

CZESŁAW ROBOTYCKI

CYWILIZACJA WSPÓŁCZESNA A SPOŁECZNOŚCI PLEMIENNE

W numerze czwartym z 1973 r. czasopisma „Current Anthropology”, w jego stałej rubryce komentarzy i recenzji odbyła się ciekawa dyskusja o książce Andreasa Lommela *Fortschritt ins Nichts* (Postęp do nikąd)¹.

W formie, z której często korzysta redakcja CA przedstawiono cykl recenzji autorów pochodzących z różnych ośrodków etnologicznych w świecie (Europa, Azja, Ameryka, Australia). Treść i poglądy zawarte w pracy Lommela dotyczące, ogólnie mówiąc, sytuacji współczesnych społeczności plemiennych w kontakcie z cywilizacją wzbudziły — w swoim czasie — duże zainteresowanie, a jej komentatorzy w CA zaprezentowali postawy od pełnej aprobaty do potępienia.

Mam nadzieję, że poprzez skomentowanie tła takich postaw wskażę na sferę problematyki, jaka powinna, moim zdaniem, towarzyszyć rozważaniom etnologów. Mam na myśli pewien typ refleksji filozoficznej, jaki można by uprawiać wykorzystując osiągnięcia etnologii, umożliwiając tym samym pełniejsze włączenie się do dyskusji toczących się współcześnie na gruncie antropologii filozoficznej, a dotyczącej osobowości człowieka w warunkach cywilizacji technologicznej.

Przyjmuję, że antropologia filozoficzna, mimo niezbyt precyzyjnie i szeroko zakreślonej problematyki, jest najogólniejszą nauką o człowieku². Etnolog, z racji przedmiotu dyscypliny jak i osiągnięć teoretycznych, powinien uczestniczyć w wyjaśnianiu cywilizacyjnych niepokojów, jak też w rozważaniach natury aksjologicznej.

Myślę, że nie odbiegamy od tematu zaproponowanego w tytule, ale nadajemy mu określony wymiar. Nie chodzi tu o szczegółową i faktograficzną analizę kontaktu cywilizacja — społeczności plemienne, ale o pewną ogólniejszą refleksję z tego faktu wypływającą.

Postęp do nikąd to rezultat badań terenowych przeprowadzonych przez autora w 1955 r. w północno-zachodniej Australii. Była to jego druga, po siedemnastu latach, wyprawa na ten sam teren, po badaniach prowadzonych w 1938 r. przez Instytut Frobeniusa we Frankfurcie nad Menem. W obu wyprawach celem prac tam prowadzonych było skopiowanie malowideł naskalnych i poznanie ich kontekstu

¹ *Fortschritt ins Nichts*, by Andreas Lommel, „Current Anthropology” vol. 14, no 4, October 1973, s. 455-560.

² Wśród wielu prac filozoficznych najczęściej spotykamy tego typu definicję antropologii filozoficznej: „...zajmuje się ona teoretyczną refleksją nad człowiekiem, strukturą jego osobowości, motywami i mechanizmami jego zachowań, miejscem w świecie przyrody i historii, sensem życia...”, por. np. T. M. Jaroszewski, *Pojęcie praktyki w filozoficznej antropologii*, „Studia Filozoficzne”, nr 8; 1973, s. 8.

mitologicznego. Rezultatem drugiej było ponadto dokładne poznanie życia grupy tubylców australijskich, a szczególnie wierzeń i widowisk obrzędowych zajmujących, jak mówi Lommel, wyjątkowe miejsce w ich kulturze.

Obserwacje współczesnych form życia tubylców, ich sztuki i obrzędów, skłoniły autora do napisania książki, w której na kanwie opisu kultury grupy snuje na polu filozoficzne rozważania o destruktywnym wpływie cywilizacji technicznej na strukturę psychiczną człowieka, ukształtowaną w kulturze tradycyjnej.

W kilku krótkich tezach poglądy Lommela można streścić następująco:

1. W życiu grupy pierwotnej sztuka i obrzęd zajmują miejsce wyjątkowe i tak istotne dla jej integracji, a także utrzymania równowagi psychicznej jednostki, jakie są niemożliwe we współczesnym świecie.

2. Badane przez Lommela obrzędy są typowe dla archaicznych społeczności plemiennych, a stany emocjonalne towarzyszące twórczości artystycznej odpowiadają przeżyciom ludów epoki lodowcowej tworzącym rysunki naskalne w jaskiniach południowej Francji.

3. Nie ma nadziei na to, aby te specyficzne stany psychiczne mogły zachować się nadal współcześnie, tj. w epoce cywilizacji i technologii.

4. Wynika to z destruktywnego wpływu cywilizacji na społeczności plemienne.

5. Kontakt, bowiem, cywilizacja — kultura plemienna, prowadzi do degeneracji i utraty wartości. Za wzrost edukacji, standardów materialnych i dobrobytu płacą kultury plemienne upadkiem tradycyjnej kultury i rozpadem życia psychicznego. Tak więc, „postęp” dla ludzi „prymitywnych” to koniec wszystkiego poza fizyczną egzystencją.

6. Każda cywilizacja, oprócz materialnych, potrzebuje także pewnych standardów duchowych. Według Lommela cywilizacja techniczna (zachodnia) nastawiona tylko na dobra materialne, takich standardów duchowych nie wytwarza. Tymczasem przyszłość ludzkości zależy od integracji „mas trzeciego świata” z nowoczesną społecznością industrialną. Wynikiem tej koniecznej integracji może być tylko powstanie masy „proletariatu” pozbawionego warstwy przeżyć psychicznych, wykorzenionego z tradycji, pełnego poczucia niższości, walczącego o prawo do dóbr materialnych, ale nie potrafiącego wśród nich żyć.

7. Stąd Lommel wątpi w ideę postępu, naczelną dla nowoczesnego świata od czasów rewolucji francuskiej, stawiając tezę, że większość realnych problemów współczesnego świata nie da się rozwiązać. Rozwijać się one będą zgodnie z właściwą sobie wewnętrzną logiką, a opanowanie ich leży poza ludzkimi możliwościami³.

Artykuły recenzyjne, komentujące tezy Lommela, można uporządkować w pewne grupy, przyjmując za kryterium zawarte w nich stwierdzenia. Jedne podtrzymują przekonania autora, inne są im przeciwstawne, trzecie wreszcie, nie podważając zasadności tez, wskazują na inne możliwe aspekty problemu podniesionego przez Lommela. W sumie przedstawione niżej poglądy uznać można za charakterystyczne dla różnych środowisk etnografów, na tak ważki problem, jaki stanowi niewątpliwie rozpad kultur tradycyjnych i struktury psychicznej człowieka pod wpływem cywilizacji technologicznej.

Zasługą Lommela jest podniesienie tego problemu, może zbyt impresyjne, co podkreślają niektórzy recenzenci.

Przy referowaniu wspomnianych poglądów pomijam umyślnie te partie krytyki, które dotyczą metodologicznych potknięć czy też niektórych szczegółów życia tubylców australijskich. Nie stanowią one głównego przedmiotu moich rozważań, a przy tym zajęcie stanowiska wobec nich wymagałoby szczegółowej znajomości książki.

³ „Current Anthropology”, vol. 14 no 4, October 1973, s. 455.

Racje przeciwstawiane twierdzeniom Lommela podkreślają, że to właśnie tzw. „proletariat” trzeciego świata ma szansę zaproponować światu nowe ideały (H. J. M. Claesen, Holandia)⁴.

Natomiast J. Fridl (Ohio, USA) podkreśla, że wpływów „zachodu” nie da się odłożyć na później. Jako uczestnicy cywilizacji technicznej powinniśmy żałować tych podniesionych przez Lommela skutków ekspansji kulturowej, ale jako naukowcy antropolodzy jesteśmy zobowiązani zaoferować ludom plemiennym coś więcej niż nasze współczucie⁵.

W przekonaniu S. Fuchsa (Bombaj, Indie) los tubylców australijskich nie jest symptomatyczny dla wszystkich społeczności plemiennych świata. Jest wręcz unikalny. Australijczycy w swoim rozwoju nigdy nie wyszli poza stadium kultury zbieracko-łowieckiej. Na innych obszarach świata społeczności takie istniały obok mniej lub bardziej rozwiniętych kultur rolniczych, które były pośrednim etapem rozwoju w kierunku cywilizacji. Stąd też proces asymilacji przebiegał inaczej. Tubylcy australijscy, pisze dalej Fuchs, nie będąc w stanie opanować środowiska, wytworzyli świat wierzeń i fantazji, który dał podstawę ich kulturowego życia. Ale świat ten stał się powodem stagnacji występującej już przed przybyciem Europejczyków. Cywilizacja natomiast daje szansę przejścia ze świata urojeń do rzeczywistości⁶.

Sprzeczność między mentalnością tradycyjną a nowoczesną, mówi kolejny recenzent V. Maconi (Genua, Włochy), nie polega na nierozróżnianiu świata snów i wierzeń od rzeczywistości. Rzecz w tym, że tradycyjna mentalność społeczności plemiennych realizuje się w specyficznej postawie wobec Białych. Polega ona na lęku i pogardzie, jaką przejawiają do nich, przy jednoczesnym przejmowaniu pewnych wartości materialnych⁷.

J. Jelinek (Brno, Czechosłowacja) gdzie indziej upatruje przyczyn rozpadu systemów plemiennych. Jest on konsekwencją wyczerpania i przewagi ekonomicznej, która prowadzi do rozdziałów społecznych i utraty owych wartości duchowych. Istnieje jednak także pozytywna alternatywa: w trakcie modernizacji przemysłowej elementy tradycji mogą ulegać przewartościowaniu, przekształcając się w folklor (np. tak dzieje się w Japonii, Chinach, radzieckiej Syberii)⁸.

Według F. Rose'a (Berlin, NRD) problemy podnoszone przez Lommela są wynikiem neokolonialnej industrializacji i przeciwstawić im można jako rozwiązanie np. politykę ZSRR wobec mniejszości narodowych⁹.

Przytoczone do tego miejsca głosy mają charakter polemiczny wobec też Lommela. Ale w wielu punktach autorzy recenzji zgadzają się z nim podkreślając, że wybiega on poza granice etnologii wprowadzając do niej elementy filozoficzne i etyczne. Dotyczą one ważnych problemów współczesności, w tym między innymi, losów małych narodów w warunkach cywilizacji technicznej (V. B. Kabo, Leningrad)¹⁰.

Postępów cywilizacji nie da się zatrzymać, a „trzeci świat” nie chce powrotu do buszu. Wyłącznie więc materialny rozwój, pozbawiony humanistycznej ideologii, nie może wypełnić emocjonalnej pustki, jaka powstaje po utracie kultury. Podobne

⁴ Tamże, s. 455, 456.

⁵ Tamże, s. 456.

⁶ Tamże, s. 456, 457.

⁷ Tamże, s. 458.

⁸ Tamże, s. 457.

⁹ Tamże, s. 459.

¹⁰ Tamże, s. 457, 458.

zresztą problemy obserwować można w kręgu samej cywilizacji (zanieczyszczenie środowiska, możliwość wojny biologicznej). W niej też nie narodził się żaden system filozoficzny zasługujący na miano „weltanschauung”, jak piszą T. G. H. Strelhow i S. Fuchs¹¹.

Jan Jelinek podkreśla natomiast, że współcześnie istniejąca kultura tubylców australijskich ilustruje szczególnie wyraźnie wszystkie konsekwencje kontaktów z cywilizacją. Stoi ona na jednym z krańców całej gamy kultur zrodzonych i, dodajmy od siebie, zniszczonych przez dwudziestowieczną technikę¹².

Recenzenci pracy Lommela nie ograniczyli się wyłącznie do polemik czy podtrzymania tez autora. Recenzje zawierają także szereg interesujących przemyśleń dotyczących charakteru cywilizacji i roli etnologii, jaką powinna ona spełniać w kształtowaniu ludzkich przekonań. H. J. M. Claesen wskazuje, że poczucie zmęczenia i niepokoju wzrasta w naszej cywilizacji. Ruchy „dzieci kwiatów”, życie w komunach, można interpretować jako walkę o nowe ideały¹³. S. Fuchs odnosi wrażenie, że Lommel odczuwa wręcz masochistyczną satysfakcję obwiniając cywilizację zachodnią o ruinę życia australijskich tubylców¹⁴. T. G. Strelhow wskazuje z kolei na potrzebę umiejętności emocjonalnego przeżycia innej kultury, suponuje, że ludność kolorowa mogłaby rozwinąć te ze swoich tradycyjnych ideałów, które we współczesnych warunkach nie straciły na wartości, a poprowadziłyby cywilizację poza punkt oznaczający, jak wielu się tego obawia, koniec jej drogi¹⁵.

W przekonaniu V. B. Kabo postęp jest zwykle mierzony w kategoriach materialnych, a tymczasem posiada on niemniej ważny wymiar społeczny i duchowy. Stare wartości zastępowane są nowymi nie tylko wśród ludów „zacofanych”, ale w całym współczesnym świecie. Wynik zaś kontaktów z cywilizacją może być odmienny od wskazanego przez Lommela¹⁶.

Za formę wstępnego uogólnienia przedstawionych wyżej poglądów służyć mogą stwierdzenia zawarte w recenzji R. Wagnera (Evanston, Illin. USA). Uważa on, że antropologia oddziałuje na świadomość społeczną wyjaśniając w sposób racjonalny „odmienne style życia”. Różnorodność kulturową tłumaczy w obiektywnych naukowych kategoriach społecznie zdeterminowanych procesów i funkcji. W społecznej percepcji nie podsuwa tym samym problemów budzących refleksje i przemyślenia natury etycznej. Antropologia jest nauką, a nie jest mądrością w sensie filozoficznym. Potrzebna jest jej więc szersza perspektywa pozwalająca dostrzec wartość człowieka jako takiego¹⁷.

Te różnorodne, zreferowane wyżej poglądy posiadają specyficzny nastrój, wywołany już samą problematyką książki Lommela, od którego większość komentujących nie chce albo nie potrafi się uwolnić. Jest to pewne poczucie winy za los, jaki przyniosła społecznościom plemiennym cywilizacja. Los, jak chcą niektórzy, nieuchronny. To niewątpliwie refleks pewnej ogólniejszej troski moralnej, jaka towarzyszy naszej cywilizacji lat ostatnich.

Myślę, że gdyby przyszło cytowanym autorom oceniać podobną książkę lat temu dziesięć lub piętnaście, ton ich wypowiedzi byłby zasadniczo inny. Cywilizacja w nich jawiłaby się jako coś uporządkowanego i celowego, jej powszechny rozwój

¹¹ Tamże, s. 457, 459.

¹² Tamże, s. 457.

¹³ Tamże, s. 456.

¹⁴ Tamże, s. 457.

¹⁵ Tamże, s. 459, 460.

¹⁶ Tamże, s. 456.

¹⁷ Tamże, s. 460.

i panowanie miały przynieść ludzkości nie tylko wygodę, ale i szansę pełniejszego życia, wolność od przesądów, nową moralność itp. Takie optymistyczne prognozy znajdowały uzasadnienie w rozwijających się niezwykle dynamicznie cybernetyce, teorii informacji, teorii gier i innych naukach. Te, wyrosłe z pogranicza wielu, dyscypliny wiedzy zastosowane w naukach społecznych otwierały nowe i inne perspektywy badawcze. W przekonaniu licznych uczonych dzięki osiągnięciu tym samym wyższego stopnia wiedzy o społeczeństwie możliwe będzie maksymalne nim sterowanie. W perspektywie więc także i antropologii można będzie przewidzieć i kierować sytuacją na styku cywilizacja — społeczności plemienne.

Przekonania takie można znaleźć w proponowanych wówczas niektórych teoretycznych koncepcjach antropologicznych dotyczących rozwoju kultury. Nie są one przy tym *explicite* formułowane, ale dadzą się z tych teorii wywieść. Dobrą ich ilustracją mogą być formuły neoewolucjonistów. Autorzy ich podejmują w swoich rozważaniach różne wątki dawnego, a wciąż żywego pojęcia ewolucji jako paradygmatu systemu teoretycznego, rozwijając je na podstawie stwierdzenia zaczerpniętego z fizyki teoretycznej, teorii informacji, cybernetyki itp.¹⁸

W jednym z wariantów neoewolucjonizmu jawi się nam jako koncepcja uniwersalistyczna, przyjmująca za kryterium rozwoju kultury ludzkiej jako całości czynnik technologiczno-energetyczny (Leslie A. White). Autor tej koncepcji przyjął za podstawę swoich rozważań przeniesioną z fizyki teoretycznej II zasadę termodynamiki. W jego ujęciu kultura i organizacja społeczna są funkcją najwyższej fazy organizacji materii, jaką jest materia obdarzona świadomością. W wyniku takich założeń kultura jest rodzajem systemu termodynamicznego, którego zmiany zależą od relacji między rodzajem wytwarzanej energii i technologią. Technologia decyduje też o pozostałych aspektach kultury (ideologicznych, psychologicznych itp.). Celem przekształcania energii, pozyskiwanej z zasobów środowiska naturalnego, jest podtrzymanie istnienia i rozwoju ludzkości.

Inna z wersji neoewolucjonizmu zakłada wielokierunkowość ewolucji (Julian H. Steward), a regularności rozwoju układają się w tej koncepcji w ograniczone teorie średniego zasięgu. Są one podbudowane teorią tzw. ekologii kulturowej, sprowadzającej się do stwierdzeń o procesie stałej adaptacji kultury do warunków ekologicznych. Ogólnie rzecz biorąc, między warunkami środowiska geograficznego a technologią zachodzi sprzężenie zwrotne i ono determinuje potrzeby społeczeństwa i typ kultury. Innymi słowy, kultura zmienia środowisko, zmienione środowisko warunkuje powstanie nowej technologii, dzięki której kultura ma szanse przetrwania i rozwoju. Nie mają tych szans kultury niezdolne do szybkiej adaptacji, do wytworzenia nowych technologii. Takim kulturom grozi stagnacja i upadek.

W obu koncepcjach silnie podkreśla się i to, że zmianom technologicznym towarzyszą przekształcenia struktur społecznych idące w kierunku różnicowania się społeczności i centralizacji ośrodków integracji społecznej. Występuje w nich przeświadczenie, że ludzkość zdążyła we właściwym kierunku, czego dowodem są zmiany technologiczne i wzrastające tempo rozwoju. W poglądach tych zawarła się też jednoznaczna prognoza dla społeczności plemiennych. Postęp jest nieodwracalny i dokonuje się poprzez gwałtowne rewolucje technologiczne, które zmieniają i przyspieszają aktywność gospodarczą człowieka. Prowadzić to ma do uniformizacji egzystencji ludzkiej w skali świata i powstania jednego globalnego systemu społecznego.

¹⁸ Elementy myśli neoewolucjonistycznej referuję na podstawie wnikliwego studium A. Posern-Zieliński, *Odrodzenie ewolucjonizmu*, „Etnografia Polska”, t. 15: 1971 z. 2, s. 103-134.

Poglądy neoewolucjonistów są niewątpliwie wynikiem fascynacji współczesną cywilizacją i w wielu miejscach korespondują z rozwijającymi się równolegle do nich koncepcjami technokratycznymi.

Ogólnie mówiąc technokratyzm głosi, że decyzje w społeczeństwie przemysłowym powinny podejmować grupy fachowych elit (w tym przede wszystkim techników), ponieważ tego wymaga charakter naszej cywilizacji. Całą bowiem cywilizację industrialną łączą wspólne wymogi techniczno-ekonomiczne, stąd też potrzeba powołania do życia warstwy specjalistów — menagerów. W takim świecie postępującym trendem życia społecznego jest ustępowanie ideologii na rzecz informacji i prognozowania społecznego, co wynikać ma z większej wartości informacji w okresie rewolucji naukowo-technicznej. Doprowadzi to do powstania nowego społeczeństwa, „naukowego”, w którym naczelną rolę odgrywać będzie sterowanie o charakterze technologicznym. Na marginesie warto tu podkreślić, że tezy powyższe mają swój ideologiczny wyraz w tzw. „teorii konwergencji” (upodobniania się systemów)¹⁹.

Tymczasem osiągnięty kolejny próg rozwoju cywilizacji, zwany powszechnie rewolucją naukowo-techniczną, przyniósł ze sobą wiele nowych problemów natury społecznej i ekonomicznej, nie rozwiązując, jak się tego spodziewano, dotychczasowych.

Instrumentalne dezyderaty technokratyczne odnoszące się do technologii (energetyka, transport itp.) pokrywały się w wielu miejscach z od dawna postulowanymi przez humanistów, a głównie przez filozofów, zasadami współpracy ogólnoludzkiej. Ale przeciw realizacji tych dodatnich aspektów technologii stanęły niezliczone antagonizmy współczesnego świata.

Wypływająca z rozwoju technologii określona polityka gospodarcza krajów industrialnych, oferując szereg wartości materialnych, pozostawiła producentów surowców, tj. „trzeci świat”, w roli pariasów cywilizacji. Niemniej istotne jest i to, że w kręgu samej cywilizacji technologicznej dało się słyszeć głosy oznajmujące światu apokaliptyczną wizję głodu surowcowego i trwałego niedoboru żywności. Od czasu słynnego „Raportu rzymskiego” pojawiło się w literaturze ekonomicznej pojęcie zerowego tempa wzrostu, oznaczające stagnację gospodarczą, jedyną alternatywę katastrofy grożącej światu w przypadku utrzymania się obecnych tendencji rozwojowych.

Konflikty gospodarczo-społeczne i polityczne, mniej lub bardziej koniunkturalne prognozy ekonomiczne, a także i inne nie wymienione tu czynniki to źródło klimatu, w którym narodziły się odmienne od tych z lat sześćdziesiątych postawy wobec cywilizacji. W licznych próbach charakterystyki współczesnej cywilizacji nie da się dziś oddzielić analiz czysto naukowych od ocen i wartościowania. Wypowiadają się przedstawiciele różnych dyscyplin (głównie humanistyki), merytorycznie zaś ich poglądy skupiają się wokół szeroko rozumianej antropologii filozoficznej.

W sferze myśli filozoficznej zjawisko rewolucji naukowo-technicznej jest często synonimem nowych jakości w kulturze i bywa w dwojaki sposób traktowane. Rewolucja naukowo-techniczna może podlegać ocenie moralnej jako źródło przemian cywilizacyjnych albo można analizować jej wpływ na stosunki międzyludzkie czy osobowość w zasadzie bez oceny moralnej. Ta druga możliwość zakłada nieodwracalność przeobrażeń, jakie niesie cywilizacja związana z programem modelowania przyszłych zjawisk społecznych.

¹⁹ J. Bańka, *Wprowadzenie w model technokratyzmu*, „Studia Filozoficzne”, nr 7: 1973, s. 71-83.

Oceny rewolucji naukowo-technicznej, mimo że są formalnie nieprawomocne, mają bardzo bogatą tradycję. Podstawą ich jest najczęściej stare przeciwstawienie natura — cywilizacja, przy czym z góry przesądza się ocenę negatywną członowi przeciwnemu do tego, za którym deklaruje się dany autor. Ocena ta najczęściej niekorzystnie wypada dla cywilizacji²⁰.

Współczesnym wyrazem takiego stanowiska może być koncepcja „nowej antropologii” H. Marcusego. W jego przekonaniu²¹ epoka cywilizacji technologicznej rozwiązała problem potrzeb dotychczas w kulturze dominujących, tzn. problem głodu, a występujące jeszcze w świecie jego obszary wynikają z niewłaściwego podziału dóbr materialnych. Naczelną natomiast potrzebą człowieka stała się współcześnie potrzeba wolności. Da się ona osiągnąć przez „rewolucję estetyczno-erotyczną”, której celem ma być zmiana obyczajów, stylu życia, wartości moralnych i estetycznych. Jest to jedyna droga do ukształtowania nowej, głębszej osobowości człowieka. Postulaty rewolucji Marcusego wymierzone są przede wszystkim przeciw stylowi życia przyjętemu w postindustrialnych „państwach dobrobytu”, kształtujących tzw. „jednowymiarową osobowość”. Wyraża się ona w konformistycznym typie człowieka, akceptującym sfetyszyzowany charakter dóbr materialnych, konformistyczny typ myślenia, podporządkowanie i podległość. Człowiek taki afirmuje więc cywilizację, której manifestacją jest konkurencyjna gospodarka, niszczenie zasobów i środowiska naturalnego, trwonienie energii ludzkiej i doprowadzanie wielorakimi sposobami psychiki człowieka do napięć do granic wytrzymałości. W sumie cywilizacja ta, sprzeczna w każdym wymiarze z naturalnymi skłonnościami człowieka, prowadzi do nerwicy, lęków i frustracji. Rozwiązaniem tej sytuacji może być, powtórzmy, wspomniana „rewolucja estetyczno-erotyczna” prowadząca do ukonstytuowania nowej osobowości „wielowymiarowej”, której odpowiadałby styl życia proponowany przez Marcusego jako „egzystencja uspokojona”. Naczelnym jej założeniem może być hasło życia spokojniejszego i zgodnego z naturą, rezygnacji z luksusu na rzecz pewnej skromności i zdrowia.

Poglądy Marcusego (widać w nich wątki zaczerpnięte z Freuda, Marksa, Hegla) trudne są do oceny. Nie da się przy tym w pełni ich zaakceptować ani obalić. Nie można im jednak odmówić zasługi wskazania na zachwianie wartości dokonujące się w cywilizacji, gdzie zachodzi proces rewolucji naukowo-technicznej, a ogarniające większość sfer stosunków międzyludzkich.

Oddziaływanie nauki i techniki na stosunki społeczne i osobowość jest dzisiaj nieuniknione, a dzięki nauce możemy nimi sterować, to naczelna teza ciekawych, antropologicznych i aksjologicznych propozycji J. Fourastie²².

Czasy, w których żyjemy — pisze autor — zmieniły system uznawanych przez nas wartości. Jest to rezultat ogromnego wzrostu stopy życiowej. Zasady dotychczasowej moralności to normy charakterystyczne dla społeczeństwa rolniczego. Opierają się na rodzinie jako podstawowej grupie społecznej. Współczesne warunki życia w miastach rozluźniły dawny system więzi doprowadzając do kryzysu rodziny i moralności. Sama zaś moralność oparta była na zachowaniach instynktownych. Nowa moralność ma szansę oprzeć się na informacji naukowej. Instynktowne poczu-

²⁰ H. Promieńska, *Rewolucja naukowo-techniczna a etyka*, „Studia Filozoficzne”, nr 7: 1973, s. 120-121.

²¹ Szkicowej prezentacji poglądów H. Marcusego dokonałem na podstawie E. i F. Ryszkowie, *Między zwątpieniem a utopią*, Warszawa 1970; J. Bogrosz, *Homo novus Herberta Marcusego*, „Studia Filozoficzne”, nr 5: 1973; s. 91-108.

²² J. Fourastie, *Myśli przewodnie*, Warszawa 1972.

cie zła i dobra jako naczelných norm moralnych będzie można zastąpić pojęciem błędu w znaczeniu naukowym²³. Od tego momentu moralność zależy od zespołu posiadanych informacji, a jeżeli nie jest on pełny, dokonujemy maksymalnie świadomego wyboru. Wybór moralny staje się „świadomą reakcją łagodzącą brak lub niedostatek informacji. Moralność byłaby więc zbiorem informacji nieszczegółowych, które zastępują człowiekowi podejmującemu decyzję ogół brakujących informacji szczegółowych”²⁴. Istnieje szansa, że dzięki współczesnym możliwościom informacyjnym rozstrzygnięcia wszelkie będą motywowane naukowo. Wytworzy się nowa „moralność naukowa”, różna od mentalności tradycyjnej. Pozwoli ona człowiekowi na postęp techniczny, automatyzację itp., ale pozbawi go pewnej sfery emocjonalnej życia, którą Fourastie nazywa „życiem żarliwym”. Stąd płynie jego naczelny postulat dla antropologii filozoficznej: trzeba znaleźć nowe wartości i postawy, zgodne z nauką, a które chroniłyby ludzi przed utratą owej sfery „życia żarliwego”²⁵.

Przedstawione dwie, różne bardzo, charakterystyki współczesnej cywilizacji wraz z ich konsekwencjami dla człowieka sygnalizują zaledwie złożoność ocen i ocenianych sytuacji. Projekcje nowego świata z tych analiz wypływające zawierają akcenty znane etnologowi. Aby je uwypuklić posłużę się jako przykładem jeszcze inną wizją społeczeństwa — tzw. „wychowującego” albo „edukacyjnego”.

Mówi się w niej, że konsumpcyjna orientacja życia współczesnego okazała się antykulturalna, antyspołeczna i antypersonalistyczna. Mimo uwolnienia człowieka z więzów nędzy, wyniesienia go w sfery dobrobytu, pogłębiła się alienacja, pozostawiając go w pustce bez wartości. Koncepcja „społeczeństwa edukacyjnego” ma wyprowadzić człowieka z zaułka konsumpcyjnego. Zachowując w racjonalnych granicach obowiązki produkcyjne i konsumpcyjne wskazuje ona na formy intensywnej działalności służącej rozwojowi osobowości. Działaniem tym powinno stać się bezinteresowne kształcenie. Powinno ono przy tym posiadać charakter ciągły. Rozbudzenie tego rodzaju potrzeb w człowieku jest warunkiem koniecznym realizacji „społeczeństwa edukacyjnego”. Jednym z celów takiego społeczeństwa ma być przywrócenie poczucia więzi z innymi, pogłębienie autentyczności przeżyć, poszukiwanie nowych form wspólnot, gdzie najpełniej wyrażać może się osobowość²⁶.

Gdyby uogólnić przytoczone koncepcje, to wnioskiem, jaki się nasunie, będzie stwierdzenie, że współczesna cywilizacja prowadzi do zapoznania wszelkich tych wartości osobowości, jakie przez wieki uchodziły za naczelne w kręgu kultury europejskiej. Próby ratowania humanistycznych aspektów ludzkiej egzystencji w zuniformalizowanym i masowym społeczeństwie mają charakter różnorodny i znajdują odbicie w rozlicznych ideologiach, a często z ideologii wypływają²⁷. Zadaniem humanistyki powinno być wskazywanie wartości i podejmowanie problematyki, dzięki której będzie można przezwyciężyć te tendencje cywilizacji, które prowadzą do technokratyzmu i uniformizmu kulturowego.

Szczegółowa dyscyplina humanistyczna, jaką jest etnologia, dzieli z innymi naukami o człowieku podobne niepokoje, niemniej posiadają one specyficzny dla niej charakter.

²³ Fourastie, *op. cit.*, s. 128 n.

²⁴ Fourastie, *op. cit.*, s. 145, 146.

²⁵ Fourastie, *op. cit.*, s. 152.

²⁶ B. Suchocholski, *Człowiek w perspektywach społeczeństwa konsumpcyjnego i społeczeństwa wychowującego*, „Studia Filozoficzne”, nr 5: 1973, s. 5-17.

²⁷ Zauważmy, że wiele stwierdzeń Marcusego stało się hasłami „rewolucji studenckiej” w Paryżu z maja 1968 r., sam zresztą Marcuse występował publicznie na wiecach w USA. Z kolei technokratyzm wykorzystuje m. in. ideologiczną tezę o upodobnieniu się systemów. Wreszcie różne są szanse realizacji (w zależności właśnie od ustroju) koncepcji społeczeństwa edukacyjnego.

Zauważona została przez recenzentów Lommela, a nie tylko od nich przecież znana, dwuznaczna rola technologii, która z impetem działa w kręgu kultur „trzeciego świata”. Realizujące się w innych wymiarach niż cywilizacja kultury łatwo w kontakcie z nią ulegają rozpadowi. Gwałtowne wpływy cywilizacyjne dokonąć mogą wśród nich etycznego spustoszenia, ponieważ mechanizmy adaptacyjne norm i obyczaju, z natury powolniejsze, za zmianami technologicznymi nie nadążają.

Wyda mi się, że etnolodzy znając powyższy kulturowy mechanizm, w ocenach sytuacji ludów plemiennych projektują własne wyniesione z kręgu cywilizacji troski i niepokoje. W określonych szansach przetrwania czy sposobach asymilacji kulturowej widzą możliwość uratowania niektórych przynajmniej z tych wartości, jakie sami zagubiliśmy w rozwoju cywilizacyjnym.

To właśnie w kręgu etnologii powstały albo do niej się odwołują tezy o pewnych niezmiennych, mimo olbrzymiej plastyczności, cechach natury ludzkiej czy niezwykle trwałych nawykach kulturowych. Zachowane w kulturach plemiennych, a ukształtowane w dawnych formach kulturowych nawyki, zostały z zachowań ludzkich przez cywilizację wyrugowane lub zepchnięte na, wydawałoby się, nieznaczący margines. Tymczasem okazuje się, że dla właściwego funkcjonowania ludzkiej psychiki są one jeszcze ciągle ważne.

Funkcjonowanie w obrębie cywilizacji mitów, archetypów, elementów agonalnych i zabawowych czy jeszcze innych nawyków, o których głośno w najnowszej literaturze nie tylko czysto etnograficznej, wskazuje na niektóre trwale ukształtowane przez kulturę cechy ludzkiej natury.

Gdy więc przychodzi do filozoficznych dyskusji o naturze człowieka, możliwościach kształtowania osobowości i prób programowania (czy jak się czasem mówi technologii etyki), etnolog powinien wskazywać na podniesienie wyżej cechy, podkreślając tym samym dodatnie wartości dawnych systemów kulturowych. Czy ni to nie dlatego, że w świat odchodzący jest zapatrzon, jak to sugerują niektórzy socjolodzy. Przekonany jestem o ciągle istotnej roli etnologa w studiach nad człowiekiem współczesnym, wbrew przekonaniom M. Czerwińskiego, który uważa wspomniane przeze mnie „archaiczne” sfery psychiki ludzkiej za marginalne lub gruntownie przekształcone przez współczesne formy życia. Wywodzi z tego tezę o coraz mniejszej przydatności nauk etnologicznych w badaniach nad współczesnym człowiekiem i jego kulturą²⁸.

W rozważaniach o roli i miejscu człowieka w historii i świecie powszechnie przyjmuje się przekonanie o nieuchronności i nieodwracalności cywilizacji. Nie ma w niej miejsca dla społeczności plemiennych. W prognozach przyjmuje się ich zanik. Etnolodzy w dyskusjach tych propagują zachowanie pewnych ich form w imię ratowania różnorodności kulturowej jako źródła trwałej odnowy wartości. Praktycznych dróg realizacji tych humanistycznych postulatów nie znaleziono. To jeszcze jeden z niepokojów wyrosłych na gruncie porównywania kultury współczesnych społeczeństw pierwotnych i cywilizacji technicznych.

Katedra Etnografii Słowian UJ
Grodzka 52
31-044 Kraków

²⁸ M. Czerwiński, *Magia, mit, fikcja*, Warszawa 1973.

Z PROBLEMATYKI WSPÓŁCZESNEGO AFGANISTANU

Są kraje, które pomimo swojego oddalenia od centrów naukowych i cywilizacyjnych posiadają stosunkowo obszerną literaturę. Są inne, które mimo rozwoju globalnych systemów komunikacyjnych i przekazywania informacji do dnia dzisiejszego pozostają niejako na uboczu głównego nurtu zainteresowań różnych dyscyplin wiedzy. Do tej drugiej grupy należy — jak się wydaje — w dalszym ciągu Afganistan, mimo że w ostatnich latach na jego obszarach rozwinęła się dość osobliwa kategoria turystyki i że raz po raz relacje z tamtych terenów stają się przedmiotem sprawozdań wypraw alpinistycznych. Wszelkie te bowiem relacje mają jednostronny, podróżniczy — w tym tradycyjnym znaczeniu — charakter, a wyprawy wysokogórskie operują z konieczności w bezludnych, marginalnych dla reszty kraju masywach. W każdym razie z uwagi na skąpość i wyrywkowy charakter dostępnej w Polsce literatury naukowej na temat Afganistanu należy chyba skrupulatnie sygnalizować każdą pozycję, jaka znajduje się w naszych bibliotekach naukowych. Do nich zaliczyłbym więc pracę uczonego amerykańskiego R. Newella *Polityka Afganistanu*¹ jako książkę stosunkowo nową i dającą szereg interesujących informacji zarówno dla zajmujących się problemami polityczno-gospodarczymi, jak i dla etnografa i socjologa studiującego problemy trzeciego świata.

Profesor Richard S. Newell wykłada historię Azji Południowej na Uniwersytecie Północnej Iowy. W połowie lat sześćdziesiątych badał skutki reformy rolnej w Indiach północnych. W okresie od roku 1966 do 1967 był przedstawicielem Asia Foundation w opisywanym przez siebie Afganistanie.

Jego informacje, jak wspomnieliśmy, są stosunkowo nowe, acz już pod szeregiem względów zdeaktualizowane, przede wszystkim jednak w dziedzinie zjawisk ustrojowych. Niebawem po wydaniu książki opisującej Afganistan ostrożnie ewoluująca ku monarchii konstytucyjnej armia przejęła rządy, obaliła nieobecnego wtedy w kraju króla Zahira Szacha, a na czele państwa stanął prezydent Mohammed Daud, energiczny polityk, kuzyn obalonego monarchy, odznaczający się doświadczeniem w działalności politycznej już w latach poprzednich.

Tym niemniej należy wątpić, ażeby informacje dotyczące układu sił w obrębie plemion zamieszkujących Afganistan, ich problemów kulturowych, spraw awansu cywilizacyjnego całego społeczeństwa i trudności, jakie niesie konieczność modernizacji zawarte w książce Amerykanina stały się nieaktualne. Spróbujmy zatem

¹ R. S. Newell, *The Politics of Afghanistan*, Ithaca and London 1972, Cornell University Press. Warto nadmienić, że zarówno omawiana tu książka, jak i wymienione w dalszych przypisach pozycje dostępne są w bibliotece Instytutu Rolnictwa i Leśnictwa Krajów Tropikalnych i Subtropikalnych Akademii Rolniczej w Krakowie.

zatrzymać się nieco dłużej przy tych częściach książki, które mogłyby się okazać szczególnie pożyteczne dla badaczy zjawisk kulturowych Afganistanu. Wydaje się, że będzie nią końcowy rozdział, omawiający szczegółowo źródła i bibliografię tematu. Na pozór bibliografia ta jest bogatsza, niż to się powszechnie uważa i Newell pisze, że samych pozycji na temat Afganistanu w języku rosyjskim wymienienia nie mniej jak 5680 wydana w roku 1965 praca radziecka *Bibliografia Afganistanu*. Na ogół jednak prace te rozsiane są po różnych bibliotekach, rozmaitych krajach i najcenniejsze źródła, pisane po persku, w języku pusztu, arabskim czy tureckim zalegają nieuporządkowane archiwa państwowe w Kabulu. Tym pożyteczniejsze zatem są wskazówki autora omawianej tu książki.

Etnografa zainteresują przede wszystkim początkowe rozdziały pracy, traktujące o ludach zamieszkujących Afganistan, ich pochodzeniu, języku ale także i ich pozycji we współczesnym tym państwie środkowoazjatyckim. Nader ciekawe i zasługujące na zastanowienie są jego uwagi o ewolucji cywilizacyjnej, jaką przeszły te obszary po spustoszeniu ich w średniowieczu przez armie Dżyngis Chana i po zniszczeniu układów nawodnieniowych na rzekach. Regres kulturowy wywołała także zmiana kierunku głównych szlaków komunikacyjnych w Azji Środkowej i przerzucenie punktu ciężkości handlu azjatyckiego z dróg lądowych na morskie. Ale chyba słusznie autor wskazuje także na zjawisko stopniowego zacieśniania horyzontów społeczności zamieszkujących Afganistan do rozmiarów własnej wioski, rodu i rodziny. Trwająca przez setki lat anarchia polityczna w tej części Azji, ustawicznie zmieniające się układy polityczne i militarne, zawsze niemal radykalnie odmienne od tych, które były poprzednio, doprowadziły do zaniku jakiejkolwiek więzi społecznej wyższego niż ród i rodzina szczebla. To groźne z punktu widzenia dzisiejszych potrzeb integracyjnych zjawisko da się zaobserwować w szczególnie jaskrawej formie do czasów ostatnich w Afganistanie, lecz występowało i występuje również i w wielu innych częściach świata.

Innym z kolei elementem kulturowym, jaki zainteresowałby chyba czytelnika, jest opisywane przez Newella zjawisko słabości miast afgańskich i ich warstwy rzemieślniczo-kupieckiej. Osobliwa symbioza, w jakiej ludność miast żyła przez całe pokolenia z otaczającymi ją pasterskimi nomadami, w niewielkim tylko stopniu prowadziła do wzajemnej wymiany nowości kulturowych. Wojowniczy koczownik, stojący na ogół znacznie niżej od mieszkańca miast, uważał się równocześnie za coś lepszego i faktycznie to on sprawował władzę, miał w swoim ręku siłę. Niekorzystny układ etniczny miasta i wsi sprawiał, że władali tymi obszarami wędrowni pasterze podporządkowując sobie rolników i kupców, co nie sprzyjało bynajmniej rozwojowi.

Tragiczne skutki z punktu widzenia rozwoju kraju miał dla Afganistanu fakt rywalizacji o wpływy w nim Rosjan i Anglików w XIX wieku. Status buforowej monarchii z jednej strony zapewniał nominalnie (i to nie zawsze) niezależny byt. Z drugiej strony skłaniał władców afgańskich do bojaźliwego, selektywnego korzystania z wpływów cywilizacyjnych. Wszystko, co prowadziło do szerszej modernizacji ówczesnego Afganistanu, stawiało pod znakiem zapytania resztki suwerenności państwa z jednej strony, a z drugiej działało jako siła dezintegrująca. Elementy najbardziej zachowawcze, a więc bardzo konserwatywny kler muzułmański i fanatyczna starszyzna plemienna, stawały się z konieczności gwarantami jedności kraju.

R. Newell daje nam cały wachlarz przyczyn, dla których twórcy nowoczesnego Afganistanu stanęli w obliczu trudności niemal nie do pokonania. Wśród nich olbrzymią rolę odgrywa ubóstwo kraju i jego niekorzystne ukształtowanie. Autor tym zagadnieniom poświęca sporą część książki. Może mniej ważna dla etnografa będzie szczegółowa analiza sytuacji prawno-politycznej poszczególnych grup władzy

w Afganistanie lat powojennych zważywszy, że po ostatnim przewrocie wojskowym sytuacja uległa dalszym zmianom. Tu jednak wypadałoby zwrócić uwagę na problem kształcenia nowych kadr fachowej inteligencji i właściwego obsadzania stanowisk tymi fachowcami. Tu, jak w zwierciadle, odbijają się niedomogi współczesnego życia publicznego nie tylko tak ubogiego kraju, jak Afganistan, ale i wielu innych, bogatszych i znajdujących się w o wiele lepszym położeniu krajów trzeciego świata². Odstępowanie od tradycyjnego nepotyzmu rodowego czy plemiennego, faworyzowania swoich kandydatów bez względu na ich zdolności i kwalifikacje dopiero sobie toruje drogę w praktyce życia codziennego tych społeczeństw. Z drugiej strony niski poziom przyswajanej sobie wiedzy, mała intensywność studiów i niezgodna często z potrzebami kraju moda na pewne kierunki i dyscypliny przy pomijaniu innych — ciążą nad edukacją współczesnego Afganistanu.

Pozostawiając szczegółowe analizy dziewiętnastowiecznego państwa buforowego historykom Azji R. Newell daje przegląd zaangażowania się gospodarczego w Afganistanie Ameryki, Europy Zachodniej i Związku Radzieckiego. Wyjaśnia przyczyny, dla których kraj ten uzależniony jest absolutnie od pomocy z zewnątrz i stara się obiektywnie scharakteryzować poczynania poszczególnych rządów. Ogólnie biorąc, książka Newella nie jest ściśle pracą etnograficzną czy socjologiczną, lecz stanowi rodzaj wprowadzenia w problematykę afgańską. Już chociażby z tego tytułu warto polecić ją każdemu, kto interesuje się Azją Środkową w ogóle, a Afganistanem w szczególności³.

Akademia Rolnicza
Instytut Rolnictwa i Leśnictwa
Krajów Tropikalnych i Subtropikalnych
Al. Mickiewicza 21
31-120 Kraków

² Zobacz, co pisze o młodej elicie inteligenckiej Afganistanu współczesnego oraz o źródłach siły roboczej dla powstającego przemysłu socjolog i historyk niemieckiego pochodzenia, Wolfram Eberhard, prowadzący badania w tym kraju w latach 1957 i 1960 (*Settlement and Social Change in Asia*, Hong Kong 1967, Hong Kong Univ. Press, s. 397-438). Zaobserwowane przez Newella i Eberharda zjawiska w środowisku studentów afgańskich zostały w sposób ogólny przeanalizowane dla całej Azji Południowej przez Gunnara Myrdala w jego *Dramacie Azji* (*Asian Drama*, Harmondsworth 1968, Penguin Books).

³ Aktualne problemy Afganistanu w dziedzinie polityki międzynarodowej, jego stanowisko wobec idei „Pusztunistanu” i jego spór z Pakistanem oraz Iranem przedstawiają wyciągi z prasy francuskiej zamieszczone w tygodniku „Forum” nr 7 (463) z 14 II 1974, s. 12-13.

WIELKIE ODKRYCIA A STAROPOLSKA MENTALNOŚĆ

Stosunki europejskie przełomu XV i XVI w. należy rozpatrywać pod kątem wzrostu aktywności szlachty we wszystkich dziedzinach życia, a szczególnie w sferze ekonomicznej. Ofensywa szlachecka przybierała różnorodne formy: od przedsięwzięć typu wczesnokapitalistycznego w Anglii, poprzez aktywny udział w ekspansji kolonialnej (Hiszpania, Portugalia), skończywszy na tryumfie gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej w Polsce i rozszerzeniu jej wpływu na Wschodzie.

Trudno jednak przypuszczać, aby wielkie odkrycia geograficzne miały dla Rzeczypospolitej Szlacheckiej (położonej z dala od ich epicentrum) znaczenie pierwszorzędne. Ekspansja kolonialna rzeczywiście przyspiesza zarysowujący się od dawna podział gospodarczy Europy; dynamizuje gospodarkę Rzeczypospolitej w zakresie eksportu artykułów rolnych powodując korzystny dla niej wzrost cen na zboże. Do Gdańska napływają ogromne ilości złota, lecz — jak słusznie podkreśla autor — nie należy przeceniać gospodarczych skutków odkryć, gdyż ówczesna potęga gospodarcza Polski jest pozorna; bogaty szlachcic natychmiast wydaje pieniądze w ręce zagranicznego kupca.

Paralelnym skutkiem koniunktury jest zwiększenie wymiaru pańszczyzny, co w konsekwencji prowadzi do rozwoju procesów refeudalizacyjnych na wsi oraz do „zawężenia spojrzenia na rozwój gospodarczy kraju do eksportu zboża”.

Janusz Tazbir jednak w swej beletrystycznej (aczkolwiek nie pozbawionej naukowości) pracy, zdecydowanie więcej uwagi poświęca wpływowi wielkich odkryć na zmianę staropolskiej mentalności, co ściśle wiąże się z ogólnym trendem jego badań¹. Analizę swą przeprowadza opierając się na szerokim materiale porównawczym, co jest z kolei nieuniknioną konsekwencją pośredniczącej roli, jaką odgrywały państwa zachodnie w przekazywaniu nam informacji o zamorskich krajach. W najbardziej istotnym okresie bezpośrednie kontakty Polaków z nowo odkrytymi lądami — z wyjątkiem mieszkańców portowych miast, którzy zaciągali się do marynarki holenderskiej oraz misjonarzy, szczególnie protestanckich, których działalność związana była z emigracją wyznaniową — były niewielkie. Większość kupców polskich wyżej ceniła gwarancję swego bezpieczeństwa, niż niepewne zyski; szlachta zaś dostrzegała możliwość szybkiego wzbogacenia się poprzez skolonizowanie leżących na wschodzie Dzikich Pól.

Ogromne znaczenie miały w tej sytuacji podróże Polaków do Niderlandów, Włoch, Hiszpanii czy Francji, dające możliwość kontaktu z uczestnikami wypraw morskich; stwarzające okazję do oglądania statków wypełnionych korzeniami

¹ J. Tazbir, *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa 1973, Wiedza Powszechna, Seria Omega.

i kruszczem. Na podkreślenie zasługuje fakt, że charakter dostarczanych informacji uzależniony był w dużej mierze od zainteresowań samych informatorów: tak więc lakoniczne raporty kupców — składane radzie miejskiej — wyrażały podziw dla bogactw przywożonych z Nowego Świata; medycy i botanicy zdawali relacje o odkrytych tam środkach leczniczych; Kościół zaś — przekazywał informacje dotyczące problemu szerzenia wiary na nowo odkrytych terenach i nawracania ich mieszkańców. Zresztą rola, jaką odgrywała instytucja Kościoła Rzymsko-Katolickiego na terenie Europy, stwarzała szczególnie dogodny ramy kształtowania wyobrażeń o obcych lądach i ich mieszkańcach, tym bardziej że Kościół nie ograniczał się wyłącznie do przekazywania informacji pisanych, ale także wizualnych: a więc wszelkiego rodzaju sztychów ukazujących sceny chrztu czy męczeństwa; przedstawień o charakterze teatralnym, gdzie wykorzystywano wzory eksponatów przywożonych z jezuickich placówek misyjnych.

Kształtowanie się obrazu Nowego Świata (w świadomości mieszkańców ówczesnej Polski) oraz związanych z tym wartościowań, uzależnione było od środowiska społecznego i dominujących w nim tendencji; inaczej wyglądał on więc w oczach mieszczan, ludu czy szlachty, dla której poza granicami jej własnego kraju istniał świat obcy, rządzący się odrębnymi prawami. Odmienne poglądy na ten temat — panujące w kołach katolickich i różnowierczych — były odbiciem stosunków społecznych i politycznych ówczesnej Europy. Zbiegnięcie się w czasie wielkich odkryć geograficznych i rozwoju reformacji — jak również początków kontreformacji — prowadziło do istotnego podziału opinii w środowiskach religijnych: katolicy traktowali hiszpańskie zdobycze na półkuli zachodniej jako zrządzenie Opatrzności — nagrodę za wypędzenie muzułmanów z Półwyspu Iberyjskiego oraz rekompensatę za straty, jakie poniósł Kościół w wyniku przewrotnej działalności Lutera. W tym kontekście pełne usprawiedliwienie w oczach katolików zyskiwały podboje kolonialne oraz osoba cesarza, pod sztandarami którego Kościół narzucał swą wiarę poganom. Protestanci — znajdujący się w opozycji wobec cesarza i Hiszpanii — kwestionowali ich prawa do podbojów.

To, tak charakterystyczne dla zachodniej Europy zróżnicowanie opinii na temat kolonizacji i działalności misyjnej, znajdowało w pewnym stopniu oddźwięk w Rzeczypospolitej. Z uwagi jednak na panującą u nas tolerancję oraz ze względu na fakt, że w wojnach z Krzyżakami szukaliśmy sprzymierzeńców wśród pogańskich Litwinów i Tatarów, część opinii polskiej potępiła przymus w sprawach wiary oraz stosowanie przemocy wobec pogan. Obraz mieszkańców Nowego Świata był więc w odbiorze mieszkańca polskiego nieco bardziej zobiektywizowany.

Siłą rzeczy jednak fragmentarycznie docierające do Polski (do XVIII w.) dane o nowych kontynentach wpływać musiały na kształtowanie się obrazu ich mieszkańców w umysłach szlacheckiej Polski. Tazbir stara się ukazać ewolucję tego obrazu, począwszy od tak charakterystycznego etapu poznania, jak wychwytywanie nieznanych marginalnych elementów obcej kultury, „śmiesznych obyczajów” czy „dziwów natury”. Pierwsze subiektywne spojrzenie na obcą kulturę, przypadkowe zestawienie danych — wpływało poważnie na kształtowanie się stereotypu mieszkańca Ameryki czy Afryki. Niewielka początkowo ilość danych ukształtowała schematyczny wizerunek Indianina ubranego w pióra i spódniczkę, w „płaszczu bogatym ze szczerzego złota”; Murzyna — w baranich skórkach ze strzałami w ręku. Obydwaj oni widziani byli od strony czysto zewnętrznych kontrastowych cech (tak jak odnajdujemy ich opisy w XIX- i XX-wiecznej pieśni ludowej). Dalszy przyrost informacji powoduje jednak konieczność zmiany obrazu na również, co prawda, subiektywny: oto w Europie zachodniej kształtuje się obraz „dobrego dzikusa”, któ-

rego charakteryzuje wrodzona szlachetność, prostota, nieświadomiona skłonność do ewangelicznych cnót.

W Polsce funkcjonuje początkowo — jak już wspomniano — mit „egzotycznego barbarzyńcy”, aby w XVIII w. w obliczu zagrożenia z zewnątrz, a następnie klęsk politycznych możliwe było dostrzeżenie analogii pomiędzy Rzeczpospolitą a upadłymi cywilizacjami amerykańskimi. O ile jeszcze w XVII w. wyraźnie zazdrościmy konkwistadorom — wiek XVIII przynosi potępienie Corteza, Pizarra; napiętnowanie wszelkiej agresji niezależnie od jej motywacji. Postać Indianina staje się u nas symbolem walki o niepodległość, podczas gdy na Zachodzie analogiczna zmiana w ustosunkowaniu się do mieszkańców Nowego Świata prowadzi do postawienia Indianina w roli oceniającego stosunki polityczne i społeczne Europy.

Za punkt wyjścia — ukazanego ewolucyjnie procesu kształtowania się postaw europejskich w stosunku do Nowego Świata — uważa Tazbir fakt, iż to właśnie Europejczycy dokonali odkrycia nowych lądów, poszerzając tym samym krąg znanej sobie kultury. To, że dokonali tego bez specjalnych trudności, stało się dla nich podstawą przekonania o własnej wyższości. Zbyt mały zasób wiedzy o innych kontynentach powodował zaś określanie i klasyfikowanie ich kultur na podstawie kryterium podobieństwa do kultury europejskiej. Zwiększanie się zbioru wiadomości o innych cywilizacjach pociągnęło za sobą uznanie ich rzeczywistej wartości; pojawienie się pojęcia swoistego uniwersalizmu czyniącego z Europejczyka obywatela Ziemi. Konsekwencją akceptacji obcych cywilizacji (szczególnie w Polsce) był zwrot w zainteresowaniach własnym krajem, co dało podstawy do rozwoju folklorystyki i w dalszej konsekwencji — etnografii.

Skądinąd wzrost zainteresowania zamorskimi krajami wiązał się też w dużej mierze z konkretnymi korzyściami natury materialnej — z napływem towarów kolonialnych, których Rzeczpospolita staje się jednym z poważniejszych odbiorców. Na Zachodzie upatruje się wręcz przyczynę słabości ustrojowej Polski w „zaraźliwej skłonności do zbytku”.

Szybko postępujący u nas import zamorskich towarów na przełomie XVI i XVII w. staje się ze względów ideologicznych i ekonomicznych przyczyną zaniepokojenia wśród kaznodziejów, ekonomistów, lekarzy — co powoduje, że zamorskie specjały szybko obrastają w negatywne mity. Dla przykładu: późne pojawienie się w Polsce konsumpcji herbaty spowodowane było jej rzekomą szkodliwością dla zdrowia. Dopiero wejście w stosunki handlowe z Anglią i wzorowanie się na panującej tam modzie zmieniło opinię lekarzy — herbata weszła w powszechniejsze użycie, ale ze względu na wysoką cenę i kosztowny sposób jej przyrządzenia traktowana była w wielu środowiskach jako lekarstwo i trzymana w domowych apteczkach. Wysokie ceny sprowadzanych towarów sprawiały, że niżej stojące społecznie warstwy — wzorując się na arystokracji i bogatej szlachcie — pijały kawę czy herbatę, jadały czekoladę — ale jak zapewnia autor — produkty te nie miały z autentycznymi przysmakami „nic wspólnego z wyjątkiem nazwy”. Podobny przykład: odcinanie się górnych warstw społecznych od związków z niżej postawionymi znajdowało wyraz w tzw. „społecznej deklasacji kartofla”: sprowadzony — hodowany był początkowo jako roślina ozdobna; później traktowany jako zamorski przysmak, z chwilą upowszechnienia się jego uprawy — przestaje być ozdobą pańskich stołów.

Obraz wpływu wielkich geograficznych odkryć na Rzeczpospolitą ukazany jest więc wielopłaszczyznowo; zarówno od strony funkcjonowania nowo powstałych idei, jak i skutków pojawienia się na rynku zamorskich towarów. Dzięki temu praca Tazbira okazuje się zbiorem wiadomości, które mogą posiadać niejednokrotnie sporą wartość etnograficzną. Autor ukazuje wszakże wyobrażenia mieszkańców Starego

Świata od wewnątrz: na tle epoki, w której żyją, później dopiero uwzględniając historyczną perspektywę. Próbuje pokazać kształtowanie się pierwszych prób klasyfikacji obcych kultur w świadomości ówczesnego Europejczyka (podział wszystkich mieszkańców Nowego Świata na trzy rodzaje barbarzyńców odbywał się w oparciu o „ich brak wiedzy o Bogu, nieznaną rolę rolnictwa, uprawianie kanibalizmu oraz obywanie się bez jakichkolwiek form społecznej organizacji”).

Wpływy obcych kultur zaznaczały swą obecność w obrzędach i odświeżały nieco dawne wyobrażenia: pojawiają się w Polsce w czasie zapustów murzyńskie i indiańskie maski; coraz częściej — począwszy od połowy XV wieku — jeden z trzech króli oddających pokłon Chrystusowi w bożonarodzeniowej szopce — przedstawiany jest z ciemną twarzą.

Import egzotycznych roślin wzbogaca słownictwo czerpane pośrednio z języka pierwotnych mieszkańców Nowego Świata poprzez kraje Europy Zachodniej: np. tak popularne w tej chwili słowo czekolada pochodzi z włoskiego cioccolata, hiszpańskiego chocolate, a powstanie jego wywodzi się z języka Azteków, w którym wyraz ten brzmiał chocolatl.

Książka pisana w lekki sposób zawiera wiele ciekawych danych, nie przytłaczając przy tym czytelnika nużącym sposobem narracji. Ze względu na charakter podawanych informacji oraz zważywszy fakt, iż jest to jedna z pierwszych prac syntetycznie ujmująca problem stosunku Rzeczypospolitej szlacheckiej do wielkich odkryć, może być polecana zarówno amatorom, jak również znawcom tego okresu w historii.

Katedra Etnografii UW
Nowy Świat 69
00-046 Warszawa

J. ŚMIAŁOWSKI, *Zarobkowanie pozarolnicze ludności rolniczej w królestwie Polskim w latach przeduwłaszczeniowych (1815-1864)*, Łódź 1973, Wyd. UŁ powiel.

Fakt wykonywania przez ludność chłopską rozmaitych prac nierolniczych w epoce feudalnej a później kapitalistycznej był dobrze znany historykom, oczywisty wręcz, gdyż spośród ludu wiejskiego rekrutowali się różni rzemieślnicy pracujący na usługi innych chłopów i ich panów, rekrutowali się robotnicy manufaktur, kopalń, hut, flisacy i inni. W epoce kapitalistycznej proletariat wiejski dostarczał coraz liczniejszych robotników dla budownictwa, przemysłu i pozostałych działów gospodarki, lecz i chłopci posiadający gospodarstwa podejmowali się prac zarobkowych. Zarobkowanie pozarolnicze stawało się koniecznością dla coraz liczniejszych rodzin chłopskich dysponujących małymi gospodarstwami. Stało się ono zjawiskiem masowym na przełomie XIX i XX w. zwłaszcza w b. Galicji (głównie poprzez emigrację zarobkową do Niemiec i Ameryki), potem uległo po I wojnie światowej zahamowaniu, a po raz drugi rozpowszechniło się na nie spotykaną dawniej skalę w dużej części Polski w pierwszych latach po wyzwoleniu, a zwłaszcza w okresie realizacji planu 6-letniego.

W latach pięćdziesiątych i później wielu uczonych, nie mówiąc o publicystach, potraktowało to zjawisko jako zupełnie nowy, uboczny skutek szybko postępującego uprzemysłowienia kraju. Napisano na ten temat setki publikacji, lecz dopiero

2 książki: M. Dziewickiej¹ i R. Turskiego², ogłoszone w latach 1963 i 1965 dały pewnego rodzaju całościowy pogląd na problem chłopów-robotników, wyjaśniły sporo nieporozumień, nawet mitów. Turski był też pierwszym autorem, który sięgnął bliżej do historii zjawiska i przedstawił w swej książce krótki zarys przeobrażeń struktury społeczno-zawodowej chłopów-robotników na ziemiach polskich w epoce kapitalistycznej i u schyłku feudalizmu. Zarys ten, choć trafnie ujęty, nie może zastąpić brakujących opracowań szczegółowych, opartych na źródłach³. Temat pozarolniczej pracy chłopów występował w pracach samych historyków rzadko i marginalnie (głównie w związku z badaniami nad kształtowaniem się rynku pracy oraz klasy robotniczej), dlatego zwłaszcza ekonomistom i socjologom badającym współczesność brakowało zwykle potrzebnej perspektywy historycznej dla właściwego ujęcia problematyki chłopów-robotników. Także na początku naszego stulecia, gdy wejście chłopów na pozarolniczy rynek pracy stało się masowe i długotrwałe, zabrakło badacza, który by ten problem w Polsce ukazał tak, jak to uczynił Lenin dla Rosji, Kautsky zaś dla Niemiec i Austrii.

Badania nad pozarolniczą pracą polskich chłopów w przeszłości posiadają dwójakie, poważne znaczenie. Jedno z nich wiąże się z samą potrzebą poznania form, rozmiarów i znaczenia pracy chłopów wykonywanej poza rolnictwem w epoce kształtowania się i rozwoju stosunków kapitalistycznych na ziemiach polskich, drugie zaś wynika ze wspomnianej potrzeby poznania historycznych uwarunkowań zjawisk, które współcześnie zachodzą.

Studium o zarabkowaniu pozarolniczym ludności chłopskiej w Królestwie Polskim w okresie przeduwłaszczeniowym, oparte w całości na źródłach archiwalnych, a pomocniczo na dawnych publikacjach, jest pierwszą samodzielną rozprawą poświęconą temu zagadnieniu. Jej autor, docent UŁ Józef Śmiałowski, dotarł do bardzo licznych dostępnych źródeł, w których były zawarte jakieś istotne informacje na opracowywany temat, zwłaszcza do rękopiśmiennych akt zgromadzonych w 17 archiwach, w tym archiwach historycznych Moskwy i Leningradu. Zawartość tych źródeł jest bardzo różna, wiele z nich wniosło tylko informacje fragmentaryczne lub pośrednie. Zasadniczą podstawę do opracowania stanowią tzw. tabele prestacyjne, sporządzone w 1846 r. w związku z regulacją spraw użytkowania i własności gospodarstw chłopskich w dobrach prywatnych. Zachowało się od 50 do 100% tabel dla 14 południowych i środkowych powiatów Królestwa, najbardziej uprzemysłowionych. Danych dla wsi z dóbr rządowych dostarczyły akta komisji rządowych K.P. i dyrekcji górniczych.

Przedmiotem badania uczynił autor chłopów zarabkujących poza rolnictwem, którzy użytkowali gospodarstwa o powierzchni co najmniej 3 morgów, a więc rolników, dla których własna ziemia miała podstawowe lub przynajmniej ważne znaczenie gospodarcze. Cała kategoria zarabkujących chłopów składała się z wiejskich rzemieślników i handlarzy oraz znacznie bardziej licznych tych, którzy pracowali przy budowie dróg, kolei i fabryk, w zakładach przemysłowych, przy wyrębie lasów oraz trudnili się transportem materiałów, głównie jako furmani i flisacy.

W programie swych badań uwzględnił autor wszystkie podstawowe pytania, jakie stawia się przy badaniu współcześnie poza rolnictwem pracujących chłopów, wysunąwszy jednak na czoło „poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jaką rolę ode-

¹ M. Dziewicka, *Chłopi-robotnicy. Wyniki badań ankietowych przeprowadzonych przez IER*, Warszawa 1963.

² R. Turski, *Między miastem a wsią. Struktura społeczno-zawodowa chłopów-robotników w Polsce*, Warszawa 1965.

³ Por. recenzję książki Turskiego w „Studiach Historycznych”, z. 1-2: 1967.

grało zarobkowanie pozarolnicze chłopów w procesie kształtowania się kapitalizmu w Królestwie Polskim i jakie było jego znaczenie w takich procesach, jak upięknienie gospodarki wiejskiej, kształtowanie się rynku siły roboczej, świadomości społecznej i w zakresie zmian w strukturze wewnętrznej wsi" (s. 15).

Podzielona na trzy części rozprawa składa się z 5 rozdziałów, wstępu i zakończenia oraz 15 map. Treść rozdziałów: 1. Rodzaje i formy zarobkowania pozarolniczego; 2. Próba charakterystyki gospodarstw, których właściciele lub użytkownicy zarabkowali pozarolniczo; 3. Zarobkowanie pozarolnicze w opinii chłopów, władz administracyjnych, ziemiaństwa i przedsiębiorców; 4. Znaczenie zarobkowania pozarolniczego dla gospodarki chłopskiej; 5. Problemy świadomości. Z omawianą rozprawą jest związany ściśle artykuł o płacach i zarobkach pozarolniczych chłopów, ogłoszony przez autora w „Przeglądzie Historycznym”⁴.

Charakter źródeł, niejednorodnych i niepełnych, narzucił do pewnego stopnia autorowi metodę opracowania, którą on sam określił jako tradycyjną, opisową (s. 13). Wykorzystane zostały też pewne elementy metody porównawczej tak w aspekcie czasowym, jak i terytorialnym. Opracowanie jest drobiazgowo udokumentowane, pełne szczegółów. Na podstawie tej dokumentacji stwierdził autor, że zaangażowanie chłopów w prace poza rolnictwem, wywołane przez narastający rozwój inwestycji kapitalistycznych w Królestwie Polskim, przybrało już w pierwszej połowie XIX w. szerokie rozmiary. W zarobkowaniu pozarolniczym uczestniczyli chłopci rolnicy z przeszło 31% wsi okręgu włókienniczego i ok. 60% wsi okręgu górniczego, a także z licznych wsi rejonów rolniczych. Autor zebrał dane dla 1995 wsi, które stanowiły nie więcej niż kilkanaście procent wszystkich wsi Królestwa, lecz zachowane źródła dotyczą właśnie przeważnie wsi okręgów wówczas uprzemysłowionych lub uprzemysławianych.

Zarobkowania poza rolnictwem podejmowały się różne kategorie chłopów, przy czym najliczniej występowali chłopci pańszczyźniani, których było najwięcej. Pańszczyzna, choć utrudniała podejmowanie prac zarobkowych, nie uniemożliwiała go przecież. Największy udział zarabujących występował jednak w kategorii chłopów czynszowanych oraz posiadających gospodarstwa zakupne, którzy potrzebowali więcej pieniędzy, a mieli też więcej swobody w dysponowaniu czasem. Mając do wyboru zarobkowanie przy pracach rolniczych w folwarkach oraz inną możliwość zarobkowania, poza rolnictwem, wybierali chłopci z reguły tę drugą. Dokonując takiej decyzji podejmować musieli ten rodzaj zajęcia, który im się nadarzał na ich terenie, przeważnie bez możliwości dalszego wyboru. Całe wsie wykonywały więc przeważnie jeden lub 2-3 rodzaje zajęć pozarolniczych, zwłaszcza w okręgach przemysłowych.

Wśród najliczniej występujących ok. 1846 r. form zarobkowania w Królestwie Polskim, które autor zestawiał w tab. 7, na pierwszym miejscu znalazło się furmankarstwo i flisactwo: 532 spośród 1416 uwzględnionych wsi (37,5%), następnie wyrąb drzewa w lasach (457 wsi — 32,3%), zarobkowanie w miastach (275 wsi) i na końcu zarobkowanie w zakładach przemysłowych: 218 wsi (15,4%). Wśród 371 wsi w okręgach górniczo-hutniczych, wymienionych w tab. 2, najliczniej występowała jako zajęcie główne praca dla kopalń i hut — w 95 wsiach, ponadto w kamieniołomach i wapiennikach — 6 wsi, w cukrowniach — 6 wsi i w papierni — 3 wsie. Razem 110 wsi, tj. prawie 30%, było związanych z pracą bezpośrednio w przemyśle. Na 473 wsie w okręgu włókienniczym (tab. 4) 48 wykazało pracę w fabrykach włókienniczych, 23 w cukrowniach (w tabeli jest mylnie 16), 15 w kamieniołomach

⁴ J. Śmiałowski, *Płace i zarobki pozarolnicze chłopów w Królestwie Polskim (1831-1864)*, „Przegląd Historyczny”, z. 2: 1973.

i wapiennikach, 8 w hucie szkła, razem 94 wsie, czyli prawie 20%, a ponadto 123 wsie (23,8%) wykazało ogólnie zarobkowanie w miastach. Na 1151 wsi w okręgach rolniczych (tab. 6) 88 (7,6%) wykazało pracę w różnych zakładach przemysłowych. Ogółem więc mieszkańcy 292 wsi (a więc o 74 więcej, niż autor uwzględnił w końcowym zestawieniu) związanych było bezpośrednio z pracą w przemyśle.

Najbardziej rozpowszechnionym sposobem zarobkowania było furmanienie przy użyciu własnego sprzężaju. Nie była to więc praca w ścisłym znaczeniu najemna, gdyż chłopci wynajmowali się do tego rodzaju prac z własnymi środkami transportu, a wyjątkowo występowali w charakterze przedsiębiorców przewozowych. Często umowy o transport materiałów czy towarów podejmowały całe wsie na dłuższy przeciąg czasu. Chłopi podejmowali się tej pracy chętnie, ponieważ była ona na ogół lżejsza od różnych form pracy ręcznej (zwłaszcza w lasach) oraz pozwalała na pełniejsze wykorzystanie posiadanych środków transportowych i zwierząt pociągowych.

W związku z tym pozostaje doniosłe stwierdzenie autora, że bardziej licznie pracowali zarobkowo poza rolnictwem chłopci posiadający gospodarstwa średnie, a nawet duże, niż małe. Właściciele najmniejszych nadziałów (od 3 do ok. 7 morgów) nie mieli z reguły własnych zaprzęgów, obciążeni zaś byli przeważnie koniecznością odrabiania znacznej ilości pieszej pańszczyzny, a także zmuszani do wynajmowania się na folwarkach. C biedni chłopci znajdowali poza rolnictwem dorywcze zarobki w miastach, cukrowniach czy kamieniołomach, podczas gdy posiadający sprzężaj wynajmowali się do usług transportowych dla przemysłu i górnictwa, dla dostawy towarów do miast itp. O zapotrzebowaniu na transport chłopski świadczy m. in. fakt, że przez kilkadziesiąt lat wszystkie towary dostarczane do Łodzi i z Łodzi były transportowane konno. Sądząc z ilości przewożonych towarów potrzeba było dla tego miasta ok. 1850 r. co najmniej kilkaset tysięcy kursów wozów konnych, których znaczna część, lub może nawet większość, wykonywały chłopskie furmanki. Przedsiębiorstwa przemysłowe, w tym należące do ziemian, chętnie korzystały z chłopskiego transportu, gdyż w ten sposób nie ponosiły ryzyka za zniszczenie własnego sprzętu i ubytek zwierząt, co przy ówczesnym stanie dróg i żywienia następowało dosyć szybko.

Na podstawie przytoczonych źródeł J. Śmiałowski stwierdził, że rozmiary chłopskiego zarobkowania poza rolnictwem przed zniesieniem pańszczyzny oraz uzyskane stąd dochody były znacznie wyższe, niż dotychczas sądzono. Wprawdzie dane dotyczące płac są tylko bardzo fragmentaryczne, lecz pozwalają na ogólną orientację co do skali zarobków indywidualnych i ogólnych. Sezon zarobkowania pozarolniczego trwał dla chłopca-rolnika około 100 dni w roku, raczej częściowo tylko wykorzystanych. W tym czasie, jak stwierdził autor, zarabiał chłop przeciętnie około 20 rubli, za co mógł kupić — zależnie od potrzeby i aktualnych cen — kilka korcy zboża lub parę świń; krowa, zapewne bardzo licha, kosztowała ponadto tylko 6 rubli. Sumę zarobków chłopskich za same usługi transportowe dla górnictwa i hutnictwa w połowie XIX w. (a więc wykonane tylko w kilku powiatach) ocenił autor na ok. 2 miliony złotych rocznie, tj. ok. 350 tys. rubli⁵. Suma wszystkich zarobków wynosiła zapewne kilka milionów zł w całym Królestwie, wykazując tendencję narastającą.

Autor ma niewątpliwie rację stwierdzając, że zarobione pieniądze przeznaczali chłopci prawie wyłącznie na zaspokajanie doraźnych potrzeb, na płacenie czynszów i podatków, którymi obarczeni byli chłopci tak czynszowi, jak i pańszczyźniani, na

⁵ Ś m i a ł o w s k i, *op. cit.*, s. 318-320.

zakup sprzętu transportowego, budowę nowych domów w miejsce zniszczonych, zakup żywności w czasie głodu itp., a stosunkowo bardzo rzadko na drobne inwestycje i zakup ziemi. Do wyjątków należało indywidualne bogacenie się chłopów na handlu lub podejmowaniu masowych przewozów. Autor przytacza opinie współczesne, że domy chłopów zarobkujących w okręgach górniczych wyglądały bardziej korzystnie niż tradycyjne domy chłopskie.

Warto wreszcie przytoczyć końcowe wnioski autora, wyprowadzone z analizy sytuacji odległej od nas o około 120 lat. Chłopskie zarobkowanie poza rolnictwem:

a) drenowało podaż siły roboczej w rolnictwie, wpływając na kształtowanie się zwykłej tendencji cen najmu;

b) przygotowywało chłopów do podjęcia, w przypadku potrzeby lub konieczności, stałej pracy zawodowej poza rolnictwem, stanowiąc niejednokrotnie „szkołę zawodu”;

c) często przyspieszało decyzję o porzuceniu gospodarstwa i emigracji do miasta;

d) w wyjątkowych przypadkach mogło stanowić podstawę do rozwinięcia przez chłopów samodzielnej działalności handlowej lub przemysłowej;

e) pozwalało chłopom na gromadzenie pewnych rezerw pieniężnych, służących do poratowania gospodarstwa w wypadku klęsk losowych lub do przeprowadzenia inwestycji w sprzyjających okolicznościach;

f) przedsiębiorstwom pozwalało oszczędzać na nakładach inwestycyjnych i funduszu płac, prowadząc tym samym do obniżki kosztów produkcji;

g) wywierało poważny wpływ na upieniężnienie gospodarki wiejskiej, rozwój produkcji towarowej i stosunków rynkowych. W tym czasie właśnie chłopski transport pełnił rolę (choć nie zaspokajając w tym zakresie potrzeb) czynnika scalającego rynek Królestwa Polskiego;

h) wpływ zarobkowania na świadomość zarobkujących chłopów był raczej niewielki, przejawiał się zwłaszcza w solidarnych wystąpieniach chłopów domagających się lepszych warunków płac i pracy, m. in. przez solidarne bojkotowanie niektórych rodzajów prac (s. 261-262).

Czytając te stwierdzenia można sobie zadać pytanie, czy autor nie zasugerował się trochę wiedzą o społecznych aspektach pozarolniczej pracy chłopów w czasach współczesnych, ale przytoczony materiał dowodowy jest wystarczająco mocnym argumentem, by takie podejrzenie odsunąć. Zbieżność tych wniosków z oceną, którą by można odnieść do sytuacji z ostatniego ćwierćwiecza jest w niektórych szczegółach rzeczywiście uderzająca, lecz nie powinna zadziwiać. Ostatecznie dopiero rewolucja socjalistyczna przekształciła nasze społeczeństwo z przeważnie rolniczego i tradycyjnie wiejskiego w społeczeństwo o dominacji zawodów nierolniczych, a tysiące zubożałych chłopów pracowało przy budowie zakładów przemysłowych i miast, w których liczni z nich stali się pracownikami i mieszkańcami.

Cennym uzupełnieniem rozprawy J. Śmiałowskiego jest zestaw 15 map przedstawiających zróżnicowanie form zarobkowania pozarolniczego w 14 powiatach i w całym Królestwie Polskim. Porównanie rozmieszczenia zarobkujących wówczas wsi ze współcześnie występującymi skupiskami wiejskiej ludności nierolniczej dostarcza cennych danych dla stwierdzenia dawności i ciągłości pracy pozarolniczej w różnych rejonach województw centralnych.

W omawianej rozprawie można znaleźć trochę szczegółowych ujęć dyskusyjnych czy nawet wątpliwych, lecz te nie rzutują ujemnie na całość wywodów i wniosków autora. Wspomniani na s. 32 robotnicy zatrudnieni przy budowie zakładów starachowickich rekrutowali się raczej z proletariatu wiejskiego niż z chłopów-rolników. Stwierdzenie, że zarobkujący przy budowie fortec pochodzili z najbliższych wsi

(s. 83) niezbyt się zgadza z zasięgiem tego zarobkowania oznaczonym na mapach. Na s. 55 warto było przeliczyć szacunkowo ilości przewożonych towarów na ilość furmanek potrzebnych dla przewiezienia tych towarów. Parę fragmentów można było przenieść na inne miejsce, bardziej ujednolicić wypadało sygnatury na mapach stosownie do określonych grup zajęć.

Rozprawa została napisana raczej ostrożnie, autor unikał szerokich porównań, ale nie zrezygnował z nich całkiem. Nawiązując do uogólnień Lenina i Kautsky'ego udowodnił, że ich stwierdzenia dotyczące masowego podejmowania pracy poza rolnictwem przez proletariat wiejski nie mogą być odniesione do stosunków polskich w okresie narodzin produkcji fabrycznej u schyłku ustroju feudalnego. Wydaje się, że przy szerszym uwzględnieniu roli pieniądza w życiu chłopów omawianego okresu, sposobów zdobywania go i wydatkowania na tle ruchu cen, rozprawa J. Śmiałowskiego mogłaby się stać szczególnie cenna także jako źródło oraz punkt odniesienia dla odpowiednich badań porównawczych, w tym także wykonywanych przez etnografów i socjologów. Warto pomyśleć o tym przy książkowym wydaniu tej rozprawy, a przynajmniej o kontynuowaniu badań w tym kierunku i osobne ich opracowanie. Na przełomie bowiem epoki feudalnej i kapitalistycznej nastąpiły duże zmiany w strukturze cen, ważne dla gospodarki chłopskiej (m. in. wzrost cen ziemi, drzewa itp.), które wpłynęły poważnie na szereg cech chłopskiego życia i gospodarowania.

2

Edward Pietraszek

GRUZINSKOJE NARODNOJE POETICZESKOJE TWORCZESTWO (pod red. E. Wirsaladze, K. Sicharulidze, M. Czikowaniego), Akademija Nauk Gruzinskoj SSR, Institut Istorii Gruzinskoj Litieratury im. Sz. Rustaweli, wyd. „Merani”, Tbilisi 1972, s. 550.

Omawiana monografia jest pierwszym w radzieckiej folklorystyce systematycznym opracowaniem podstawowych problemów folkloru gruzińskiego w języku rosyjskim¹. Przygotowana została przez zespół pracowników Działu Folkloru Instytutu Literatury Gruzinińskiej i stanowi podsumowanie dotychczasowych badań nad gruzińską literaturą ludową². Przekładu na język rosyjski dokonano z dwutomowego wydania gruzińskiego opublikowanego w latach 1960-1968.

Zanim przejdę do refleksji, które nasuwa lektura tego obszernego tomu, chciałbym pokrótce omówić jego treść i układ.

W krótkim wprowadzeniu omówione zostały wzajemne związki między folklorem a literaturą, rola folkloru w rozwoju literatury gruzińskiej oraz niektóre zagadnienia metodologiczne badań folklorystycznych ze szczególnym podkreśleniem konieczności historycznego traktowania przedmiotu badań. Rozdział I, *Ludowa twórczość poetycka*, pióra znanego gruzińskiego folklorysty, prof. M. Czikowaniego, poświęcony został twórcom i nosicielom ustnej twórczości ludowej — pieśniarzom i bajarzom. Rozdziały II i III, tego samego autora, zawierają przegląd wiadomości

¹ Pierwsza w języku rosyjskim próba takiego opracowania to: A. Chachanowa (Chachanaszwili), *Oczerki po istorii gruzinskoj słowiesnosti*, t. I, Moskwa 1895.

² We współczesnej folklorystyce radzieckiej terminem 'folklor' obejmuje się jedynie ludową twórczość literacką, por. *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 106.

o gruzińskiej literaturze ludowej w najstarszych źródłach pisanych oraz krótką historię badań folklorystycznych w Gruzji. Następne rozdziały poświęcone zostały poszczególnym gatunkom gruzińskiej literatury ludowej: pieśniom śpiewanym przy pracy (T. Okroszidze), przysłowiom (K. Sicharulidze), zagadkom (M. Czikowani), mitom (E. Wirsaladze), bajkom (E. Wirsaladze), eposowi (M. Czikowani), pieśniom bohaterskim (K. Sicharulidze), balladom (M. Czikowani), utworom o tematyce historycznej (K. Sicharulidze), liryce (E. Wirsaladze), utworom o charakterze religijnym (A. Canawa), dramatom ludowemu (M. Czikowani), folklorowi robotniczemu (A. Canawa).

Taka różnorodność gatunków literackich wyklucza oczywiście możliwość omawiania ich przez poszczególnych autorów według jednego, ustalonego dla całego opracowania schematu. W większości jednak rozdziałów znajdujemy oprócz teoretycznych rozważań na temat gatunku, zasady klasyfikacji utworów w jego obrębie, analizę ich formy i treści, a często również przeglądu dotychczasowych badań w tej dziedzinie.

Ten bardzo pobieżny przegląd gatunków nie ukazuje oczywiście całego bogactwa form i odmian występujących w ich obrębie, daje jednak pewne wyobrażenie o różnorodności gruzińskiej literatury ludowej. Z bogactwem gatunków i form literackich wiąże się też różnorodność sposobów ich przekazywania. Oprócz pieśniarzy i bajorzy amatorów, a z takimi przeważnie mamy do czynienia w chłopskich kulturach tradycyjnych środkowej Europy, istnieli w Gruzji, podobnie jak i w innych krajach Azji i w Afryce, od wczesnego średniowiecza aż po wiek XIX pieśniarze traktujący swą sztukę profesjonalnie lub półprofesjonalnie. Pieśniarzy takich w zależności od repertuaru, a także instrumentu, na którym sobie akompaniowali, określano różnymi terminami. Jednym z najbardziej rozpowszechnionych, spotykanych już w źródłach z X wieku był termin *mgosani*. *Mgosani* to zawodowi pieśniarze, na których repertuar składały się pieśni i poezja liryczna i liryczno-epicka. Byli oni nie tylko odtwórcami, lecz przeważnie również i autorami znacznej części wykonywanego repertuaru. Występowali podczas wszystkich niemal ludowych uroczystości, recytacją, pieśniami i grą na instrumentach ściągając tłumy słuchaczy. Na przełomie X i XI wieku, choć chrześcijaństwo w Gruzji miało już wówczas kilkunastowieczną tradycję, dawne przedchrześcijańskie wierzenia pozostawały nadal żywotne. Jednym z czynników podtrzymujących dawne wierzenia była tradycyjna poezja ludowa, której nosicielami byli *mgosani*. Stąd też wzmianki w dokumentach cerkiewnych z tego okresu, świadczące nie tylko o wrogim stosunku wyższego duchowieństwa do owych ludowych pieśniarzy, lecz również o prześladowaniach tych, którzy szczególnie uparczywie trwali w dawnych wierzeniach. Mimo wyraźnego wrogości stosunku gruzińskiego duchowieństwa do *mgosani*, ich popularność we wszystkich warstwach społeczeństwa była ogromna: występowali zarówno na targowiskach, jak i na dworze królowej Tamar, Szota Rustaweli zaś nie wyobrażał sobie uczty bez ich pieśni.

Aż do XIX wieku byli *mgosani* najbardziej popularnymi, choć nie jedynymi odtwórcami ludowej poezji. Dużą popularnością cieszyli się również tzw. *chumari* (zarówno zawodowi, jak i amatorzy), specjalizujący się w utworach o charakterze satyrycznym — anegdotach, przysłowiach, kalamburach, baśniach; *muszaiti* (akrobaci) wykonujący utwory, którym towarzyszyły popisy taneczne, oraz *mestwiri* (kobziarze), których muzyka i pieśni towarzyszyły we wsi gruzińskiej obrzędowi do rocznym i rodzinnym.

Dawnym, średniowiecznym jeszcze terminem *mepandure* określano pieśniarza grającego na instrumencie *panduri*. Znacznie późniejsza, bo XVIII-wiecznego pochodzenia, jest nazwa *meczongure*, wywodząca się od rozpowszechnionego w Gruzji

instrumentu strunowego *czonguri*. Zarówno jedni, jak i drudzy wykonywali przeważnie pieśni obrzędowe.

Z wpływami kultury mahometańskiego Wschodu związane jest rozpowszechnienie poezji tzw. *aszugów*. Najwybitniejszym aszugiem XVIII wieku był nadworny poeta króla Herakliusza II — Sajat Nowa, którego utwory weszły do klasyki gruzińskiej poezji lirycznej.

We wstępie do omawianego tomu znaleźć można m. in. stwierdzenie, że literatura ludowa jest przekazywanym w artystycznej formie odzwierciedleniem rzeczywistości. Stwierdzenie to nie tylko nie jest nowe, lecz brzmi wręcz banalnie. Dopiero w zestawieniu z przedstawionym w opracowaniu materiałem nabiera ono żywszej treści: w pieśniach, przysłowiach, bajkach, eposie czy liryce znajduje odbicie cała specyfika kultury ludowej Gruzji. Za przykład posłużyć mogą pieśni śpiewane przy pracy (rozdział V). Duża ich różnorodność jest odzwierciedleniem wielokierunkowości gospodarki wiejskiej w Gruzji. Wśród pieśni tych szczególnie bogato reprezentowane i najbardziej różnorodne są tzw. *gutnuri* (dosłownie „pieśni pług”), śpiewane przy orce. Najbardziej charakterystyczne były te pieśni dla Wschodniej Gruzji, gdzie orka stanowiła zajęcie zespołowe. Ciężkie tamtejsze gleby wymagały bowiem stosowania pług z siłą pociągową składającą się przynajmniej z 6 par wołów i obsługiwanego przez kilku ludzi: 4-5 poganiaczy oraz *gutnis deda* — oracza prowadzącego pług i kierującego całym zespołem. W pieśniach *gutnuri* znajduje odbicie organizacja orki i wszystkie jej realia. Opiewają one m. in. umiejętności *gutnis deda*, jego uprzywilejowaną pozycję w społeczności wioskowej, mówią o roli poganiaczy dziennych i nocnych i sposobie ich wynagradzania, o codziennym życiu oraczy i ich świecie wewnętrznym, o zaletach zwierząt pociągowych i narzędzi.

Powszechnemu w Gruzji od wieków zwyczajowi pomocy wzajemnej przy orce, siewie, żniwach, winobraniu, zbiorze kukurydzy tzw. *nadi*, towarzyszyły pieśni *naduri*. Celem ich było złączenie pracujących w zwarty zespół roboczy, rytmizacja ruchów, pobudzanie energii. Pieśni te wyznaczały też rytm dnia roboczego. Jedne z nich śpiewano przy rozpoczęciu pracy, inne gdy zbliżało się południe, jeszcze inne zwiastowały koniec pracy. Odrębną grupę stanowiły pieśni śpiewane przy łuskaniu kukurydzy — tzw. *chwelchwawi*.

Charakterystyczną rytmikę i wzrastające tempo posiadały rozpowszechnione niemal w całej Gruzji pieśni żniwne. Było tych pieśni kilka rodzajów: jedne towarzyszyły żęciu zboża, inne ostrzeniu sierpów czy młóccc za pomocą tribulum.

Pieśni śpiewane przy sianokosach — *mtibluri*, rozpowszechnione były przede wszystkim w górskich rejonach Gruzji, gdzie hodowla odgrywa w gospodarce dominującą rolę.

Pieśni związane z uprawą winorośli śpiewane były niemal w całej Gruzji. Przy pracach w winnicy i tłoczeniu wina wykonywano je przeważnie chóralnie, przy myciu zaś ogromnych kilkusetlitrowych wkopanych w ziemię dzbanów do przechowywania wina *kwewri* — solowo.

Szczególne miejsce wśród pieśni śpiewanych przy pracy zajmują tzw. *urmuli*, pieśni woźniców. Pozbawione rytmu, mają zróżnicowaną tematykę. Nastrojowe, smętne *urmuli* odznaczają się szczególnie piękną melodyką. Częstym ich tematem były trwające nieraz po kilka dni podróże po sól. Dla bezwodnych rejonów Gruzji charakterystyczne były pieśni kobiet idących po wodę.

W gruzińskiej obrzędowości dorocznej (por. rozdział V o poezji obrzędowej K. Sicharulidze i T. Okroszidze) szczególne miejsce zajmują obchodzone w kwietniu i listopadzie uroczystości ku czci św. Giorgiego. Popularność tego świętego w Gruzji wybitny historyk gruziński J. Dżawachiszwili wiąże z faktem, iż jego kult stanowi chrześcijańską transformację dawnego kultu księżycy. Uroczystości *Giorgoba*, choć

obchodzone powszechnie w całej Gruzji, największą rolę odgrywały w rejonach górskich. System religijny gruzińskich górali łączył w sobie elementy wierzeń przedchrześcijańskich, prawosławia oraz pewne wpływy islamu. Ten synkretyzm religijny znajduje wyraźne odbicie w pieśniach śpiewanych w Tuszetii podczas *Giorgoba*, zawierających niekiedy szczegółowy opis rytuału tej uroczystości.

W przeszłości pograniczne rejony Gruzji — Tuszetia, Pszaw-Chewsuretia, Chewi, były niejako tarczą chroniącą kraj przed ciągłymi najazdami niechrześcijańskich plemion północnokaukaskich. Zachowały one aż do początków XIX wieku daleko idącą autonomię wewnętrzną, a pomoc wojskowa, wysoko zresztą ceniona przez władców Gruzji, była praktycznie jedynym ich obowiązkiem wobec państwa. Dla Pszawa, Chewsura czy Tuszyna udział w wyprawie wojennej był moralnym obowiązkiem, a śmierć na placu boju — zaszczytem. We wzorcu osobowym gruzińskiego górala wybijały się na czoło takie cechy, jak odwaga, wierność danemu słowu, poczucie honoru i godności osobistej. Te rycerskie ideały, tak bliskie kodeksowi rycerskiemu średniowiecznej Europy, znajdowały swój wyraz nie tylko w pieśniach bohaterskich i utworach o treści historycznej (por. rozdziały XI i XIII, K. Sicharulidze), lecz nawet w obrzędowości weselnej. W Chewi np. podniosły, wielogłosowy hymn *Dżwaruli* („krzyżowy”) śpiewano jedynie podczas wojny, przy wynoszeniu ze świątyni sztandarów bojowych oraz w czasie obrzędów weselnych.

Do najbardziej rozpowszechnionych gatunków w literaturze ludowej, nie tylko zresztą gruzińskiej, należą przysłowia, zagadki i bajki. W społeczeństwach chłopskich utrzymujących i przekazujących swą kulturę przede wszystkim na podstawie transmisji ustnej istnieją swoiste narzędzia pomagające zabezpieczać w sposób wierniejszy i trwalszy niż zwykle pouczenia i pokazy działania, utrzymywanie potrzebnej wiedzy o świecie i życiu. Takimi narzędziami są zwięzłe, często rymowane sformułowania zawierające nagromadzone przez pokolenia doświadczenia praktyczne i wskazania religijno-moralne. Większość tych sformułowań należy do kategorii przysłów. W bajce, traktowanej jako narzędzie transmisji społecznej, na czoło wysuwają się wskazania o charakterze moralnym. W przysłowiach i bajkach w największym bodajże stopniu znajdujemy odbicie elementów charakterystycznego dla każdego społeczeństwa systemu wartości. Tak np. w bajkach gruzińskich do najczęstszych motywów przewodnich należą poszukiwania ukochanej, zaginionej lub porwanej przez złego *dewa*, bohaterstwo i ofiarność w niesieniu pomocy osobie, z którą łączy bohatera bajki pobratymstwo. Nie jest przypadkiem, że w zasadzie na tych dwu motywach opiera się największe arcydzieło literatury gruzińskiej — *Witeż w tygrysiej skórze* Szoty Rustawelego³. W gruzińskich bajkach szczególnym poważaniem i szacunkiem otoczeni są zawsze rodzice, przede wszystkim zaś matka. Wspominanie matki, zwracanie się do niej w myślach, często ocala bohaterowi życie. Częstym motywem w bajkach i tematem licznych przysłów jest gościnność.

Dokładne omawianie treści całego opracowania nie jest celem niniejszej recenzji. Jedynie dla przykładu omówiłem nieco szerzej niektóre gatunki literatury ustnej, w których specyfika gruzińskiej kultury ludowej znalazła najwyraźniejsze odbicie. Przykładów takich gatunków można by dać zresztą więcej, należą do nich przede wszystkim epos i mit. Rozdział IX, poświęcony mitom (E. Wirsaladze) zawiera m. in. nieco wiadomości o przedchrześcijańskich wierzeniach plemion gru-

³ Szota Rustaweli, *Witeż w tygrysiej skórze*, przekł. I. Skiryckiego, Warszawa 1961 (podstawę przekładu stanowiło rosyjskie wydanie dla młodzieży); niepełny jest także nowszy przekład J. Zagórskiego pt: *Wiciądz w tygrysiej skórze*, Kraków 1966. Istnieje również XIX-wieczne tłumaczenie K. Łapczyńskiego, pt: *Skóra tygrysa*, „Biblioteka Warszawska”, 1863.

zińskich i współczesnym (a właściwie XIX-wiecznym) systemie religijnym gruzińskich górali. Wiadomości te, tym bardziej cenne, że większość dotychczasowych, niezbyt zresztą licznych opracowań na ten temat wydana została w języku gruzińskim, powinny zostać w wydaniu rosyjskim rozszerzone. Podobne uwagi narzucają się również w stosunku do rozdziału poświęconego historii badań folklorystycznych (M. Czikowani). Biorąc pod uwagę brak w języku rosyjskim (a o ile mi wiadomo również i w gruzińskim) większych opracowań dotyczących historii etnografii i folklorystyki w przedrewolucyjnej Gruzji, rozdział ten mógłby być szczególnie cenny. Jednakże zawarty w nim materiał przedstawiony został w sposób dosyć schematyczny. Autor omawia kolejno sylwetki poszczególnych folklorystów i zbieraczy folkloru bez szerszego ukazania warunków i przyczyn, które legły u podłoża rozwoju zainteresowań ludoznawczych w Gruzji I połowy XIX wieku.

Przekłady gruzińskiej literatury ludowej na język polski są bardzo nieliczne. Na pierwszym miejscu należy wymienić tomik zawierający oprócz folkloru ormiańskiego wybór gruzińskich przysłów, bajek i zagadek przełożonych z oryginału przez jednego bodajże polskiego kartwelologa, doc. Jana Brauna⁴. Kilkanaście utworów reprezentujących różne gatunki gruzińskiej poezji ludowej, tłumaczonych z języka rosyjskiego, zawiera wydana przed kilkunastu laty *Antologia poezji gruzińskiej*⁵. Przekładem z języka rosyjskiego jest również zbiór baśni opartych w części na wątkach gruzińskiej literatury ludowej pt. *O mądrości rzeczy zmyślonych*, Sulchan-Saby Orbelianiego, znanego gruzińskiego pisarza i działacza politycznego z przełomu XVII i XVIII wieku⁶. Pojedyncze bajki gruzińskie wydawane też były w różnych zbiorach bajek narodów Związku Radzieckiego.

Andrzej Woźniak

⁴ *Pod Araratem i Kazbekiem. Przysłowia, bajki, zagadki*, wybrali i przełożyli z oryginałów ormiańskich i gruzińskich K. Roszko, J. Braun, Warszawa 1962.

⁵ *Antologia poezji gruzińskiej*, pod red. L. Lewina, Warszawa 1961. Już po napisaniu niniejszej recenzji wydana została przez PIW pod red. L. Lewina, w wyborze gruzińskiego poety Michy Kwliwidze antologia pt. *Dawna poezja gruzińska* (Warszawa 1974), zawierająca m. in. ponad 30 pieśni ludowych.

⁶ S. Orbeliani, *O mądrości rzeczy zmyślonych*, przeł. T. Mongird, Warszawa 1954.