w grupie uprzywilejowanej. Status społeczny jednostek zaczyna być mierzony według ich stanu posiadania. Wprowadzenie administracji kolonialnej sprawiło, że instytucja przywództwa powoli traci swoje sankcje tradycyjne, zastępując je sankcjami administracji. Ekspansja pieniądza narusza dotychczasowy system wymiennej gospodarki towarowej. Autor jednakże nie daje odpowiedzi na to, w jakim stopniu to zaszło i jak się ten proces odbywa. Zajmuje się natomiast behawiorystyczną obserwacją stosunku Tikopia do pieniędzy, ich trudnościami w ocenie wartości monet, wreszcie samą czynnością kupowania. Firth sygnalizuje też tendencje do rozszerzenia produkcji, eksportu towarów i siły roboczej oraz ilościowy i asortymentowy wzrost popytu na dobra konsumpcyjne. Nadal jednak są to zjawiska, które notuje się jako fakty społeczne równoważne pozostałym.

Na zakończenie pracy w sposób właściwy antropologii stosowanej autor punktuje najważniejsze zmiany, jakie były sygnalizowane na innych terenach przez podobne wydarzenia jak te, które stwierdził u Tikopia. Sformułowane one są w sposób użytkowy dla praktyków kolonialnych.

Zjawisko „social change” jest niczym innym, jak procesem społecznym. I jako taki (jeśli się go widzi w kategoriach historycznych) ma swoje przyczyny, przebieg oraz obserwowalne czy przypuszczalne rezultaty. Firth ograniczył się w zasadzie do analizy niektórych aspektów środkowego etapu tego procesu. Byłoby to do przyjęcia z metodologicznego punktu widzenia, gdyby traktował ten etap jako zjawisko ciągłe, produkujące swoje skutki, będące z kolei zaczątkiem nowych

zjawisk. Jeżeli jednakże — jak w przypadku recenzowanej pracy — analiza dotyczy zamkniętego okresu historycznego, który był widownią zmian strukturalnych, organizacyjnych i ideowych, nie można unikać opisu historycznego lub mówiąc innymi słowy — dynamicznego. Formy stosunków między ludźmi nie są trwałe (na tym przecież polega zjawisko zmiany), a zatem wszelkie zachowania się jednostek, jeśli mamy je uważać za fakty społeczne podlegające analizie naukowej, muszą być relatywizowane do konkretnie istniejącej sytuacji historycznej. Niewystarczające jest powiedzenie, że zmiany następują jako rezultat „westernizacji”, co w tym konkretnym wypadku zawiera w sobie także pojęcie chrystianizacji. Polski termin „zderzenie kultur” już sam przez się narzuca konieczność postawienia sobie pytania: przed jakimi nowymi, nie znanymi sobie zjawiskami postawiona została społeczność pierwotna; w jaki sposób te zjawiska weszły w kontakt z kulturą tradycyjną? „Westernizacja” to właśnie rezultat kontaktu z tymi zjawiskami, z ekonomicznymi, politycznymi i religijnymi ideałami i celami obcej kultury. Jeśli nie znamy formy tych kontaktów, również znaczenie terminu „westernizacja” w tym szczególnym wypadku pozostanie dla nas niezrozumiałe. Nie tylko chodzi tu o kontakty. Zetknięcie się dwu systemów wartości tworzy konflikty. Zanim system ekonomicznie lub politycznie słabszy ulegnie, uruchamia i wprowadza do walki cały zespół tradycyjnych sił społecznych, które w tym wypadku możemy nazwać siłami konserwatywnymi. Firth przytoczył kilka przykładów konserwatywnej reakcji na wprowadzane zmiany, nie dostrzegł jednakże zjawiska walki, która — można to założyć — miała na pewno miejsce.

Podobne do powyższych zarzuty stawiano już funkcjonalistom niejednokrotnie. Tym niemniej znaczna ich część pozostaje nadal aktualna, jeśli badając kulturę społeczeństw ludzkich patrzymy na jednostkę przede wszystkim jako na część składową społeczności rozwijającej się w zasadzie zgodnie z prawami historycznymi. Rezygnując jednak z postulatu, aby przedstawiciele tej szkoły porzucili swój sposób widzenia społeczeństwa jako przedmiotu badań, uznać należy, że obie prace Firtha stanowią cenny merytorycznie i interesujący metodologicznie wkład do wiedzy o roli systemu pokrewieństwa w organizacji i funkcjonowaniu grup społecznych.

Sławoj Szynkiewicz

I. I. POTIECHIN: *Formirowanie nacjonalno-obszcznosti južnoafrykańskich Bantu*, „Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Mikłuchowa-Makłaja”. Nowaja Sierija, Moskwa 1955, t. 39.

Praca ta powstała w związku ze wzrostem zainteresowań problemami afrykańskimi w etnografii radzieckiej, niejako na marginesie redagowania tomów „Narody Afriki”. Stanowi ona próbę wykorzystania dotychczas opublikowanych materiałów dotyczących Unii Południowej Afryki oraz protektoratów Suazi, Basuto i Beczua i ustawienia ich w myśl założeń marksistowskich.

Problem wysunięty przez autora: kształtowanie się jednolitego narodu bantuńskiego w procesie przemian gospodarczo-ustrojowych, jakim podlegała Południowa Afryka, jest szczególnie skomplikowany. Terytorium to stanowi bowiem mozaikę nie tylko rasową, ale i etniczno-językową. Uprzemysłowione państwo kapitalistyczne o rozwiniętym systemie administracyjnym spotyka się tu z pozostałościami organizacji plemiennych, a wielkie obszary ziemi będące własnością plantatorów niejednokrotnie sąsiadują z ziemiami będącymi we wspólnym użytkowaniu miejscowych plemion.

Podstawą teoretyczną, na której oparł Potiechin swoje rozważania, jest stalinowska definicja narodu. W myśl tej definicji naród wyznaczają cztery najistotniejsze czynniki: wspólnota terytorium, życia ekonomicznego, języka i tzw. składu psychicznego, przejawiającego się w specyfice cech kultury narodowej. Jedynie kapitalizm stwarza warunki dla rozwoju wszystkich tych czynników jednocześnie i stąd zgodnie z teorią marksistowską naród kształtuje się w okresie rozwoju stosunków kapitalistycznych. Definicja ta — wyrosła z analizy stosunków europejskich — posłużyła autorowi za punkt wyjścia w analizowaniu zjawisk związanych z kształtowaniem się narodu w specyficznych warunkach kapitalizmu kolonialnego. Omówieniu tej specyfiki poświęca autor obszerne stronicę. Kapitalizm w swojej układni kolonialnej nie jest wynikiem organicznego rozwoju społeczeństwa miejscowego, lecz zjawiskiem sztucznym, narzuconym przez kolonistów europejskich w celu uzyskania nowych źródeł surowców, rynków zbytu i taniej siły roboczej. Nie musi też zdaniem autora u każdego z ludów podległych wykształcić poczucia świadomości narodowej. Należy więc każdorazowo poznać specyfikę warunków miejscowych.

Analiza procesu kształtowania się świadomości narodowej wśród Bantu zamieszkujących Unię Afryki Południowej i sąsiednie protektory brytyjskie poprzedzona została kilkoma ważnymi rozdziałami wprowadzającymi do kwestii formowania się narodowości wśród poszczególnych plemion oraz charakterystyki społeczno-gospodarczej omawianego terytorium.

Do pierwszej połowy XIX w. wśród plemion Bantu proces rozkładu wspólnoty pierwotnej i zróżnicowania społecznego poczynił już znaczne postępy. Można więc zaobserwować wzbogacenie się wódzów i starszyny rodowej, początki zależności feudalnej, wreszcie rozpad wspólnoty plemiennej na rzecz organizacji terytorialnej i tworzenie się władzy scentralizowanej. Dowodzą tego reformy podjęte przez wodza Zulusów, Czaki, oraz podboje zuluskie, które znacznie wpłynęły na rozbięcie jedności plemiennej, mieszanie się plemion i języków, a w następstwie doprowadziłyby zapewne do wytworzenia się scentralizowanego państwa Zulusów. Proces ten zahamowała kolonizacja bursko-angielska w początkach XIX w., która zapoczątkowała wśród plemion miejscowych długotrwały okres walk o niepodległość zakończony ich całkowitą klęską. Rugowanie Bantu przez kolonizatorów z ich ziem, masowe przemieszczania ludności, rozbięcie dotychczasowych terytoriów plemiennych przez wielkie plantacje przyspieszyły rozkład pierwotnej jednolitości plemion. Część ludności zatrudnionej na plantacjach, fermach i w kopalniach utraciła więź ze swoimi plemionami. W rezultacie przemian XIX w., stworzenia granic kolonialnych i rozpadu wspólnoty plemiennej wykształciły się wśród Bantu zamieszkujących Południową Afrykę następujące narodowości o różnym zresztą stopniu skonsolidowania: Zulu, Ksosa, Basuto, Beczuana i Pedi. Charakter stosunków społecznych panujących wśród tych plemion określa Potiechin jako feudalny, a poszczególne rezerwy jako księstwka feudalne, których wodzowie stali się urzędnikami i podległymi reżymowi kolonialnemu. Reżym ten stworzył trudne i przeciwstawne możliwości dla dalszego rozwoju etnicznego Bantu.

Ekonomiczno-społeczną analizę Unii Afryki Południowej przeprowadza autor w oparciu o szczegółowe informacje statystyczne oraz ilustruje ją licznymi mapami i diagramami. Podkreśla rolę Anglo-Afrykanderów jako dwóch rządzących narodów (posiadających w swoim ręku większość najurodzajniejszych ziem, przemysł, górnictwo, cały system handlu zagranicznego i wewnętrznego, transport), które mimo wzajemnych antagonizmów okazują absolutną zgodę w polityce rasowej dyskryminacji. Ludność tubylcza zgromadzona w rezerwach, odczuwająca ogrom-

ny brak ziemi masowo szuka pracy przede wszystkim w kopalniach i na plantacjach. Dyskryminacja Bantu uznana ustawowo przeniknęła we wszystkie dziedziny życia publicznego i ma za zadanie ścisłe **odgraniczenie czarnych od białych** zarówno społecznie, jak i terytorialnie. Omawiając kolejno różne grupy etniczne zamieszkujące Unię Afryki Południowej (Anglików, Afrykanderów, tzw. kolorowych, tj. Hotentotów, Buszmenów, Hindusów, wreszcie Murzynów Bantu), autor każdorazowo stara się nie tylko zobrazować ich wzajemny układ hierarchiczny, ale również podział społeczny w ramach każdej z grup oddzielnie.

Opartą na powyższych podstawach dalszą analizę kształtowania się narodu wśród Bantu ustawia autor konsekwentnie na definicji stalinowskiej, rozpatrując kolejno każdy z jej członów.

Stwierdza więc istnienie pewnego określonego terytorium Bantu, którego procent zaludnienia przez Murzynów jest największy na obszarach północnych i zachodnich omawianego terytorium. Pomimo znacznego przemieszania się różnych plemion łatwo wyodrębnić można określone terytoria etniczne Zulu, Ksosa, Basuto, Beczuana i Pedi. Wiele z tych terytoriów rozdzielały granice między Unią a protektoratami.

Wspólnota ekonomiczna, następująca w ślad za wspólnotą terytorialną, jest w myśl teorii marksistowskiej czynnikiem decydującym o formowaniu się narodu. Wspólnota ekonomiczna tworzy się w procesie jednoczenia się rynków miejscowych we wspólny rynek narodowy, co w dalszym rozwoju pociąga za sobą specjalizację gospodarczą poszczególnych regionów, podział na wieś i miasto, wysoki rozwój gospodarki towarowej oraz stworzenie sieci **komunikacyjnej**, scalającej różne obszary kraju.

Ilustrując powyższe zagadnienia konkretnymi danymi, autor udowadnia wspólnotę ekonomiczną całego państwa — Unii Afryki Południowej. Wszystkie terytoria etniczne łącznie z protektoratami znajdują się w stanie trwałej więzi ekonomicznej i razem składają się na kapitalistyczny system gospodarczy. Specyfiką miejscowej sytuacji stanowi fakt, że system ten stworzyła nie miejscowa burżuazja bantuańska — nieliczna i bez wpływów, lecz burżuazja należąca do zupełnie innej grupy rasowej i narodowościowej niż podstawowa masa robotników.

Istnienie oddzielnych języków literackich każdej z grup narodowościowych nie prowadzi na razie ku wytworzeniu się jednolitego bantuańskiego języka literackiego. Niemniej przewaga języków angielskiego i afrikaans jako języków urzędowych, nauczania itp. nie sprzyja również rozwojowi literatury w językach miejscowych, co związane jest z małą liczebnością miejscowej inteligencji. Bliskie kontakty między przedstawicielami różnych narodowości w ośrodkach przemysłowych wskazują na to, że dalszy rozwój języków Bantu następuje raczej w kierunku ich zbliżenia niż oddalenia.

Problem wspólnoty kulturalnej, tak istotny jako wykładnia ideologiczna dla każdego formującego się narodu, został przez Potiechina potraktowany raczej w postaci zasygnalizowania niektórych problemów niż ich analizy. Wspólna kultura narodowa zarówno dla wszystkich Bantu, jak i oddzielnych ich grup nie istnieje. Można jedynie zaobserwować wspólnotę wielu cech kultury tradycyjnej, wyrosłej z gospodarki pastersko-kopieniackiej. W omówieniu wspólnych cech kultury tradycyjnej autor ogranicza się jedynie do podania kilku najważniejszych zjawisk z zakresu kultury materialnej. Wpływy współczesnej kultury burżuazyjnej silne w ośrodkach miejskich przenikają stopniowo i do rezerwatów. Kultura współczesnych Bantu przeplata więc elementy współczesnej cywilizacji z przeżytkami

przeszłości. Autor sygnalizuje również proces tworzenia się w ośrodkach przemysłowych specyficznej kultury robotniczej.

Rozdział dotyczący świadomości narodowej wykracza poza podstawę teoretyczną niniejszego studium i świadczy o zrozumieniu przez Potiechina, że naród to nie tylko grupa powiązana wspólnym terytorium, systemem ekonomicznym, językiem, kulturą, ale przede wszystkim świadomie deklarująca swoją przynależność narodową.

Świadomość narodowa Bantu, rozwijana głównie przez miejscową inteligencję i drobną burżuazję, kształtuje się przede wszystkim w walce z białymi o równość społeczną i prawa polityczne, a co za tym idzie również o swobodę działalności ekonomicznej. Dążeniom tym przewodzą organizacje miejscowe, jak Afrykański Kongres Narodowy (zał. w 1912 r.), Związek Przemysłowców Handlowych (1919), Liga Praw Afrykańczyków (1929), wreszcie Komunistyczna Partia Afryki. Działalność tych organizacji wciąga stopniowo pewne rzesze robotników. Odgrywają one doniosłą rolę unifikującą, gdyż występują w imieniu wszystkich Bantu. Niestety autor nie jest w stanie odpowiedzieć na najważniejsze dla studium o kształtowaniu się narodowości pytanie: w jakim stopniu poczucie wspólnoty wszystkich Bantu przeniknęło do szerokich mas ludowych. Sugeruje on, że odrębność narodowościowa w rezerwatach sprzyja separatyzmowi regionalnemu. Ideologia wspólnoty rozprzestrzenia się, brak jednak dowodów na to, że stała się ona własnością ogólną.

Wnioski końcowe prowadzą ku następującym stwierdzeniom: Współczesną społeczność Bantu stanowi społeczeństwo burżuazyjne z charakterystyczną dla struktury społecznej krajów kolonialnych liczną klasą robotniczą i słabą burżuazją, przy współwystępowaniu przeżytków feudalizmu i ustroju rodowo-plemiennego. W ramach państwowości Unii Afryki Południowej nie ma żadnych danych ku temu, by utworzył się jeden naród złożony z Anglo-Afrykanderów, tzw. kolorowych i Murzynów Bantu. Normalny rozwój narodowości Bantu utrudnia dyskryminacja rasowa, odgórna polityka zachowywania dawnych form struktury społecznej oraz istnienie granic protektoratów rozdzielających jednolite terytoria etniczne.

Czynnikami przemawiającymi za utworzeniem się jednolitego narodu bantu-ańskiego są: wspólne terytorium powiązane ekonomicznie w jedną całość, podobieństwa języków i tradycji kulturalnych. Względy językowe mogą się jednak przyczynić do wyodrębnienia dwóch narodów — jednego mówiącego językiem suto (Basuto, Beczuana i Pedi) oraz drugiego mówiącego językami nguni (Zulu i Ksosa).

Dotychczas więc Bantu nie wykształcili jednolitego narodu. Łączy ich głównie wspólnota interesów w walce o równouprawnienie.

Wyżej omówione studium łączy w sobie wady i zalety pracy powstałej w wyniku przestudiowania dużej ilości literatury oraz od charakteru tej literatury zależnej. Stopień jej wykorzystania łączy się też ściśle z założeniami teoretycznymi pracy. Rzuca się w oczy szczegółowe opracowanie zagadnień ekonomicznych, przede wszystkim gospodarki państwowej Unii Afryki Południowej, kapitalistycznego wyzysku różnych grup narodowościowych, systemu dyskryminacji rasowej.

O wiele skromniej, zarówno w zakresie poruszanych w nich zagadnień, jak i materiału dowodowego przedstawiają się rozdziały poświęcone kulturze Bantu oraz ich wewnętrznej strukturze społecznej. Ogromna rola miasta i środowiska robotniczego jako bezpośrednio przejmującego tzw. kulturę burżuazyjną jest niewątpliwa. Nasuwa się jednak szereg pytań: w jakiej skali robotnicy murzyńscy są w stanie przyswoić elementy tej kultury, jak intensywne są kontakty między

ludnością wiejską a miejską, jak wpływa na to gęstość zaludnienia, system komunikacyjny, w jakim stopniu żywotne i dominujące są elementy tradycyjnej kultury i struktury społecznej, w jakim stopniu kultura Bantu jest kulturą bierną, jaki charakter ma proces uniformizacji kultury, wreszcie jak przejawia się aktywność kulturalna i społeczna inteligencji bantuańskiej? Jedyne odpowiedź na te pytania może bliżej wyjaśnić, czy można mówić o kształtowaniu się jednolitej kultury Bantu i w jakim kierunku proces ten przebiega. Szczegółowszych badań wymaga również problem kształtowania się świadomości narodowej. Stosunkowo mała ilość współczesnych studiów nad ludami Bantu, krytyczny stosunek autora do osiągnięć naukowych szkoły funkcjonalnej wpłynęły na to, że pomimo szerokiego wachlarza poruszonych w niej zagadnień praca ma charakter spojrzenia niejako „od zewnątrz” na szereg problemów, bez możliwości głębszego wnikięcia w ich istotę.

Praca niniejsza zawiera w sobie również ciekawy problem teoretyczny, postawiony przez autora na początku, a nie znajdujący swojej konkluzji we wnioskach końcowych: czy stosunki kapitalistyczne zawsze prowadzą do kształtowania się narodu? Według tez stalinowskich wspólnota ekonomiczna odróżnia naród od narodowości. Na omawianym terytorium występują narodowości powiązane ze sobą wspólnotą ekonomiczną w ramach jednego państwa. Nie wykształciły się w rezultacie ani jednolity naród, ani też kilka narodów bantuańskich. Przytoczony przez autora materiał jasno dowodzi, że prawa rządzące rozwojem społeczeństw europejskich mają odmienny charakter w wypadku społeczeństw kolonialnych. Jedyne uwzględnienie materiałów porównawczych prowadzić może do bardziej generalnych wniosków teoretycznych. Praca Potiechina jest ciekawym i cennym przyczynkiem do problemu kształtowania się narodu u współczesnych ludów Afryki.

Joanna Maciejewska

NIE OPUBLIKOWANY MANUSKRYPT PROF. K. MOSZYŃSKIEGO

Kiedy w roku 1951 nakładem Państwowego Wydawnictwa Naukowego ukazał się skrypt prof. Kazimierza Moszyńskiego, *Ludy zbieraczo-łowieckie*, a stosunkowo w niedługim czasie potem wydano następny, poświęcony pasterzom, oczekiwaliśmy z niecierpliwością ostatniego z serii, omawiającego kulturę ludów uprawiających rośliny. Mówię tu przede wszystkim o słuchaczach Studium Historii Kultury Materialnej UJ, którzy wówczas zetknęli się z tymi zagadnieniami na wykładach i seminariach profesora. Niestety oczekiwana trzecia część serii skryptów nie ukazała się nigdy. Złożyło się na to szereg przyczyn, a wśród nich najważniejsza — śmierć prof. Moszyńskiego. Ponieważ na kilka lat przed zgonem prof. Moszyński zlecił mi opracowanie redakcyjne owej trzeciej części skryptu, czuję się zobowiązany do napisania notatki informacyjnej na ten temat.

Planowano opublikowanie 4 monograficznych opisów kultur egzotycznych z różnych części świata. Miały one ilustrować rozmaite fazy rozwojowe tego stanu kultury, w którym człowiek przestał być koczownikiem i osiadłszy na jednym miejscu czerpie zasoby życiowe z uprawy roślin. Widzimy tu więc bardzo stosunkowo prymitywnych Indian z puszcz dorzecza Xingu, których gospodarka w dużej mierze jeszcze opiera się — obok kopieniactwa — na rybołówstwie i myślistwie. Niewątpliwie wyższe stadium stanowi szeroko rozbudowana i skomplikowana, choć oczywiście pierwotna kultura izolowanych w górzystej dżungli Papuasów. Dalej autor daje opis życia górali Assamu, plemion Naga, których wysokogórska kultura

ulegała nieraz wpływom cywilizacji Indii i Burmy. Na koniec mamy wreszcie obszerną monografię tradycyjnej kultury Murzynów Ewe i ich sąsiadów, żyjących od wieków pod przemożnym wpływem murzyńskich półcywilizacji Afryki Zachodniej. Monografie te oraz szereg podobnych, lecz dotyczących pierwotnych łowców, zbieraczy i pasterzy, miały niegdyś wejść w skład przygotowywanego przez prof. Moszyńskiego obszernego dzieła, omawiającego prymitywne kultury ludów różnych kontynentów. Wskutek wielu niezależnych od autora przyczyn w całościowej formie ukazał się jedynie wstęp, pt. *Człowiek*. Wspomniane na początku skrypty dotyczące zbieraczy, łowców i pasterzy zawierają materiał przykrojony do ówczesnych programów Studium Historii Kultury Materialnej, a więc pozbawiony większości rozważań na temat kultury społecznej i duchowej opisywanych prymitywów. Ta reszta materiału pozostała w rękopisach nie wykorzystana. Pominęto też z konieczności ogromny materiał bibliograficzny.

Inaczej jednak miało być z monografiami pierwotnych rolników i kopieniaczy. Tu projektowano opublikowanie pełnego materiału zawartego w rękopisach łącznie z przypisami, uwzględniając wszystkie działy kultury. Każda z czterech prac ułożona została według systematyki *Kultury ludowej Słowian*. Dzielą się więc one na trzy zasadnicze części: kulturę materialną, społeczną i duchową. Każdą z monografii otwiera wstęp, z reguły omawiający stan dotychczasowych badań nad daną kulturą i literaturą etnograficzną, wykorzystaną przez autora. Dalej następują ogólne charakterystyki środowiska geograficznego, stosunków językowych, antropologicznych itp. omawianego obszaru.

Najszczuplejsza objętościowo jest praca na temat kultury Indian z dorzecza Xingu w Ameryce Południowej. Pisząc ją autor w pierwszym rzędzie oparł się na dziele Karola von dem Steinena, *Unter den Naturvoelkern Zentral-Brasiliens*, wydany w roku 1894, oraz M. Schmidta, *Indianerstudien in Zentralbrasilien*, z roku 1905. O wiele obszerniejsza od poprzednich jest monografia kultury Papuasów. Omawia ona jedynie mieszkańców dawnych posiadłości niemieckich na tej wyspie oraz tereny należące do Australii. Do najważniejszych dzieł, na których oparł się autor pisząc swe studium, należą: O. Reche go, *Der Kaiserin Augusta Fluss*, wydane w roku 1913, rozprawa R. Thurnwalda, *Die Gemeinde der Banaro*, z lat 1920—1921, H. Detznera, *Vier Jahre unter Kannibalen*, z roku 1921, dalej W. Behrmanna, *Im Stromgebiet des Sepik*, z roku 1922, P. Wirza, *Daemonen und Wilde in Neuguinea*, z roku 1928, rozprawy H. Nevermanna, wydane w latach 1939—1941, *Die Kanumirebe und ihre Nachbarn* i *Die Sohur*, a w pierwszym rzędzie monografia H. Aufenangera i G. Hoetkera, *Die Gende in Zentralguinea. Vom Leben und Denken eines Papua-Stammes im Bismarck-Gebirge*, wydana w roku 1940. Monografia Papuasów daje m. in. szereg niezmiernie ciekawych przykładów bogatego życia psychicznego tych ludów prymitywnych, żyjących do ostatnich czasów w stadiach neolitycznej kultury. Z uwagi na ich olbrzymią izolację kultura Papuasów dostarcza szczególnie interesujących analogii dla archeologów. Równie interesujących analogii dostarcza trzecia z kolei monografia dotycząca kultury Nagów z Assamu. M. in. rzuca ona światło na genezę tzw. kultur megalitycznych. Tu autor przede wszystkim wykorzystał prace austriackiego uczonego i podróżnika Chr. von Fuerer-Haimendorfa, zwłaszcza zaś jego książkę *Die nackten Nagas*, wydaną w roku 1939, oraz szereg rozpraw Szwajcara H. E. Kaufmanna, publikowanych w latach 1935, 1938 i 1939 w numerach „Zeitschrift für Ethnologie”.

Całość jest objętościowo nieco szczuplejsza od *Papuasów*. Największa ze wszystkich jest monografia kultury Murzynów Ewe i ich sąsiadów. Posiada ona znacz-

nie rozszerzony wstęp. Autor zawarł w nim bowiem ogólne rozważania etnologiczne na temat stanu badań afrykanistycznych oraz typów kultur i półcywilizacji Czar-nego Lądu. Zresztą również w czasie szczegółowego opisu kultury Ewów wielo-krotnie spotykamy nawiązania do dawnych państw murzyńskich, jak Aszanti, Jo-ruba, Benen czy Dahomej. Literatura, z której korzystał autor, jest szczególnie obszerna. Wymienie tylko parę najczęściej cytowanych dzieł. A więc mamy tu książkę misjonarza J. Spietha, wydaną w roku 1906, *Die Ewees. Schilderung von Land und Leuten in Deutsch-Togo*, opracowane przez D. Westermanna życio-rysy pięciu Murzynów z Togo i Beninu, *Afrikaner erzählen ihr Leben*, wydane w roku 1939 *Togo-Erinnerungen* R. Küasa, *Togo* R. Büttnera, D. Wester-manna *Züge aus der Geschichte des Reiches Dahome*, z roku 1941, *Heeresge-schichte der Voelker Afrikas und Amerikas* A. von Pawlikowskiego-Cholewy i wiele innych.

W dobie dzisiejszej, kiedy ilość prac etnograficznych dotyczących różnych lu-dów świata z roku na rok gwałtownie się powiększa, nie wydawane przez szereg lat prace niejednokrotnie „starzeją się”. Prof. Moszyński zdawał sobie sprawę, że jego monografia napisane w latach czterdziestych wymagały rozszerzenia i uzupeł-nienia. Nie mogąc tego uczynić wskutek obiektywnych trudności, postanowił je opublikować w formie materiałowych skryptów. Jestem przekonany, że skrypt taki, z uwagi na starannie zebrany, usystematyzowany i naukowo naświetlony materiał przykładowy, miałby i dziś wielką wartość, w pierwszym rzędzie dla studentów etnografii i archeologii. Trudno bowiem o zrozumienie mechanizmu kultury bez znajomości podstawowego materiału faktycznego. Dostarczają go naturalnie etno-grafowi i archeologowie mniej lub bardziej prymitywne kultury ludów egzotycz-nych i tzw. tradycyjne kultury ludowe społeczeństw europejskich. Dobrze, jeżeli ów materiał podstawowy potrzebny nam w danej chwili znajdujemy w jednym lub kilku opisach. Na ogół jednak rozsiarty jest on w dziesiątkach monografii, arty-kulów, rozpraw i notatek, w różnojęzycznej literaturze etnograficznej. Niejedno-krotnie wyszukanie odpowiednich informacji wymaga nie tylko znajomości języ-ków, lecz również — i to przede wszystkim — znacznej orientacji i wprawy. Umiejętności te student dopiero stopniowo opanowuje. Tymczasem omawiane tu monografie stanowią świetny zbiór materiałów zebranych z bardzo rozległej lite-ratury. Gdyby doczekały się wydania w formie skryptu, powstałby podręcznik być może nieefektywny, „nienowoczesny”, ale w rzeczywistości pożyteczny, a dla tych, którzy stawiają pierwsze kroki w dziedzinie etnografii i archeologii — ze wszech miar potrzebny.

Leszek Dzięgiel

ÉTUDES RURALES (revue trimestrielle d'histoire, géographie, sociologie et économie des campagnes), Paris 1961, nr 1—3 (École Pratique des Hautes Études, Sixième Section).

Wśród wielu francuskich czasopism naukowych, które omawiają problemy inte-resujące etnografów, należy zwrócić uwagę na stosunkowo młode wydawnictwo (od 1961 r.) „Études Rurales”, podjęte przez VI Sekcję École Pratique des Hautes Études paryskiej Sorbony, poświęcone historii, geografii, socjologii i ekonomii wsi. W skład Komitetu redakcyjnego czasopisma wchodzi znani w Polsce naukowcy francuscy: M. J. Berque, M. J. Brunhes-Delamarre, R. Boutrouches, F. Braudel, P. Coutin, R. Dumont, E. Julliard, J. Klatzmann, M. Maget, A. Saurv, historycy, ekonomiści, etnografowie. Redaktorami czasopisma są profesorowie uniwersytetów

w Aix-en-Provence i w Tuluzie, Georges Duby i Daniel Faucher. Sekretarzem redakcji jest bliski współpracownik znanego w Polsce antropologa i etnologa, profesora Collège de France, Claude Lévi-Straussa, kierownik prac w École Pratique. Isaac Chiva. W rozmowach z naukowcami polskimi zgłaszał on gotowość poświęcenia jednego lub nawet dwóch numerów czasopisma zagadnieniom wsi polskiej.

Z założeniami czasopisma i jego profilem zapoznajemy się we wstępie do pierwszego zeszytu, podpisanym przez obu redaktorów. Wysuwają oni przyjętą dziś również przez naukę polską zasadę badań kompleksowych. Czasopismo apeluje więc do historyków, geografów, ekonomistów, socjologów, psychologów i do agronomów o połączenie wysiłków poświęconych studium wsi, grup społecznych żyjących bezpośrednio lub pośrednio z pracy na roli. Redaktorzy nie zamierzają ograniczać tematyki „Études” do zagadnień wsi francuskiej, zamierzają udostępnić łamy czasopisma naukowcom Europy Zachodniej, krajów śródziemnomorskich i w miarę możliwości rozszerzać grono swych autorów na dalsze kraje. Czasopismo ma być organem dyskusji i spotkań naukowców francuskich z zagranicznymi celem skonfrontowania metod pracy i materiałów. Ma ono uwzględnić w swym programie wydawniczym zarówno tematykę historyczną, współczesną, jak i wnioski perspektywiczne. Redakcja uwzględnia w swych założeniach jak najobszerniejszą bibliografię krytyczną i materiały informacyjne, zamierza inspirować nowe tematy badań i wskazywać na środki ich realizacji.

Z artykułów zawartych w 3 pierwszych zeszytach kwartalnika z 1961 r. zainteresować mogą etnografów artykuły następujące:

E. Julliard, *Urbanizacja wsi w Europie Zachodniej (L'urbanisation des campagnes en Europe occidentale)*, z. 1.

M. Moscovici, *Osobowość dziecka i środowisko rolnicze (Personnalité de l'enfant et milieu rural)*, z. 1.

M. Daumas, *Gospodarstwo pasterskie we wschodnim Wysokim Aragonie (Le régime pastoral du Haut-Aragon oriental)*, z. 3.

P. Idiart, *Dzierżawa i ustrój rolny w okręgu Faguibine (Métayage et régimes fonciers dans la région du Faguibine)*, z. 2—3.

Wymienienie tych artykułów nie wyczerpuje zagadnień interesujących etnografa-historyka wsi zawartych w pozostałych artykułach wydawnictwa. Wymieniam je jedynie z uwagi na ich ogólny charakter i materiał porównawczy z zakresu metodologii badań.

E. Julliard, jeden z najlepszych w tej chwili na terenie Francji specjalistów zagadnień osadnictwa wiejskiego, profesor tzw. géographie humaine na uniwersytecie w Strasburgu, podjął się oświecenia palącego problemu urbanizacji wsi, wskazania najważniejszych dróg, na jakie powinna ona wkroczyć dla zapewnienia rozwoju rolnictwa. W tym celu przeprowadza zaraz na wstępie swego artykułu klasyfikację typów ewolucji stosunków między miastem a wsią. Wyróżnia przykładowo trzy: 1. miasto żyjące z dochodów z ziemi, charakterystyczne dla południowej Francji, dla zachodniej Nadrenii i przede wszystkim dla nizinnej Langwedocji; 2. miasto „wyspowe” bez przedmieść, jak współczesna Ankara czy starożytny Rzym, jak również miasta Ameryki Południowej nie mające żadnego wpływu na rozwój ich zaplecza terytorialnego; 3. miasta „urbanizujące” stanowiące centrum i źródło impulsów gospodarczych i społecznych dla okolicznych wsi. Tylko ten trzeci typ urbanizacji charakterystyczny np. dla Szwajcarii stwarza system trwałych powiązań pomiędzy urbanizującymi się osadami wiejskimi i najlepiej prowadzi do postępu gospodarczego, do odzyskania w nowych warunkach gospodarczych i społecznych zachwianego systemu równowagi pomiędzy różnymi ośrodkami miejskimi

a urbanizującą się wsią. Muszą być jednak zachowane dwa warunki: 1. istnienie silnego ośrodka dyspozycyjnego w stolicy regionu dla przekazywania do całego regionu najrozmaitszych usług; 2. przyjęcie dzięki takiemu układowi stosunków przez ludność wsi ogólnej kultury i zawodu, który układa stosunki między tą ludnością a ludnością miasta na zasadzie równości.

W przyswojeniu nowego stylu życia może przyjść z pomocą odpowiednia polityka ekonomiczna, poprzedzona szczegółową analizą sytuacji procesu przemian. Tutaj geograf może odegrać swoją rolę.

M. Moscovici porusza się w kręgu zagadnień bardzo charakterystycznych dla zainteresowań nauki zachodniej. Są to zainteresowania problemem kształtowania się osobowości i jej powiązań z życiem środowiska społecznego i obrazem jego kultury. Zagadnienia te występujące od dawna w literaturze antropologicznej (tzw. antropologii społecznej i kulturalnej), zwłaszcza w nauce amerykańskiej, nie są obce również nauce francuskiej. W popularnych w tej chwili dla wielu dziedzin nauki francuskiej (etnografia, antropologia społeczna i kulturalna, tzw. *géographie humaine*) monografiach terenowych wsi i miasteczek rozmaitych regionów bardzo często prócz etnografa bierze udział przede wszystkim psycholog. W Polsce brak nam w tej chwili tak ścisłych powiązań pomiędzy etnografią a psychologią. O wychowaniu dziecka w środowisku wiejskim pisano u nas stosunkowo częściej w okresie międzywojennym. M. Moscovici nawiązuje do prac podjętych w Stanach Zjednoczonych A. P. na temat tzw. *personnalité de base* w stosunku przede wszystkim do społeczeństw prymitywnych i do niektórych prac monograficznych francuskich, w tym zwłaszcza monografii L. Bernot i R. Blanchard poświęconej wsi francuskiej, *Nouvelle*. Przedstawia zagadnienia stosunku dziecka i środowiska społecznego, w jakim wzrasta w okresie pierwszych lat życia, okresie przedszkolnym, szkolnym — szkicując w bardzo ogólnych zarysach sytuację istniejącą we Francji, omawia również kilka przykładów szczegółowych i wysuwa postulat podjęcia studiów w tym właśnie zakresie.

Artykuł M. Daumas wprowadza w metody pracy nad zagadnieniem specjalnie żywo interesującym w tej chwili środowisko naukowe polskie — pasterstwa górskiego, zachowanego do dziś na terenie części Pirenejów. Interesują go zagadnienia praw własności pastwisk (samorządowe, prywatne), rola organizacji pasterskich na terenie dolin oraz specjalny system powiązania rytmu uprawy położonych w górach pól z pasterstwem.

Ostatnia z wymienionych prac umieszczona w dwu kolejnych zeszytach (artykuł P. Idiart) dotyczy charakterystycznych dla niektórych okęgów rolniczych Sudanu, a obcych innym terenom Afryki, starych systemów dzierżawy roli przyniesionych zapewne tutaj wraz z islamem. Jest przykładem jednego z kierunków, w jakim idą francuskie studia afrykanistyczne starające się odtworzyć istniejący stan prawny posiadania ziemi i strukturę społeczną wsi afrykańskiej (opartą m.in. również na zwyczajach różnych grup etnicznych) w przededniu zaplanowanego zagospodarowania opisywanych regionów.

Pozostałe, nie omówione tutaj artykuły, zamieszczone w 3 zeszytach „*Études Rurales*” przedstawiają dużą mozaikę tematów, związanych z historią wsi różnych okresów historycznych i różnych regionów. Artykuły tego typu zamieszczone w z. 1: D. Faucher, *L'assolement triennal en France*, P. de Saint-Jacob, *Mutations économiques et sociales dans les campagnes bourguignonnes à la fin du XVI s.*, omówione zostały w recenzji J. Leskiewiczowej w „Kwartalniku HKM” (R. 10: 1962, nr 1—2, s. 209—211), podobnie jak dwa artykuły poświęcone zagadnieniom metodyki pracy, granicom stosowności kalkulacji ekonomicznej do rolnictwa i fo-

tografii lotniczej (J. Klatzmann, *Les limites du calcul économique en agriculture* i R. Chevallier, *Un document fondamental pour l'histoire et la géographie agraires: la photographie aérienne*). Zeszyt 2 przynosi artykuł G. Duby dotyczący terenu poł. Alp w XIV w. (*La seigneurie et l'économie paysanne. Alpes du Sud, 1938*), J. Annaert charakterystykę stosunków we współczesnym rolnictwie Belgii, nawiązującą zresztą do stosunków dawniejszych od XVII w. (*Répartition géographique des modes de faire — valoir en Belgique*) oraz I. C. G. Closs-Arceud o niszczeniu gajów (*Sur la destruction du bocage*). W z. 3 autorzy cofają się do problemów kolonizacji rzymskiej, R. Chevallier, *La centuration et les problèmes de la colonisation romaine*, R. Boyer, *Un habitat rural gallo-romain à Saint-Hermentaire (Commune de Draguignan, Var)*, mówi o uprawie oliwki na wsi Tunisu (G. Galy, *Le paysan et la technique en agriculture sèche: l'olivette de Sfax*) i znowu fotografii lotniczej w zastosowaniu do konkretnych studiów (na przykładzie bagna — R. d'Hollander, *Le marais poitevin*). Uzupełniają rocznik ciekawe recenzje, noty bibliograficzne i informacje o działalności różnych ośrodków badań nad wsią (m.in. socjologii i ekonomii wsi holenderskiej i etnografii rolniczej w Niemieckiej Republice Demokratycznej).

Anastazja Kojdecka