

SZAGDARYN BIRA, *Mongolskaja istoriografija, XIII-XVII ww.*, Moskwa 1978, ss. 320.

Historiografia rozumiana jest przede wszystkim jako dziejopisarstwo, piśmiennictwo historyczne, zespół dzieł historycznych. Dzieła te są źródłami naszej wiedzy o przeszłości społeczeństw, w których powstały, i tych, których one dotyczą. Są także dowodem na istnienie skonkretyzowanych zainteresowań poszczególnych społeczeństw dziejami własnego państwa, jego władców, świadectwem polityki zewnętrznej i wewnętrznej, wiedzy, wierzeń, praw itp. Źródła te stanowią też podstawę prac historyków.

Tradycje historiografii mongolskiej sięgają czasów średniowiecza. Pierwsze źródła pisane do historii tego kraju powstały w wieku XIII. Badania naukowe nad tymi źródłami (i nad źródłami pochodzącymi z innych okresów) rozpoczęło znacznie później, bowiem na początku XIX wieku (prace P. S. Pallasa, I. J. Schmidta, N. Ja. Biczurina; później — w II połowie XIX wieku dołączyły do nich prace G. Gombojewa, P. I. Kafarowa, W. P. Wasiljewa i in.). Historycy mongolscy rozpoczęli prace tego typu w okresie porewolucyjnym (praca Bat-Oczira z 1928 roku). Znaczne zasługi na polu badań historiograficznych ma także autor recenzowanej tu książki Sz. Bira. W swej najnowszej pracy przedstawił on obszernie rezultaty badań nad źródłami do historii XIII-XVII-wiecznej Mongolii (przede wszystkim kronikami) wykorzystując zarówno wyniki badań innych historyków, jak i badania własne.

Niektóre źródła do dziejów Mongolii, przede wszystkim kroniki, takie jak *Nigucza Tobczijan* (*Tajna historia Mongołów*), *Altan Tobczy* i *Szara Tudzi*, doczekały się już wielu mniej lub bardziej szczegółowych opracowań. Nie mieliśmy jednak, jak dotąd, w literaturze mongolistycznej pracy o charakterze syntetycznym, obejmującej swym zasięgiem tak duży okres, jak czyni to Bira w swej *Historiografii*. Pewne próby podejmowane były przez Ch. Perlee, J. J. Złatkina i W. Heisiga, nie są one jednak ani tak dokładne ani tak daleko idące, jak omawiana tu praca. Bira stara się więc wypełnić lukę i skomasować na kartach jednej książki podstawową wiedzę o najważniejszych źródłach do historii Mongolii XIII-XVII wieku.

Z dużą dokładnością omawia on wyniki badań historycznych nad *Nigucza Tobczijan*, *Cagaan Teuke*, *Ułagan Debter*, *Altan Debter*, *Altan Tobczy* (anonimowego autora) i *Altan Tobczy Luwsandandzana*, *Erdenijn Tobczy*, *Szara Tudzi* i *Asaragczy nertu-in teuke*. Wspomniano tu także o istnieniu dwóch kronik mongolskich *Bołor Eriče* i *Altan Eriče*. Bira sięgnął też do najdawniejszych źródeł pisanych z terenów Mongolii, informacje o których, przekazywane drogą ustną, kształtowały zapewne wiedzę historyczną Mongołów w najdawniejszym okresie ich państwowości. Do źródeł tych zaliczył Bira napisy kamienne pozostawione na terenie Mongolii przez plemiona tureckie i ugarskie w VII-VIII wieku. Podane przez Birę przykłady tekstów mówią przede wszystkim o życiu politycznym tych plemion. Znajdujemy w nich także informacje dotyczące niektórych dziedzin wiedzy, np. astronomii, przede wszystkim sposobów odmierzania czasu. Kilka słów poświęcił też Sz. Bira kronice *Bej-szu* (historia panowania dynastii Bej) widząc w niej jeden z możliwych przykładów, na których wzorowało się piśmiennictwo mongolskie.

Można tu wspomnieć, że przynależność państwowa *Bej-szu* jest sporna. Wielu historyków przypisuje jej pochodzenie chińskie. Autor *Historiografii mongolskiej* pisze jednak: „Ma rację mongolski historyk G. Suchbaatar, twierdząc, że genealogia chanów tobaskich zawarta w *Bej-szu*, zupełnie przypomina genealogię przodków Czyngiz-Chana, w *Nigucza Tobczijan* [podobieństwo wątków legendarnych — IKS] jest związana nie z chińską, lecz z tobaską tradycją historyczną” (s. 15-16). W tekście *Historiografii* nie znajdujemy jednak ani jednego dowodu na poparcie tej tezy. Sprawa braku dowodów nie jest tu zresztą wyjątkiem. Bira na ogół nie popiera dowodami ani swoich, ani cudzych wywodów, nie pisze, choćby w dwu zdaniach, na jakich przesłankach opierał się autor cytowanych przez niego wypowiedzi.

Wiele miejsca poświęcono w *Historiografii* twórczości XVI-XVII-wiecznych historyków reprezentujących kręgi władzy i kręgi duchowieństwa lamajskiego. Przybliżono nam nie znane szerzej postacie Secen-chun-tajdzi, Guszi Cordzi, Sadaża Donduwa i Sagan-secena. Za szczególnie cenne uznałabym też omówienie niektórych perskich i chińskich źródeł historycznych, związanych tematycznie z Mongoliami. Są to przede wszystkim *Tarich-i dżachanguszaj* Dżuwejni (dotyczące okresu podboju Iranu przez Mongołów w II połowie XIII wieku) oraz słynne dzieło Raszid ad-dina *Dżamit'at — tawarich*. Ze źródeł chińskich poznajemy tu m. in. *Szen-u ciń-czdzen-lu*, będące najprawdopodobniej XIII-XIV-wiecznym chińskim tłumaczeniem któregoś z tekstów mongolskich, być może *Nigucza Tobczijan* lub też *Altan Debter*, albo kilku różnych źródeł z XIII wieku, oraz *Juań-szi*, będąca wynikiem działalności 16 kronikarzy zatrudnionych na dworze mongolskim w Chinach. Niektóre z tych pozamongolskich źródeł są dla mongolistów szczególnie cenne. Myślę tu przede wszystkim o źródłach późniejszych traktujących o XV-wiecznej Mongolii. Dla tego okresu nie mamy bowiem zupełnie wartościowych źródeł z terenów omawianego kraju. Te zaś kroniki chińskie i perskie, które mają swoje odpowiedniki czasowe i tematyczne w piśmiennictwie mongolskim, są dla historyków cennym materiałem porównawczym.

Wiele miejsca poświęcono w *Historiografii mongolskiej* tzw. zewnętrznej krytyce źródeł. Omawianie poszczególnych kronik rozpoczyna Bira od charakterystyki osoby ich autora (lub autorów), jego pochodzenia, statusu społecznego itp., przechodząc następnie do informacji o miejscu, czasie i warunkach, w jakich powstało każde ze źródeł, wreszcie do ich oryginalności. Opis ten ubarwiają przykłady polemiki toczącej się między badaczami, dotyczącej najczęściej okresu powstania poszczególnych kronik i ich autorstwa. Przykłady te są, niestety, dość rzadkie, a — o czym już wspominałam — wywody badaczy nie zawsze znajdują poparcie w odpowiednich dowodach (co nie znaczy, że tych dowodów nie ma!) pozwalających nam na zorientowanie się w sposobie wnioskowania ich autorów.

Wnikliwie omówiono także wyniki badań w zakresie prawdziwości tekstów poszczególnych kronik, ich tematyki i wagi. Bira nie ograniczył się do zaprezentowania czytelnikowi treści źródeł, lecz starał się także ukazać, jakie wydarzenia historyczne zostały w nich pominięte, na które zaś autorzy zwracają szczególną uwagę, jakie sprawy zostały niewłaściwie naświetlone i z jakich powodów. Najczęściej niewłaściwe modelowanie obrazu dziejów przez kronikarzy miało przyczyny natury politycznej. Z tego względu, w zależności od sytuacji politycznej państwa w jakimś okresie, a także w zależności od położenia samego autora kroniki, niektóre fakty były przejaskrawiane, inne zaś tuszowano lub podawano zupełnie nieprawdziwie. Dowodem na to, jak bardzo ulegali niektórzy kronikarze aktualnym prądom politycznym i wymogom interesu społecznego (lub części społeczeństwa) niech będzie opinia Władimircowa (różniaca się zresztą dość znacznie od charakteru pozostałych wywodów przytaczanych przez Birę) o XVII-wiecznej kronice *Szara Tudzi*: „Historia ta — jak pisze Władimircow — jest produktem

mniej lub bardziej swobodnej twórczości stepowej. Została ona napisana dla i za zgodą mongolskiej arystokracji stepowej, [...] i odpowiada jej zapotrzebowaniom i interesom. Nawet jeśli zauważamy w niej zrozumiałe zainteresowanie buddyzmem, to o wiele silniej zaznacza się tam zainteresowanie przekazami epickimi i rodowymi tradycjami, a już zupełnie nie zauważamy tam nastrojów promandżurskich" (s. 249).

Dość krytycznie ocenił też Bira XVI-wiecznego historyka Sagan-secena, zarzucając mu przede wszystkim zbyt wyolbrzymienie XVI-wiecznej potęgi Mongołów i przemilczenie informacji o ich wasalnej zależności od dynastii Miń. Stając się jednak być obiektywnym w swych ocenach, podkreśla Bira, iż Sagan-secen próbował nie poddawać się wpływowi buddyjskim i w swych dziełach mówić jak najwięcej o świeckim życiu władców, m. in. o ich walkach politycznych (np. o wojnie Altan-chana z zachodnimi Mongołami, zwanymi Ojratami).

Wielu historyków XVI-XVII wieku uległo jednak wpływom buddyjskim. Omawiając dzieła tych historyków Bira stara się wyodrębnić w nich warstwę dotyczącą władzy świeckiej, polityki państwa, postaci jego przywódców itp. oraz poglądy tych kronikarzy i wierzenia, wyrastające z buddyzmu i przejawiające się choćby w traktatach o stworzeniu świata i istot żywych, pojawieniu się zajęć ludzkich i in. Historia Mongolii ukazywana jest przez tych dziejopisarzy jako część historii świata buddyjskiego. Wielokrotnie powtarzają się też informacje o boskim pochodzeniu władców, będących — według tych historyków — ziemskim wcieleniem istot niebiańskich. W dziełach historyków tego okresu spotykamy też oryginalne i nowatorskie, jak na owe czasy, poglądy, np. na samą historię. Według Sagan-secena jest ona np. wiecznym procesem następstwa wzlotów i upadków szczęścia i strat w życiu ludzkim.

Mówiąc o źródłach pochodzących z tego samego okresu lub dotyczących tych samych wydarzeń, autor *Historiografii* stara się porównywać ich treść i charakter doniesień, zwracając przy tym uwagę na teksty, na których prawdopodobnie opierali się autorzy poszczególnych kronik. W ten sposób porównuje on np. zakres tematyczny *Nigucza Tobczijan* i *Dżami'at-tawarich* Raszid ad-dina oraz *Nigucza Tobczijan* i XVII-wieczną *Asaragczy nertu-in teuke*. Treść tej ostatniej porównuje też Bira z dwoma kronikami noszącymi ten sam tytuł *Altan Tobczij*. Tego typu zestawienia pozwoliły np. stwierdzić różnym badaczom, że anonimowy autor *Altan Tobczij* nie korzystał z *Nigucza Tobczijan*.

Książka S. Biry spełnia na pewno bardzo ważną rolę jako informator i przewodnik po najważniejszych źródłach do historii XIII-XVII-wiecznej Mongolii mimo mankamentów, do których zaliczyłabym przede wszystkim zbyt małą liczbę przykładów polemik w zakresie wewnętrznej i zewnętrznej krytyki źródeł, nazbyt częste wygłaszanie opinii i ocen nie popartych dowodami oraz sposób pisania utrudniający czytelnikowi orientację, które z wypowiedzi należą do samego Biry, które zaś zostały sformułowane przez innych autorów, a ponadto nie stosowanie odsyłaczy do tekstu źródłowego tam, gdzie mówi się o wynikach badań nad tym tekstem.

Po przeczytaniu *Historiografii mongolskiej* bliskie stają się nam nie tylko treść źródeł, lecz także okoliczności ich powstania, wiemy, jakie mają one niedociągnięcia i czym wyróżniają się spośród innych źródeł, jakie wnoszą nowe informacje i jakie poglądy reprezentuje ich autor. Omówienie treści źródeł przybliża nam ponadto niektóre rysy historii Mongolii, jej polityki, charakteru kontaktów sąsiedzkich, gospodarki, wierzeń itp. Poznajemy też początki i rozszerzanie się buddyzmu (w jego lamaistycznej postaci) i obserwujemy stopniowe splatanie się ideologii świeckiej z ideami teologicznymi. Bogata literatura, cytowana przez Birę, orientuje nas ponadto w charakterze prac wielu uczonych.

NATALIJA L. ZUKOWSKAJA, *Lamaizm i rannije formy rieligii*, Moskwa 1977, ss. 199.

Teza, że buddyzm, a tym bardziej jego północna wersja zwana lamaizmem, stanowi system o dużym poziomie synkretyzmu, nie należy do nowych. Nowe jest samo zajęcie się tematem w sposób tak szeroki, jak to czyni autorka recenzowanej książki. Wpływowi wierzeń lokalnych (środkowoazjatyckich, a także dalekowschodnich i indyjskich) na lamaizm poświęcono w literaturze wiele przyczynków¹, nie doczekał się on jednak dotąd syntetycznego ujęcia. Książka Żukowskiej stanowi próbę w tym kierunku.

Cel pracy autorka formułuje jako analizę procesu daleko idącej rytualizacji buddyzmu, stojącej niejako w sprzeczności z początkowymi koncepcjami odrzucającymi wszelką obrzędowość religijną (a pośrednio zresztą również i świecką). Autorka dowodzi, że jest to rezultat przejęcia praktyk reprezentowanych przez wcześniejsze ewolucyjne formy religii zastane na obszarach zdominowanych przez lamaizm. Dotyczy to głównie szamanizmu w wersji mongolskiej i tybetańskiej (ta ostatnia znana pod nazwą *bon-po*). Niemniej, w swojej analizie autorka nie traktuje szamanizmu jako systemu. Krąg wierzeń szamanistycznych oraz z nimi współwystępujących wyodrębniony został jako zespół kultów wyemancypowanych z naturalistycznej motywacji ideologicznej. Natomiast jako warstwa wcześniejsza — koncepcyjnie chyba przedstawiona w pracy bardziej zwarcie — występują konkretne formy kultu przyrody rozumianego bardzo szeroko, z ideami kosmogenicznymi włącznie.

Proces synkretyzacji traktuje autorka jako konieczną prawidłowość towarzyszącą zetknięciu się ideologii religijnych właściwych społeczeństw klasowym oraz przedklasowym. Realizuje się on dwoma sposobami: jednym jest akceptacja przez religię społeczeństwa klasowego obcych jej form kultowych, co stanowi taktyczne ustępstwo doktrynalne, drugim zaś przejęcie tych elementów kultu, które w obu systemach religijnych były funkcjonalnie podobne, mianowicie zgodne z wyobrażeniami religii zwycięskiej. Granica między tymi dwoma sposobami asymilacji ideologicznej, jak się zdaje, nie zawsze została w książce ostro przeprowadzona. Autorka wprawdzie poświęca odrębny rozdział zjawiskom typologicznie podobnym w kompleksach szamanistycznych i buddyjskim, dotyczy on jednak wybranych koncepcji ogólnych. Inne natomiast, wraz z ich konkretnymi realizacjami, znalazły się poza zasięgiem owych zjawisk typologicznie podobnych (jak np. koncepcja centrum i ciągłości przestrzeni w skali kosmicznej, czy ideologia płodności).

Wydaje się, że podobieństw typologicznych należałoby poszukiwać drogą analizy diachronicznej, ponieważ inwentarz idei wspólnych buddyzmowi i wierzeniom ludowym musiał być różny na różnych etapach rozwoju buddyzmu. Toteż przypuszczalnie wymóg przeprowadzenia wspomnianego rozróżnienia między dwoma sposobami synkretyzacji jest raczej niewykonalny, co należy uczciwie zastrzec broniąc autorki przed postawionym przed chwilą zarzutem. Ale też przystępując do czytania książki trzeba pamiętać, że kompleksy wyobrażeń szamanistycznych i buddyjskich nie były ani skończone, ani ustabilizowane w dłuższych odcinkach swojej historii. Tymczasem czytelnik łatwo może przyjąć założenie, że buddyzm od początku reprezentował zamknięty system ideologiczny korespondujący z innymi poprzez wspomniane zjawiska typologicznie podobne i podlegał zmianie dopiero od tego poziomu. Jednakże precyzyjne określenie systemu wyjściowego buddyzmu w okresie jego ekspansji i zetknięcia z innymi ideologiami na nowych

¹ Porównaj bardzo obszerną (367 pozycji) bibliografię zawartą w recenzowanej pracy.

terenach byłoby raczej trudne. Nie bez znaczenia jest też kwestia, w jakim stopniu początkowy buddyzm był ideologią, w jakim zaś wzorem zachowań jednostkowych. Nie wiemy zatem, od jakiego momentu porównujemy rzeczy porównywalne, to znaczy systemy ideologiczne w ich aspekcie wzajemnej zgodności sposobów pojmowania świata.

Być może zatem owe dwa wspomniane wyżej mechanizmy asymilacji nie były równoległe, lecz początkowa akceptacja przez buddyzm obcych idei warunkowała późniejsze jego funkcjonowanie jako ideologii, która łatwiej odnajdywała możliwość porozumienia się z innymi systemami, gdyż sama je (lub im podobne) przetworzyła i odpowiednio wyrafinowała. Lamaizm ludowy, przeciwstawiany nieraz oficjalnemu lamaizmowi doktrynalnemu uprawianemu przez teologów klasztornych, mógł być (przynajmniej w pewnym okresie historii Tybetu) po prostu wcześniejszą fazą ewolucyjnego rozwoju doktryny, nie zaś jej degradacją, jak to było na przykład w przypadku katolicyzmu ludowego. Powyższe uwagi miały w pojęciu recenzenta prowadzić do zastrzeżenia, że książka Żukowskiej winna być traktowana jako rozprawa o powstawaniu i rozwoju synkretycznego od samego początku systemu zwanego lamaizmem, nie zaś o procesie synkretyzacji buddyzmu północnego i wierzeń szamanistycznych. Zastrzeżenie to nie zmienia w niczym faktu, że w rozwoju lamaizmu uczestniczyły elementy wierzeń należących do wcześniejszej chronologicznie warstwy.

Pierwszy rozdział pracy poświęca autorka przejawom kultu przyrody w pantheonie i rytuałach lamaizmu. Rozpoczyna go od omówienia cech charakterystycznych dla trzech żeńskich bóstw — Lhamo, Tary i Mariczi, odnajdując w nich cechy wspólne wielkiej bogini-matce i związek pomiędzy funkcjonowaniem tych wyobrażeń we właściwych im kontekstach. Tu autorka ucieka się do ryzykownej, jak sama przyznaje, paraleli z indyjską boginią-matką, gdyż materiał tybetański ani mongolski paraleli takiej nie umożliwia. W istocie cała ta część odwołuje się do faktów z terenu Indii, co wydaje się sugerować najwcześniejszą warstwę wpływów na lamaizm.

Daleko bardziej przekonujące i erudycyjne są rozważania o Białym Starcu w jego formach lamajskiej oraz lokalnych, potraktowane zresztą porównawczo, z odwołaniem się do materiałów z szerszego obszaru geograficznego². Interesującym studium jest również część dotycząca *owonów* — kamiennych zwykle usypisk poświęconych bóstwom opiekuńczym miejscowości. Pokazany tu został mechanizm adaptacji tej praktyki kultowej przez lamaizm, który przyswoił ją tym łatwiej, że wcześniej jeszcze buddyzm zetknął się z podobną instytucją na terenie Indii.

Część zatytułowana *Wszechświat i mandala* traktuje o zasadach modelowania kosmosu i pojmowania przestrzeni, wychodząc od rytualnych wyobrażeń *mandali* stosowanych w lamaizmie. Dalsze fragmenty rozdziału pierwszego poświęcone są semantyce *wadźry* i lotosu, animalistycznych przedstawień bóstw (tutaj autorka dość oszczędnie operuje interpretacją totemistyczną, co należy zapisać na jej dobro), koncepcji drzewa kosmicznego (którą wywodzi od kultu drzew, chociaż tę samą koncepcję identyfikuje z pionowym modelem kosmosu, gdy mówi o ikonografii lamajskiej oraz o architekturze stupy). Są one napisane z dużą znajomością rzeczy oraz piśmiennictwa poświęconego tym zagadnieniom.

Autorka dochodzi do wniosku, że miejsce, jakie kult przyrody zajmuje w lamaizmie dowodzi, że jego koncepcje światopoglądowe zostały w procesie rozwoju wzbogacone przez wcześniejsze formy religii drogą zapożyczenia. Otwarta jednak

² Na ten temat autorka opublikowała artykuł w języku polskim: *Cagaan Uwgun — postać lamajskiego panteonu*, „Etnografia Polska”, 16: 1972 z. 1, s. 259-265.

pozostaje kwestia, na ile są to mechaniczne zapożyczenia odpowiednio później przetworzone, na ile zaś swoiste buddyzmowi oryginalne opracowanie motywów wspólnych umysłowi ludzkiemu na różnych obszarach.

Rozdział drugi poświęcony jest miejscu koncepcji szamanistycznych w teorii i praktyce lamaizmu. Znajdujemy w nim bardzo skrótowe omówienie wpływów mitologii przedlamajskiej na panteon lamaistyczny. Dalsze rozważania dotyczą przejścia przez ten ostatni konkretnych postaci (np. Bucha-nojon) lub też tylko ich atrybutów. Oddzielnie potraktowany został kult Czyngis-chana, częściowo adaptowany przez lamaizm, częściowo zaś istniejący samodzielnie. Czyngis stał się postacią boską jako przodek (w ograniczonej grupie jego potomków, tzw. Złotego Rodu) oraz jako heros kulturowy (w skali powszechnej). O wiele skromniej (w koncepcji, atrybutach i formach rytualnych) przedstawia się kult Amursany szczególnie popularny wśród Ojratów.

Obrzędowość lamaistów również zawiera wiele elementów szamańskich. Autorka szczegółowo zatrzymuje się nad zwyczajem wypędzania kozła ofiarnego celem odwrócenia nieszczęść zbiorowych lub indywidualnych (choroba władcy itp.). Poszukuje też śladów dawnych ofiar z ludzi oraz archaicznej warstwy towarzyszącej obrzędowi ofiar składanych ogniovi oraz obrzędowi rodzinnym, zwłaszcza pogrzebowym i związanych z urodzeniem się dziecka. Tematyka rodzinna wchodzi częściowo w skład rozważań nad magią, traktujących o zaklęciach *gurun* stosowanych w różnych sytuacjach życiowych, magii długowieczności itp. Do zabiegów magicznych autorka włącza także praktykę wznoszenia masztów z flagą zwaną *chij-mior*, wyobrażającą konia z symbolem *triratny* na grzbiecie. Część książki poświęcona magii traktuje również o roli wróżów i wyroczni zw. *czojdzin*. Z przepowiedni ich korzystały osobistości oficjalne — świeckie i duchowne, dowódcy wojskowi odwoływali się do nich jako do oręza psychologicznego, również zwracał się o ich pomoc prosty lud. Żukowska przytacza tu przykład z czasów, gdy głowa kościoła mongolskiego *bogdo-gegen* uwięziony został przez Chińczyków w 1919 r. Szukał on wówczas psychicznego wsparcia u jednego z urgińskich *czojdzinów*. Według istniejących przekazów jego przepowiednia dotycząca terminu uwolnienia sprawdziła się po wykonaniu przepisanej seansu magicznego. Uwagi autorki nie uszła interesująca zbieżność technik ekstatycznych *czojdzinów* i szamanów. Jej zdaniem oba te zjawiska należą do tej samej kategorii, z czym trudno się nie zgodzić.

Rozdział drugi kończy paragraf poświęcony modernizacji, czy raczej lamaizacji szamanizmu. Dotyczy on tego aspektu synkretyzacji obu systemów wierzeniowych, który dotyczył wierzeń lokalnych, tworząc świecką wersję oficjalnego kościoła operującą pisanymi tekstami, odchodzącą od ekstazy, przyjmującą ikonografię lamajską itp. Zreformowany szamanizm miał wielu zwolenników pośród nonkonformistycznie nastawionych Mongołów. Żukowska formułuje opinię, zgodnie z którą wpływy buddyjskie w szamanizmie były jednak powierzchowne, podczas gdy odwrotny kierunek oddziaływań synkretycznych okazał się daleko silniejszy i głębszy. Teza ta przypuszczalnie jest prawdziwa w odniesieniu do zachodnich Buriatów, jednak wywołuje wątpliwości, gdy wypowiedzana jest o Mongołach. Zweryfikowanie jej jest obecnie niemożliwe, gdyż praktycznie wszystkie ośrodki kultu, zarówno instytucjonalne, jak i nieformalne, uległy likwidacji. Nie można jednak wątpić, że proces synkretyzacji był dwukierunkowy, wzmocniony zaś w ten sposób szamanizm zachował pewne wpływy w Mongolii do połowy wieku XX.

Trzeci i ostatni rozdział pracy traktuje o zjawiskach typologicznie podobnych w obu systemach religijnych, które w każdym z nich były funkcjonalnie równoważne. Obejmują one zarówno sferę ideologii religijnej, mitologii, jak też praktyki kultowej. Autorka omawia tu kwestie reinkarnacji i następstwa wcieleń, nie-

pokalanego poczęcia, koncepcję dualizmu i triady, symboliki szkieletu oraz znaczenia ekstazy czy transu w kontaktach ze światem nadprzyrodzonym. W nich właśnie można odnaleźć podobieństwo ideowe łączące obie religie i ułatwiające wzajemne przenikanie.

Wiele z poczynionych w książce obserwacji zasługuje na pogłębione studia podejmujące pewne aspekty synkretyzmu czy też zbieżności koncepcji w sposób monograficzny. Nie bez znaczenia byłoby także wyróżnienie regionalnych wpływów na buddyzm, w trzech przynajmniej stadiach — ludowych wierzeń indyjskich, szamanizmu tybetańskiego i na koniec mongolskiego. Inny był bowiem kształt lamaizmu zaimportowanego w XVI wieku przez Mongołów, inaczej też wyglądał jego stosunek do wielu wyobrażeń szamanistycznych, gdy misyjna działalność lamaizmu weszła na tereny buriackie.

Recenzowana praca jest niewielka objętościowo, dotyczy jednak bardzo rozległej problematyki i porusza wiele zagadnień. Niektóre z nich potraktowane zostały skrótowo, stanowią niejako szkic należnego im opracowania. Ale też wynikający z nich i świadomie przez autorkę przyjęty reżim oszczędnej formy wypowiedzi prowadzić może niekiedy do nieporozumień. Pewne z nich wymienimy, zastrzegając się, że nie kwalifikują się one do błędów merytorycznych, stanowią bowiem raczej konsekwencję sposobu redagowania tekstu.

Tak więc sugeruje się czytelnikowi identyczność dwu kategorii *owonów* — ofiarnych, właściwych pewnym obszarom i odpowiadającym im grupom terytorialnym, oraz konwencjonalnych, niejako drugorzędnych *owonów* umieszczanych w konkretnych punktach granicznych i przejściowych w topografii poziomej (w odróżnieniu od poprzednich, które można umieścić w topografii pionowej — przejścia między ziemią i niebem). Autorka zdaje sobie sprawę z różnicy pomiędzy tymi dwoma rodzajami, płynnej wprawdzie, lecz istotnej. Formułuje tym niemniej zdania ogólne, np. „w takich właśnie miejscach (tzn. na *owonach* w ogóle, S. Sz.) corocznie odbywały się zbiorowe ofiary rytualne” (s. 36), co dotyczy jednak tylko *owonów* pierwszej z wymienionych kategorii. Podobnie na s. 43 znajdziemy informację, że zakaz uczestniczenia kobiet w obrzędach *owonowych* stanowi „część ogólnej polityki buddyzmu wobec kobiet”, co sugeruje niesłusznie, że to właśnie buddyzm ten zakaz wprowadził.

Nieuzasadnione wydaje się także łączenie wilczych masek stosowanych podczas misterii *cam* z hipotetycznym totemem rodu Czyngisa (s. 103). Wprawdzie jego mityczny przodek miał w imieniu wyraz oznaczający wilka, jednak fakt ten nie odgrywał żadnej roli w wierzeniach ani historiozofii Mongołów późnego średniowiecza i czasów nowożytnych. Pojawienie się wilka w *camie* po tak długiej przerwie trudno przypisać związkowi z ewentualnie totemicznym przodkiem wielkiego chana. Jeszcze bardziej wątpliwa jest supozycja, że *Tajna historia Mongołów* wspominając o „rodzie wilka” (Czinós) potwierdza totemiczne nazewnictwo. Nazwy rodów były w znacznej większości patronimiczne, zaś imiona własne — nie tylko przodków — czerpały również inspirację z przyrody, co pozostało powszechną praktyką do dzisiaj.

Przejęzyczeniu trzeba chyba przypisać sugestię, że Mongołowie znali tabakę na długo przed Czyngis-chanem (s. 113), podczas gdy jest ona raczej importem XVII-wiecznym. Omawiając znaczenie flagi z magicznym koniem *chij-mor* autorka przypisuje związanym z nią praktykom dążenie do wyproszenia wartości materialnych (s. 132). Wprawdzie te ostatnie są nierozdzielnie związane z mongolską koncepcją szczęścia, to jednak w tym wypadku schodzą one raczej na dalszy plan. Naszym zdaniem najistotniejsze w tych praktykach są wartości duchowe (sama nazwa flagi jest synonimem dobrego samopoczucia), zaś koncepcja *chij-mor'u* ma dużo wspólnego z ideą *mana*.

Recenzowana praca ma niewiele niedostatków w rodzaju wyżej wymienionych. Stanowi natomiast wartościowy wkład do wiedzy o procesach wierzeniowych w lamaistycznej części Azji Środkowej, a także o praktykach rytualnych na tym terenie.

Sławoj Szyrkiewicz

INESSA I. ŁOMAKINA, *Ulan Bator*, Leningrad 1977, ss. 199.

W radzieckiej serii Miasta i Muzea Świata pojawiła się kolejna pozycja, poświęcona tym razem stolicy Mongolskiej Republiki Ludowej Ulan Bator. Książka ta ma charakter przewodnika i w swych założeniach była pracą popularną. Pisaną przez autorkę, która spędziła wiele lat w Mongolii jako korespondentka prasy radzieckiej, zainteresowaną jednocześnie przeszłością, teraźniejszością i przyszłością tego kraju, życiem ludzi miast i życiem prostych pasterzy¹, książka ta nabiera jednak swoistego kolorytu. Napisana jest żywo, barwnie, bardzo interesująco i rzetelnie. Łomakina stara się jak najwierniej przybliżyć Ulan Bator tym, którzy tam nigdy nie byli i, być może, nie pojadą, wprowadzając ich w zapomniany świat mongolskiego lamaizmu, reprezentowany dziś w stolicy tego kraju przez nieliczne muzea (dawne siedziby wyższych urzędników Mongolii) i jedyny czynny (na terenie całej Mongolii) klasztor Gandantegcinlin, t.j. Wielki Rydwan Pełnej Radości. Wraz z Łomakiną, która okazuje się być wspaniałym przewodnikiem, wędrujemy po salach i przedsiionkach byłej zimowej rezydencji Bogdo-chana (obecnie muzeum Bogdo-chana) i rezydencji jego brata — „wroczni państwowej” (muzeum zwane Czoidżyn-lamyn sum). Łomakina z niezwykłą drobiazgowością opisuje zarówno samo rozplanowanie muzeów, ich położenie w stosunku do pozostałej zabudowy miasta, jak i wnętrza, wyposażenie, co cenniejsze przedmioty kultu religijnego, rzeźby, ikony, maski wykorzystywane jeszcze w latach trzydziestych naszego stulecia przez uczestników wielkich tanecznych misterii zwanych camem (od tybetańskiego *čam* — taniec). Przy niektórych przedmiotach zatrzymuje się dłużej, starając się wyjaśnić ich religijną rolę, symbolikę i znaczenie. Króciutki rozdział poświęcony został obrzędowi religijnym, organizowanym przez klasztory jeszcze w początkach naszego wieku (np. wspomniany tu cam, święto Majdari i in.) oraz zwyczajom dorocznym, w których uczestniczyli pasterze, mieszkańcy Ulan Bator i mnisi, takim, jak składanie ofiar na owanie (usypisko z kamieni, drzewa i różnych drobnych przedmiotów mające znaczenie kultowe) znajdującym się na wierzchołku Bogdo-uly (świętej góry Ulan Bator) oraz nadom (igrzyska, których trzon stanowią tzw. „trzy gry mężczyzn”, tj. wyścigi konne, zapasy i strzelanie z łuku). Rozdział ten jest stosunkowo najsłabszy, najmniej dokładny. Byłoby jednak trudno w tak wielkim skrócie, w ramach popularnej książki zamieścić bogatszy zestaw informacji. Na plus należy zaliczyć Łomakinie, iż stara się ona przybliżyć czytelnikom klimat tych świąt i ich znaczenie. Godne podkreślenia jest także i to, że w swej roli przewodnika po miejscach związanych z przedrewolucyjną przeszłością Mongolii nie ogranicza się ona do wymienienia i nazwania tego, co jawi się bezpośrednio przed oczyma przybysza z dalekich stron, lecz stara się także wprowadzić go w przeszłość Ulan Bator (dawnej Urgi), w życie polityczno-religijne, gospodarkę i kulturę Mongolii. Oprowadzając nas po kolejnych muzeach Łomakina w kilku słowach

¹ Patrz także inne książki tej autorki np.: I. I. Łomakina, *Izobraziteličnoje isskustwo socjalisticeskoj Mongolii*, Moskwa 1968; te jż, *Bielyje jurty w stiepi*, Moskwa 1975; te jż, *Mardzan Szaraw*, Moskwa 1974.

wach nakreśla ich historię, warunki, w jakich powstały, charakteryzuje mieszkańców tych budowli.

Innego rodzaju eksponaty, wyrastające jednakowoż z tradycji przeszłości, znajdujemy w Państwowym Muzeum Centralnym i w Muzeum Sztuki. Łomakina daje nam tu nie tylko systematyczny przegląd tych eksponatów, ale także wprowadza nas w świat sztuki mongolskiej, ukazuje jej związki z tradycyjnymi sposobami malowania i rzeźby (motywy tematyczne, ornamentyka, techniki itp.). Poznajemy współczesnych twórców i ich dzieła, przybliżone nam za pośrednictwem licznych ilustracji.

Wybór ilustracji został przygotowany bardzo starannie. Wiele z nich (przede wszystkim malarstwo Szarawa i Dżugdera) stanowi zresztą dla Łomakiny źródło historyczne, wykorzystywane przez nią umiejętnie do prezentacji zasadniczych rysów kultury mongolskiej, codziennego i świątecznego życia pasterzy, zmian w układzie architektoniczno-urbanizacyjnym Ułan Bator i charakterystyki jego zabytków. Omawiając eksponaty znajdujące się w Muzeum Sztuki i w Muzeum Centralnym, Łomakina przybliży nam dawną świetność Mongolii i jej pierwszej stolicy (założonej w XIII wieku) Karakorum, ukazuje dalsze losy miasta, przeniesienie stolicy do Dajdy (Pekin) w 1264 roku, dając ponadto krótki rys historii kolejnych dynastii Mongolii, panowania mandżurskiego, kontaktów z Chinami i Rosją oraz współczesnych dziejów.

Odrębny rozdział poświęcony został porewolucyjnym zmianom społeczno-gospodarczym i politycznym Mongolii i wyznaczonym przez nie cechom jej najbliższej przyszłości. Łomakina mówi przede wszystkim o zmianach w strukturze zawodowej społeczeństwa mongolskiego, o przeobrażeniach gospodarczo-ekonomicznych, których zasadniczą cechą jest rozbudowa przemysłu. Zakłady przemysłowe wtopiły się w pejzaż współczesnego nam Ułan Bator. Rozbudowała się też jego część mieszkalna, powstały nowe instytucje kulturalno-oświatowe. Łomakina oprowadza nas także po parkach i przedmieściach Ułan Bator i pokazuje, jak w jego krajobrazie komponują się dzisiaj elementy nowoczesnego budownictwa z tym, co stanowi dla nas świadectwo przeszłości tego miasta, a więc z klasztorami, muzeami, dzielnicami jurt, terenami, na których organizowane są coroczne igrzyska nadomowe, mające wielowiekową tradycję i niezmiennie budzące emocje u widzów.

Jestem przekonana, że po przeczytaniu tej książki czytelnicy odniosą wrażenie, że miasto Ułan Bator jest nie tylko interesujące, lecz także bliskie i ogromnie sympatyczne. Ci zaś, którzy zetknęli się z nim nawet wielokrotnie, z przyjemnością zapewne przypomną sobie miejsca opisywane przez Łomakinę, znajdując w tych opisach być może nowe dla siebie informacje.

Iwona Kabzińska-Stawarz

JOSEF KOLMAŠ, *The Iconography of the Derge Kanjur and Tanjur*, New Delhi 1978, ss. 286, Śata-piṭaka Series, vol. 241.

Tybetańskie teksty *Kandżur* i *Tandżur*, najbardziej reprezentatywne dzieła piśmiennictwa buddyjskiego, badane były przez Europejczyków od czasów Aleksandra Csoma de Kőrös (1784-1842)¹. Bibliografia poświęconych im prac mogłaby wypełnić cały tom. Badacze studiowali pochodzenie zbioru, kolejność jego powstawania, strukturę wewnętrzną, miejsce i czas kolejnych wydań, różnice pomiędzy nimi, tłumaczenia na inne języki, kwestie autorstwa, a także takie sprawy, jak

¹ Podstawowe informacje o tym wybitnym uczonym znajdują się w artykule: J. Šima, *Kőrösi Csoma Sándor*, "Nový Orient", 27: 1972 nr 3, s. 69-72.

np. rodzaj papieru, na którym teksty wydawano. Jak dotąd jednak ilustracje zdobiące tekst nie doczekały się dostatecznej uwagi.

Łukę tę wypełnia częściowo praca czeskiego tybetologa Josefa Kolmaša, który w renomowanej serii *Šata-pitaka* wydał ilustracje zawarte w edycji *Kandžuru* i *Tandžuru* pochodzącej z klasztoru w Derge. Kompletny jej egzemplarz przywieziony był z ChRL w 1958 roku i przechowywany jest w Bibliotece Instytutu Orientalistyki Akademii Nauk CzSSR w Pradze. Ilustracje zawierają wyobrażenia różnych bóstw (buddowie, bodhisattwowie i arhaci), nauczycieli religii oraz osobistości historycznych z Indii i Tybetu. Wydanie zawiera także legendy towarzyszące ilustracjom identyfikujące poszczególne wyobrażenia.

Kandžur i *Tandžur* są bardzo obszernymi dziełami. Poszczególne wydania *Kandžuru* zawierają około 100 tomów, w których pomieszczono około 1100 oddzielnych tekstów zgrupowanych w 9 częściach. Wydania *Tandžuru* liczą około 220 tomów z około 3400 oddzielnymi tekstami podzielonymi zwykle na 17 części. Oba tytuły mają w sumie mniej więcej 4500 tekstów zawartych na ponad 200 000 stron. Znaczenie tybetańskiej wersji dzieła jest tym większe, że nie zachowały się kompletne oryginały w sanskrycie, w związku z czym tekst tybetański bywał podstawą tłumaczeń na inne języki.

Pierwsze tłumaczenia tybetańskie powstały w VII-VIII wiekach, kiedy oficjalną religią Tybetu został buddyzm gałęzi Mahajana. Ostatnia przeróbka edytorska obu zbiorów wyszła spod pióra historyka tybetańskiego Butön Rincenduba (1290-1364). Od jego czasów nie notowano już istotniejszych zmian w tekście. Druk odbywał się ręcznie, z ręcznie wycinanych matryc, na papierze pochodzącym również z prostych warsztatów. Większość poszczególnych wydań nosi nazwę oficyny wydawniczej konkretnego klasztoru, w którym także przechowuje się matryce. Do najważniejszych miejsc publikacji należą Narthang, Derge, Chone i Lhasa. Prócz wydań powstałych w Tybecie istnieją jeszcze edycje mongolskie i tybetańskie pochodzące z Pekinu oraz Urgi, a także jedna wersja mandżurska. Publikacja z Derge należy do najlepszych.

Praska kolekcja *Kandžuru* i *Tandžuru* zawiera 316 tomów (102 plus indeks *Kandžuru* i 212 plus indeks *Tandžuru*), w którym znalazło się 648 ilustracji (206 w *Kandžurze*, 428 w *Tandžurze* oraz 14 w obu indeksach).

Edycję przygotowaną przez Josefa Kolmaša rozpoczyna słowo wstępne prof. Lokesh Chandry. Przedmowa autorska wprowadza czytelnika w podstawowe problemy kanonu tybetańskiego, jego znaczenie oraz w chronologię zbioru. Wprowadzenie (s. 15-30) podaje informacje na temat obecnego stanu badań nad *Kandžurem* i *Tandžurem*, charakterystykę zbioru praskiego, dane o geografii Derge (okregu, klasztoru i oficyny wydawniczej), uwagi o technologii przygotowywania matryc w drzewie, informacje o drukarzach itp. Szczegółowiej traktuje rodowód wydania z Derge, datowanego na pierwszą połowę XVIII wieku, a także zawartość indeksów i ich konstrukcję wewnętrzną. Pożyteczna jest lista miejsc przechowywania kopii pochodzących z Derge obejmująca pozycje z całego świata, jakkolwiek nie jest ona kompletna i dotyczy tylko pozycji znanych (s. 31). Tablice synoptyczne kolekcji praskiej zawierają tytuły wszystkich części, rejestr tomów, tekstów, kart oraz ilustracji (s. 33-54). Wybrana bibliografia dzieli się na prace ogólne, literaturę poświęconą Derge, publikacje omawiające wersję z Derge oraz traktujące o ikonografii tybetańskiej buddyzmu ogólnie.

Część I (s. 61-102), stanowiąca trzon książki, zawiera transliterację legend na alfabet łaciński, w których kursywą wyodrębniono nazwy własne bóstw. Było to zadanie trudne, gdyż legendy często drukowano w skróconej lub zmienionej postaci, aby zmieściły się w przyjętym metrum zapisu. Część II (s. 103-276) zawiera ilustracje reprodukowane w wielkości naturalnej. Na każdej stronie znajdują się

4 ilustracje w kolorach oryginału (czerwone lub czarne). W obu częściach zastosowano numerację ciągłą od 1 do 316 według poszczególnych tomów, co umożliwia łatwe lokowanie ilustracji. Pożyteczny indeks imion ułożony został w porządku alfabety angielskiego i zawiera odniesienia do odpowiednich miejsc w tekście.

Edycja stanowi wspólne dzieło Instytutu Orientalistyki Czechosłowackiej Akademii Nauk oraz Międzynarodowej Akademii Kultury Indyjskiej. Przygotowano ją w bardzo krótkim czasie w ramach między państwowej umowy o współpracy kulturalnej. Stanowi ona materiał źródłowy zarówno dla historyków sztuki, którym udostępnia bogaty zestaw ilustracyjny, jak też dla historyków buddyzmu, dostarczając im możliwości przeprowadzenia analizy legend oraz bardziej szczegółowej identyfikacji postaci wyobrażonych na ilustracjach.

Jiří Šima

SIEMJA I SIEMIEJNYJE OBRIADY U NARODOW SRIEDNIEJ AZII I KAZACHSTANA, Moskwa 1978, ss. 215.

Zbiór poświęcony jest pamięci Nikołaja A. Kisłjakowa, najwybitniejszego badacza problematyki rodziny w radzieckiej Azji Środkowej. Recenzowany tom, wprawdzie skromny rozmiarami, ukazał się jako pierwszy w tej dziedzinie po śmierci Kisłjakowa, może być zatem uważany za reprezentatywny przegląd stanu radzieckiej etnografii w zakresie badań nad rodziną środkowoazjatycką. Zespół autorski składa się z 11 osób należących do czołówki etnografów zajmujących się Azją Środkową. Brakuje tu wprawdzie pewnych liczących się nazwisk (można by wymienić jeszcze drugie tyle równie znaczących postaci), zdążono jednak zapewnić sobie autorstwo innego zmarłego już czołowego badacza regionu Saula Abramzona. Ciśnięcie się wprost uwaga, że odejście dwu tak bardzo zasłużonych badaczy naruszy stan personalny kadry badawczej w sensie jej skrajnej feminizacji. Zadziwiające, że nie jest to prawidłowość obserwowana tylko w tej specjalności, ani też ograniczona tylko do etnografii radzieckiej.

Redaktor zbioru, G. P. Sniesarijew, uporządkował go według czterech wiodących problemów reprezentowanych w poszczególnych artykułach — formy rodziny, małżeństwo, grupy krewniacze, obrzędowość. Kwalifikacja poszczególnych prac nie zawsze wydaje się uzasadniona. Tak więc nic wspólnego z formami rodziny nie ma terminologia pokrewieństwa Karakałpaków (artykuł A. Bekmuratowej), jakkolwiek sama autorka związek taki dostrzega. Twierdzi ona mianowicie, że klasyfikacyjna terminologia pokrewieństwa oraz zasada egzogamii stanowią przeżytki instytucji związanych z małżeństwem grupowym (s. 28). Pogląd ten, nawet dość popularny w początkach XX wieku, nie może być obecnie poważnie broniący i należy go zaliczyć do fantastyki etnograficznej. Faktograficzna strona artykułu jest bardziej godna uwagi. Autorka stwierdza u Karakałpaków terminologię klasyfikacyjną, nadto zaś interesujący fakt występowania małżeństwa kuzynów przeciwnych, zarówno ze strony ojcowskiej, jak i macierzystej.

Bardziej zwarty i logiczny wywód prezentuje artykuł nie żyjącej już N. Bozroznej na temat niepodzielnej rodziny u półkoczowniczych Uzbeków. Wprawdzie i tu niekiedy możemy mieć kłopoty z aparatem pojęciowym (np. autorka nie przeprowadza wyraźnej granicy między wielką rodziną patriarchalną a rodziną niepodzielną, widząc w nich dwie różne formy, ale bez różnic jakościowych, s. 46), niemniej zasadnicza teza rysuje się prosto. Wielka rodzina w formie niepodzielnej istnieje w przypadkach wyjątkowych i zmodyfikowanych do dziś, lecz jej rozkład przez powstawanie indywidualnych rodzin małych rozpoczął się jeszcze przed

rewolucją. Nie wnosi to nic istotnie nowego do naszej wiedzy poza materiałem z nowego terenu (Uzbeki-Durmeni). Potwierdza to zresztą tezę, że indywidualizacja rodziny szybciej zachodziła u koczowniczych pasterzy (np. Kazachowie utracili organizację wielkorodzinną jeszcze w XIX wieku) niż u rolniczych ludów środkowoazjatyckich (przykład powolnej zmiany zachodzącej u Tadżyków, potwierdzony zresztą również w recenzowanej pracy na s. 123). Uzbeki-Durmeni znajdują się pośrodku tej skali zarówno w sensie organizacji gospodarki, jak też zaawansowania procesu rozkładu form wielkorodzinnych.

Część poświęconą małżeństwu otwiera najatrakcyjniejsza chyba poznawczo w całym zbiorze praca Ch. Argynbajewa poświęcona lewiratowi i sororatowi u Kazachów. Podsumowuje ona własny materiał terenowy autora, a także sięga do materiału archiwalnego i zawartego w literaturze. Artykuł ten przełamuje konwencję przyjętą w etnografii radzieckiej, zgodnie z którą zjawiska te były z reguły negatywnie wartościowane, do czego też na ogół sprowadzała się ich analiza naukowa. Autor traktuje lewirat i sororat jako instytucję kulturową a nie wyłącznie prawną, w związku z czym interesuje się jej funkcjonowaniem, unikając wartościujących ocen. Sam też zarzuca dotychczasowej literaturze przedmiotu uproszczenia widoczne w tendencji do wyolbrzymiania elementu przymusu w małżeństwach lewirackich (s. 97). Autor przekonująco argumentuje tezę, że przymuszanie wdowy do małżeństwa z konkretnym krewnym zmarłego męża należało do przypadków wyjątkowych i skargi z tego powodu stanowiły uzasadniony przedmiot rozpraw sądów zwyczajowych. Z drugiej strony autor widzi humanitarny aspekt powtórnego małżeństwa wdowy w rodzinie męża ze względu na dobro jej dzieci (które w przeciwnym wypadku albo straciłyby matkę albo zyskały obcego ojczyma nie gwarantującego ciepła rodzinnego). Trzeba tu jednak zwrócić uwagę, że według przytoczonych materiałów inaczej wygąda sprawa z sororatem, który nie pozostawia dziewczynie miejsca na motywacje indywidualne, ani swobodny wybór. Jest to zresztą sytuacja identyczna, jak i przy zwykłych decyzjach małżeńskich dotyczących młodzieży, czyli podlega tym samym prawom. Prowadzi nas to do wniosku, że lewirat i sororat nie stanowią symetrycznej pary instytucjonalnej. W obu wypadkach chodzi o małżeństwo kobiety, różni je jednak status wynikający z przynależności do odmiennej grupy wieku oraz rodzaj wpływu na bieg wydarzeń — aktywny w przypadku lewiratu i bierny w przypadku sororatu. Wniosek ten wprawdzie nie został sformułowany przez autora artykułu, jego zasługa polega jednak na odpowiednim przygotowaniu materiału.

Artykuł S. Abramzona podejmuje rzadki w literaturze etnograficznej temat kontaktów młodzieży obojga płci i form deklarowania uczuć (u Kirgizów). W dawnym społeczeństwie półkoczowniczym istniało wiele form swobodnego kontaktowania się młodzieży (z wyłączeniem spotkań we dwoje), przy jednoczesnym negatywnym stosunku wobec przedmałżeńskiej ciąży. Sytuacja ta nie zmieniła się zasadniczo do dziś w rejonach wiejskich. Młodzież знаła również ustalone zwyczajem formy zawiązywania zaprzysiężonych przyjaźni *ant* (por. mongolskie *anda* — po-bratymstwo mężczyzn) prowadzących do małżeństwa, jeśli nie spotkały się one ze sprzeciwem rodziców. Pośrednictwo w tych kontaktach należało z reguły do spowinowaconych kobiet „szwagierek” tej samej generacji, których rola utrzymuje się nadal. Zachowywały się też wzajemne prezenty jako jednoznaczna deklaracja uczuć (zmienił się tylko ich rodzaj). Interesujące, że obecnie na wsi kirgiskiej oświadczyzny, które czasami bywają jednocześnie dopiero propozycją nawiązania znajomości, składane bywają pisemnie w formie wierszowanej, która to twórczość zastąpiła dawniejsze kuplety miłosne, śpiewane — często improwizując — podczas wieczorynek.

Artykuł A. Suchariewej inauguruje rozdział poświęcony grupom krewniaczym.

Dotyczy on preferencyjnego małżeństwa patrylinearnych kuzynów równoległych. Małżeństwo między dziećmi rodzonych braci (albo też kuzynów dalszego stopnia) traktuje się jako optymalne wśród Tadżyków i większości Uzbeków, znane jest ono też wśród innych ludów Azji Środkowej z wyjątkiem Kazachów i Karakałpaków. Jak się jednak zdaje, w większości wypadków współwystępuje ono z małżeństwem z przeciwległymi kuzynami matrylateralnymi (tzn. córkami wuja). Autorka tego tematu nie porusza, brak zaś pełniejszej informacji w tym zakresie utrudnia interpretację zwyczaju, gdyż pozostanie ona jednostronna. Źródło tej formy małżeństwa autorka skłonna jest widzieć w zoroastryzmie, który tę praktykę rozwinął w Iranie, skąd następnie została ona przekazana ludom muzułmańskim, a w ich liczbie także środkowoazjatyckim (s. 128). Jednocześnie zdaje się sugerować jego niezależność od islamu i wcześniejsze pochodzenie na omawianym terenie (s. 126). Wśród przyczyn powstania zwyczaju wymienia historyczną specyfikę Azji Środkowej, gdzie poszczególne odłamy jakiegoś ludu często znajdowały się w otoczeniu elementów obcych etnicznie, co mogło prowadzić do rozwinięcia się endogamii. Wśród przyczyn gospodarczych na czoło wysuwa dążność do utrzymania niepodzielnego patrymonium bez rozdrabniania gospodarstw drogą wyposażenia córek wydawanych za mąż do obcych grup krewniczych. Nie jest to argument przekonujący, gdyż większość ludów rozwiązała ten problem prościej, bez uciekania się do zmiany reguł zawierania małżeństwa. Zresztą zwyczaj obdzielania córek ziemią stał się powszechniejszą praktyką dopiero po wprowadzeniu islamistycznego prawa szariatu. Faktem jednak jest, że rozpowszechnienie się omawianej formy małżeństwa kuzynowskiego przede wszystkim wśród ludów rolniczych przemawiałoby za przyjęciem tezy Suchariewej o związku z kwestiami własnościowymi, podczas gdy elastyczniejsza substancja majątkowa pasterzy nie wymagała podobnych rozwiązań i małżeństwo endogamiczne wśród nich się nie zakorzeniło (inaczej niż u Arabów). Z powyższego wynikałoby jednakże, że jest to rozwiązanie przyniesione z islamem i adaptujące się z różną siłą, zależnie od potrzeb wynikających ze sposobu przekazywania własności. Spotykane niejednokrotnie obocznie małżeństwo z przeciwległymi kuzynami matrylateralnymi byłoby, naszym zdaniem, formą wcześniejszą na omawianym obszarze.

Artykuł W. Kurylewa o grupach rodzinno-krewniczych Kazachów na przełomie XIX i XX w. dotyczy określanych powyższym terminem minimalnych lineażów odpowiadających dawniejszej wielkiej rodzinie (czyli korporacji rodzin, których wspólny przodek oddalony jest o trzy pokolenia). Zawiera on także informacje o lineażach (korporacje z przodkiem oddalonym o cztery pokolenia), o rodach kazachskich zwanych *uru* oraz o sposobach segmentacji tych grup. Jest to w sumie interesujący materiał porównawczy potwierdzający prawidłowość procesów, stwierdzonych przez nas wcześniej dla Mongołów, wśród koczowników Azji Środkowej.

W czwartym zespole artykułów poświęconych obrzędowości rodzinnej znalazły się trzy pozycje — N. Łobaczewej o ewolucji obrzędowości weselnej na całym obszarze Azji Środkowej, E. Pieszczerowej o weselu u rzemieślników tadżyckich oraz L. Firsztajn o zwyczajach związanych z urodzeniem się dziecka wśród Uzbeków południowego Chorezmu. Z nich najobszerniejszy i najważniejszy jest artykuł pierwszy, który stanowi bardzo interesujące porównawcze studium stopniowego przemieszczania się zespołów rytualnych z wcześniejszych etapów obrzędu na późniejsze, co daje podstawę do wnioskowania o ewolucji obrzędu. Autorka weryfikuje tezę o tym, że kompleks weselny składa się z dwu niezależnych obrzędów ślubnych, z których jeden (obecnie formalnie będący ostatnim etapem swatów) stanowi pozostałość ślubu charakterystycznego dla epoki matriarchalnej, drugi zaś (połączony ze zmianą rezydencji kobiety) jest ślubem epoki patriarchalnej.

Hipoteza ta, wynikająca z powtarzalności pewnych rytuałów w końcowym etapie swatów oraz podczas właściwej ceremonii ślubnej, sformułowana została w początkach XX w. przez Maksimowa na podstawie materiału kazachskiego, potem zaś powtórzona przez Kisłjakowa w odniesieniu do Tadżyków. Łobaczewa odwołując się do daleko szerszego materiału potwierdza tezę o powtarzalności sekwencji właściwego obrzędu, lecz sugeruje inną nieco proveniencję czasową obu etapów. Pierwszy uważa za właściwy początkowemu okresowi formowania się stosunków patriarchalnych. Wówczas obrzęd ślubny zawierano przed wypłaceniem kałymu, po dłuższej zaś przerwie przeznaczony na uregulowanie należności odbywała się ceremonia przewiezienia narzeczonej. W rozwiniętym społeczeństwie partiiarchalnym warunkiem ślubu stała się pełna wypłata kałymu. Spowodowało to połączenie aktu ślubnego z zasiedleniem młodej żony, co dokonało się drogą powtórzenia istotnego rytuału z poprzedniej ceremonii, która jednak nie uległa likwidacji, a tylko pewnej degradacji. Tak w maksymalnym skrócie przedstawia się teza autorki. O ile dwoistość samej ceremonii nie może ulegać wątpliwości (przynajmniej dla części ludów środkowoazjatyckich), to już przypisanie dwu jej członom względnej chronologii budzić może poważne zastrzeżenia z powodu dość powierzchownego uzasadnienia. Datowanie odbywa się bowiem przy pomocy etapów rozwoju instytucji kałymu, które jednak zostają określone na podstawie rezultatów tego datowania. Naszym zdaniem możliwa jest jeszcze inna interpretacja owej dwoistości ceremonialnej. Materiały folklorystyczne sugerują, że sam obrzęd ślubu rozkłada się na dwa etapy, których bohaterami są po kolei członkowie młodej pary. Można by zatem mówić o odrębnym ślubie młodego i następującym po nim ślubie dziewczyny. Hipoteza ta wymaga jeszcze szczegółowszych badań i formułujemy ją tutaj dla zasygnalizowania konkurencyjnej interpretacji wobec przedstawionej przez Łobaczewą.

Omawiany powyżej artykuł nasuwa jeszcze inne uwagi. Umieszczając ceremoniał weselny w epoce patriarchalnej autorka nie unika kwalifikowania pewnych rytuałów jako przeżytków matriarchalnych. Tego rodzaju kwalifikacje formułuje się niemal automatycznie w tekstach poświęconych obrzędowości weselnej, a ponieważ stało się to w pewnym sensie manierą, więc też owe opinie stają się hermetycznymi formułkami. Nie jest na przykład zupełnie zrozumiałe, skąd autorka czerpie przekonanie o tym, że „reliktem epoki rodu macierzystego na etapie przejściowym do patriarchy jest obyczaj ukrywania narzeczonego przed rodzicami narzeczonej” podczas jednej z ceremonii (s. 156). Takie twierdzenie pozostawione bez dowodu zaczyna funkcjonować jak fałszywy aksjomat. Na szczęście jednak stać się nim w pełni nie może, gdyż wspomniany obyczaj należy do dobrze znanego kompleksu wzajemnego unikania pewnych kategorii należnych i winien być interpretowany jako część tego kompleksu, nie zaś z oddzielną.

Na marginesie artykułu Łobaczewej pojawia się też kwestia interpretowania gier quasi-sportowych stanowiących część ceremoniału weselnego. Mają one bowiem z pewnością także znaczenie pozaludyczne. Istotne jest pytanie, czy stanowią one prymitywizację wcześniejszej instytucji albo zwyczaju, które „wyradzają się” w grę (jak chce autorka), czy też same w sobie są pełnoprawną ceremonią (wówczas gdy jeszcze funkcjonują w swym aspekcie pozaludycznym). Weselne współzawodnictwo przeciągania przedmiotów (skóry itp.) przez dwie grupy — kobiet i dziewcząt, Łobaczewa traktuje jako wyraz dawnych konfliktów między grupami wieku (s. 154). W tej interpretacji znalazła wyraz tendencja dopatrywania się we wszystkim przeżytków, miast funkcjonalnie żywego, autentycznego zwyczaju. We współzawodnictwie weselnym autorka chce widzieć zdegradowaną instytucję społeczną. My natomiast bardziej skłonni byłibyśmy traktować je jako ceremonialną demonstrację (bodziec?) przejścia dziewczyny z jednej kategorii wiekowej do innej, być może

jako formę dostarczenia w magiczny sposób kinetycznej energii przejścia. W tej funkcji jest ono bardziej zrozumiałe niż jako martwy przeżytek nieokreślonych konfliktów, których miejsce w weselu jest mało uzasadnione.

Recenzowany zbiór składa się z prac o nierównym poziomie. Jak zwykle w podobnych wydawnictwach, również i tu dominują prace materiałowe. W porównaniu jednak z innymi rośnie udział opracowań ogólnych, przy czym niektóre z nich sięgają po interpretacje nowe, świadczące o rozwoju myśli etnograficznej.

Sławoj Szynkiewicz

GAWRIŁŁ W. KSENOFONTOW, *Ellejada. Materiały po mifologii i legendarnej historii jakutów*, Moskwa 1977, ss. 247.

Jest to książka bardzo nużąca w czytaniu, a zarazem fascynująca. Stanowi zbiór 269 fragmentów podań i opowieści jakuckich związanych z postacią Elleja — legendarnego przodka Jakutów, a także z jego potomkami oraz pewnymi innymi postaciami historycznego eposu. Zapisał je w latach dwudziestych Gawriłł Ksenofontow (1888-1938), Jakut z pochodzenia i badacz folkloru ludów syberyjskich. On sam też przygotował zbiór (we własnym tłumaczeniu rosyjskim) do druku, który jednak znacznie się opóźnił. Rękopis książki zawieruszył się i dopiero w 1965 roku odnaleziono go w archiwum jednego z moskiewskich wydawnictw. Opublikowana wersja została nieco skrócona przez wyeliminowanie pewnych powtarzających się motywów. Obejmuje ona materiał zebrany na trzech głównych obszarach zamieszkałych przez Jakutów — w Jakucji centralnej oraz w krajach wilujskim i wierchojańskim. Materiał ułożono według jednostek terytorialnych — ułusów, zaś całości narracyjne (poszczególne podania) podzielone zostały przez wydawców na fragmenty według nie zawsze ostrych kryteriów tematycznych.

Każdy niemal z piętnastu rozdziałów odpowiadających jednostkom podziału administracyjnego powtarza te same lub podobne motywy, pomimo wspomnianych już skrótów dokonanych podczas redakcji wydawniczej. Różne motywy łączy dominująca w całym zbiorze atmosfera okrucieństwa, krwawych walk, prób zabójstwa albo też morderstw z ukrycia (z rzadka tylko rycerskich pojedynków), czy wrogiego oddziaływania sił nadprzyrodzonych. Każda prawie z występujących postaci jest przedmiotem lub podmiotem agresji. Nie jest także wyjątkiem sam Ellej, wprawdzie konsekwentnie pacyfistyczny heros, jednakże u początków swojej biografii również podlegający zagrożeniu, dzięki czemu losy rzuciły go na tereny zamieszkałe później przez Jakutów.

Jest więc *Ellejada* swoistym brutariuszem, epopcją krwiożerczych instynktów, jakże rażących gust europejskiego czytelnika wykształconego w tradycjach antycznego humanitaryzmu i średniowiecznej galanterii walki. Po pewnym czasie możemy przyzwyczaić się do tego, że okrucieństwo jest kanonem i zaczynamy reagować jedynie na techniczne warianty sposobów uśmiercania czy też organizowania napaści na uśpione nocą osady ludzkie. Nie w tym jednak upatruje powodów fascynacji, wymienionej przeze mnie wyżej jako uczucie towarzyszące lekturze tekstu. Jest nim raczej narastający niepokój o to, czy nie staliśmy się przypadkiem przedmiotem machiawelicznej manipulacji ze strony twórców folkloru jakuckiego, formułując wnioski w rodzaju przytoczonych wyżej. Pojawia się jednocześnie uporczywe pytanie o przyczynę tej ekspresji brutalności, skoro wzdragamy się przed przyjęciem tezy o tym, że prymitywna kultura powoduje do życia prymitywne instynkty.

Na podstawie tego, co wiemy o dawnym społeczeństwie jakuckim, nie możemy przyjąć wniosku, że reprezentowana w folklorze intensywność drapieżnych i ter-

rorystycznych postaw miała swój odpowiednik w praktyce życiowej. Nie twierdzą, że postawy takie nie występowały, sądzą tylko, że twórczość folklorystyczna nie była dokładnym odbiciem zasad społecznego współżycia.

Reprezentowane w folklorze przypadki zadawania gwałtu i zagrożenia życia innych ludzi można z grubsza podzielić na trzy kategorie: 1) dla sławy, uzyskania pozycji herosa siły, 2) dla zemsty za podobny czyn w przeszłości, 3) dla zainicjowania nowego stanu w życiu jednostek lub grup ludzkich. Dwie pierwsze wydają się nawiązywać do instytucji kulturowych utrwalonych w obyczajowości jakuckiej i rozpatrywać je należy w kontekście konkretnych faktów z życia społecznego. Ostatnia kategoria — a jest ona najliczniej chyba reprezentowana w *Ellejadzie* — nie odnosi się do rzeczywistości społecznej, lecz do zdarzeń mitologicznych, mających uzasadnić lub sankcjonować pewne zjawiska. Gwałt zatem byłby czysto symbolicznym otwarciem nowej jakości, katalizatorem zmiany. Jeśli teza ta jest prawdziwa, zdejmuje ona z kultury jakuckiej, widzianej przez pryzmat twórczości folklorystycznej, odium brutalności.

Zjawiska, które *Ellejada* relacjonuje w sposób właściwy trzeciej z powyższych kategorii to najczęściej powstanie nowej grupy rodowo-terytorialnej oraz zawarcie małżeństwa. W obu wypadkach mamy do czynienia ze swoiście dialektycznym konfliktem starego z nowym. Kontynuatorzy wiodącej linii w społeczeństwie zagrażają życiu pewnych osób, które opuszczają grupę i osiedlają się na nowym miejscu, dając początek grupie odrębnej. Niekiedy wpleciony jest w to motyw zemsty. Przykład: X związał się z żoną Y i nastawał na jego życie. Y zabrał żonę oraz synów i ruszył na poszukiwanie nowych koczowisk, nie był jednak w stanie osiąść dopóki jego synowie nie zabili X, oddając jego genitalia swojej matce jako trofeum. Wówczas osiedli dając początek nowej grupie Jakutów.

Z kolei sytuacja poprzedzająca zawarcie małżeństwa jest następująca: ojciec dziewczyny dokonuje zamachu na życie przyszłego zięcia, ten skutecznie unika śmierci, następują swaty i zaaranżowana ucieczka dziewczyny, w pogoni za którą zięć zmuszony jest do krańcowego wysiłku. Tu znowu mamy do czynienia z konfliktem pomiędzy grupą ustabilizowaną (rodzina pochodzenia dziewczyny), w imieniu której występuje jej reprezentatywny przedstawiciel (ojciec), a jednostką (pretendent do ręki), która w konsekwencji założy grupę odrębną (nowa rodzina) po dokonaniu aktu symbolicznej zemsty (pogoń za dziewczyną = uśmiercenie).

Należy podkreślić, że wspólny obu przytoczonym wypadkom schemat wydarzeń sugeruje, że nie perspektywa powstania grupy konkurencyjnej jest przyczyną konfliktu. Zależność jest odwrotna: to konflikt inicjuje nową sytuację. Nie można więc zastosować (w odniesieniu do motywu małżeństwa) interpretacji o sprzeczności interesów do patrylinii. Według niej powyższy konflikt stanowiłby przeżytek opozycji starego systemu wobec nowych patrylinearnych reguł zakładających wyobcowanie zamężnej kobiety z jej rodziny pochodzenia. Byłby on wówczas konfliktem z zięciem, nie zaś z kandydatem na zięcia, jak jest w istocie. Podobnie, ucieczka dziewczyny nie daje się interpretować w kategoriach przytłoczonych formy małżeństwa przez porwanie, jest ona tu bowiem strukturalnym równoważnikiem zemsty zamykającej konflikt.

Przemoc, atak, zdają się być warunkami umożliwiającymi porzucenie poprzedniego stanu i przejście do stanu nowego. Dotyczy to punktu styczności obu stanów, wyzwala energię umożliwiającą zmianę. Nie wydaje się jednak, by pokrywało się to dokładnie z uznawaną za charakterystyczną dla obrzędów przejścia symboliczną śmiercią, gdyż w wersji jakuckiej podlegający przejściu obiekt może być albo przedmiotem ataku, albo też jego aktywnym wykonawcą. Kierunek egzekwowania przemocy wydaje się tu nie mieć znaczenia, istotne jest niekiedy po prostu jej zastosowanie jako siły inicjującej. Świadczyłyby o tym następujące sytuacje: Prze-

siedlający się Jakuci, którzy mają być w przyszłości przodkami nowej grupy terytorialnej, rozpoczynają funkcjonowanie jako zespół przez wymordowanie osady Tunguzów i lokują się na jej miejscu. Innym przykładem byłby poseł Jakutów do cara, zlekceważony przez dwór, który odmienia losy posłannictwa dokonując aktu gwałtu po to tylko, by być przyjętym przez zaintrygowanego tym faktem cara. Jeśli przyjmiemy, że w obu wypadkach stroną podlegającą zmianie stanu są Jakuci (zgodnie z etnocentryczną orientacją folkloru), odnotujemy, że dla zmiany wystarczy jeśli to oni będą podmiotem aktu przemocy.

Powyższe przypuszczenia o roli przemocy w przyczynowo-skutkowym pojmowaniu zjawisk nie znajdują w *Ellejadzie* swego mitologicznego prawzorca, który by upewnił nas o słuszności wnioskowania. Wydaje się jednak, że sugerują one istnienie prawidłowości w tak licznie zebranych przez Ksenofontowa materiale. Materiał ten dostarcza także okazji do kilku innych interesujących uwag.

Charakterystyczna jest rola elementu obcego w etnicznym samookreśleniu Jakutów. Niekwestionowany praprzodek Jakutów, Ellej, był Tatarem (albo Tunguzem według innych podań) ożenionym z Buriatką. Jego wszyscy synowie (według niektórych przynajmniej przekazów) mieli za żony Tunguzki. Tunguskie żony odgrywają zresztą poważną rolę w biografiach wybitniejszych postaci jakuckich. Obcość, jako agent nadprzyrodzoności, wzmacniania jest niekiedy przez przypisanie przodkom umiejętności szamańskich, czasami kowalskich lub przynajmniej szamańskiego rodowodu.

Ksenofontow sądził, że zebrane przez niego przekazy mogą posłużyć rekonstrukcji historii Jakutów, właśnie dlatego, że zawierają materiał genealogiczny i nie pomijają relacji z innymi ludami. Frapowało go to zwłaszcza wobec otwartej kwestii pochodzenia Jakutów i miejsca ich praojczyzny. Droge, jaką Ellej i ojciec jego żony Omogoj (zresztą całkowicie niezależnie od siebie) odbyli nad środkową Lenę, traktował Ksenofontow jako równoważną migracji dawnych Jakutów. Obecnie na ten znak tożsamości nie zgodzi się przypuszczalnie nikt, ale też ryzykowne wydaje się twierdzenie Okładnikowa, że „dzisiaj jasnym jest, że u podstaw przekazów o Elleju i Omogaju leży dawny motyw o niewinnie przesładowanych boskich herosach — bliźniakach” (z przedmowy do książki, s. 6). Folklor jakucki w niczym nie sugeruje bliźniaczego związku, obaj bohaterowie występują wyłącznie w roli stron zawartego małżeństwa, skąd też pochodzi parzystość sytuacji, w jakiej się obaj znaleźli. Najważniejsze wydaje się tu małżeństwo ludzi obcych etnicznie, którzy swą obcością uświęcają fakt powstania etnosu jakuckiego.

Jakkolwiek byśmy interpretowali etniczną przynależność przodków Jakutów, faktem jest, że folklor prezentuje ją w sposób obiektywistyczny, neutralnie relacjonując jej obcość. Natomiast kontakty Jakutów z ich sąsiadami, współmieszkańcami i uczestnikami procesu etnograficznego Jakutów — Tunguzami, dalekie są od neutralizmu w sposobie przedstawiania. Są oni lekceważeni i ośmieszani, co znaczy, że są autentycznymi partnerami jakuckiej historii. Natomiast cudzoziemskość odległych przodków, pozostawiona bez jakiegokolwiek komentarza, zdaje się odpowiadać sugestii o jej roli jako agenta nadprzyrodzoności.

Recenzowana książka zawiera stosunkowo niewiele materiału typowo etnograficznego. Ogranicza się on właściwie do listy wynalazków Elleja jako herosa kulturowego oraz niepełnej prezentacji bóstw i ich funkcji. Najważniejszym jednak wkładem jest dokładny, z pewnymi nawet nie znanymi dotąd szczegółami, opis ceremonii *ysyach* — święta kumysu i ofiar składanych bóstwom opiekuńczym rodziny. Ponadto zaś w całości stanowić ona może bodziec do przemyśleń na różne tematy z historii kultury, jak każda dobra antologia folkloru. Książkę zamyka słowniczek terminów etnograficznych spotykanych w tekście.

Ślawoj Szynkiewicz

MARTTI GRÖNFORS, *Blood feuding among Finnish Gypsies*, Helsinki 1977.

Finlandia należy do tych krajów, w których istnieją i rozwijają ożywiona działalność ośrodki badań cyganologicznych. Efektem tej pracy są zarówno wydawnictwa publicystyczne, jak i studia naukowe. Do bardziej interesujących opracowań popularnych należą prace Kari Huttunena, zwłaszcza wydana wraz z Gunni Nordström-Holm książka *Mustalaiselämä* (*Życie cygańskie*)¹. Ciekawym i udanym pomysłem była jego inna książka — album *Raportti Suomen mustalaisista* (*Raporty z życia cygańskiego*)² opracowany wraz z parą fotografików Ismo Hölttö i Mikko Savolainenem, ukazujący rzeczywistość cygańską bez upiększeń. Podobną próbę podjęli Karl-Olov Arnstberg i Tommy Goldman w *Zigenarens Väg* (*Droga cygańska*)³. Lata 60-te w cyganologii fińskiej zaznaczyły się wyraźnym wzrostem zainteresowań, zwłaszcza w zakresie studiów socjologiczno historycznych. Najbardziej znana z tego okresu jest praca doktorska Raino Vehmasa *Suomen romaaniväestön ryhmittäminen ja akkulturoituminen* (*Charakterystyka grupowa w procesie akulturacji ludności cygańskiej*)⁴. Tematyka cygańska znalazła również wyraz w filmie i literaturze, m. in. scenariusze i nowele Veijo Baltzara⁵. Pośród prac wydanych na przestrzeni ostatnich kilku lat wyraźnie wyróżnia się naukowymi walorami *Blood feuding among Finnish Gypsies*, której autorem jest antropolog Martti Grönfors. Generalnie ujmując, zainteresowania te są wyrazem zwrócenia uwagi na problem cygański, co jest niestety udziałem niewielu państw. Wydaje się jednak, że jest to jedyna właściwa droga, aby rozwiązać ten problem — poznać, wyciągnąć wnioski, a potem zastosować je w praktyce. I. M. Kamiński⁶ wyróżnia kilka konkretnych determinantów wyraźnie wpływających na wzrost działań nastawionych na poznanie Cyganów jako grupy etnicznej: 1) najliczniejsza populacja cygańska w Skandynawii znajduje się właśnie w Finlandii; 2) najbardziej zaniedbaną grupą cygańską na Płw. Skandynawski są Cyganie fińscy; 3) wędrówki fińskich Cyganów do państw sąsiednich wywołały szereg nieporozumień między Finlandią a rządami tych państw. Konsekwencją było stworzenie rządowego programu pomocy dla Cyganów.

Celem, któremu poza tym mają służyć te badania, jest uświadomienie społeczeństwu fińskiemu, że poza dwoma znanymi mniejszościami etnicznymi, tj. Lapończykami i szwedzkojęzycznymi Finami⁷, istnieje trzecia, nie znana właściwie wcale, choć liczna — Cyganie. Interesujące swoją drogą i prawdopodobnie wymowne byłoby przeprowadzenie badań równoległych, które dotyczyłyby stosunków interetnicznych Finowie-Lapończycy i Finowie-Cyganie. Lapończycy i Cyganie są dwiema grupami o zasadniczej różnicy systemu społeczno-kulturowego, stojącymi niejako w opozycji do pozostałych mieszkańców Finlandii. Sposób „odbierania” ich właśnie przez tych pozostałych dostarczyłby być może argumentu na rzecz ustanowienia triady: swoi — inni — obcy. Lapończycy ze względu na szereg cech swojej kultury są z pewnością relatywnie bliżsi Finom aniżeli Cyganie, których normy postępowania, język, ubiór itd. różnią ewidentnie. I jedni, i drudzy nie

¹ K. Huttunen, G. Nordström-Holm, *Mustalais elämä*, Helsinki 1969.

² K. Huttunen, I. Hölttö, M. Savolainen, *Raportti Suomen mustalaisista*, 1972.

³ K. O. Arnstberg, T. Goldman, *Zigenarens Väg*, Sztokholm 1974.

⁴ R. Vehmas, *Suomen romaaniväestön ryhmittäminen ja akkulturoituminen*, Turku 1961.

⁵ I. M. Kamiński, *Teoria i pragmatyka współczesnych trendów cyganologii europejskiej*, „Etnografia Polska” t. XXII: 1978, z. 2, s. 220.

⁶ Kamiński, *op. cit.*, s. 219.

⁷ M. Grönfors, *Blood feuding among Finnish Gypsies*, Helsinki 1977, s. i.

są dla Finów „swoi”, ale też wydaje mi się, że każda z tych grup zajmuje inną pozycję w obrębie kategorii „obcy”. Stopniowanie z uwagi na bliskość wyraźnie widać chociażby podczas prób samookreślenia się przez Cyganów, co zostało stwierdzone podczas badań prowadzonych przez studentów Katedry Etnografii UW. Nazwa „Cyganie” obejmuje dużą grupę ludzi, w ramach której żyją Roma („prawdziwi Cyganie”). Kategorię obcych stanowią dla nich wszyscy nie-Cyganie⁸. Wydaje mi się, że analogiczne pojmowanie swojskości i obcości wystąpi w tym konkretnym przypadku wśród ludności fińskiej.

Wśród istotnych problemów związanych z Cyganami i ich pozycją w społeczeństwie fińskim godna przebadania wydaje się relacja Cyganie-Lapończycy i jakość związków pomiędzy nimi. Są to dwie grupy o podobnym statusie, choć zasadniczo odmiennej kulturze i odmiennym rodzaju związków z grupą dominującą — Finami. Ponieważ jednak to zagadnienie stanowi zbyt obszerny temat w stosunku do podstawowych założeń pracy Grönforsa, można zrozumieć przyczynę, dla której je pominął.

Zasadniczą część pracy, tj. charakterystykę fińskich Cyganów w aspekcie krwawej zemsty, wzbogaca Grönfors przedstawioną w wielkim skrócie historią Cyganów w Europie ze szczególnym uwzględnieniem ich dziejów w Finlandii.

Pierwsi Cyganie dotarli do Finlandii via Szwecja ok. 1559 r. Już wkrótce podjęte zostały próby „poprawy” Cyganów. Szczególnie żywą działalność w tym zakresie rozwijał Kościół, wydając zarządzenia dotyczące wychowania dzieci, zawierania małżeństw itd. Od XIX w. inicjatywę przejęło państwo. W początkach XX w. powstawać zaczęły instytucje zajmujące się badaniem problemu cygańskiego. Opracowywane przez nie programy omawiały zagadnienia szkolnictwa, pracy, opieki zdrowotnej, mieszkań dla Cyganów. Od 1906 r. działa Misja Cygańska (the Gypsy Mission — Mustalaislähetys ry), której działacze uważają się za przedstawicieli Cyganów. W 1967 r. powołane zostało Towarzystwo Fińskich Cyganów (the Finnish Gypsy Association — Suomen mustalaisyhdistys ry). Efektem działalności tych organizacji są raporty omawiające aktualną sytuację Cyganów w Finlandii. Mimo to wszystko konkluzja Grönforsa nie jest optymistyczna — od opracowania programu, od wydania ustawy do wprowadzenia jej postanowień w życie długa droga i najczęściej rozmija się na niej teoria z praktyką. Przykładem mogą być powojenne działania niektórych rządów zmierzające do rozwiązania problemu mniejszości etnicznych, a więc również i Cyganów. Brytyjska ustawa tzw. Race Relations Act z 1968 r.⁹ zakazywała dyskryminacji wynikającej z uprzedzeń rasowych i etnicznych. W praktyce, w odniesieniu do Cyganów, termin „gypsy” (Cygan) rozumiany jest jako synonim sposobu życia, położenia społecznego, a nie jako odpowiednik miana grupy etnicznej. Zatem każdy przejaw dyskryminacji Cyganów może zostać zinterpretowany zgodnie z obowiązującym prawem jako walka z pasożytniczym trybem życia, niebezpiecznym dla reszty społeczeństwa. Cenne w tej części pracy Grönforsa jest dążenie do ukazania dnia dzisiejszego Romów (Cyganów) fińskich, co nieczęsto jest poruszane w pracach cyganologicznych; na ogół są one nastawione na przeszłość bardziej aniżeli na teraźniejszość.

Opis społeczności Cyganów fińskich w aspekcie krwawej zemsty stanowi, z założenia autora, główny temat pracy. Grönfors skoncentrował się na opisie, ponieważ według niego jest to w obecnej fazie znajomości tego zagadnienia jedyna możliwa i uzasadniona droga przedstawienia badanego zjawiska. Autor nie po-

⁸ L. Mróz, *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska”, t. XXIII: 1979, z. 2.

⁹ Za Grönforsem, *op. cit.*, s. 8.

dejmując rozważań teoretycznych, przedstawia natomiast materiał uzyskany podczas badań, które prowadził od początku 1976 r. do przełomu wiosny-lata 1977 r. Zebrane wiadomości dotyczą ostatnich 50-60 lat; tak daleko, jak najdalej sięgała pamięć informatorów. Wielką zaletą prowadzonych przez autora badań jest możliwość przeprowadzenia wstępnej weryfikacji źródeł na podstawie obserwacji i rozszerzającej się w jej trakcie znajomości języka. Korzystanie z materiałów archiwalnych jest bardzo pomocne, ale nie zawsze prowadzi do właściwego odczytania i zrozumienia informacji. Dotyczy to szczególnie badań prowadzonych w grupach zamkniętych, których członkowie świadomie mogą podawać nieprawdziwe wiadomości.

Przyczyn nieznamości społeczności żyjącej wśród narodu fińskiego, a jednocześnie poza nim, szukać należy w braku pomostu łączącego dwa tak różne systemy kulturowe: koczowników i osiadłą ludność chłopską (rolników i rybaków). Izolowanie się cygańskich instytucji jest dodatkową przeszkodą dla nie-Cyganów.

Jedną z instytucji nadal funkcjonujących w grupie fińskich Cyganów jest opisywana przez Grönforsa zemsta krwi. Aby zrozumieć istotę i znaczenie krwawej zemsty konieczne jest powiedzenie w tym miejscu kilku słów o strukturze władzy i grupy, o organizacji rodziny u Romów. Zaznaczyć należy przy tym, że Cyganie nie są społecznością, dla której praworządność, sprawiedliwość kojarzy się z normami prawa państwowego. Niepisany kodeks zakazów i nakazów, które stanowią wzorzec czy też model zachowania „prawdziwego” Cygana jest tym czynnikiem, który ostatecznie i absolutnie normuje obyczajowość wszystkich cygańskich szczepów. Przykładem może być to, co pisze J. Ficowski w odniesieniu do Polska Roma (przy czym można przyjąć, że jest to u Cyganów zasada powszechna): „Piecza nad przestrzeganiem tych zakazów, władza wyrokowania w poszczególnych wypadkach skalań oraz quasi-rozgrzeszenia, czyli „zdejmowania skalań”, należy do głównego sędziego — przywódcy obyczajowego polskich Cyganów nizinnych, zwanego Baro Sero (Wielka Głowa) lub Sero Rom (Głowa-Cygan). Zwierzchnik ten wybierany na specjalnie zwołanym zjeździe — zwanym Romano Celo — przez swych pobratymców, utrzymuje się przy swej władzy dożywotnio, jeśli sam nie zostanie *magerdo* [skalany — R. H.]”¹⁰. Również sprawy sporne dotyczące np. oskarżenia o oszczerstwo, plotki, pobicie regulowane są zgodnie z prawem zwyczajowym, która bezwzględnie obowiązuje wszystkich Cyganów. Zasadniczą rolę w społeczeństwie cygańskim odgrywają autorytety — rodzinne, rodowe, grupowe¹¹. Autorytet nie może w tym przypadku być utożsamiany z władzą; ona sama jednak musi być nim bezwzględnie poparta. Przyczyny posiadania przez niektórych Cyganów autorytetu mogą być różne np. ich mądrość i wiedza, wyróżniające umiejętności zawodowe (mistrzowskie bielenie kotłów), sprawność i siła. Nie jest to jednak wartość przysługująca tylko i wyłącznie jednostkom. Każda grupa cygańska jest wewnętrznie zhierarchizowana. Na samym szczycie stoi ród (rody) najbardziej poważany, najniżej zaś — pariasi grupy.

Dla Grönforsa punktem wyjścia w opisie badanej społeczności jest mała rodzina będąca wspólnotą ekonomiczną i społeczną. Jej wielkość była przede wszystkim funkcją możliwości przemieszczania się z miejsca na miejsce, możliwości zaopatrzenia w żywność i odzież (sfera ekonomiczna), utrzymania hierarchii i więzi wewnątrzrodzinnych (sfera społeczna). Ustrój i struktura rodziny cygańskiej rzutuje na szerszy system społeczny — ród i całą grupę. Podział ról w małżeństwie i rodzinie w zależności od płci, wzajemne kontakty członków danej rodziny, znajdują swoje odbicie w sposobie odnoszenia się do krewnych i niekrewnych, przyjaciół i wrogów. Obowiązujące przy tym zasady są powszechne dla wszystkich

¹⁰ J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1965, s. 158.

¹¹ M. Block, *Zigeuner — ihr Leben und ihre Seele*, Lipsk 1936, s. 119-128.

Romów. Przykładem może być zasada doboru małżonka — endogamia względem *gadźo* (nie-Cyganie) choć nie zawsze przestrzegana — dążenie do tego, aby partner pochodził z „lepszej” rodziny, co czasami prowadzi do „kradzieży” nazwisk szczególnie szanowanych rodów. Podobnie jest w przypadku podziału ról w rodzinie: dzieci i dom, zaspokajanie bieżących potrzeb należy do kobiety, podczas gdy zadaniem mężczyzny jest dostarczenie środków na większe wydatki np. zakup mebli. Cały szereg innych zachowań potwierdza to, że system wzajemnych kontaktów uwarunkowany jest stopniem pokrewieństwa, zaprzyjaźnienia, tolerancji i niewąści.

Przybycie Cyganów do Europy jest zdaniem niektórych badaczy¹² zarazem momentem pojawienia się w krajach europejskich nowych umiejętności, nowych zawodów. W analizach archeologicznych i językowych szukają i znajdują dowody na to, że właśnie te elementy stanowią indyjskie dziedzictwo Cyganów. Tradycyjne zajęcia określane jako cygańskie to kotlarstwo, kowalstwo, sprzedaż koni, zbieranie szmat, taniec, muzyka, wróżenie. Współcześnie przynajmniej niektóre z nich są kontynuowane. Dlatego też Grönfors traktuje je jako tradycję zawodową, nieco tylko zmodyfikowaną. Koń u Cyganów fińskich (podobnie zresztą jak i u pozostałych) odgrywa nadal dużą rolę. Rozszerzył się tylko zakres, w jakim jest on wykorzystywany. Cyganie są doskonałymi jeźdźcami i potrafią to wykorzystać biorąc udział w wyścigach konnych. Kobiety nadal trudnią się wróżbiarstwem, jeżdżeniem „po prośbie”, sprzedają ryb. Są to czynności wymagające utrzymywania kontaktów z gadzami. Cyganki egzystują więc w dwóch systemach społeczno-kulturowych; mówiąc dokładniej na pograniczu układu cygańskiego i niecygańskiego. Tę specyfikę działalności kobiet cygańskich wychwycił Grönfors przeprowadzając ścisłą granicę między prywatnym życiem Romów a ich zajęciami zarobkowymi. Jest to podział zgodny z rzeczywistym stanem rzeczy, albowiem Cyganie tworzą przysłowiowe „państwo w państwie”. Zakres kontaktów z nie-Cyganami ogranicza się tylko do niezbędnych, mających podłoże ekonomiczne. Zarazem konieczność ich utrzymywania jest ewidentna — zapewnia po prostu przycię.

Wszystkie społeczeństwa budują swój system prawny wokół pojęcia „moralne”, wokół tego, co dla danej społeczności jest dobre¹³, to co zostaje przez nią zaakceptowane jako ogólny zwyczaj. Dla Cyganów specyficznym systemem prawnym, istniejącym obok innych norm, jest krwawa zemsta rodowa. Używam terminu „system”, ponieważ wokół samego aktu zemsty zgrupowany jest zespół norm i zwyczajów, który reguluje sposób jej wykonania. Autor cytując Bloka¹⁴ stwierdza, że ten typ działalności prawnej, jaką jest krwawa zemsta, musi być odróżniany od działalności mafii czy grup gangsterskich. Wspólnym mianownikiem tych ostatnich jest działanie poza własną grupą, podczas gdy zemsta krwi działa w samej grupie. Cechą charakterystyczną krwawej zemsty jako siły regulującej jest grupowa odpowiedzialność członków rodu „mordercy”. W niektórych społeczeństwach krwawa zemsta nasycona jest wartościami sakralnymi. Niestety Grönfors nie wyjaśnia, czy podobne zjawisko występuje również u Cyganów fińskich. „Každy system społeczno-kulturowy jest systemem otwartym. Zarówno na poziomie społeczeństwa, jak i jednostki istnieją potencjalne możliwości zmian i to zmian dwukierunkowych. Pierwszy kierunek, przewidziany w „interpretacji sakralnej” cha-

¹² H. Mode, S. Wölffling, *Zigeuner — der Weg eines Volkes in Deutschland*, Lipsk 1968.

¹³ Za Grönforsem, *op. cit.*, s. 87 (G. Hoebel, E. Adamson, *The Law of Primitive Man, a study in Comparative Legal Dynamics*, 1967).

¹⁴ Za Grönforsem, *op. cit.*, s. 88-89 (A. Blok, *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: a study of Violent Peasant Entrepreneurs*, Oxford 1974).

rakteryzuje się dążeniem do absolutyzacji norm i interesu społecznego; drugi wyraża się zmierzaniem ku absolutyzacji jednostki i potrzeb indywidualistycznych"¹⁵. Cyganie oscylują wokół pierwszego kierunku, czego przykładem może być właśnie krwawa zemsta.

Zemsta krwi w swojej formie podobna jest do innych działań tego typu np. sycylijskiej wendety. Z drugiej jednak strony, specyfika społeczności cygańskiej odciska swoje piętno również na tej instytucji. Krwawa zemsta z całym zespołem towarzyszących jej norm i działań jest podstawowym elementem zapewniającym utrzymanie porządku i poczucie wspólnoty Romów. Każda rodzina musi być zespolona, jej członkowie muszą mieć silne poczucie więzi, tak aby każdy należący do niej czuł, że warto jej bronić, albowiem oznacza to obronę samego siebie. Siłą rodziny jest siła jej indywidualnych członków i przede wszystkim jest to siła moralna. Dlatego też lojalność i wewnętrzna spójność rodziny jest bardzo uzależniona od tego, w jaki sposób Cyganie pojmują honor. Każde działanie indywidualne w obrębie rodziny musi być rozpatrywane pod kątem jego wpływu na zachowanie szacunku i poważania, jakim owa rodzina cieszy się wśród pozostałych. Honor jest pojęciem względnym, dlatego też niezbędne są stałe formy jego demonstrowania¹⁶. Być może właśnie w tym tkwi przyczyna trwałości instytucji zemsty krwi, funkcjonującej nie tylko wśród Cyganów fińskich. Jest znana również wśród wielu Rom żyjących w Meksyku, gdzie dochodziło do prawdziwych „wojen cygańskich”¹⁷. Honorowe zachowanie każdego członka rzutuje na honor całej grupy w taki sam sposób, jak zachowanie niehonorowe pozbawia ją szacunku, jakim cieszyła się wśród innych grup.

„Powiedzmy na przykład, że zostaje zabity mój brat. A więc moi bracia wyruszają, aby zabić kogoś ze strony mordercy. To jest krwawa zemsta rodowa”¹⁸. „Jeżeli ktoś z rodziny zostanie zabity, nic nie może tego wyrównać. Rodzina musi zostać pomszczona”¹⁹. Są to wypowiedzi Cyganów określające, czym dla nich jest zemsta rodowa. W aspekcie tych informacji stwierdzenie, że w społeczeństwach typu Cyganie fińscy, strata każdego członka rodu może doprowadzić do zagrożenia egzystencji całej grupy, nie jest gołosłowne. Znane są wypadki waśni trwających przez wiele pokoleń.

Mechanizm zemsty krwi zaczyna działać w chwili, gdy któryś z członków danej rodziny czy rodu zostanie zabity, zhańbiony, zostanie mu zarzucone kłamstwo. Powody mogą być różne. Najczęstszym jednak jest kobieta; podczas wędrówek mógł się nim stać także spór terytorialny. Odstępstwem od zasady pomszczenia krzywdy rozlewem krwi jest przypadek nieumyślnego zabójstwa. Sankcją jest wówczas wykluczenie, izolacja grupy „mordercy”.

Krwawa zemsta jako działanie odbywa się zgodnie z pewnymi regułami. Grönfors przedstawia ją jako swoistego rodzaju rytuał, przybierający formę pojedynku. Poprzedzany on jest prowokacyjnymi wystąpieniami kobiet, mającymi pomniejszyć i ośmieszyć stronę przeciwną. Walczący muszą być sobie równi — dotyczy to broni i siły, jaką każdy z nich dysponuje. Najczęściej używaną bronią są długie noże, czasem sztylety. Cygan, który używa broni palnej podczas walki,

¹⁵ R. Tomicki, *Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym*, „Etnografia Polska” t. XXI: 1977, z. 1.

¹⁶ Grönfors, *op. cit.*, s. 150.

¹⁷ D. W. Pickett, *The Gypsies of Mexico*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, vol. XLV: 1966 cz. 3-4, s. 89-90.

¹⁸ „Let's say now, for example, that my brother was killed. My brothers would then set out to kill the opposite side. That is blood feuding”. Grönfors, *op. cit.*, s. 97.

¹⁹ „When somebody from the family is killed, nothing can compensate for that. The family must be revenged”. Grönfors, *op. cit.*, s. 98.

uważany jest za tchórza. Obecnie jednak młodzi Cyganie chętniej sięgają po pistolety, co zdaniem starych Romów jest bardziej niebezpieczne i jest oznaką poddawania się wpływowi gadzów. Cygański kodeks zobowiązuje zwycięzcę, aby po walce zainteresował się losem pokonanego. Są to zasady obowiązujące nadal, chociaż zaczynają już występować pewne oznaki zmian, jak np. wyżej wspomniane używanie broni palnej. Jeżeli proces ten będzie postępował, krwawa zemsta może się przerodzić w niekontrolowane działanie. W tym miejscu Grönfors przedstawia następny problem badawczy: porównanie zmian, jakie zachodzą we wszystkich elementach związanych z krwawą zemstą, od form regulowanych prawem zwyczajowym do rozwiązań doraźnych narzuconych przez sytuację, od działań grupowych do jednostkowych. Będzie to już następny etap badań.

Grönfors omawiane elementy kultury cygańskiej przedstawia jako żywe zjawiska dnia dzisiejszego. Nie oznacza to, że stan obecny jest zawieszony w próżni, że jest następstwem kultury, o której nic nie wiadomo. Bardzo schematycznie przedstawiając układ każdego rozdziału książki, wyglądałby on następująco: dziś i wczoraj, przy uwzględnieniu dominacji teraźniejszości nad przeszłością.

Poza tym ujęcie opisywanych zjawisk z zakresu kultury cygańskiej w kategoriach zmian następujących pod wpływem kontaktów z innym systemem kulturowym nie jest dla autora pretekstem do ukazania kultury własnej społeczności i doszukiwaniem się elementów zapożyczonych. Nie szuka wartości własnej kultury w kulturze cygańskiej.

Część kończąca pracę Grönforsa, a bardzo rzadko spotykaną w opracowaniach dotyczących Cyganów, stanowi omówienie metod badawczych, jakimi posługiwał się autor podczas pobytu wśród Romów. Celowo użyłam sformułowania „wśród”, a nie „u”, ponieważ był on w tym czasie jednym z nich, nie ograniczył się do pozycji badacza obserwującego z boku. Wypowiedzi Cyganów przytaczane przez Grönforsa świadczą o zaufaniu, jakim go obdarzyli. Dzięki temu możliwe się stało tak dalekie wejście do badanej społeczności, jak tylko dostępne jest dla nie-Cygana. Bardzo ważnym czynnikiem psychologicznym, odgrywającym znaczącą rolę, jest swobodna rozmowa będąca rzeczywiście dialogiem nie monologiem informatora, który działa wówczas w schemacie pytanie-odpowiedź. Nawiązanie bezpośredniego kontaktu jest decydującym momentem dla badań. Dlatego też sądzę, że obserwacja uczestnicząca jest niezbędnym uzupełnieniem wywiadu i *vice versa*. Grönfors przez wskazanie łączności tych dwóch dróg postępowania badawczego zwrócił uwagę na konieczność właśnie takiego ich stosowania. Wymaga to oczywiście dłuższego czasu aniżeli tylko przy prowadzeniu wywiadów, ale przy badaniach takich grup, jak Cyganie, daje o wiele lepsze rezultaty.

Książka Grönforsa, podkreślam to raz jeszcze, jest sprawozdaniem a nie analizą. Materiał, którego dostarcza, ukazuje jeden z najmniej znanych aspektów życia Cyganów. Czyni to na tle ich całego systemu społeczno-kulturowego, nie opisuje krwawej zemsty jako osobliwości, nie stara się stworzyć klimatu egzotyki. Ten akt działalności człowieka jest dla niego przejawem norm i praw, które regulują i podtrzymują trwanie oraz wewnętrzną spójność grupy, dla której odwołanie się do wymiaru sprawiedliwości „białych” jest sprzeczne z zasadami honoru.

Bibliografia podana przez autora zawiera ponad sto pozycji. Dodatkową zaletą tej książki jest język, dzięki któremu nie tracąc nic ze swej naukowości, jest jednocześnie niemalże beletrystyczną opowieścią-reportażem z życia nadal mało poznanej grupy etnicznej.

Renata Hryn

EUGENIUSZ RZEWUSKI, *Azania zamani*, Warszawa 1978.

W kulturach przedpiśmiennych historia przekazywana jest z pokolenia na pokolenie drogą transmisji ustnej. Obecnie, pod wpływem przekształceń społecznych, rozpadowi ulegają tradycyjne struktury społeczne, a wraz z nimi wypracowane formy ekspresji literackiej, tradycyjne sposoby przekazywania historii i wiedzy. Zmienia się kontekst kulturowy; zanikają stare, a na ich miejsce powstają nowe wartości. Skoro zapomnieniu ulega dawny, sankcjonowany przez mity, porządek świata, to same mity zostają pozbawione swego filozoficznego znaczenia. Amadou Hampate Ba, malijski historyk i etnograf, ma niewątpliwie rację mówiąc: „Każdy starzec, który umiera, to jakby biblioteka, która zostaje spalona”¹.

Badania nad sposobem przekazywania wiedzy afrykańskiej właściwie rozpoczynają się i dopiero ostatnie lata przynoszą syntetyczne opracowania, wykraczające poza opis poszczególnych ludów i ich kultury w ogóle. Niewiele jest prac ujmujących zespół mitów i wierzeń w system wyjaśniający kulturę i rzeczywistość (świat) Afrykańczyka. Poprzez analizę systemu wiedzy przednaukowej, ujętej w mitach — wyobrażeniach o genezie i początkowych etapach istnienia świata, można zrozumieć sposób pojmowania rzeczywistości, tłumaczyć wszelkie przejawy działalności człowieka. Analiza mitu nie jest możliwa bez znajomości kultury danego ludu, współistniejącej z mitem w układzie synchronicznym. Istnieje duże zapotrzebowanie na prace rozpatrujące mit nie od strony rejestracji, ale głównie jego treści, tego, co jest osnową formy, wewnętrzną strukturą znajdującą odbicie w rzeczywistości. Coraz częściej spotykamy się z publikacjami podejmującymi próby przybliżenia nam Afryki właśnie przez pokazanie wiedzy i historii oraz sposobów jej przekazu.

Książka Rzewuskiego *Azania zamani* daje nam przegląd różnych rodzajów tradycyjnej literatury afrykańskiej. Materiał zawarty w książce stanowią mity, legendy i tradycje ustne ludów Afryki Wschodniej. Za tworzywo tych mniej lub bardziej literackich parafraz posłużyły teksty oryginalnych przekazów mitologicznych, legend i eposu heroicznych, ustnych tradycji historycznych i kronik pisanych (w języku arabskim).

Nazwa „Azania” jest dawną grecką nazwą tego terytorium. Obecnie jest to nazwa tylko literacka. Teren określany mianem „Azania” w zasadzie pokrywa się z tzw. „fonetyczną gamą Z”, którą tworzą nazwy tego rejonu — Tanzania, Zambia, Mozambik, Zambesia, Zanzibar, Zimbabwe, Zair. Wobec utraty wartości terminologicznej przez nazwę „Azania” i konieczności uściślenia geograficznego opisywanego terenu, autor przyjmuje, że reprezentować ją będą w niniejszej książce kultury 19 ludów Kenii, Tanzanii, Ugandy, Rwandy, pld. Sudanu, wsch. i centralnego Zairu i Malawi. Całość materiału została podzielona na trzy części odpowiadające trzem typom środowiska, które w znacznym stopniu określa typ kultury.

W części pierwszej — *Njika* (sawanna) zawarte są mity i wierzenia Sandawe i Hadzapi, najstarszych mieszkańców Azanii; wierzenia mity i legendy ludów Iraku (pld. Kuszytów), następnie ludów Bantu, ludów Międzyjeziera, ludów nilotycznych (Masaj, Dinka, Szyluk) mity Lugbara. W części drugiej — *Msitu* (puszcza) przedstawiona jest epika ludów Bantu strefy lasu tropikalnego: eposeja Mwindo (ludu Njanga) i eposeja ludowa Mongo. Część trzecia — *Pwani* (wybrzeże) zawiera mity, legendy i tradycje Suahili, jedynej kultury posługującej się pismem (z uwzględnieniem wpływów osadnictwa arabskiego — adaptacja mitologii islamu).

Drugi człon tytułu — *zamani*, wymaga szerszego omówienia. Wyraz *zama* w języku suahili, który jest lingua franca Afryki Wschodniej, znaczy „czas”,

¹ Za: W. Leopold [red.], *Eposy Czarnej Afryki*, Warszawa 1977, s. 6.

„epoka”; *zamani* — niegdyś, przedtem, bardzo dawno temu². Jest przeciwieństwem słowa *sasa*, które oznacza teraźniejszość. Słów *sasa* i *zamani* użył kenijski uczony John Mbiti na oznaczenie dwóch wymiarów czasu egzystujących w świadomości Afrykańczyka i pojmowanych inaczej niż we współczesnej kulturze europejskiej. *Sasa* jest to uświadamianie sobie własne istnienie, czas, w którym się uczestniczy lub uczestniczyło samemu. Jest to czas życia jednostki obejmujący dynamiczną teraźniejszość, przeżyta już przeszłość i ograniczoną przyszłość. „Myślenie o przyszłości jest krótkodystansową projekcją *sasa* na potrzeby bieżące”³. W stosunku do *sasa*, który jest autonomicznym mikroczasem, *zamani* jest czasem w skali makro. W *zamani* zawarto wszystko to, co zostało przeżyte (przeszłość przeżyć i czynów ludzi, dziejów stworzenia i uporządkowania świata). *Zamani* jest stale obecne w *sasa*, a wszystkie przeżyte *sasa* stają się *zamani*. Zestawienie nazw *sasa* i *zamani*, w intencjach autora ma stworzyć nowy związek symboliczny — „czasoprzestrzeń” mitologiczną i historyczną.

Celem pracy jest przybliżenie mitologicznych interpretacji świata i sposobu widzenia historii przez ludy Afryki Wschodniej. Według autora najważniejszymi formami utrwalania historii są mity, legendy i tradycje historyczne (te właśnie przedstawia w książce). Szczególnie bogate formy przekazu tradycji historycznej spotykamy u ludów, które wytworzyły silnie scentralizowaną organizację polityczną. Na terenie Azanii są to królestwa Międzyjeziera (Rwanda, Buganda, Busongo). Członkowie kasty „opowiadaczy historii” pod karą śmierci musieli dochować wierności ustnym kodeksom. W królestwie Rwandy dzieje sławi poezja i proza narracyjna. Można wyróżnić trzy gatunki poezji: pasterską, rycerską i dynastyczną. Hermetyczna poezja dynastyczna byłaby niezrozumiała bez odpowiednich komentarzy. Funkcję uzupełniającą pełni prozatorska narracja historyczna (*ibitekerezo*). Przykładem tego typu literatury jest *igitekerezo* (l. poj.) opowiadający o królu Gihandze. Tradycje ustne osnute na tle genealogii przedstawiają kolejne dzieje państwa, wybitnych jednostek lub rodzin (*ibitekerezo bja imiljango* — dzieje sławnych rodzin). Pochodzenie królów związane jest z czasem mitycznym. Ojcem założyciela Rwandy, Sabiseze, był Piorun. Sam Sabiseze zstąpił z nieba. Potomkom jego przypisywano również niebiańskie pochodzenie, ale ich działalność była w większym stopniu związana z ziemią. Utwory tego typu recytowano podczas uroczystości.

Legendsy spełniają zupełnie inną rolę — łączą w sobie funkcje dydaktyczne i ludyczne, są ogólnie dostępne, mają charakter świecki. Pomimo, że kanwą dla nich były niejednokrotnie zdarzenia rzeczywiste, to jednak można było wątpić w prawdziwość tych opowieści. Parafrazy tego typu utworów zawiera druga część książki. Epopeja legendarnego bohatera Mwindo (lud Njanga) jest przykładem epiki, zwanej *karisi*. *Karisi* przybierają formę przedstawień dramatycznych (*Karisi* to również imię otaczanego specjalnym kultem ducha—patrona przedstawień). Wykonywane były w celach rozrywkowych a nie kultowych. Jedynie dla samych wykonawców, barda i jego akompaniatorów, akt ten miał znaczenie religijne. Poszczególne epizody *karisi* były śpiewane, a potem przetwarzane w formie opowieści.

Jako podstawowe kryterium odróżnienia mitu od legendy Rzewuski przyjmuje wiarę w prawdziwość mitu bez względu na jego fantastyczność. Jednak dla terytorium Afryki nie można przeprowadzić bezwzględnej demarkacji mitu od legendy. Działanie bohaterów legendarnych często odnoszone jest do czasów mitycznych. Mit, według autora, jest podstawowym elementem porządkującym wiedzę o *zamani*.

² *Słownik suahilijsko-polski*, R. Stopa, B. Garlicki, Warszawa 1966, s. 57; D. V. Perrott, *Swahili*, Londyn 1977, s. 181 (podaje znaczenie słowa *zamani* — *aforetime*).

³ E. Rzewuski, *Azania zamani*, Warszawa 1978, s. 13.

„W micie można znaleźć echa historii danej grupy”⁴. Pamiętać jednak należy, że mit jest odbiciem historii tylko w niewielkim stopniu a odbicie to podlega pewnym transformacjom. Wnioskowanie o historii grupy w oparciu o jej mity jest bardzo dyskusyjne.

„Mity kultur archaicznych utrzymywać miały życie społeczne w nienaruszonym trwaniu”⁵. Mity konstituują porządek świata, stwarzają systemy wartości, które sankcjonują takie a nie inne kategorie myślenia w danej grupie. Starają się wyjaśnić znaczenie egzystencji ludzi w całości rzeczy stworzonych. Zawarte w micie obrazy i przenośnie są odbiciem pewnej rzeczywistości sakralnej uzasadniającej aktualnie istniejący ład. Znajomość mitów wśród członków danego społeczeństwa nie jest jednakowa. Istnieją mity powszechnie znane, reprezentujące powierzchowną wiedzę (egzoteryczne) i mity dostępne tylko wtajemniczonym (ezoteryczne). Te ostatnie przekazywane są w procesie kolejnych inicjacji. Znajomości mitów, a zatem posiadanie wiedzy o świecie przez grupę „gerontów”, jest źródłem ich prestiżu. Oni wiedzą, jakie mechanizmy rządzą światem, jakie należy podejmować działania, aby zachować w życiu i obrzędzie analogię z czasem mitycznym, aby nie naruszyć porządku kosmicznego. „Wiedza mityczna nie wyklucza rozumu w jej powstaniu. Świadczy jedynie o jego niewystarczalności dla interpretacji otaczającej człowieka rzeczywistości”⁶. Autor za L. V. Thomasem przyjmuje, że „obrzęd aktualizuje i ożywia mit, mit zaś uzasadnia, wyjaśnia i legalizuje obrzęd. Związek ten jest dla obydwu ich racją bytu, jego zerwanie prowadzi do uwiądnienia jednego i drugiego. Obrzęd bez mitu jest przeżytkiem, mit bez obrzędu staje się wyłącznie legendą, literaturą”⁷. Dla zachowania równowagi kosmicznej dopełnia się wielu czynności, odtwarza się, to, co było istotne dla powstania i uporządkowania świata. Obrzęd jest powrotem do czasu mitycznego. Osoby biorące udział w celebrowaniu obrzędu utożsamiają się z postaciami występującymi w micie, „uobecniają pryncypium mityczne”⁸. Obrzęd i mit można rozpatrywać na płaszczyźnie ich wspólnej struktury⁹.

E. Rzewuski zakłada realizację zasady: tekst + kontekst. Wyżej wspomniano, że mit sankcjonuje porządek świata. Zatem kontekstem dla mitu jest kultura w jakiej on funkcjonuje. Ze względów technicznych opis taki nie wchodził tu w rachubę. Wobec tego pozostaje kwestia wyboru takich elementów, które tworzyłyby reprezentacyjne tło dla mitu. Autor ograniczył się właściwie tylko do umiejscowienia danej grupy w czasie i przestrzeni i bardzo ogólnego i skrótowego omówienia wierzeń.

W zależności od dominującej tematyki, od głównych wątków występujących w mitach, wyróżnia się m. in. następujące mitologie: teogoniczne — dotyczące powstania i charakteru bóstw, kosmogoniczne i kosmologiczne — mówiące o powstaniu i strukturze świata, antropogoniczne — dotyczące pochodzenia człowieka i jego natury i in. W książce Rzewuski przedstawia utwory literackie i fragmenty tekstów raczej dla nich samych, niż dla ukazania jakichkolwiek prawidłowości, powtarzania się motywów czy struktur. Pokazuje szeroką gamę możliwości przekazywania historii i wiedzy.

W książce zamieszczono szereg zdjęć (wykonanych przez J. Olędzkiego) ukazujących ludzi Azanii w sytuacjach codziennych i obrzędowych.

⁴ Rzewuski *op. cit.*, s. 220: wg autora mit Lugbara wskazuje na wczesne początki organizacji rodowej; s. 221: inna zmitologizowana wersja etnogenezy przedstawia migrację ludu z północy na południe.

⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974.

⁶ S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju*, Warszawa 1978, s. 10.

⁷ Rzewuski, *op. cit.*, s. 15.

⁸ Eliade, *op. cit.*, s. 86.

⁹ C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, ss. 285-316.

Książkę uzupełnia bibliografia zawierająca spis literatury tematu — zarówno opracowań teoretycznych, jak i monograficznych.

Recenzowana praca ma charakter bardziej popularyzatorski niż naukowy. Przedstawienie oryginalnych tekstów, niejednokrotnie po raz pierwszy tłumaczonych na język polski, stanowi o jej niewątpliwej wartości.

Wiesława Wasilewska

WŁODZIMIERZ PAWLUCZUK, *Żywiot i forma*, Biblioteka Myśli Współczesnej, Warszawa 1978, ss. 244.

„Pokój — szczęśliwość, ale bojowanie/ Byt nasz podniebny” w takiej formule zamknął los ludzki Mikołaj Sęp Sarzyński (sonet IV). Dla poety formuła to pełna, zdanie zawierające wszystko — i marzenie o spokoju, tym najdoskonalszym ze stanów ludzkiej duszy, i niemożność osiągnięcia go, wobec wyroków Boskich skazujących człowieka na wieczne „bojowanie” ze światem.

Książka Pawluczuka jest dla mnie próbą dokonania podobnej syntezy w języku współczesnej socjologii: „Zadaniem niniejszej książki nie jest analiza systemów i szkół filozoficznych, lecz poszukiwanie takich myśli ogólnych o człowieku i kulturze, które by możliwie jak najlepiej wyjaśniały dzisiejszą rzeczywistość kulturową” (s. 18).

Pojęciem podstawowym, słowem-kluczem *Żywiotu i formy*, jest czas. Czas jest punktem odniesienia dla wszystkich wyobrażeń, postrzeżeń i poczynañ ludzkich. „To, co w pracy niniejszej nazywamy relacją człowiek-Kosmos, jest przede wszystkim ustosunkowaniem się człowieka do podstawowego i najbardziej nas interesującego aspektu Kosmosu, jakim jest jego temporalność, czyli istnienie w czasie” (s. 124). Świadomość czasu umieszcza człowieka i otaczającą go rzeczywistość w jednym z trzech wymiarów: w czasie linearnym albo „wiecznym teraz”, albo w czasie stacjonarnym. Tym trzem sposobom istnienia w czasie odpowiadają trzy kierunki postrzegania rzeczywistości: a) widzenie przede wszystkim procesów, które rodzi się z odczuwania czasu jako pewnej linii nanizanych kolejno zdarzeń, linii prostej, na której punktualne „teraz” znajduje się między przeszłością i przyszłością; b) postrzeganie świata jako zbioru rzeczy, związane z pojmowaniem czasu jako „wiecznego teraz”, charakterystyczne dla stanu świadomości prerefleksyjnej, która jest „identyczna z przedmiotem postrzegania, jest, jak mówią egzystencjaliści, byciem-razem-z rzeczywistością” (s. 155); c) nastawienie na spostrzeganie wartości, wynikające z pojmowania aktualnej rzeczywistości jako realizacji odwiecznego mitu. Tym trzem sposobom trwania odpowiadają z kolei trzy typy działań — instrumentalne, autoteliczne i twórcze. Nie ma tu miejsca na precyzowanie poglądów autora na wyróżnione przezeń typy działań. Zaznaczmy tylko, że są to pojęcia niejednoznaczne oraz, że dla głównego wątku rozważań istotne jest pojęcie działań twórczych. „...celem działania twórczego jest narzucenie... światu naszych struktur psychicznych, pozostawienie na zewnętrznej rzeczywistości naszego śladu, naszego «odbicia»...” (s. 216).

Wyróżnione typy świadomości czasu i odpowiadające im sposobów postrzegania oraz rodzaje działań, tworzą trzy „style życia”: styl życia wypełnionego szeregiem działań instrumentalnych, styl życia chwilą i styl życia ludzi twórczych. I znów zaznaczmy, że dla autora interesujący jest twórczy styl życia, jako ten, w którym człowiek realizuje się najpełniej — jak, to zobaczymy niżej.

W toku rozważań, których główne tezy zostały przedstawione wyżej, Autor pokazuje sposób, w jaki kategoria czasu uobecnia się w życiu ludzi, determinuje ich postawy i zachowania.

Pojęcie czasu jest użyteczne również dla badacza, dla opisu tak ludzkiej

jednostki, jak świata, który ją otacza. Problemy zrodzone ze świadomości przemijania to ta, jedyna chyba, dziedzina ludzkiego doświadczenia, w której od najdawniejszych czasów zbiegały się zainteresowania wszelkich dyscyplin wiedzy. Fizyka i nauki matematyczne, filozofia, teologia, antropologia, historia, biologia, sztuka i literatura — stworzyły autonomiczne teorie czasu. Toteż otwierając rozdział o czasie (jest to ostatni, trzeci rozdział) czytelnik — dotychczas spokojnie śledzący myśl autora, prezentowaną miejscami w sposób dość zawiły, lecz w rezultacie czytelny — nagle znajduje się w gąszczu cytatów z najróżniejszych autorów. Kilkadziesiąt nazwisk przewija się na kilkunastu stronicach, co nasuwa skojarzenie z przysłowio- wym perskim targiem, na który przybyli kupcy nie tylko z różnych krajów, ale i epok. Ingarden, Kotarbiński, Einstein i Minkowski, św. Augustyn, M. Holbwachs, B. Worth, A. J. Guriewicz, B. Malinowski, A. Waligórski, O. Spengler, J. Durandeaux, W. James, Lammenais, A. Kępiński, Huxley, Nietzsche, B. Russel, Lew Tołstoj, Proust... zamieszanie potęguje się, kiedy Autor dotyka istoty problemu czasu — śmierci, i ludzkich prób przezwyciężenia jej. Pojawiają się obok siebie Fromm i Camus, Staff, Kokoannis („Grek Zorba”), Szukszyn i Wittgenstein, Montaigne i Marek Aureliusz i Saint-Expéry i bezimienni skazańcy wreszcie. Dzieła filozoficzne obok traktatów matematycznych, powieść i listy do bliskich, poezje obok relacji z etnograficznych badań terenowych. Rzeczywistość i literatura, realność i imaginacja traktowane są na tych samych prawach jako wyraz psychiki ludzkiej, eksterioryzacja tego, co wewnętrzne. Zdaniem Autora, na obu planach rozgrywa się ta sama walka o przerzucenie mostu między osobą ludzką a Kosmosem.

Tym dwu planom, po których porusza się człowiek, dobrze znający różnicę między swoim wewnętrznym światem marzeń, a zewnętrznym światem rzeczy i innych ludzi — odpowiadają dwie płaszczyzny badawcze. Imaginacyjnym miejscem potyczek człowieka z czasem (w jego najszerszym ujęciu) jest literatura; miejscem realnym natomiast — folklor.

Różnica między literaturą, która za pomocą słów opanowuje wyobraźnię, modeluje ją, tworzy i przekształca, a folklorem, który dzięki magii ma moc ingerowania w rzeczywistość — różnica ta jest tą samą, która rozdziela świat dorosłego od świata dziecka. Pawluczuk nazywa ją świadomością formy. Literatura powstaje na poziomie świadomości formy: „Formę pojmujemy tu bardzo szeroko jako wszelkie kulturowo ustalone reguły wyrazu wewnętrznych treści człowieka” (s. 87). Literatura musi stworzyć mīt, przemienić rzeczywistość w formę nierzeczywistości i dopiero w obrębie tej stworzonej, symbolicznej realności toczyć walkę ze złem i czasem. Taka jest rola szczególnej postaci formy, jaką jest każda sztuka: „Forma artystyczna ustosunkowuje nas do świata, reguluje nasz stosunek do Kosmosu. Dzięki artystycznej formie możemy czuć się po ludzku nawet w świecie gdzie istnieje smutek i okrucieństwo” (s. 105).

W folklorze jest inaczej. Tutaj codzienność jest tożsama z mitem, w codziennym życiu świeckość jednoczy się ze świętością. „Dramaturgia folkloru, jego wewnętrzna dialektyka, nie jest dialektyką wyłącznie w świecie imaginacji, rzeczywistość, czyli określona sytuacja folklorystyczna jest niezbędnym elementem funkcjonowania folkloru jako sztuki” (s. 106). Sztuka oznacza tu dialog z rzeczywistością konkretną, pojęta jako forma pozwala przezwyciężyć żywioł. Żywiołem podstawowym jest czas „Dzięki formie artystycznej udaje się wreszcie opanować, uczłowieczyć podstawowy żywioł świata, jakim jest czas” (s. 103). Do dziedziny żywiołu należą również niszczące człowieka namiętności, którym wydaje on wojnę w tekstach literackich — i żywiołem jest zło realne, którego zwalczaniu służą magia, zaklęcia, tańce i obrzędy folkloru.

Przezwyciężenie żywiołu, opanowanie i podporządkowanie go człowiekowi za pomocą formy, jest równoznaczne z przywróceniem człowiekowi jego podmiotowości,

poczucia wspólnoty ze wszystkim, co znajduje się na zewnątrz niego. Przewyciężenie żywiołu oznacza odnalezienie utraconej jedności osoby ludzkiej i Kosmosu.

Poczucia jedności doświadcza każde dziecko. Wyraża się ono w podmiotowym traktowaniu samego siebie, przekonaniu o tożsamości ja — wszechświat. „Jeśli zamknę oczy zrobię ciemność” — tę naturalną wiarę we własną, tak oczywistą wszechmoc, traci się z chwilą odkrycia własnej jaźni, a tym samym — własnej przedmiotowości. Tym kwestiom poświęcony jest pierwszy rozdział książki pt. „Osobowość”.

Pawluczuk przyjmuje definicję osobowości za Kazimierzem Dąbrowskim, różniąc osobę-jednostkę ludzką od osobowości, którą jest jednostka obdarzona zdolnością autorefleksji, autonomicznego rozwoju i samorealizacji. W rozwoju osobowości istnieje punkt krytyczny, jest nim moment odkrycia własnej jaźni, wyodrębnienia siebie jako przedmiotu w otaczającym świecie, uświadomienia sobie własnej subiektywności. Jest to ten sam moment, w którym uświadamiamy sobie konieczność podporządkowania się prawom społecznym, ustalenie relacji ja-inni. Wyodrębnia się wówczas od ja podmiotowego ja przedmiotowe, zdeterminowane przez strukturę społeczną, należące do kultury. Samopoznanie jest pierwszym etapem postępującego rozdziwku między „mną” a innymi, etapem drugim jest samorozumienie. I na tym poziomie samorozumienia możliwe jest wtórne uzyskanie zerwanej jedni ze światem.

Uzewewnętrzniamy siebie w swych dziełach czynach i słowach, projektujemy nasze treści wewnętrzne; najdoskonalszym przejawem owej eksterioryzacji jest twórczość artystyczna, pojęta jako samorealizacyjny sposób życia. Twórczość jest równoznaczna z opanowaniem rzeczywistości, tak zewnętrznej, jak wewnętrznej. „Forma w sztuce jest, z jednej strony, narzuceniem światu naszych struktur psychicznych” z drugiej „pomostem między osobowością a kulturą” podporządkowaniem człowieka innym ludziom.

Tym, co różni te dwie funkcje kultury, jest świadomość formy, równoznaczna z refleksyjnym stosunkiem do rzeczywistości. „Na poziomie świadomości formy sztuka zespala nas nie tyle ze światem w ogóle, ile ze światem kultury, ze światem wartości” (s. 110).

W tym punkcie spotykają się prowadzone równolegle dwa wątki myślowe: rozważania nad czasem, prowadzące do określenia dwu podstawowych dziedzin twórczości, w których przejawia się walka o „uczłowieczenie żywiołu” — literatury i folkloru — i rozważania nad rozwojem ludzkiej osobowości, uwikłanej nie tylko w problemy Kosmosu i własnej jaźni, lecz także w stosunki interpersonalne. Badanie człowieka we wszystkich jego uwikłaniach, przy założeniu, że zadaniem naczelnym (i niezbywalnym) dla każdego jest określenie swego miejsca w Kosmosie i w społeczeństwie zarazem (a rzeczy to zupełnie różne), to badanie możliwe jest przez opis kultury. Kultury pojętej jako rodzaj siatki, na którą człowiek rzutuje swoje myśli, doznania i refleksje.

W ujęciu Pawluczuka kultura ustanawia reguły wyrażania wewnętrznych treści człowieka. Czytelnik nie znajdzie w omawianej książce sprecyzowanej jednoznacznie definicji kultury, ale dostrzeże całą złożoność problematyki, różnorodność możliwych punktów widzenia.

Określeniem kultury, które — moim zdaniem — stanowi o kształcie książki, jest sformułowanie mówiące o „dwu podstawowych funkcjach”, każdej bez wyjątku kultury: regulacji stosunków człowiek — człowiek i człowiek — Kosmos.

W rozdziale „Kultura” autor daje przegląd definicji kultury, przeciwstawiając definicje całościowe — selektywnym oraz funkcjonalne — fenomenologicznym, przy czym podkreśla potrzebę traktowania ujęcia opisowego (funkcjonalizm) i wartościującego (fenomenologia) jako komplementarnych.

Wychodząc z założenia, że ta notatka jest jedynie wstępną prezentacją, sygnalizuje książkę o wielowątkowej kompozycji, nie zatrzymam się dłużej nad problematyką definicji kultury, poruszaną wielokrotnie w wielu innych publikacjach. Chciałabym natomiast zwrócić uwagę czytelnika na interesujące porównanie kultury współczesnej, w której żyjemy tu i teraz, z kulturą tradycyjną, nazywaną przez autora także ludową.

„Człowiek dzisiejszy... musi wybierać, musi własnym wysiłkiem z wielu elementów proponowanych mu przez kulturę ... stworzyć pewną, mniej lub bardziej spójną całość, zharmonizować ją z własnymi predyspozycjami, z systemem ról społecznych, w które jest uwikłany ... słowem, ciężar utrzymania równowagi wewnętrznej ... spoczywa teraz na jednostce, a nie na kulturze — jak to było w społeczności tradycyjnej” (s. 170). O różnicy między kulturą tradycyjną a współczesną była już mowa wtedy, gdy zaznaczony został opozycyjny charakter literatury i folkloru, tych dwu sposobów przejawiania się aktywności artystycznej, z których pierwszy przynależał do „naszej” cywilizacji, drugi do kultury zwanej tradycyjną lub ludową.

W kulturze tradycyjnej, gdzie obowiązuje zasada tożsamości rzeczy, przekonanie o substancjalności wszystkich rzeczy i o tym, że w każdej z nich tkwi element psychiczny, gdzie czas ma charakter mityczny (stacjonarny) — otóż w tej kulturze owe dwie podstawowe funkcje regulacyjne "... realizowały się równocześnie, w toku normalnej, codziennej działalności człowieka". Tę cechę kultury tradycyjnej nazywa autor wielofunkcyjnością: „Ta wielofunkcyjność wytworów i działań wiąże się ze względną jednorodnością społeczeństwa, kompleksowością ról społecznych i całościowymi więziami spajającymi grupę. Jasne jest bowiem, że skoro nie ma w danej społeczności wydzielonej, zautonomizowanej, samodzielnej dziedziny sztuki, prawa, filozofii, nauki, rekreacji, nie ma też ludzi, ani instytucji zajmujących się wyłącznie tymi dziedzinami, nie ma swoistych sprzecznych między sobą ideologii, systemów wartości i programów życiowych tworzonych na podstawie tych zautomatyzowanych dziedzin tak, jak to jest w cywilizacji przemysłowej” (s. 53).

W tej niewielkiej objętościowo książce, w gąszczu przytoczonych przez autora terminów i nazwisk, trudno się momentami zorientować. Dla swobodnego śledzenia myśli autora konieczna jest znajomość szeregu innych prac — tych, na które powołuje się on sam, a także tych, które pozwalają wyjaśnić stosowane terminy. Gdyż, wbrew pozorom jasności, jest to język hermetyczny, trudny w odbiorze — co, jak sądzę, uwidoczniło się niestety także w tej notatce. Czyżby tworzenie syntez ludzkiego bytu wymagało języka tak prostego, jak język owego mędrca, który na pytanie króla odpowiedział: „Człowiek rodzi się, cierpi i umiera”? Ten król, wraz z całym dworem, ministrami i uczonymi, żył niewątpliwie w kręgu kultury tradycyjnej, gdzie nie było różnych systemów wartości ani wielu dyscyplin wiedzy o człowieku. Nawet socjologii.

Ewa Ożminkowska

