

Ryszard Tomicki

W KRĘGU MITÓW PERUWIAŃSKICH

„Jestem w Limie, bardzo wielkim mieście, głównym mieście dzikich señores ... To główne miasto señores my po troszeczkę wywracamy, sercem naszym userdeczniamy, weselem weselimy, bo radość człowieka o cierpiącym sercu ma w sobie wiele z nieba, Pieśniami przodków, które zapamiętaliśmy, i naszymi nowymi pieśniami to miasto z czasu zbrodni, z jego nieskończonych win uwolniony łzami, miłością i współczuciem, ogniem. Czymkolwiek! Aby już nie było wrogiem, Tysiące tysięcy jesteśmy, zebrani, wieś przy wsi zebrani. Ściskamy mocno to miasto nienawidzące ludzi, miasto, które nami gardzi jak gównem końskim. Uwolnimy je! Ludzkim miastem będzie, śpiewającym wielkość Tawantinsuyu, bardzo radosnym, dobrze pracującym, nie nienawidzącym, czystym jak śnieg Pański, który nie śmierdzi grzechem. Tak, tak na pewno będzie, Wężu, dzięki tobie, dzięki wodospadowi czystości, który płynie z imienia twego, wodospadowi, który bez odpoczynku migocze, wodospadowi, który drogę oświetla, który ludzki umysł wiecznie oświetla”.

*José María Arguedas*¹

Paradoksalność sytuacji, w jakiej znajdują się Indianie w Peru, jest wyraźniejsza niż w innych krajach Ameryki Łacińskiej. Wystarczy przypomnieć, że stanowiąc od wieków co najmniej połowę ludności tego kraju jednocześnie nieprzerwanie znajdują się na marginesie życia społeczeństwa peruwiańskiego. Pomijając nawet układ stosunków społeczno-ekonomicznych, w którym ludność indiańska od konkwisty była wyzyskiwaną większością, marginalność ta wyrażała się także w ich „nieobecności” kulturalnej. Nawet dla badaczy — amerykańistów kultura współczesnych Indian niknęła zwykle w blasku zmitologizowanej przeszłości — inkaskiego imperium Tawantinsuyu. Dopiero stosunkowo niedawno, w latach 60-tych, pojawiać się zaczęły oznaki wzrostu zainteresowania kulturą współczesnych Indian peruwiańskich w postaci szeregu publikacji w czasopiśmie i wydań książkowych.

Rząd sprawujący od 1968 r. władzę w Peru, dzięki realizacji szeregu postępowych reform, wśród których znalazła się m. in. reforma rolna i dwujęzyczne quechuańsko-hiszpańskie szkolnictwo, walczy przyczynił się do uaktualnienia tzw. problemu indiańskiego. Z drugiej zaś strony nowa polityka wewnętrzna rozbudza w społecznościach indiańskich nadzieje na przyszłość. Jednak trwający od kilku wieków konflikt autochtonów z „kolonistami”, zapoczątkowany w momencie przybycia F. Pizarra i od czasu do czasu przybierający otwarty, zbrojny charakter nie został i nie może

¹ J. M. Arguedas, *Wspaniałemu Wężowi, władcy, ojcu naszemu hymn — pieśń*, tłum. z quechua J. Szemiński, „Literatura” nr 41/87, 11. X. 1973. Poemat poświęcony Tupac Amaru II, przywódcy indiańskiego powstania w Peru, w latach 1780-1781.

zostać automatycznie zlikwidowany. Wieki istnienia na marginesie w warunkach ucisku gospodarczego, zależności i dyskryminacji pozostawiły w świadomości mas indiańskich trwałe ślady. A i dziś jeszcze ich sytuacja społeczno-polityczna wielokrotnie dostarcza argumentów za słuszością wypracowanej wizji świata, która będzie przedmiotem naszej szczególnej uwagi w tym szkicu.

Każde pytanie o stan świadomości jakiejś grupy społecznej jest zwykle bardzo skomplikowane, a wszelka odpowiedź — szczególnie, gdy badacz starający się jej udzielić jest jedną ze stron konfliktu determinującego w znacznym stopniu tę świadomość — okazać się może co najmniej jednostronna. Zdanie to, będące być może truizmem, staje się bardzo ważne, gdy sięgamy do prac niektórych badaczy peruwiańskich, stawiających sobie za cel analizę tej części kultury indiańskiej, która stanowi bezpośrednie lub nawet pośrednie odzwierciedlenie i remedium na aktualną sytuację. Tak też jest z książką, która stała się głównym powodem poniższych uwag. Jej autorem jest peruwiański antropolog kulturowy Alejandro Ortiz Rescaniere, kilkuletni słuchacz wykładów Claude Lévi-Straussa, usiłujący stosować w badaniach metodę strukturalistyczną. Tytuł książki brzmi *Od Adanevy do Inkarrí. Indiańska wizja Peru*². Autor stawia przed sobą dwa zasadnicze cele: wykazanie logicznej (strukturalnej) spójności mitologii indiańskiej, a tym samym odkrycie podstawowych kategorii, jakimi operuje myśl współczesnych Indian peruwiańskich, oraz udokumentowanie ciągłości kultury andyjskiej w tym aspekcie od konkwisty do dziś. A. Ortiz Rescaniere analizuje przede wszystkim mity współczesne, zapisane w różnych regionach Peru w latach 50-70-tych XX wieku. Zastosowana metoda badawcza, jak też cele publikacji upoważniają go jednak do sięgnięcia po teksty z innych okresów historycznych oraz do niebrania pod uwagę etnicznej proveniencji mitów. Wykorzystuje więc zarówno mity Indian Quechua, jak i Aymara, uwzględnia wreszcie teksty zanotowane w XVI wieku. Zanim przedstawimy wnioski wynikłe z przeprowadzonej przezeń analizy i spróbujemy podjąć z niektórymi z nich dyskusję, wydaje się celowe poświęcić nieco miejsca na zaprezentowanie samych wytworów kulturowych, które były przedmiotem analizy. Mity te są bowiem prawie zupełnie nieznane czytelnikom polskim, a tym samym cała dyskusja wokół nich zawisłaby w przysłowiowej próżni.

Składająca się z kilku rozdziałów książka A. Ortiza Rescaniere posiada wyraźną oś konstrukcyjną, którą stanowią dwie grupy mitów zasygnalizowane w tytule imionami bóstw. Grupy te tworzą także ramy książki — rozdziały pierwszy (*Adaneva: o kontynuacji i podziale czasu*) oraz drugi (*Opozycyjne światy światła i ciemności*) poświęcone zostały mitom o charakterze kosmogonicznym, natomiast rozdział ostatni zatytułowany *Inkarrí* zawiera analizę cyklu mitów związanych z tytułową postacią. Te dwie grupy mitów omówimy nieco szerzej.

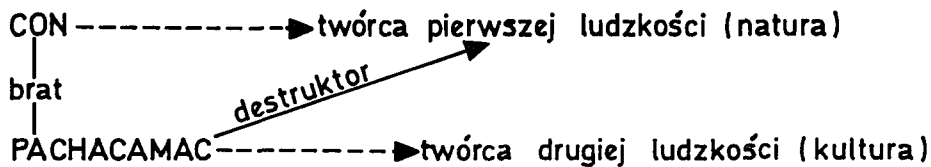
Kilka zaprezentowanych przez Ortiza współczesnych mitów kosmogonicznych ma swój odpowiednik w micie przekazanym przez Lópeza de Gómara, a pochodzącym — jak się przypuszcza — z północnego wybrzeża Peru³. Według niego na początku świata Con, syn Słońca i Księżycy (jest on płci żeńskiej) uformował ziemię i stworzył ludzi. Była to pierwsza epoka w dziejach świata, zakończona nadejściem Pachacamac, również syna Słońca i Księżycy. Wygnał on swego brata Cona, jego ludzi zaś zamienił w „koty o wyrazie twarzy murzynów” (małpy). Pachacamac stworzył nowych ludzi „i zaopatrzył ich we wszystko, co mają. W podzięce za tyle łask uznali

² A. Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*, Lima 1973.

³ López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Cap. CXXII; autor przypuszcza, López de Gómara czerpał z zaginionej kroniki Rodrigo Lozano, mieszkańca Trujillo; Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 19.

go za boga — czytamy w relacji Lópeza de Gómara — i odtąd mieli go i czcili w Pachacamac, zanim go chrześcijanie stamtąd nie wyrzucili”⁴.

Ortiz zapisuje ten XVI-wieczny mit w następujący sposób:



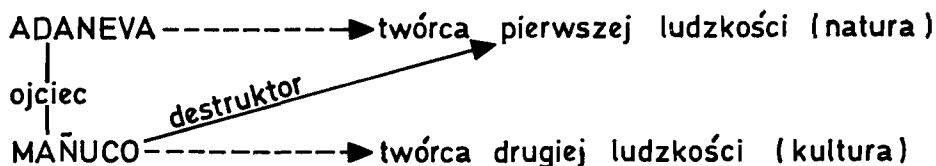
Porównajmy teraz mit o Adaneva zanotowany w 1963 r. w indiańskiej wspólnocie Vicos, znajdującej się w Callejón de Huaylas na północ od Limy⁵. Oto jego treść:

„Teraz opowiem wam o rodzinie naszego Boga Mañuco. Mañuco jest synem Ojca Adaneva i Dziewicy Mercedes. Adaneva żył przed starożytnymi (*los antiguos*). On ich stworzył. Zakochawszy się w Dziewicy Adaneva szedł za nią przez piękne pola kukurydziane, które ona sama zasiała. Pewnego dnia porwał ją i poszli przez góry i doliny, kochając się i dokuczając sobie. Kiedy urodził się Mañuco, Adaneva porzucił ją.

Nasza Matka, Święta Dziewica Mercedes, odziała dziecko Mañuco we włókna *quenwa*. Pasterze troszczyli się o nią, karmili niesłodzoną *mazamorra* i niesolonym mięsem. Ze swym synem na plecach Dziewica Mercedes szukała Adanevy. [...] Nigdy nie połączyła się ponownie Nasza Matka Dziewica ze swym mężem Adanevą. Ale gdy nasz Bóg Mañuco był już dorosły zdołał spotkać swego ojca Adanevę. Wtedy Mañuco, aby umożliwić nasze przebudzenie na tym świecie, rozpoczął niszczenie starożytnych. Niełatwo było położyć kres tym ludziom, którzy nie uznawali ogromnej dobroci Mañuco. Zesłał na nich ogniste gradobicie. Wielu umarło, spalili się z górą i ognia, inni ukryli się w jaskiniach. Wtedy, pełen mądrości, wziął dwie kości ze swych własnych ud i raził nimi i zniszczył starożytnych, którzy jeszcze zostali.

Taki był początek naszego życia w Vicos i w świecie”⁶.

Ortiz zapisuje ten mit podobnie jak pierwszy:



Taki schemat, opisujący dzieje świata w kategoriach konstrukcja — destrukcja — konstrukcja, jest według Ortiza *Rescaniere* tradycyjnym elementem kultury andyjskiej. Istotnie, podobieństwo obu mitów (do różnicy w stosunkach pokrewieństwa między bohaterami powrócimy nieco dalej), mimo dzielących je stuleci, jest duże. Nie należy jednak dać zwieść się tej analogii i przenosić automatycznie opisanej struktury w czasy przedhiszpańskie. Ortiz nie czyni tego, ale stawiany przez

⁴ *Tamże*, s. 19-20 (wszystkie tłumaczenia mitów z wersji hiszpańskiej, podawanej przez autora obok oryginału w języku *quechua* lub *aymara*).

⁵ *Tamże*, s. 9-10.

⁶ Nieco inną wersję tego mitu, pochodzącą także z Vicos, podaje Ortiz na s. 13-15, oraz J. M. Arguedas, *Mitos quechuas post-hispánicos*, [w:] *Ideologia mesiánica del mundo andino*. Antología de Juan M. Ossio A., Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima 1973, s. 382-383.

niego cel: poszukiwanie ciągłości kulturowej, może prowadzić do takiego wniosku mniej zorientowanych w przedmiocie czytelników.

Przyjmuje się, przede wszystkim na podstawie relacji Felipe Huamana Poma de Ayala, znajdującej potwierdzenie w innych kronikach⁷, że w państwie Inków obowiązywała wizja przeszłości pięcioepokowej. Wymieniane przez Pomę epoki — *Huari Viracocha runa*, *Huari runa*, *Purun runa*, *Auca pacha runa* oraz *Inca pacha runa* — podlegają jednak określonym prawom strukturalnym. Ich analiza pozwala stwierdzić⁸, że są one pogrupowane według dwóch podziałów. Pierwszy dzieli 4 pierwsze epoki na dwie grupy: *Huari Viracocha runa* i *Huari runa* są epokami, które cechuje byt nadludzki, „prymitywność” w zakresie gospodarki i kultury materialnej oraz cnotliwość obyczajów (m. in. czczenie jednego boga⁹); dwie kolejne epoki *Purun runa* i *Auca runa* cechuje, najogólniej mówiąc, rozwinięta kultura (pojmowana głównie jako wysoki poziom różnych dziedzin gospodarki i dobrobyt materialny) a z drugiej strony upadek obyczajów. Opozycja między tymi dwiema grupami epok wyrażana jest również w kategoriach przestrzennych, gdyż dwie epoki najdawniejsze kojarzone z nizinami (w sensie topograficznym) zajmują pozycję niższą (*Hurin*), natomiast dwie następne kojarzone z górami pozycję wyższą (*Hanan*). Podział ten przecięty jest przez drugi, przebiegający wewnątrz każdej grupy epok: epoka 2 ma się tak do 1, jak 4 do 3. Nadmienmy jeszcze, że przedstawiona tu w dużym skrócie struktura przeszłości (czasu) jest homologiczna do struktury przestrzeni — czterech regionów Tawantinsuyu¹⁰, przez co piąta epoka, okres panowania Inków, jednoczy niejako czas i przestrzeń, stanowiąc zwieńczenie przeszłości. Wtedy to nastąpił też ostateczny upadek moralno-religijny (Inkowie wprowadzili idolatrię), ale w zakresie organizacji społecznej, doskonałości instytucji, infrastruktury (drogi, poczta) oraz pod względem władzy i jej majestatu Inkowie osiągnęli szczyt możliwości¹¹.

Krótką charakterystyka wizji Pomy prowadzi do dwóch wniosków. Po pierwsze — istnieje spora różnica między nią i mitem kosmogonicznym zanotowanym w XVI w., mimo pewnych podobieństw natury strukturalnej. Jeśli przyjmiemy, że kronikarz przekazuje jakąś tradycję przedkolonialną (Poma ukończył swe dzieło w 1612/1613 r.) sądzić można, że mit o Con i Pachacamac stanowi uproszczenie wizji pięcioepokowej, które dokonało się już po konkwiście, albo też — co wydaje się bardziej prawdopodobne — jest składnikiem jakiejś tradycji lokalnej. W każdym razie faktem jest, iż on właśnie znalazł kontynuację w mitach XX-wiecznych, podczas gdy owa precyzyjna strukturalnie wieloepokowa wizja dziejów uległa zapomnieniu (nie wykluczone, że na skutek eliminacji nośników tej tradycji). Po drugie — myślą przewodnią wizji przeszłości przekazywanej przez Pomę de Ayala jest idea ewolucji kultury. Każda kolejna epoka stanowi pod względem rozwoju kultury krok naprzód, nie tylko w sensie wzbogacania materialnego dorobku ludzkości, lecz także komplikacji stosunków społecznych. Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że drugi nurt rozwojowy w jego koncepcji — upadek obyczajów i przejście od monoteizmu do idolatrii,

⁷ Np. w kronikach Fr. Martina de Murúa i Fernando de Montesinos.

⁸ J. M. Ossio A., *Guaman Poma: Nueva Cronica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino*, [w:] *Ideología mesiánica ...*, s. 155-213; N. Wachtel, *Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega*, [w:] tenże, *Sociedad e ideología. Ensayos de la historia y antropología andinas*, Lima 1973, s. 165-228.

⁹ Jako potomkowie Noego (por. przypis 12) Indianie byli „chrześcijanami”, czcili jednego boga, dopiero z czasem — m. in. na skutek odosobnienia, braku łączności ze Starym Światem — popadli w wielobóstwo. Wywód ten, podobnie jak cała kronika Pomy de Ayala, miał określony cel polityczny, był jednym z uzasadnień prawa do autonomii politycznej Peru, por. Ossio, *op. cit.*; Wachtel, *op. cit.*

¹⁰ Wachtel, *op. cit.*, s. 173 n.

¹¹ Tamże.

jest efektem akulturacji, chrześcijańskiego wykształcenia autora kroniki oraz historiozoficznych spekulacji, bardzo popularnych wśród hiszpańskich dziejopisarzy, uznających Indian za potomków Noego¹².

Idea rozwoju kulturowego ludzkości występuje również w obu przytoczonych poprzednio za Ortizem mitach kosmogonicznych, przyjmując, jak u Pomy, postać przejścia od Natury do Kultury, tyle że w znacznie mniej rozbudowanej formie. Warto szczególnie silnie podkreślić ten fakt, gdyż dość często zdarza się, iż umyka on uwagi badaczy zaafektowanych cyklicznością wizji czasu w społecznościach pierwotnych. Jak widać, cykliczność czasu nie wyklucza idei rozwoju. Podobnie rzecz ma się w przedkolumbijskiej Mezoameryce¹³.

Powróćmy teraz do pracy Ortiza Rescaniere. Zarówno w dwu cytowanych, jak i innych mitach o charakterze kosmogonicznym ciąg diachronicznych wydarzeń jest jasny, co więcej ich struktura aktualna jest w skali synchronicznej: istniejąca w czasie opozycja między światem pierwszym i drugim wyraża się w synchronii opozycją natury i kultury (pierwsi ludzie lub „starożytni” istnieją nadal jako małpy; niektóre wersje mitu o Adaneva utrzymują, że resztki pierwszej ludzkości żyją w jaskiniach). Analiza innych mitów dokonana przez Ortiza wskazuje, iż obie epoki kojarzone są z szeregiem cech, np. pierwsza z nocą i głodem, druga zaś z dniem (jasnością) oraz obfitością pożywienia itp.¹⁴ Progresywność ewolucji jest w tym wypadku oczywista.

Mamy więc do czynienia z grupą mitów kosmogonicznych o określonej strukturze, zarejestrowanej już w XVI wieku i występującej w mitach współczesnych Indian peruwiańskich. Nazwijmy tę grupę typem A, dla odróżnienia od cyklu mitów o Inkarrí, które oznaczmy jako typ B.

Mity związane z postacią Inkarrí¹⁵ stanowią grupę zdecydowanie odmienną od pierwszej, zarówno pod względem strukturalnym, jak i funkcjonalnym, choć pozornie nawiązują do mitów kosmogonicznych. Można nazwać je mitami kompensacyjno-emancypacyjnymi. Zanim jednak zapoznamy się z nimi bliżej, przytoczmy mit o Supaya, zanotowany w 1971 r. w Puno, w społeczności Aymara¹⁶, będący doskonałym przykładem zmian, jakim uległa archaiczna struktura mitu typu A.

Kiedy powstał świat, spotkali się Dziewica Maria, jej mąż Jesucristo i syn obojga, Supaya. „Wówczas Jesucristo stworzył dawnych ludzi, którzy byli bardzo dobrzy i mądrzy. Pierwsi ludzie, Adam (Adam) i Ewa (Eva) nie rozmawiali ze sobą, nie umieli mówić”. Jesucristo sprawił, że nauczyli się mówić. Supaya domagał się posiadania swoich ludzi, wtedy ojciec dał mu węże, ropuchy i jaszczurki. „Supaya miał wielkie bogactwa, nadmierne bogactwa. Jego konie i muły kroczyły wspaniale podkute. Biedny Jesucristo umiał chodzić tylko z bosymi nogami”. Dalej mit opisuje szereg wydarzeń, w których Supaya okazuje się uosobieniem zła, prześladowającym ciągle swego ojca i działającym ze szkodą dla ludzi. Jesucristo ukazany jest w roli

¹² Zabieg ten miał na celu włączenie Indian w historię świata, której wzorem była Biblia, i stanowił argument za ich ludzką naturą, por. np. opowieść o zaludnieniu Ameryki przez Ofira, wnuka Noego [w:] F. de Montesinos, *Memorias antiquas historiales y politicas del Perú (1644)*, „Revista del Museo e Instituto Arqueológico de la Universidad Nacional del Cuzco”, No 16-17: 1957.

¹³ Np. mit o epokach kosmogonicznych w *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*.

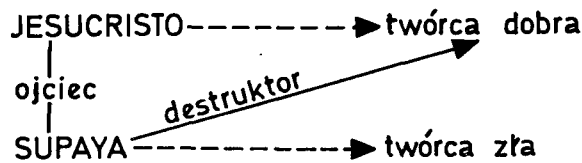
¹⁴ Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 35-59.

¹⁵ Imię Inkarrí (czasem Inkariy, Inkarey, Redinka) powstało z połączenia słów Inka i *rey* (król); analogicznie, występujący w micie z Huamanga Española jest zbitką słów España (Hiszpania) i *rey*.

¹⁶ Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 24-26; w przypisie 1 na s. 21 autor podaje, że w niektórych relacjach z Vicos Supaya jest bóstwem pierwszej ludzkości; fakt ten potwierdza naszą reinterpretację — we wspomnianych relacjach schemat jest bowiem taki jak w mitach o charakterze kosmogonicznym (pierwsza epoka wartościowana jest ujemnie).

herosa kulturowego: tworzy ogień do gotowania pożywienia, rośliny uprawne (rolnictwo), odzyskuje dla ludzi część zwierząt Supaya, tworzy świnie (pasterstwo i hodowla). „W końcu ojciec został zwyciężony. Inni utrzymują, że teraz czasem przeważa Bóg innymi razy Supaya. Ja nie wiem, jak było. Dlatego każdy człowiek ma Boga i Supaya. Jedni więcej Boga, inni więcej Supaya. Kiedy Supaya skończył prześladować swego ojca, kiedy go zwyciężył, wyszli wszyscy jego przyjaciele i zaczęli świętować skacząc, pijąc, wznosząc okrzyki radości. Teraz świat jest taki”.

Ortiz rozpatruje ten mit łącznie z dwoma omówionymi poprzednio, rozpisując go swoim zwyczajem w następujący schemat:



Jak zauważa Ortiz mit o Supaya różni się od pozostałych, mimo wspólnej struktury oraz przekazywanej informacji o powstaniu obecnego świata, ujawnieniem kwestii moralnych. „Fakt, że Jesucristo był ojcem Supaya — pisze on — że dobre i złe działania powstają podczas ścigania oraz jako odpowiedź na działania drugiego, wskazuje bez wątpienia, iż obie wartości określają jedną całość — moralność — oraz, że nie można zrozumieć ani wyjaśnić jednej strony, jeśli nie zna się drugiej. Mówiąc inaczej, dobro znajdowało się u źródeł zła [...]. W tym wyjaśnieniu jest obecny pewien motyw mitu, który uzyskuje w ten sposób wyraźny sens: jedna z postaci jest biedna, druga bogata. Daje się w ten sposób do zrozumienia, że bieda powstaje wskutek istnienia bogactwa i odwrotnie. Obie kategorie uważane są za opozycyjne, ale niewytłumaczalne same w sobie. Mit zdaje się ukazywać, iż tak jak opozycyjne, kontradiktoryjne, a jednocześnie komplementarne są relacje między ojcem i synem, bogatym i biednym, takie również są moralne pojęcia dobra i zła.

Mit o Supaya — pisze dalej Ortiz — nie jest pojedynczym wzorem, ani jedynie refleksją nad moralnością. Porównując dobro i zło w terminach innych kategorii — społecznych, ekonomicznych i kulturowych — dostrzega się całość, ludzki wszechświat, który łączy te poziomy i czyni je paralelnymi oraz porównywalnymi”¹⁷.

Przytoczyliśmy ten obszerny fragment, gdyż widoczny w nim sposób interpretacji jest charakterystyczny dla całej pracy Ortiza, bez względu na to, jakiego typu mity są rozpatrywane. Bez większej przesady można powiedzieć, że poszukiwanie jedności jest *idée fixe* autora, mającą wyraźne, lecz pozanaukowe przyczyny.

Wracając do mitu o Supaya należy zauważyć, że w przeciwieństwie do dwóch poprzednich mitów nie rozgranicza się tu wyraźnie dwóch epok, ale mimo tego świat dzisiejszy przeciwstawiony jest zdecydowanie początkom ludzkości. Co prawda człowiek oraz otaczający go świat łączy w sobie dobro i zło, jednak panuje nad nimi Supaya; dobry i biedny Jesucristo został zwyciężony. Określiśmy ten mit jako typ przejściowy, ponieważ w przeciwieństwie od mitów kosmogonicznych w pewien sposób obojętne na aktualną rzeczywistość pojawia się w nim wyraźna refleksja nad współczesnością. W bezpośrednim związku z tym pozostaje zakłócenie struktury właściwej mitom typu A. Cechy dostrzegalne w micie o Supaya potęgują się w cyklu Inkarrí. Tam też występuje to, co Ortiz antycypuje w komentarzu cytowanym wyżej — dobro i zło odniesione zostają do innych kategorii, ale efekt tego zabiegu jest zupełnie odmienny od tego, który chciałby widzieć peruwiański badacz. Bowiemy mity

¹⁷ Tamże, s. 31.

o Inkarrí, choć operują wieloma tradycyjnymi elementami mitologicznymi, powstały w odpowiedzi na zupełnie inne potrzeby społeczne i w związku z tym ich struktura jest inna niż mitów kosmogonicznych (typ A).

Pierwsze informacje o istnieniu mitu Inkarrí pojawiły się w latach 50-tych bieżącego stulecia; początkowo zanotowano go w kuzkańskich *comunidades*, później stwierdzono znajomość tego mitu w innych regionach Peru¹⁸. Występuje on w wielu różnych wersjach mających jednak pewne zasadnicze cechy wspólne¹⁹. Ortiz analizuje pięć odmian mitu różniących się między sobą szczegółami, ale zbudowanych wokół jednego schematu. Przytoczmy niektóre z nich, aby ich tekst przemówił sam do czytelnika. Oto relacja zanotowana w Chacaray z ust pasterza nie znającego języka hiszpańskiego (1970 r.).

„Jestem czystym Indianinem, prawowitym. Ci z mej wsi także. Panowie nie są Peruwiańczykami, panowie są Hiszpanami albo mieszańcami. Panowie są rodziną Pizarra. Ja jestem królowie, rodzina Inkarey. Inkarrí jest synem Matki Księżycy i Ojca Słońca.

Inkarrí przywiązał Słońce, aby trwał czas. Przywiązał również byka. Wielki człowiek rządził wszystkim, sprawił, że kamienie wędrowały. Hiszpania go zawołała. Dlatego zbudował most ze złota ponad morzem, aby udać się do Hiszpanii. Zanim go skończył, Pizarro zabił go bronią, kulami. Inkarrí miał tylko *waraka*. Uciał mu głowę i wysłał ją do Hiszpanii. Jego ciało zostało tu. Mówią, że w Hiszpanii jego głowa jest żywa, broda mu rośnie, każdego miesiąca ją golią. Teraz nie ma Inkarrí. Kiedy umarł, przybył Jesucristo władca Nieba. On nie ma nic wspólnego z Inkarrí, który znajduje się w ziemi. Cristo jest na uboczu, nie miesza się do nas. Ma świat w dłoni, jak pomarańczę.

Gdy świat się odwróci, powróci Inkarrí i będzie chodzić, jak w dawnych epokach. Wtedy wszyscy ludzie, chrześcijanie i poganie (*gentiles*) spotkamy się”²⁰.

Drugi mit zanotował autor w Vicos w 1965 r.:

„Ojciec Słońce miał go [Inkę — przyp. RT] z pewnej głupiej kobiety. Ta biedna kobiecina ogrzewała swe ciało popołudniami, kiedy Słońce oddalał się do innego ludu. Pewnego wieczoru Słońce wykorzystał głupią i urodził się przyszły Inka, jak każdy człowiek. Zaraz Ojciec Słońce zapomniał o głupiej. Rósł obrabiając jak my pola, pasąc zwierzęta. Był tylko trochę bardziej silny, i to wszystko.

Będąc już dużym, był Inka dobry i mądry. Wędrował po świecie. Stworzył wojsko. Przez to Prezydent nienawidził go i rozkazał swym ludziom, aby go schwytali i zawiedli do wielkiego miasta Limy. Inka nie chciał być niewolnikiem swego wroga Prezydenta. Sam Inka rozkazał, aby mu ucieli głowę. Kiedy głowa przybyła do Limy, zmieniła się w pieniądze. Jego ciało, jego ekskrementy przemieniły się w złoto i srebro. One są zakopane. W Vicos przechodził Inka pomagając nam, więc tu także znajdują się ukryte.

Ile go opłakiwaliśmy. Wszystkie wsie, cierpieliśmy z powodu jego śmierci. Gdyby był żywy między nami, gdyby zwyciężył Prezydenta, bylibyśmy bogaci, byłyby większe ziemniaki, większe *choclos*. Nie bylibyśmy biedni, jak teraz”²¹.

Trzeci mit pochodzi z Huamanga i zapisany został w 1972 r.:

„Inka, mówią, przybył z Cuzco. Ptaki *pichinchurro* pozdrawiały go umilając mu

¹⁸ Por. J. Flores Ochoa, *Inkariy y Qollariy en una comunidad del Altiplano*, [w:] *Ideologia mesiánica...*, s. 302.

¹⁹ Por. omówienie w A. Posern-Zieliński, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI-XX w.)*, Wrocław 1974, s. 144-146. Pierwszej analizie mitów o Inkarrí w Polsce dokonał Z. M. Kowalewski w referacie *Indiańska mitologia emancypacyjna u progu rewolucji socjalnej w Peru*, wygłoszonym na Sympozjum Kultury Indian w Krakowie 23 IV 1972 r.

²⁰ Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 132.

²¹ *Tamże*, s. 133-134.

drogę [...]. Wsie, ludzie, mieszając swą krew z ziemią nauczyliśmy się uprawiać ją, tak, jak to robimy do dziś. Jego żona też szła za nim [...]. We wsiach, gdzie przebywali ona gotowała, przędła, robiła chichę. [...] była żoną wielkiego Inki, tą która najpierw nas uczyła.

Ojcem Inki był Słońce, miał go z pewnej kobiety ciemnej, zaniedbanej, wygłodniałej. Może, aby nie cierpiała, dał jej tego syna, który w kilka lat stał się bardzo silny, silniejszy i młodszy niż obecni ludzie, którzy mają bojaźń w swej piersi i chodzą zapomniani, jak chrząszcze z dróg.

Jego żoną, mówią, była Colla, dlatego zwali ją Collarri. Przybyli z Cuzco. [...] Kiedy dotarli do Wataqa, sandały Inkarrí zużyły się; wtedy wziął się do reperowania i stąd w Wataqa ludzie są dobrymi szewcami. Inka zrobił swym lamom odpoczynek na pampie Quilcata, teraz ci z tej wsi posiadają dorodne lamy. Gdy Inkarrí i Collarri mieli ochotę jeść, zmuszeni byli w Inkawasi wymienić niektóre z rzeczy, jakie nieśli, na jedzenie. Od tego czasu mówią, że tam i we wszystkich stronach odbywają się targi.

Ojciec Słońce miał drugiego syna zwanego Españañarri. „Dlaczego mój brat jest tak ogromnie potężny i może robić wszystko? Mnie muszą poważać, a nie jego, co ma stopy zakrwawione. Jestem piękniejszy i moje genitalia są większe”. Mówią, że tak powiedział z nienawiścią i góry zatrzęsły się.

Espanñañarri poszedł szukać go i zostawił mu list. Kiedy przyszedł Inkarrí, znalazł orędzie, zirytowany krzyknął: „Jaki ptak, jakie zwierzę poplamilo swymi łapami ten papier tak biały?” Ale Inkarrí wiedział o swoim bracie, dlatego zostawił mu kilka *quipu*, które mówią, iż były z wełny. „Jakiegoż to nędznego człowieka są te szmaty, te farfocle”.

Ale Księżyc i Słońce połączyli się, byk i *Amaru*. Świat szedł naprzód. Ziemia zadrżała i ukrył głowę Inkarrí jego brat. Od tego czasu powstał podcinacze gardel.

Krew Inkarrí jest żywa w głębi naszej Matki Ziemi. Twierdzi się, że przyjdzie dzień, w którym jego głowa, jego krew, jego ciało powinny się połączyć. Tego dnia będzie świt o zmierzchu, gady będą fruwać. Wyschnie jezioro Parinacochas, wówczas piękny i wielki lud, którego nasz Inkarrí nie mógł wykończyć, będzie znów widoczny”²².

Jak widać, niewiele wspólnego mają przedstawione mity z mitami kosmogonicznymi. Podobieństwa między nimi są czysto zewnętrzne. Przede wszystkim zniknęła idea ewolucji ludzkości i kultury. Naszym zdaniem jest to jeden z ważniejszych wskaźników odmienności mitów typu *B*, którego jednak autor pracy zdaje się nie zauważać. Ortiz podkreśla podobieństwa — podział czasu na dwie nieprzejezdne (*irreconciliables*) epoki, mające swych bogów, następowanie epok po sobie i dążenie świata przeszłego do zmanifestowania się w teraźniejszości, itp. Dla wskazania, że obie epoki tworzą część jednego systemu uwypukla więzy pokrewieństwa łączące w niektórych mitach Inkę i jego przeciwnika. Mimo stosowania metody strukturalistycznej Ortiz nie zwraca w ogóle uwagi na fakt, że w mitach typu *A* dwie epoki łączy relacja koniunkcji, natomiast w mitach typu *B* — relacja dysjunkcji²³. Epoka zapoczątkowana śmiercią Inkarrí jest odwrotnością poprzedniej pod każdym względem; myśl, iż wraz z przybyciem Hiszpanów w miejsce dawnego porządku nastąpił swego rodzaju chaos, przewija się także przez wspomnianą już kronikę Huamana Poma de Ayala. Wielokrotnie pisze on: „*el mundo está al revés* (świat jest na odwrot). Świadomość tego przetrwała do dziś.

²² *Tamże*, s. 137-139.

²³ Relacja dysjunkcji między światem „białych” i Indian występuje także w folklorze peruwiańskim w przeciwieństwie do folkloru Indian meksykańskich i gwatemalskich, N. Wachtel, *La visión de los vencidos: La conquista española en el folklore indígena*, [w:] *Ideología mesiánica...*, s. 37-81.

Mity o Inkarrí operują wieloma elementami mitologicznymi, wieloma symbolami, które w mitach o charakterze kosmogonicznym występują w określonych układach skorelowanych z następującymi po sobie epokami. W mitach typu B dokonuje się inwersja tych układów. Nadzwyczaj jaskrawym tego przykładem jest relacja prezentowana przez Ortiza pod tytułem „Dlaczego dzieci nie chcą iść do szkoły”. Ta opowieść Indianina Quechua, z którym zaprzyjaźnił się autor w Limie, zawiera wiele wątków mitologicznych. Szereg opozycji, wokół których zostały one uporządkowane, nie wymaga komentarza:

Inka i jego świat	Jezus i jego świat (obecny)
związani są z:	związani są z:
dniem	nocą
obfitością pożywienia	głodem
łącnością z ziemią	przerwaniem kontaktu z ziemią
słowem	pismem
prawdą	kłamstwem
kulturą (porządkiem)	antykulturą (nieporządkiem).

Mit o szkole²⁴, jak w skrócie nazywa relację Ortiz, zawiera mit o Inkarrí wzbogacony jednak o epizod, który stał się powodem tej nazwy. Zgodnie ze znanymi nam już regułami Inka jest herosem kulturowym, który nauczył ludzi mówić, uprawiać ziemię i hodować bydło. Ma brata Jesucristo usiłującego go zniszczyć. Jesucristo osiąga w końcu swój cel; korzystając z pomocy pum nie pozwala przesładowanemu Ince zejść z gór w doliny i pożywić się. Inka umiera z głodu. „Gdy Inka nie mógł już nic zrobić, Jesus uderzył Matkę Ziemię, przeciął jej szyję. Następnie wziął się do budowania kościołów; tam znajduje się, on chroni i kocha nas.

Ñaupa Machu ucieszył się, gdy się dowiedział, że Inka umarł. Ñaupa Machu musiał żyć w ukryciu w czasie, kiedy Inka przemierzał świat. Ñaupa Machu mieszkał w pewnej górze, która nazywała się Szkoła. Cieszył się, że bili Mama Pachę. Do niej [góry zwanej Szkoła — przyp. RT] przyszedli dwaj synowie Inki. Szukali swego ojca i swej matki. Ñaupa rzekł do nich: »Wejdźcie, wejdźcie, ujawnię wam, gdzie jest Inka i gdzie jest Mama Pacha«. Zadowolone dzieci mówią, że przyszedli do Szkoły. Ñaupa Machu chciał je zjeść. »Mama Pacha już nie chce Inki. Inka przyjaźni się z Jesucristo i żyją teraz razem, jak dwaj braciszki. Patrzcie na pismo, tu jest powiedziane«. Dzieci bały się bardzo i uciekły. Odtąd wszystkie dzieci mają obowiązek iść do szkół. I jak dwóm synom Mama Pachy, prawie wszystkim dzieciom nie podoba się szkoła, uciekają”²⁵.

Opowieść o szkole wyraża w metaforyczny, ale nadzwyczaj przejrzysty sposób istotę dramatu indiańskiego w epoce Jesucristo. Jak zauważa Ortiz, dzieci idą do szkoły w nadziei odzyskania swych rodziców, odnalezienia swej tożsamości etnicznej i kulturowej, ale Ñaupa Machu, bóstwo ciemności²⁶, chce ich „pożreć” negując autonomię Inki i jego świata, proponując im rezygnację z tożsamości kulturowej. Synowie Inki uciekli jednak ze szkoły i obecnie wędrują gdzieś po świecie. Gdy starszy z nich będzie dorosły, powróci i wtedy nastąpi dzień Sądu Ostatecznego. „Ale nie wiemy, czy będzie mógł powrócić. Chłopcy, dzieci, mówią, powinny szukać go, ciągle go szukają [...] Ale jeśli go nie znajdą, można umrzeć z głodu, jak ich ojciec Inka. Czy umiera się z głodu?” — kończy swą opowieść Isidro Huamaní.

²⁴ Analiza tego mitu zamieszczona jest również w antologii *Ideologia mesiánica...*, s. 238-250.

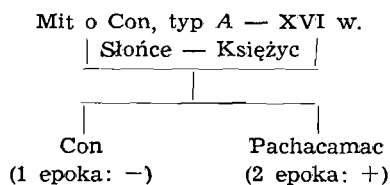
²⁵ Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 146-149.

²⁶ Ñaupa Machu w innych mitach, np. micie o Roal z Q'ero, są to istoty związane z pierwszą epoką świata (południowoperuwiański odpowiednik *gentiles* i *auca*), zniszczonymi częściowo wraz z nastaniem drugiej (aktualnej) epoki, por. Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 36-38; M. M. Marzal, *Origen del mundo y del hombre en Urcos*, [w:] *Ideologia mesiánica...*, s. 266.

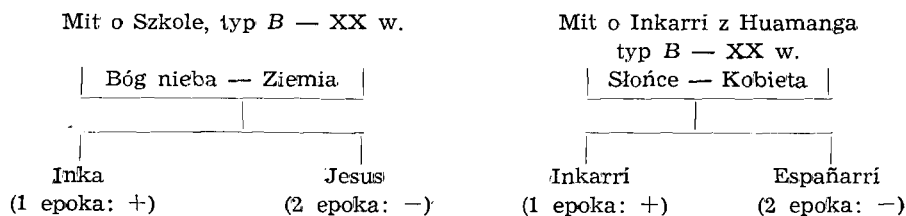
Ortiz Rescaniere podkreślając jasność ideowego sensu relacji — oczekiwanie na koniec obecnego świata i przybycie syna Inki — komentuje ją znamienym pytaniem: Czy młodzi będą słuchać wezwania mędrca z Ayacucho? Pytanie to wprowadza nas niejako w sedno dylematu autora omawianej książki. Pozostawmy jednak tę sprawę na koniec. Zajmijmy się natomiast kwestią, która umknęła uwagi Ortiza, a wydaje się mieć duże znaczenie dla poruszanych przez niego zagadnień. Doprowadzi nas ona również do pewnej dygresji dotyczącej klasyfikacji mitów o Inkarrí.

Autor zwraca przy wielu mitach uwagę na związki pokrewieństwa istniejące między bóstwami — bohaterami mitu. Interesują go one o tyle tylko, o ile mogą mu służyć za: a) element zmniejszający kategoryczność relacji dysjunkcji między epokami, b) argument za ciągłością tradycyjnej kultury andyjskiej (to zbyt szerokie określenie należałoby raczej zastąpić pojęciem struktur mitologicznych). Tymczasem związki pokrewieństwa i ich warianty wydają się odzwierciedlać zmiany, jakie nastąpiły w świadomości indiańskiej pod wpływem ideologii chrześcijańskiej. Widoczne są one w samych imionach bohaterów mitycznych — Adaneva (zbitka Adama i Ewy), Jesucristo lub Sucristo, Virgen Mercedes czy Virgen Maria — oraz w charakterze niektórych tekstów, np. mitu o Supaya. Wśród schematów pokrewieństwa dają się wydzielić dwie grupy relacji. Pierwsza to typ tradycyjny, nawiązujący do mitologii przedkolumbijskiej, który reprezentuje między innymi mit o Conie i Pachacamac. Przy zapisie posłużymy się schematem stosowanym przez Ortiza, uzupełniając go jednak informacją o wartościowaniu epoki symbolizowanej przez dane bóstwo, aby na tym przykładzie wskazać jeszcze raz różnicę między mitami typów A i B.

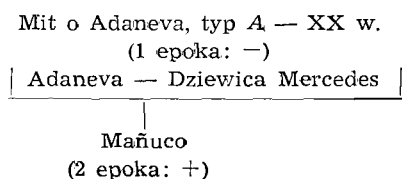
Zapiszmy więc relacje typu tradycyjnego:



Ten sam typ związków pokrewieństwa pojawia się także w mitach typu B, a więc tych, które poprzednio nazwaliśmy kompensacyjno-emanypacyjnymi. Tu jednak następuje inwersja w wartościowaniu bóstw i epok:



Drugi typ stosunków pokrewieństwa jest wyraźnym odbiciem ideologii (doktryny) chrześcijańskiej; pojawia się on, podobnie jak pierwszy w obu typach mitów, z tym, że w typie B znów następuje inwersja w wartościowaniu.



Mit o Supaya, typ B (?) — XX w.

(1 epoka: +)

| Jesucristo — Dziewica Maria |

|
Supaya

(2 epoka: -)

Mit o Supaya znów okazuje się wariantem przejściowym, bowiem od tego typu relacji pokrewieństwa, jaki w nim występuje, istnieje już bezpośrednie przejście do schematu trójelementowego właściwego niektórym mitom millenarystycznym, w których związki pokrewieństwa schodzą na plan drugi, ustępując miejsca trójcy; schemat uzyskuje wówczas następującą postać:

Epoka 1: +	Epoka 2: -	Epoka 3: +
Bóg — ojciec	Bóg — syn	Duch św.

Taki wariant spotykamy w niektórych mitach z cyklu Inkarrí o wyraźnym charakterze millenarystyczno-soterycznym²⁷.

Zwróćmy uwagę, że w mitach o Inkarrí uwzględnionych powyżej kontynuowana jest tradycyjna struktura pokrewieństwa. Inka i jego przeciwnik są braćmi, podobnie jak Con i Pachacamac. Ale tak jest wyłącznie w micie z Huamanga oraz w micie o szkole. W pozostałych trzech tekstach rozpatrywanych przez Ortiza (mity z Chacaray, Vicos i Puquio) tradycyjny schemat ulega zmianie — przeciwnik Inkarrí jest obcy, nie łączą ich żadne więzy krwi. W tym fakcie najlepiej przejawia się świadomość, że *mistis* są obcy, że są potomkami Pizarra i współnikami Prezydenta, którzy zabili Inkarrí i zniewolili jego naród. Świadomość tego znajduje potwierdzenie w słowach pasterza indiańskiego z Chacaray odmawiającego indagującemu go badaczowi statusu Peruwianczyka (jak podaje Ortiz na s. 153, także w *chicherías* Cuzco Indianie i Metysi mówią o sobie jako o Peruwianczykach odmawiając tego miana Białym).

Zanikanie tradycyjnej struktury (dwaj bracia) na rzecz wariantu, w którym przeciwnikiem Inki jest przedstawiciel świata Białych (*señores*, *mistis*) wraz ze zmianą wartościowania dwóch epok świata i ludzkości oraz zanikiem idei ewolucji są zasadniczymi wskaźnikami odmienności mitów związanych z postacią Inkarrí, odmienności mającej swe źródła w zespole potrzeb społecznych, na które mity te są odpowiedzią. Jak można sądzić na podstawie kilkunastu mitów o Inkarrí, których teksty zostały opublikowane w antologii *Ideología mesiánica del mundo andino*²⁸, przykłady braterstwa Inki i jego przeciwnika przedstawione przez Ortiza są jedyne. Ten nie wykorzystany przez autora aspekt mitologii indiańskiej świadczy niezbicie, że dawne struktury ulegają w obliczu aktualnych potrzeb rozbiciu czy transformacji, ustępując miejsca strukturom nowym, bardziej odpowiednim do opisanego obserwowanej rzeczywistości i zaspokojenia zrodzonych przez nią potrzeb.

Przypatrzmy się teraz bliżej budowie mitów o Inkarrí. Składają się one w zasadzie z dwóch lub trzech części. Część pierwsza przedstawia obraz epoki symbolizowanej przez Inkarrí — jest to świat, w którym Indianie żyją w dostatku, rządzeni i wspomagani przez własnego boga — herosa, utrzymując dzięki niemu kontakt z Matką Ziemią. Symbolem tego okresu jest często Cuzco, miasto zbudowane przez Inkę, będące jego stolicą i równocześnie „pulsującym sercem Peru”. Nieraz przeciwstawia się je Limie zbudowanej z gliny (Cuzco jest z kamienia), uważanej za „usta Peru” („i przez to — wg Isidro Huamaní — już nikt, żaden Peruwianczyk

²⁷ Por. Arguedas, *Mitos quechuas ...*, op. cit., s. 387-388.

²⁸ *Ideología mesiánica...*, op. cit., s. 221, 223, 225, 277, 289-295, 297, 307-311, 323-329, 331-335, 349-351, 380-381, 384-385, 463-471, 475-477.

nie chce mówić naszym językiem”, tzn. quechua). Pierwsza epoka jest więc okresem szczęśliwości, złotym wiekiem zakończonym śmiercią Inkarrí, której sprawcami, bez względu na jej formę, są przedstawiciele świata Białych. Opis drugiej epoki jest odwrotnością pierwszej — jest to okres dominacji Białych; Indianie są zniewoleni i wykorzystywani, pozbawieni wszystkiego, co umożliwia ludzkie życie. Te dwie części występują we wszystkich mitach, które można zaliczyć do cyklu związanego z postacią Inkarrí. Aleksander Posern-Zieliński w nieco inny sposób analizując zawartość mitów, pisze, iż część wydzielona przez nas jako pierwsza, a przez niego nazwana z niezbyt oczywistych powodów „najstarszą warstwą mitu”, nie posiada bezpośredniego związku z aktualnymi wydarzeniami, nie oddziałuje na emocje (podkreśl. moje — RT). Służy jedynie — pisze on — za pewien idealny wzorzec utraconego złotego wieku, w którym Indianie, posiadający wszystko, rządzą się samodzielnie pod opiekuńczymi skrzydłami Inkarrí”²⁹.

Trudno zgodzić się z tym stwierdzeniem, a w szczególności z jego podkreśloną częścią. Jak bowiem zdają się wskazywać mity omawiane poprzednio, wizja „złotego wieku” nie należy do tradycyjnego zasobu mitologii Indian peruwiańskich. Nie znajdujemy jej w żadnym z mitów o charakterze kosmogonicznym, i odwrotnie — pojawia się we wszystkich mitach „nieobojętnych” na aktualną rzeczywistość społeczną. Z tego powodu sądzimy, że stosowne jest wprowadzenie pojęcia mitu kompensacyjnego. Zgodnie z psychologicznym znaczeniem terminu kompensacja, pod pojęciem tym należałoby rozumieć mity, których funkcja polega na równoważeniu uczucia własnej niższości w pewnej dziedzinie przez dążenie do zaznaczenia swej wartości w innej. Mity kompensacyjne stanowiłyby oczywiście reakcję na stany frustracyjne, czyli stany przykrego napięcia psychicznego spowodowane niezaspokojeniem jakichś potrzeb albo niemożnością osiągnięcia jakiegoś celu.

Dotychczas traktowano mity o Inkarrí jako millenarystyczne i emancypacyjne. Istotnie, niektóre z nich można zaklasyfikować do tej grupy. Jednak wprowadzenie proponowanej przez nas kategorii ułatwia zrozumienie swoistej dynamiki mitu. Jak staraliśmy się wykazać korzystając z materiałów Ortiza i niektórych jego analiz, mitologia współczesnych Indian peruwiańskich jest zróżnicowana; na tle mitów nawiązujących do tradycyjnych schematów, nierzadko sięgających epoki przedkoleonialnej, cykl mitów o Inkarrí wyróżnia się jako mity kryzysowe (analogicznie do ruchów kryzysowych, dla których nierzadko stanowią one ideologiczną „nadbudowę”), czyli mity powstałe na bazie potrzeb społecznych zrodzonych przez krytyczną sytuację społeczną. Wydaje się, że podstawowym efektem takiego stanu jest poczucie degradacji, świadomość obcej dominacji itp., czyli mówiąc ogólnie relatywna deprivacja. W środowisku andyjskim, gdzie tradycja Tawantinsuyu jako niezależnego i indiańskiego organizmu państwowego trwa nadal, a co za tym idzie silne jest poczucie więzi z przeszłością oraz tożsamości „rasowo”-kulturowej, wytworzyła się szczególnie dogodna sytuacja dla powstania mitu pełniącego funkcje kompensacyjne. Spełnia je zaś przede wszystkim część pierwsza mitu, która — zbudowana w opozycji do części drugiej, będącej pewnym skrótem realnie istniejącej i odczuwanej rzeczywistości — podtrzymuje „wiarę w siebie”, by użyć określenia metaforycznego. Obraz „złotego wieku” został stworzony — przy wykorzystaniu wątków tradycyjnych oraz elementów społecznie dziedziczonej historiografii — jako wyraz konkretnych pragnień społeczności indiańskich, niemożliwych do zrealizowania w obecnie istniejącej sytuacji. Z tego właśnie powodu trudno nam się zgodzić z przypuszczeniem, jakoby obraz ten nie oddziałował na emocje.

Określoną i ważną rolę pełni w micie stwierdzenie o utajonym życiu Inkarrí. Jak wiadomo, nie zawsze wątek ten występuje; niektóre wersje „kończą się na scenie egzekucji, nie sugerując ani dalszego utajonego istnienia głowy herosa, ani mo-

²⁹ Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 145.

żliwości jego powrotu z niewoli. Są to — pisze A. Posern-Zieliński — opowieści pozbawione elementów prospektywnej dynamiki zmian i cech mesjanistycznych, nie mogą przeto posiadać związku z aktami protestu indiańskich mas, domagających się położenia kresu nadużyciom i bezprawiu”³⁰. I ta teza jest naszym zdaniem znacznym uproszczeniem, opisana bowiem wyżej forma mitu jest właśnie mitem kompensacyjnym, dzięki któremu Indianie podtrzymują świadomość swej przynależności etnicznej i kulturowej, a przede wszystkim własnej wartości. Istnienie zaś świadomości tego wydaje się mieć mimo wszystko związek z „aktami protestu” czy przynajmniej „aktami obrony” przed presją Białych i *ladinos* oraz ich kultury³¹.

Wspomnieliśmy wyżej o dynamice mitu. Czas wyjaśnić tę myśl. Przedstawiona forma mitu jest jakby pierwszą fazą rozwojową mitu millenarystycznego, którym staje się mit kompensacyjny w sytuacjach otwarcie konfliktowych. Nie bez racji zwraca się nieraz uwagę na fakt, że mit o Inkarrí mógł ujawnić się w latach 20-30-tych XX wieku, w okresie nasilającej się fali powstań indiańskich³², choć jego geneza — jak przypuszczają niektórzy badacze — jest znacznie dawniejsza. W takich warunkach mógł on przybierać wyraźną postać millenarystyczną, jaką rejestrowano także w niektórych wersjach w 2 połowie bieżącego stulecia. Uzyskuje on wtedy część trzecią — wizja minionego złotego wieku ulega projekcji na przyszłość tworząc obraz mającej dopiero nadejść „doskonałej epoki”, epoki ziemskiego zbawienia. Wówczas mit odpowiada definicji mitu millenarystycznego, pod którym to pojęciem należy rozumieć według A. Poserna-Zielińskiego „taki zespół mitycznych obrazów, który będąc swoistą historiozofią i futurologią roztacza wizję rychłego, kolektywnego i zmaterializowanego zbawienia, dając jego interpretację i określając konieczność i nieuchronność nadejścia ery »absolutnej« szczęśliwości”³³. Omawiane przez nas mity o Inkarrí nie wypełniają całkowicie tego warunku, choćby dlatego, że nie orzekają z całą pewnością o powrocie herosa. Niewykluczone, iż jest to w jakimś stopniu efektem szczególnej sytuacji informatorów indagowanych przecież przez ludzi zaliczanych w poczet przeciwników Inkarrí, którzy w związku z tym łagodzili wymowę mitu. Niemniej jednak równie prawdopodobne jest istnienie mitu o Inkarrí tylko w formie kompensacyjnej.

W zależności od środowiska, od stopnia jego akulturacji, mit o Inkarrí może ponadto ulegać przeobrażeniu z mitu soterycznego w mit eschatologiczny³⁴.

Kończąc tę przydługą być może dygresję wypada powrócić do wspomnianego już dylematu A. Ortiza Rescaniere, autora omawianej pracy. Badacz ten, świadom radykalnej pod względem oceny sytuacji społecznej i sposobów jej rozwiązania wymowy mitów, stara się, jak kilkakrotnie wskazywaliśmy, złagodzić ją wykorzystując w tym celu m. in. niektóre elementy mitologii indiańskiej. Trudno w inny sposób wyjaśnić specyficzny układ książki. Prócz różnego rodzaju mitów współczesnych Ortiz wykorzystuje także kilka wybranych z obszernego zbioru mitów i legend z Huarochiri, pochodzących z końca XVI w. Stosowana przez niego metoda nie wyklucza oczywiście tego rodzaju zabiegu. Niemniej jednak w trakcie lektury wybór

³⁰ *Tamże*, s. 146.

³¹ Por. uwagi dr Azzo Ghidinelli, włoskiego socjologa pracującego w Gwatemalskim Instytucie Indiańskim, o potrzebie rozbudzenia wśród Indian gwatemalskich świadomości przynależności etnicznej i poczucia własnej wartości jako czynnika przeciwdziałającego presji kultury ladynoskiej, E. Dzikowska, *XLI Międzynarodowy Kongres Amerykanistyczny*, „Kontynenty”, nr 3: 1975, s. 35.

³² Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 143.

³³ A. Posern-Zieliński, *Funkcje millenarystycznego mitu w ruchach społeczno-religijnych Tupi-Guaraní*, „Etnografia Polska”, t. XVI: 1972 z. 2, s. 95-96.

³⁴ Definicje tych pojęć patrz: M. Posern-Zielińska, *Koncepcja zbawienia w doktrynach ruchów religijno-politycznych Indian Ameryki Północnej*, „Etnografia Polska”, t. XVI: 1972, z. 2, s. 69-90; por. też Posern-Zieliński, *Ruchy społeczne i religijne ...*, s. 147, 149.

ten wzbudza niejakie zdziwienie, analizowane bowiem mity operują co prawda kategoriami powtarzającymi się w mitach współczesnych, ale mówią o zjawiskach, które w tych drugich nie występują. Przy końcu książki okazuje się jednak, że tych kilka tekstów wybranych zostało z rozmysłem, potrzebne były bowiem Ortizowi dla wprowadzenia w ewidentny sposób idei mediacji między dwoma opozycyjnymi elementami (bóstwami, ale nade wszystko ich cechami — biedą i bogactwem). Funkcję tę pełni w wybranych mitach z Huarochiri kobieta. Istotnie, w wielu mitach peruwiańskich, np. w micie o Conie i Pachacamac oraz o Adaneva, gdzie pominęliśmy te fragmenty, ziemia — Mama Pacha lub kobieta — Virgen Mercedes pojawiają się w tej samej roli, stanowią element mediacyjny między kolejnymi epokami i bóstwami. Jednak w mitach o Inkarrí brak jakiegokolwiek próby „pogodzenia” obu epok; co więcej — być może świadomość istnienia tego tradycyjnego schematu każe informatorowi opowiadającemu mit o szkole podkreślić jako cechę epoki Jezusa zerwanie kontaktu z ziemią (podcięcie jej gardła!). Zanim przekonamy się, jak peruwiański badacz spożytkował swój pomysł, przytoczmy jego wyjaśnienie genezy mitów o Inkarrí. „Dychotomiczna wizja kultur i społeczeństw peruwiańskich” wynika jego zdaniem z dwóch powodów:

„1. Relacje o Inkarrí — pisze Ortiz — opisują rzeczywistość tragiczną. Peru jest głęboko podzielone na społeczeństwo nowoczesne, ekonomicznie dominujące oraz potomków dawnych społeczności peruwiańskich, synów słońca i ziemi.

2. Kultura andyjska jest głęboko naznaczona przez ciąg własnych tradycji dualistycznych organizacji społecznych i przez to prawdopodobnie dąży do analizy rzeczywistości za pośrednictwem par symetrycznych i przeciwstawnych. Relacje o Inkarrí mogą być manifestacjami tego fenomenu kulturowego”⁸⁵.

Tyle Ortiz Rescaniere. O ile z pierwszym wnioskiem trzeba się zgodzić, zauważając jednak, iż autor nie sięga do istotnych przyczyn tego rozdarcia, o tyle wniosek drugi w tak ogólnej postaci jest w zasadzie nie do przyjęcia. Zgromadzony przez niego materiał źródłowy świadczy wprawdzie o kontynuacji pewnych tradycyjnych struktur, ale dualizm mitów o Inkarrí ma inny charakter, wynika bezpośrednio z tego, co Ortiz pominął, a mianowicie rzeczywistych przyczyn głębokiego podziału społeczeństwa peruwiańskiego. Obraz rzeczywistości ukazany w mitach jest przede wszystkim rezultatem miejsca zajmowanego przez Indian w układzie społeczno-ekonomicznym, określanym przez niektórych antropologów mianem kolonializmu wewnętrznego. W ramach tego systemu społeczność indiańska zawsze stanowiła grupę eksploatowaną, podkreślmy — grupę etniczną eksploatowaną przez inną grupę⁸⁶. Oto istota dychotomii mitów kompensacyjno-emancypacyjnych.

W przemilczaniu tej niewygodnej dla wielu współczesnych Peruwiańczyków sprawy, kryje się myśl nieomal magiczna — nie nazwane nie istnieje. Cała analiza przeprowadzona przez Ortiza zmierza do zatarcia różnic istniejących między mitami o charakterze kosmogonicznym i mitami o Inkarrí, do wykazania, iż taki a nie inny obraz świata leży w naturze Indian, ma źródło w tradycji andyjskiej, sytuacja zaś społeczno-kulturowa i ekonomiczno-polityczna stanowi jedynie czynnik uboczny, drugorzędny. Mimo wszystko książka Ortiza wyróżnia się korzystnie z szeregu prac reprezentujących ten sam kierunek myślenia, gdyż tu uważny czytelnik zdoła — dzięki przytaczaniu innych, niekompensacyjnych mitów — wyłuskać spoza komentarzy autora ich rzeczywiste przesłanie i wszystkie cechy szczególne. W innych publikacjach, a mamy na myśli kilka artykułów zgromadzonych w antologii *Ideología*

⁸⁵ Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 152.

⁸⁶ Por. G. Frank, *W kwestii indiańskiej*, [w:] *Ameryka indiańska?*, red. R. Romano, Warszawa 1971, s. 401-429; R. Pozas, I. H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, La Habana 1971; Z. M. Kowalewski, *Indianie w endokolonialnej strukturze Mezoameryki*, „Etnografia Polska”, t. XVIII: 1974, z. 1, s. 129-158.

mesiánica del mundo andino, autorzy rozpatrując mity o Inkarrí w oderwaniu od jakiegokolwiek materiału porównawczego mogą naprawdę przekonać czytelników, iż cały problem sprowadza się do specyfiki myślenia ludności indiańskiej. Jest to jeszcze jedna z wielu prób sprowadzenia tzw. problemu indiańskiego na płaszczyznę wyłącznie ideologiczno-kulturową, wytłumaczenia zmitologizowanych, ale faktycznych potrzeb i dążeń Indian przy użyciu „obezwładniających” struktur myślowych, „każących” im niejako oczekiwać kataklizmu nie dlatego, że mógłby on zakończyć obecną sytuację społeczno-polityczną, lecz dlatego, iż tak po prostu musi być. Unikanie rozwiązań sięgających istoty konfliktu Indianie — Biali spotkało się z krytyką ze strony José Carlosa Mariátegui już kilkadziesiąt lat temu; jego myśl kontynuuje i rozwija wielu współczesnych naukowców³⁷. Mimo tego Juan M. Ossio A., we wstępie do wspomnianej antologii, poddaje krytyce wszelkie próby poszukiwania genezy ideologii mesjanistycznej oraz ruchów społeczno-religijnych w określonych warunkach społeczno-politycznych; stwierdza, że być może jest to uprawomocnione dla innych regionów świata, czy nawet Ameryki, ale nie dla regionu andyjskiego. Tutaj bowiem ideologia mesjanistyczna jest zdeterminowana przez cykliczną koncepcję czasu oraz koncepcję, podług której świat i porządek społeczny są „zaprogramowane” na wieczność. Ossio dodaje od razu, iż ta ostatnia koncepcja zgadza się z definicją millenaryzmu, »ponieważ chłop andyjski oczekuje, że jego świat „taki jak jest, pojawi się ponownie dogłębnie zmieniony”«³⁸. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż jesteśmy świadkami konstruowania przez niektórych badaczy peruwiańskich swego rodzaju mitu naukowego, o określonych i łatwych do odgadnięcia celach pragmatycznych. Do nich, pomimo częstego używania przy ocenie obrazu świata zawartego w mitach przymiotnika „tragiczny”, zdaje się należeć Alejandro Ortiz Rescaniere. W przeciwieństwie do wymienionych badaczy, usiłujących zmistyfikować rzeczywistość, sami Indianie coraz częściej świadomi są przyczyn stanu, w jakim znajdują się od wieków oraz przyczyn konfliktu istniejącego w społeczeństwie peruwiańskim, a nie leżącego bynajmniej w sferze ideologiczno-kulturowej; świadectwem niech będą słowa Indianina z Puquio zapisane przez J. M. Arguedasa³⁹:

„My [Indianie] chcemy tylko, aby rząd nakazał, żeby mistis i Indianie żyli oddzieleni i żebyśmy nie prosili pomocy jedni u drugich. Wtedy okaże się, kto znaczy więcej w Puquio. My, biedni tacy jacy jesteśmy, możemy żyć; oni [mistis] płacząc przyszłoby prosić nas o pomoc, ponieważ nie umieją orać, nawadniać, zbierać plonów, hodować bydła. Nic, nic nie umieją, tylko jeździć konno i wskazywać. Pomarliby z głodu, gdyby byli zmuszeni żyć odseparowani”.

W tym kontekście wnioski Ortiza nabiorą pełnej jasności. Pisze on, że relacje o Inkarrí nie stanowią „mechanicznego” odzwierciedlenia postawy Indian wobec „świata Pizarra”, gdyż w rzeczywistości można według niego zauważyć dwie tendencje. Jedna to dążenie do „anulowania lub przewyciężenia opozycji”, pragnienie zasymilowania się z kulturą i światem Białych, chęć ożenienia się z nią „jak pragnęli tego biedni Cuniraya i Huatyacuri” (bohaterowie mitów w Huarochiri), którzy wreszcie znaleźli swe miejsce w interpretacji Ortiza. Wyrazem tej tendencji ma być budowanie szkół, nauka hiszpańskiego, migracje do miast („idą do ludu dostatku”). Oczywiście, istnieje też tendencja przeciwstawna, znajdująca wyraz w umac-

³⁷ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1952 (praca ogłoszona w 1928 r.), por. polskie tłumaczenie dwóch części: *Problem Indianina* oraz *Problem ziemi* [w:] *Ameryka indiańska?*, s. 237-307.

³⁸ J. M. Ossio A., *Ideología mesiánica del mundo andino: introducción*, [w:] *Ideología mesiánica...*, s. XX.

³⁹ J. M. Arguedas, A. Ortiz Rescaniere, *El mito de Inkarrí y la comunidad de Puquio. Extractos de „La posesión de la tierra, los mitos post — hispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua”*, [w:] *Ideología mesiánica...*, s. 227.

nianiu własnych zwyczajów (Ortiz pisze to słowo w cudzysłowie), podważaniu wartości świata Białych, odmawianiu im miana Peruwiańczyków. Na tej podstawie autor wyznacza dwie perspektywy przyszłości Indian, wykorzystując znów wątki mitów z Huarochiri. „Może, jak Huatyacuri zdołają ożenić się z kobietą ... [kobieta skorelowana w mitach z bogactwem jest tu symbolem świata Białych — przyp. RT] i będą mogli uleczyć chorobę białego boga. Wówczas wyłoni się nowy heros, nowy Huatyacuri, który nie będzie negował w pełni zwycięskiego świata, lecz uleczy go, zawładnie nim, ożeni się z nim, jak to zrobił Huatyacuri [...] osiągając w ten sposób syntezę, prawdziwy metysaż. Ale jest również możliwe, że w końcu, dostatecznie spauperyzowani, zaakceptują rolę kobiecą, pasywną i zasymilują się do tego świata, którego fałszywy bóg jest chory”⁴⁰.

Są to tylko pozornie dwie różne perspektywy, obie sprowadzają się bowiem do wspólnego mianownika — pozbawienia Indian ich tożsamości etnicznej i kulturowej, do przystosowania ich — oczywiście dla ich dobra! — do społeczeństwa *ladinos*. Praktyka to znana w wielu krajach Ameryki Łacińskiej; wystarczy przytoczyć słowa Azzo Ghidinelli, pracującego w Gwatemalskim Instytucie Indiańskim charakteryzujące postawę *ladino* w stosunku do Indian: „Nie interesują go [...] języki indiańskie, dlaczego on miałby się nimi zajmować, skoro Indianin może nauczyć się hiszpańskiego? — Przecież w ten sposób zintegruje się ze społeczeństwem i szybciej przestanie być Indianinem. Wszyscy chcą na siłę [...] pozbawić Indian ich osobowości, dla ich rzekomego dobra. A w rzeczywistości po to, by zwiększyć ich zależność”⁴¹.

Na marginesie nasuwa się refleksja, że historia mimo wszystko powtarza się, gdyż już Hiszpanie — jak zauważył Nathan Wachtel — wykorzystywali akulturację jako sposób zapobiegania lub rozbijania indiańskich ruchów oporu⁴².

Tymczasem w peruwiańskim społeczeństwie indiańskim coraz jaśniejsza staje się świadomość dróg prowadzących do likwidacji stanu, który zrodził mity o Inkarrí. „Comunero z Puquio czekał, ufny w zmartwychwstanie Inkarrí. Takie zmartwychwstanie zaczęło się dokonywać. Wraz z otwarciem dróg pomnożyły się zyski indiańskiej gospodarki. Wspólnoty pobudowały szkoły, odnowiły swe domy. Jego umiejące czytać i pisać (*alfabetos*) dzieci, »ci, którzy stali się cholos« (*cholos emergentes*), stali się »bezczelni« w stosunku do panów (*se han »insolentado« con los señores*). Już nie ustępują im z drogi. Oburzeni i bezsilni, starzy panowie, o lasce ze złotą rączką, wyemigrowali na wybrzeże, głównie do Limy. Z Puquio wyemigrowali panowie i metysi; młodzi *comuneros* idą i wracają. Właściciele ziemi i bydła, nowe pokolenie, *qepa ñeqen*, odkryli, że góry są jedynymi wysokimi poziomami ziemi (*simples promontorios de tierra*), a nie bogowie; do nich nie docierało już przesłanie mitu o Inkarrí. Nie potrzebują tego boga. Zdecydowali się zdobyć lokalną władzę w prowincji. Starzy *comuneros*, *ñawpa ñegen*, obserwują ich ze zdziwieniem i entuzjazmem. »Mówią tym samym językiem co my, ale nie rozumiemy się z młodymi. Usiłują zmusić nas do milczenia w *cabildos* i prawie zawsze to osiągają [...] Ale jesteśmy zadowoleni. Oni są zmetysiałymi dziećmi Indian, nie dziećmi metysów. Nie wiem, co zrobią panom. Może im zabiorą władzę [...]«⁴³.

A. PAWŁOWSKI, *Cyganie. Studia nad przestępczością*, Zielona Góra 1973. Lubuskie Towarzystwo Naukowe

Niewiele ukazało się w Polsce publikacji na temat Cyganów, ich ilość po wojnie w okresie intensywnych przemian zachodzących w życiu Cyganów, które po-

⁴⁰ Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 153.

⁴¹ Cyt. za Dzikowska, *op. cit.*, s. 33-34.

⁴² N. Wachtel, *Rebeliones y milenarismo*, [w:] *Ideología mesiánica ...*, s. 129.

⁴³ Arguedas, Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, s. 231.

wynny stać się przedmiotem zainteresowań badaczy — także zamyka się skromną liczbą. Nieprzystępność grupy, powszechna dosyć niechęć do nich, pokutujące stereotypy powodują, że krąg osób interesujących się Cyganami jest wąski, piszących o nich jeszcze mniejszy.

W polskiej powojennej literaturze dotyczącej Cyganów jest tylko 6 pozycji książkowych. Z tych sześciu 2 stanowią właściwie kolejne wydania tej samej pracy J. Ficowskiego, jedna to zbiór reportaży autorstwa Z. Kaźmierczuka (*Pożegnanie taboru*), jedna jest pracą popularną (L. Mróz, *Cyganie*) i jedna to tłumaczenie wydanej w Stanach Zjednoczonych książki Yoorsa *Cyganie*, będącej opowieścią-wspomnieniem z kilkunastoletniego życia w społeczności cygańskiej, szóstą pozycję stanowią *Cyganie* Pawłowskiego.

Omawiana praca nie jest pierwszą publikacją Pawłowskiego na temat stosunku Cyganów do niecygańskiego systemu prawnego. Autor co prawda mówi o przestępczości cygańskiej, moim zdaniem jednak należałoby problem sformułować jako stosunek Cyganów do norm i reguł prawa niecygańskiego, to pierwsze określenie bowiem wprowadza pewien fałsz i element wartościowania i nadrzędności w naświetlaniu zagadnienia. O przestępczości można by chyba mówić przede wszystkim w stosunku do reguł prawnych własnej ich społeczności. Jest oczywiste, że Cyganie przez fakt życia na terenie naszego kraju są zobowiązani do przestrzegania także norm krajowych, jednakże — o czym także autor pisze — są grupą wyraźnie wyróżniającą się, dość skonsolidowaną, o istniejącej nadal własnej organizacji społecznej i własnych normach. Odmienny i swoisty sposób ich życia, skomplikowana historia powodują, że nawet czyny przestępcze według naszych norm nie są tak jednoznacznie łatwe do określenia jako przestępstwa w odniesieniu do społeczności cygańskiej. Dlatego wydaje mi się, że właściwsze jest w tym przypadku mówienie o stosunku Cyganów do naszego niecygańskiego prawa niż o przestępczości Cyganów widzących te same czyny — niezależnie czy dopuszczają się ich, czy nie — w sposób nieco inny. W roku 1968 w Pracach Lubuskiego Towarzystwa Naukowego (Komisja Prawa, z. 1, Zielona Góra 1968) ukazał się artykuł Pawłowskiego *Rodzaje i technika oszustw popełnianych przez Cyganów*, będący jakby wprowadzeniem, zapowiedzią omawianej obecnie książki, systematycznym uporządkowaniem typów wykroczeń, jakich dopuszczają się Cyganie, opisem i systematyzacją technik. Ten materiał został następnie w książce rozbudowany i zilustrowany danymi uzyskanymi podczas badania akt sądowych.

Praca Pawłowskiego, rzetelnie przygotowana, uzupełniona literaturą przedmiotu, świadczy o znajomości zarówno nauki o prawie, jak i spraw cygańskich. Autor w wielu miejscach z wyraźną sympatią odnosi się do bohaterów swojej pracy, a wnioski końcowe wyraźnie tę tendencję potwierdzają. Pawłowski świadom jest również błędów, jakie zostały uczynione w stosunku do Cyganów w próbach ich „aktywizacji” i włączenia w nurt życia kraju. Niemniej sam nie ustrzegł się pewnej ilości uproszczeń czy zbyt może pochopnych stwierdzeń. Prezentowany materiał „dowodowy” nie świadczy tak jednoznacznie na rzecz stwierdzeń autora. Istnieje możliwość innego interpretowania i wyciągania wniosków. Brak także często głębszej analizy opisywanych zjawisk, co sprawia, że stwierdzenia autora są zbyt aprioryczne. Podstawową niedoskonałością pracy jest to, że Pawłowski nie potrafi wyjść poza określone ramy stereotypowego patrzenia na Cyganów i traktowania ich jako odporne wychowaniu dzieci, a nie jako grupę o odrębnych samoistnych wartościach kulturowych. Mimo historii, która tak zróżnicowała samych Cyganów, i mimo iż od dawna stykają się z naszą kulturą żyjąc pośród nas — co wyraźny wywarło na nich wpływ — pozostało im szereg cech swoistych, tak dotyczących sposobu życia, jak i zasad etycznych. Zdając sobie sprawę z tej odmienności należy pamiętać o tym również przy analizowaniu tak ważnego zagadnienia, jakim jest przestępczość, czyli przekraczanie norm obowiązujących w określonej społeczności. Pawłowski ocenia

Cyganów według naszych praw. Założenie, że powinni stosować się do praw miejscowych, ważne jest dla pragmatyki prawnej, ale nie dla naukowego zrozumienia konfliktu, jaki rysuje się przy zetknięciu ich filozofii, tak różnej od naszej, z naszym systemem prawnym. Poza tym historia Cyganów w Europie jest niemal wyłącznie historią prześladowań i prób pozbawienia Cyganów ich osobowości kulturowej, a często nawet fizycznej wolności. Nie należy się więc dziwić, że na przestrzeni tych 500 lat ich bytowania w Europie nie doszło do wewnętrznego zbliżenia psychik i wzajemnego zrozumienia. Stąd i stosunek Cyganów do naszych zasad życia i norm prawnych; trudno, by był inny, bowiem „moralność ofiar nie może być moralnością prześladowców, mentalność niewolników nie może być mentalnością ich mistrzów”¹. Jest chyba niemało prawdy w częstych dość w literaturze stwierdzeniach o stosunkowo swobodnym i lekkim traktowaniu przez Cyganów tak granic państwowych, jak i granic własności². Świat jest po to, by wędrować, gdzie się ma ochotę, a potrzebne produkty można uzyskać po drodze. Ponieważ nie gromadzi się ich, nie bierze na zapas, ale dla zaspokojenia doraźnych potrzeb, zatem nie jest to dla Cyganów czyn przestępczy. Nie sposób odmówić pewnej logiki temu rozumowaniu i nie należy specjalnie dziwić się, że trudna jest droga do porozumienia przy zupełnie odmiennych postawach, przy zasadniczym konflikcie człowieka ustabilizowanego, osiadłego, i ruchliwego nomady. Podobnie przecież trudno było przedstawicielom wielu społeczności plemiennych zrozumieć głoszoną przez misjonarzy zasadę: nie kradnij.

Błąd wynikający z przyjęcia tej postawy w pracy staje się jeszcze bardziej widoczny przy omawianiu takich wykroczeń jak wróżba, czarownictwo, a zwłaszcza porwania i gwałty. Przez całe wieki oczekiwano od Cyganów wróżenia i przez całe wieki znajdowali zbyt na tę swoją umiejętność i ludzi, dla których ważne było usłyszenie zapewnienia, że otrzymają pieniądze, że czeka ich podróż itp. wiadomości, które pomogłyby przetrwać nużącą codzienność albo odnaleźć się w niepewnych momentach życia. Znajdowali takich, którzy chcieli — sami nie potrafiąc — przy pomocy cygańskich czarów odwrócić bieg losu. Nie od razu więc umiejętność ta zaginie i nie jest prawdopodobnie całkiem zrozumiałe dla Cyganów, dlaczego mają być za to karani, skoro nadal pewna część społeczeństwa oczekuje od nich wróżbiarsko-czarowniczych usług. Jeszcze większym nieporozumieniem jest traktowanie jako karalne wczesnego zawierania przez Cyganów małżeństw i wczesnego rozpoczynania pożycia płciowego przez kobiety, skoro wieki historii taki wzór ich życia wypracowały i skoro wyraźne są różnice fizjologiczne w stosunku do narodów otaczających. Sami Cyganie wewnątrz swojej społeczności nie traktują tego jako przestępstwa czy czegoś odbiegającego od normy — co zresztą podkreśla Pawłowski. Zrozumiałe więc, że nie chcą się stosować do naszych norm i że będą je omijali, a przekonanie o uniwersalności naszych zwyczajów i praw jest dowodem nietolerancji i etnocentryzmu, świadczy, że nie tylko niewiele wiemy o Cyganach, ale że przed wychowaniem i oceną innych należy rozpocząć od zmiany własnego sposobu patrzenia. Skoro według Cyganów ta forma zawierania małżeństw — na przykład przez, choćby symboliczne, uprowadzenie — jest uważana za normalną i nie wywiera destrukcyjnego wpływu na społeczność, nasze widzenie tego problemu może być przez nich rozumiane tylko jako fałszywe moralizatorstwo. Chyba że idzie o coś innego, nie obronę interesów społecznych, ale pozbawienie Cyganów ich osobowości kulturowej, wtopienie w społeczność, wśród której wędrują czy żyją. A to zdaje się wynikać ze stwierdzeń autora, krytykujących nie tylko nasz sposób widzenia Cyganów i podejście do problemów ich egzystencji, ale metody postępowania nie dające

¹ E. Pittard, *Les Tziganes ou Bohémiens*, Genève 1932, s. 37.

² Jedną z ciekawszych książek na ten temat, pokazujących cygański punkt widzenia, są Cyganie J. Yoorsa — patrz recenzja „Etnografia Polska”, t. XIX: 1975, z. 2.

dostatecznych rezultatów w procesie asymilowania Cyganów. Opisane na str. 38 traktowanie „starszych” w grupie, pomijanie ich i ignorowanie przez władze, jest identyczne z postawami, jakie przyjmowane były często przez kolonizatorów w kontaktach z tubylcami Afryki czy Ameryki i prowadziły do szybszego rozkładu grupy, bo właśnie „starsi”, darzeni często dużym szacunkiem, stali na straży spójności grupy i zachowania zasad i norm uświęconych tradycją. I to stanowi dość istotny wydzźwięk pracy. „Brak świadomości asymilacji” i niechęć Cyganów do wyzbycia się swej odrębności i świadomości kulturowej jest czymś dla władz różnych państw kłopotliwym, ale jednak chyba całkiem naturalnym i pozytywnym. Autor świadom jest tego, uczynił krok pozwalający widzieć i wątpić, ale nie uczynił następnego kroku wiodącego do zerwania ze stereotypem oceny, nie powiedział wyraźnie, że niewłaściwe jest takie rozumienie problemu przez system prawny.

Przechodząc do szczegółów: w pracy Pawłowskiego budzi także wątpliwość materiał statystyczny. Przy omawianiu szeregu wykroczeń przeciwko polskiemu prawu powtarzają się te same nazwiska, te same przydomki. Jeśli rozpatrywać indywidualnie każdy fakt — kradzież, wyłudzenie, bójkę itd., istotnie wychodzi spora ilość wykroczeń, ale jeśli poszeregować je według sprawców, okazuje się, że mamy do czynienia ze stosunkowo niewielką liczbą osób, które dopuściły się różnych wykroczeń, z pewnymi zespołami rodzinnymi, wyraźnie wyróżniającymi się wśród reszty Cyganów. Ilość tych przypadków jest niewielka, ale w niezbyt licznej populacji Cyganów w Polsce stanowi — zwłaszcza w rozbiciu na poszczególne wykroczenia — procent niemały.

Jest zrozumiałe, że fakt wspólnej egzystencji na określonym terytorium tak z różnych grup jak osiadłe społeczności europejskie i Cyganie, prezentujący inną kulturę i inną psychikę, powoduje konieczność szukania reguł, które unormowałyby zasady współżycia, jednakże nie prowadzi do znalezienia takich reguł dążenie do pełnego wchłonięcia tej drugiej grupy.

Na marginesie: pisząc o zasadach współżycia Cyganów z nami Pawłowski myli chyba pojęcie asymilacji z adaptacją. W literaturze terminy te mają dość wyraźnie sprecyzowane i różne znaczenie. W przypisie na str. 210 autor wyjaśnia, co rozumie przez pojęcie asymilacji, jest to: „[...] dobrowolny udział mniejszości etnicznej w życiu społeczno-politycznym narodu dominującego na pewnym obszarze, przy zachowaniu równości wobec prawa, lecz bez utraty cech określających mniejszość jako grupy odmiennej”, tyle że według przyjętej nomenklatury ten rodzaj współegzystencji określany jest mianem adaptacji. Asymilacja jest stadium dalszym i połączonym z wtopieniem się danej społeczności w drugą, zatraceniem odrębności i osobowości kulturowej. Jest to zjawisko powszechne na stykach różnych kultur na całym świecie, rezultat historii, kontaktów itd. i jeśli przebiega „samoczynnie”, ma charakter stosunkowo bezkonfliktowy, pokojowy; jeśli jednak jest celem działania, prowadzi często do katastrof i agresji i jest pewnego rodzaju zabójstwem kultury, zniszczeniem drugiej społeczności. Asymilacja samoczynna, idąca od wewnątrz danej grupy asymilowanej, doprowadza do przejścia nowych — obcych do tej pory — elementów, ale powoduje także stopniowe zmiany i przekształcenia wewnątrz grupy i jej kultury; tym samym mimo zmian panuje pewien rodzaj równowagi. Jeśli asymilacja ma charakter nacisku idącego z zewnątrz, prowadzi z reguły do zachowania równowagi. A przy tym narzucając nowe treści powoduje raczej opór, próbę przeciwstawienia się niż chęć zmian, podcina tradycyjne wartości kultury i zasady jej istnienia, co prowadzi do dekulturacji i dezorganizacji społeczeństwa. Jednymi ze zjawisk powszechnie towarzyszących temu są zjawiska anomii — wzrost przestępczości, prostytucji itd.³ I chyba sporą część przypadków omówionych w pracy Pawłowskiego można by odnieść właśnie do tej kategorii.

³ Porównaj L. Jochimsen, *Zigeuner Heute*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1963, s. 59.

Tym, co utrudnia działanie w stosunku do Cyganów, jest „brak zrozumienia przez Cyganów potrzeb wymiaru sprawiedliwości” (s. 203) i „brak świadomości asymilacji” (s. 210). Sądzę, że nie są to zjawiska złe, utrudniają może współpracę, ale przez sam fakt istnienia powinny prowokować do refleksji i rewizji naszych postaw. Pawłowski podkreśla w pracy o Cyganach tak istotny dla istnienia społeczeństwa fakt, jak silna solidarność grupy i umiłowanie wolności; cieszyć się chyba należy, że te cechy są tak wyraźne. To świadczy, że dotychczasowe doświadczenia nie złamały Cyganów, że jest możliwość wypracowania zasad, które — nie pozbawiając ich kulturowej osobowości — umożliwią współegzystencję ich i nas. Pawłowski podaje zresztą zasady, jakie powinny być przestrzegane w dążeniu do wypracowania nowych form współżycia z nimi. Należy więc:

- „— prowadzić osadnictwo w miastach, gdyż nigdy nie mieli oni skłonności do pracy na roli, a trudno o inne zajęcia w warunkach wiejskich;
- nie wzbraniać zakładania własnych związków terytorialnych, od wieków bowiem potrafili żyć tylko w szerokim kolektywie i taka wyłącznie egzystencja przedstawia dla nich wartość;
- popierać cygański folklor, a samych Cyganów widzieć jeszcze bardziej jako pełnoprawną mniejszość etniczną, co zmniejszy do minimum ich obawy przed »wynarodowieniem«;
- zatrudniać w tradycyjnie wykonywanych rzemiosłach i zajęciach oraz ułatwiać organizowanie zespołów artystycznych, dzięki czemu będą mieli pracę, którą lubią i potrafią dobrze wykonać;
- udzielać systematycznie pomocy materialnej, lecz jej eskalację korelować z wysiłkiem o uczciwe dochody samych Cyganów, by w ten sposób zachęcić do asymilacji zarobkowej” (s. 227-228).

Nasza historia także nie była zbyt radosna i tylko dzięki brakowi zrozumienia potrzeb obcego wymiaru sprawiedliwości, niechęci do asymilacji, solidarności i potrzebie wolności zachowaliśmy niezależność i własną kulturę — nie sądźmy teraz innych tak, jak nie chcieliśmy, by nas sądzono. Myślę, że uznanie tych zasad i w odniesieniu do Cyganów umożliwi wypracowanie sposobów postępowania sprawiedliwych dla obu stron. Przy tym patrzeniu na sprawę współegzystencji stworzenie możliwości wzajemnego zrozumienia i świadomego uczestnictwa Cyganów w życiu kraju przy równoczesnym poszanowaniu ich odrębności kulturowej stanie się faktem możliwym. Tylko czy możliwe jest dojście do takiego etapu, skoro ciężą na nas nawyki poprzednich 500 lat prób rozwiązania „kwestii cygańskiej”?

Poświęciłem tak dużo miejsca zwróceniu uwagi na postawę, jaką zajmuje na ogół społeczeństwo w stosunku do Cyganów, ona bowiem tak wyraźnie determinuje działanie. Uwagi odnoszą się zresztą nie tylko do Polski. Jest to bolączka dostrzegalna w całej Europie na przestrzeni wielu wieków. I jeśli tyle uwagi poświęciłem temu zagadnieniu, to ze względu na jego wagę, a nie dla zdeprecjonowania pracy Pawłowskiego. Jestem pełen szacunku dla pracy autora, dla zawartych tam wielu szczegółowych opisów, jakich nie znajdziemy w naszej dotychczasowej literaturze, i przemyśleń, jakie powinny pomóc w wypracowaniu nowych zasad postępowania w stosunku do Cyganów — przemyśleń tym cenniejszych, że wypowiedzianych przez prawnika. Stanowi to, że książka *Cyganie. Studia nad przestępczością* Alberta Pawłowskiego jest pracą cenną i ważną nie tylko dla cyganologii.

Lech Mróz

M. POKROPEK, *Jarmark plocki. Katalog twórców ludowych biorących udział w kiermaszu sztuki ludowej w Płocku w latach 1968-1973*, Płocki Ośrodek Kultury, Płock 1974, ss. 159, mapa, ilustracje w tekście

Od 1968 roku Festiwalom Folklorystycznym w Płocku towarzyszą kiermasze wyrobów ludowych prezentowanych przez twórców. Intencją organizatorów Festiwalu

było pokazanie szerokiego odbiorcy możliwie pełnego obrazu artystycznej twórczości wsi i umożliwienie bezpośredniego kontaktu z twórcą i jego dziełem. W kiermaszach brali udział znani i cenieni twórcy z całej Polski, reprezentujący prawie wszystkie dziedziny sztuki ludowej.

Zazwyczaj z okazji imprez tego rodzaju wydaje się informatory i katalogi informacyjne. Katalog Mariana Pokropka ma inny charakter, zawiera bowiem pełne wiadomości dotyczące wszystkich twórców ludowych biorących udział w 6 kolejnych kiermaszach od 1968 do 1973 roku. Katalog poprzedzony jest wstępem, zawierającym informacje o Festiwalach Płockich i innych imprezach tego rodzaju z terenu całej Polski. Podaje także krótką charakterystykę współczesnych uwarunkowań rozwoju sztuki ludowej, efektów opieki nad nią różnych instytucji w Polsce Ludowej, kierunków przekształceń w wyniku zapotrzebowania nowego odbiorcy. Załączona mapa ilustruje miejscowości, z których pochodzą uczestnicy kiermaszów, z zaznaczeniem dziedzin wytwórczości.

Właściwy katalog charakteryzuje 130 twórców w formie szczegółowych opisów, zawierających nie tylko podstawowe dane o twórcach i ich dziełach, ale także podaje obszernie „z jakich wyrosli tradycji, co i jak tworzą, jakie mają osiągnięcia twórcze”. Uzupełnieniem opisów są liczne fotografie artystów i ich dzieł. Informacje zawarte w katalogu pochodzą w większości z materiałów zebranych bezpośrednio od twórców. Znaleźć tu można jednakże nie tylko wypowiedzi samych twórców, ale także fragmenty artykułów, wywiadów zamieszczonych w prasie. Autor podaje także bibliografię prac zawierających informacje o poszczególnych artystach.

Wielkim osiągnięciem tego rodzaju katalogu jest zawarcie w pozornie krótkich opisach historii ośrodków wytwórczych, uchwycenie tendencji rozwojowych lub zanikowych dziedziny reprezentowanej przez twórcę. Zgromadzenie w jednej publikacji sumy wnikliwych i rzetelnych informacji o współczesnej sztuce ludowej i jej twórcach pozwala na wyciągnięcie wniosków ogólniejszych.

Szczególnie interesujące jest prześledzenie kariery artystycznej kilkudziesięciu twórców różnych dziedzin, bodźców inicjujących i ukierunkowujących ich drogę twórczą, co najwyraźniej widać na przykładzie rzeźby, jako że jest ona najliczniej reprezentowana w katalogu (ok. 55 osób). [Na marginesie — szkoda, że we wstępie nie podano liczby twórców reprezentujących poszczególne dziedziny]. Rzeźba jest dziedziną twórczości ludowej najbardziej indywidualną, w minimalnym stopniu uzależnioną od aktualnych w różnych okresach upodobań i gustów środowiska wiejskiego. Charakter twórczości nadają przede wszystkim osobiste uzdolnienia i możliwości artysty. W tkactwie, hafcie, zdobnictwie wnętrza, umiejętności wytwórcze, a także style i mody przekazywane były w procesie wychowania, kształtowane przez całe środowisko. Twórcy reprezentujący te dziedziny sztuki na jarmarkach płockich są przedstawicielami szerokiego niegdyś kręgu wytwórców i zazwyczaj należą do starszego pokolenia. Nowe bodźce spoza środowiska wiejskiego wywołały wprawdzie w ostatnich latach zainteresowanie młodego pokolenia twórczością ludową, nie zawsze jednak umiejętności warsztatowe (wymagające dłuższego przygotowania) pozwalają na wykazanie się osiągnięciami artystycznymi. Inaczej w rzeźbie. Zapotrzebowanie na rzeźbę ludową jest tak wielkie, że większość osób parających się rzeźbiarstwem ma szansę na uczestnictwo w konkursie, nagrodę, sprzedaż prac.

Tkanina, haft, wycinanka, garncearstwo — mają swoje „kanony” regionalne (np. tkanina wykonana na Kurpiach w stylu „łowickim” czy białostockim nie otrzyma nagrody na konkursie), twórczość w tych dziedzinach musi tkwić korzeniami w tradycji regionu. Rzeźba takich ograniczeń nie ma. Musi natomiast być „ludowa”, tzn. nie za bardzo realistyczna, nie wykazująca zbyt wielkich umiejętności warsztatowych, tematycznie najlepiej sakralna lub związana z życiem wsi itp. Wydaje się, że na tym polega przede wszystkim mnożenie się liczby rzeźbiarzy ludowych w ostatnich latach, a tym samym ilości uczestników kiermaszów płockich. Poziom prac

rzeźbiarskich jest bardzo zróżnicowany — od najprymitywniejszych prób uporania się z klockiem drewna do rzeźb doskonałych pod względem wycucia materiału, techniki, ekspresji formy. Nagrody natomiast uzyskują często równorzędne, zależnie od „konkurencji” w skali gminy czy województwa. Jedni rzeźbiarze dochodzą do osiągnięć twórczych własną drogą, inni pobudzeni zostali do działania przez różne bodźce zewnętrzne — powodzenie znajomego rzeźbiarza, notatki w prasie, zachętę różnych działaczy itp. Obserwujemy w ostatnich latach powstawanie całych ośrodków rzeźbiarskich reprezentujących pewien pokrewny styl, często przez naśladownictwo najzdolniejszych, jak np. Zawidz Kościelny.

Tego rodzaju i wiele innych spostrzeżeń nasuwa się przy uważnym czytaniu życiorysów twórców ludowych. Ciekawe też byłoby prześledzenie (czego nie może dać katalog prezentujący tak liczne grono twórców), jak „wyrabiał się” styl prac poszczególnych rzeźbiarzy od momentu „odkrycia” przez współpracę z różnymi instytucjami handlowymi („Cepelia”, „Desa”). Obserwuje się bowiem niekiedy rezygnację ze współpracy handlowej przez artystów, którym stałe dostarczanie prac na rynek przeszkadza w rozwijaniu własnych koncepcji twórczych.

Nasuwa się pytanie: w jakiej mierze reprezentacja twórców ludowych, uczestniczących w jarmarkach płockich jest reprezentacją wszystkich dziedzin sztuki ludowej. Czy proporcje ilościowe w stosunku do powszechności występowania różnych dziedzin sztuki ludowej zostały zachowane? Wydaje się, że nie. Problem polega głównie na trudności wyboru rzeczywistych artystów wśród rzeszy wytwórców wykonujących wycinanki, hafty, kwiaty czy tkaniny. Rzeźba czy malarstwo natomiast są bezsprzecznie twórczością, a nie wytwórczością.

Prace prezentowane na kiermaszach w Płocku obrazują, jak się wydaje, sztukę ludową, taką jak chce ją widzieć odbiorca miejski, czyli nurt „tradycyjny”. Rzadko na imprezach tego rodzaju prezentowany jest współczesny nurt twórczości ludowej, kształtujący się na naszych oczach. Jest to zresztą zjawisko zrozumiałe. Imprezy propagujące sztukę ludową organizowane są przede wszystkim dla środowiska miejskiego. Nowa twórczość wsi pozostaje nadal w ramach własnego środowiska, gdyż brak jest jeszcze należytego dystansu wobec nowo powstającej wartości.

Maria Woźniakowa

A. THEILE, *Sztuka Afryki*, Warszawa 1974, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, seria: Kultury Starożytne i Cywilizacje Pozaeuropejskie, s. 279, ilustracje, bibliografia

Wśród rozpraw traktujących o sztuce Afryki można wyróżnić dwie tendencje. Pierwsza — to ograniczenie tematu do tradycyjnej twórczości plemiennej części kontynentu na południe od Sahary z dodaniem niekiedy opisu współczesnej twórczości o charakterze ludowym czy też pamiątkarskim, też jednak zawężonego do tej części kontynentu. Druga — to podejmowanie tematu w szerokim zakresie czasowym i terytorialnym, z uwzględnieniem malowideł i rytów naskalnych Afryki Północnej i Południowej oraz sztuki starożytnego Egiptu i islamu¹.

Ograniczenia stosowane w pierwszym przypadku można tłumaczyć tym, że twórczość naskalna bywa rozpatrywana jako przykład sztuki prehistorycznej niżli na-

¹ Przykładem pierwszej tendencji mogą być takie prace, jak: D. Paulme, *Les Sculptures de l'Afrique Noire*. Paris 1956; E. Leuzinger, *Afrique. L'art des Peuples Noirs*, Paris 1962; T. Bodrogi, *Sztuka Afryki*, Wrocław 1968; W. Fagg, *African Sculpture: an Anthology*, London 1964; czy A. Trojan, *Sztuka Czarnej Afryki*, Moskwa 1964; czy M. Trowell, *African Design*, London 1960. *et art africains*, Genève 1962; W. Mirimanow, G. Czernowa, *Iskustwo Afryki*, Moskwa 1964; czy M. Trowell, *African Design*, London 1960.

skalnej, a jej cechą charakterystyczną są raczej odniesienia czasowe niż przestrzenne; osiągnięcia artystyczne starożytnego Egiptu analizowane są w obrębie sztuki starożytnej strefy Morza Śródziemnego, bez nawiązań do strefy kulturowej „Czarnej Afryki”²; to samo można powiedzieć o sztuce islamu — aczkolwiek jest ona terytorialnie w znacznej mierze afrykańska, jednak jej źródła znajdują się w Azji, ściślej na Bliskim Wschodzie i podlegają innym kanonom społecznym oraz artystycznym niż źródła plemiennej sztuki Afryki³.

Całościowe natomiast podejmowanie tematu usprawiedliwiane bywa często tylko kryteriami geograficznymi — sztuka Afryki, więc ta, która tworzona jest na kontynencie afrykańskim, wśród wszystkich ludów, państw i narodów⁴. Oprócz takiego najbardziej prostego tłumaczenia można spotkać inne, głębiej uzasadnione. Otóż twórczość naskalna, będąca raczej przedmiotem dociekań prehistorii, jest świadectwem początków sztuki na kontynencie afrykańskim, dostarcza też cennego materiału ikonograficznego do badań nad rozwojem sztuki afrykańskiej, pozwala wnioskować o najwcześniejszych przemianach gospodarczych i społecznych ludów tego kontynentu⁵. Sztuka Egiptu, acz kraj ten zaliczany jest do orbity kultury śródziemnomorskiej, charakteryzuje się w tym kontekście przestrzenno-kulturowym daleko posuniętą swoistością, a swoistość tę zawdzięcza treściom miejscowym oraz idącym z głębi ładu afrykańskiego; z kolei zaczerpnięte z niej treści i formy miały rozprzestrzenić się daleko na południe, wzdłuż doliny Nilu, i dojść aż do Zambezi, dając początki kultury Zimbabwe, na zachód zaś do ludów zamieszkujących dzisiejszą Nigerię, przyczyniając się do rozkwitu kultury Ife⁶. Wreszcie sztuka islamu, chociaż wywodząca się z Bliskiego Wschodu i związana z etnosem arabskim, w miarę przenikania tej religii do wnętrza Czarnego Łądu wywierała wpływ na plemienne poczynania twórcze, zwłaszcza w Afryce Wschodniej⁷.

Albert Theile pisze o sztuce Afryki w całościowym, rzec można ogólnokontynentalnym ujęciu. Oczywiście nie jest dlań decydujące proste kryterium geograficzne. Nie negując też przytoczonych wyżej uzasadnień, poszukuje idei nadrzędnej. Jak się wydaje, jedną z nich, bodaj czy nie główną, jest przypuszczenie antropologów, że Afryka stanowi być może kolebkę ludzkości. Mają o tym świadczyć odkrycia L. S. B. Leakeya z 1959 r. i późniejsze⁸. Jeśli więc Afryka była prawdopodobnie kolebką ludzkości, to równie prawdopodobnie była miejscem powstania pierwszych artystów i ich dzieł. Nie wdając się w dyskusje toczone przez antropologów, wypada jednak stwierdzić, że znalezienie szczątków kostnych i znalezienie zabytków sztuki to nieporównywalne kategorie działania. Tym bardziej że tych drugich nie znaleziono

² Egipciolodzy są zdania, że starożytny Egipt, mimo stosowanej świadomie izolacji od sąsiadów, kulturowo był jednak związany z basenem Morza Śródziemnego, nie zaś z Afryką. Wtręty tej ostatniej, widoczne w składzie etnicznym społeczeństwa, w kulturze prawie nie występowały. Por. K. Michałowski, *Nie tylko piramidy...*, Warszawa 1966, czy A. Morzen, *Aegyptische Religion*, Stuttgart 1958.

³ Por. E. Szymański, *Islam, [w:] Religie wczoraj i dziś*, Warszawa 1971; A. Mrozek, *Islam a naród w Afryce*, Warszawa 1973.

⁴ Przykładowo: W. B. Mirimanow, *Afrika. Iskustvo*, Moskwa 1967. Por. też prace wymienione w przyp. 1.

⁵ H. Lhote, *Malowidła kwitnącej pustyni*, Warszawa 1964.

⁶ Zdawał się to sugerować L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zurich 1954; tegoż, *The Mystery of South Africa's Prehistoric Art*, London 1929.

⁷ J. S. Tringham, *Islam in East Africa*, Oxford 1964; M. A. Kowalski, *Sztuka Afryki Wschodniej*, „Etnografia Polska”, t. XV: 1971, z. 2.

⁸ Brytyjski antropolog L. S. B. Leakey w 1959 r. odkrył w Tanzanii czaszkę w otoczeniu kamiennych narzędzi i nazwał ją *Zinjanthropus boisei*. Rok później natknął się na nowe znalezisko ludzkich szczątków kostnych pochodzących sprzed 600 000 lat. W połączeniu ze znacznie wcześniejszymi odkryciami Rajmonda Darta i Roberta Brooma z Johannesburga, dokonanymi w Sterkfontein i Kromdraai w Afryce Południowej, znaleziska pozwoliły skonstruować przypuszczenie o pochodzeniu człowieka właśnie z Afryki.

przy szczątkach *Zinjanthropusa* ani *Australopitheka*. Kolebka człowieka i artyści nie musi być tożsama, nie ma też pewności, by sztuka zaczęła się rozwijać z jednego tylko obszaru zamieszkanego przez człowieka.

Drugim wyróżnikiem, pozwalającym mówić o sztuce Afryki w skali całego kontynentu, jego historii i zamieszkujących go ludów, jest osadzenie jej w magicznym i religijnym kontekście. Według Alberta Theile, niezależnie od czasu i obszaru sztuka Afryki, mimo jej regionalnego zróżnicowania w formie i treści, jest refleksem tamtejszych wierzeń, religii i magii, czy będzie to sztuka plemienna, czy sztuka islamu, czy inna.

Otwierając pracę rozdział *Ryty i malowidła naskalne* zwraca uwagę na to, iż były one przejawem magii płodności i magii łowieckiej. Nie wyklucza też autor, że dzięki ścisłym związkom z naturą zachowywanymi przez ówczesnych artystów, sztuka naskalna staje się przykładem chęci przetrwania człowieka w czasie, jego walki ze śmiercią i przemijaniem. Omijając, jak zwykle dyskusyjne, rozważania psychologiczne, dla których brak ścisłej dokumentacji, trzeba zwrócić uwagę, iż Theile podkreśla rodzimość sztuki naskalnej. O ile rytzy z tzw. „okresu myśliwych” czy też „okresu bawołu” — sprzed około 9000 lat — są dziełem człowieka rasy kromanińskiej należącej do odmiany białej, to późniejsze — twierdzi Theile za Henri Lhotem i Theodorem Monodem⁹ — wykazują pokrewieństwo ze sztuką, jak ją nazywa, murzyńską, za czym ma przemawiać symbolika i animizm¹⁰ tych malowideł oraz fakt, że przypominają one maski. Bez wątplenia już afrykańskie są malowidła naskalne Buszmenów z Afryki Południowej, dające dowód na związek prehistorii z teraźniejszością, czyli współczesny niemal czas ich powstania skojarzony z ich formą i techniką wykonania, nawiązującą do prehistorycznych naskalnych dzieł saharyjskich. Theile nie daje tutaj jednak chronologii bezwzględnej, powołuje się natomiast w swoich spostrzeżeniach na Erika Holma¹¹.

Pisząc o podobieństwach między sztuką staroegipską a „murzyńską” Albert Theile uważa, że czynnikami je powodującymi jest wykorzystanie przez tę pierwszą rodzimej inwencji artystycznej przy pewnej pogardzie dla wpływów zewnętrznych i świadomym odgraniczaniu się kraju od sąsiadów¹² oraz istnienie silnego etnicznie elementu negroidalnego wśród ludności starożytnego Egiptu, co wywarło wpływ na kształtowanie się sztuki. W rozdziale *Sztuka starożytnego Egiptu* bardziej jednak zajmuje się nie owymi podobieństwami, lecz religijnym znaczeniem sztuki egipskiej jako wyrazem walki ze śmiercią i przemijaniem. Niedostatecznie chyba podkreślone jest w książce, że — w przeciwieństwie do plemiennej — sztuka ta funkcjonowała w granicach państwa, co więcej — pełniła też rolę państwowotwórczą przez podniesienie znaczenia władcy. Oczywiście niesposób odmówić jej religijnego znaczenia, ponieważ jednak religia stanowiła dla starożytnego Egiptu czynnik cementujący państwo i świadomość etniczną, przeto nie można pominąć i tej funkcji sztuki. Upadek jej nastąpił, gdy zaczęła podlegać coraz silniejszym wpływom helleńskim, a wiązało się to jednocześnie z powolnym upadkiem państwa.

Rozdział *Sztuka hellenistyczna, Kartagina, sztuka rzymska* jest nieco zaskakujący. W dotychczasowych bowiem opracowaniach sztuki Afryki takiego punktu widzenia nikt nie podawał. Pojęcia: Grecja, Kartagina i Rzym, kojarzą się z kręgiem kultury śródziemnomorskiej, odległej od afrykańskiej. Wartością pracy Theilego jest

⁹ L h o t e, *op. cit.*

¹⁰ Jest to zapewne błąd popełniony przez tłumacza (w ogóle do przekładu można mieć wiele zastrzeżeń). Chodzi przypuszczalnie nie o animizm, lecz o animalizm — przedstawianie w sztuce motywów zwierzęcych.

¹¹ E. H o l m, *Felskunst im südlicher Afrika*, [w:] *Die Steinzeit*, Baden—Baden 1960.

¹² Por. przypis 2. Także J. Č e r n ý, *Religia starożytnych Egipcjan*, Warszawa 1974.

zwrócenie uwagi na ten aspekt sprawy. Autor jednak w toku wywodu nie przedstawia argumentów przemawiających za istotną łącznością kulturową między Afryką Północną a resztą kontynentu. Być może saharyjskie piaski legły już dostateczną zaporą, acz Theile zdaje się sugerować, że problem wart jest przebadania. Ciśnię się na marginesie wątpliwość, czy historyk sztuki zgodziłby się na samoistne traktowanie sztuki rzymskiej. Przyjęło się na ogół uważać, że była ona w kategoriach artystycznych repliką sztuki greckiej. O rzymskiej można mówić raczej w kategoriach politycznych — jako sztuce w granicach imperium¹³.

Rozdział zatytułowany *Sztuka chrześcijańska* jest chronologiczną kontynuacją poprzedniego. Podjęcie tego zagadnienia, w kontekście szerszej pojętej sztuki Afryki, też jest nowym ujęciem tematu zaproponowanym przez Alberta Theile. Rzecz oczywiście dotyczy sztuki wczesnochrześcijańskiej. Opracowania innych autorów dostarczają co najwyżej omówień sztuki koptyjskiej i współczesnej etiopskiej, zwłaszcza przez badaczy włoskich¹⁴. Tu już autor swobodniej może przeanalizować, zrozumiałe zresztą, związki z kręgiem kultur Afryki. Podnosi więc z jednej strony wykorzystanie motywów staroegipskich przez sztukę wczesnochrześcijańską i koptyjską, łącznie z doszukiwaniem się początków chrześcijańskiej idei Św. Trójcy w egipskiej triadzie bóstw: Ptah — Izyda — Ozyrys. Z drugiej zaś strony dostrzega związki sztuki koptyjskiej i etiopskiej z plemienną, wyraźne zwłaszcza na południu Etiopii, wśród Galla czy Sidamo, wyrażające się w podobnych nieco formach rzeźb i motywach dekoracyjnych¹⁵. Podkreślając te związki w nadrzędnych kategoriach religijnej funkcji sztuki koptyjskiej, etiopskiej, jak i plemiennej, trudno atoli dostrzec bardziej szczegółowe powiązania dwu nie przystających do siebie systemów religijno-filozoficznych: plemiennych wierzeń afrykańskich i ortodoksyjnego chrześcijaństwa monofizyckiego. Niewątpliwie zaś trzeba się zgodzić, że sztukę koptyjską i etiopską można nazwać ludową — w nieuczoności, uproszczeniach formy oraz swoistym skrzyżowaniu realizmu z tkwiącą w niej symboliką zbliża się nieco do plemiennej.

Sztuka islamu — kolejny rozdział książki — zwraca uwagę na brak właściwie w tym kręgu podziału na sztukę „czystą” i stosowaną. Jest to, według przyjętej przez Alberta Theile koncepcji, konsekwencją religijnego znaczenia tej twórczości. Koran jest według niego regulatorem całego życia, również i tych sfer, które zaliczylibyśmy do świeckich, zatem sztuka służy nadrzędnym wobec całego życia ideom religijnym¹⁶. Autor polemizuje ze stwierdzeniami większości znawców kultury arabskiej, iż Koran zabrania przedstawiać postaci ludzkie i zwierzęce — twierdzi, iż nie istnieje taki zakaz, chociaż zalecana jest tu powściągliwość. Są jednak, jak się zdaje, sury zakazujące przedstawiania postaci ludzkich i zwierzęcych, a najprawdopodobniej zależy to od interpretacji koranicznych przepisów¹⁷. Ubóstwo motywów ludzkich i zwierzęcych w sztuce islamu, zdaje się jednak świadczyć, że interpretacja szła w kierunku zakazu, stąd też tak częste motywy dekoracyjne: roślinne i geometryczne. Motywy dekoracyjne o arabskiej proveniencji widoczne są zwłaszcza w Afryce Wschodniej. Ich symbolika i stylizacja zdają się świadczyć według autora o wspólnocie sztuki islamu i sztuki ludów pierwotnych — jak je określa — tego rejonu Afryki.

Rozdział *Sztuka ludów pierwotnych* stanowi u Alberta Theile odstępstwo w konstruowaniu schematu tego tematu w porównaniu z innymi opracowaniami. Jesteśmy przyzwyczajeni, że autorzy omawiają działalność i osiągnięcia artystyczne poszczegól-

¹³ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1965.

¹⁴ Np. P. Scotti, *L'Arte dei popoli primitivi*, Milano—Roma 1951.

¹⁵ Zwraca na to uwagę również Leuzinger, *op. cit.*

¹⁶ A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967.

¹⁷ Tamże.

nych ludów, kolejno, plemię za plemieniem, a chociażby szerzej zakreślonymi obszarami stylowymi, jak np. basen Kongo, Gabon-Kamerun, basen Nigru, itd., wydzielając z tego schematu sztukę Beninu jako przykład najwyższego wykwitu sztuki afrykańskiej tworzonej w ramach scentralizowanego państwa. Theile odchodzi od tego — rzeczywiście może już monotonnego — ujęcia, starając się przede wszystkim przedstawić za Placidem Tempelsem, afrykański, plemienny sposób myślenia, afrykańską filozofię życia i bytu¹⁸, a dzięki temu wyanalizować z niej wartości swoiste dla sztuki plemiennnej i wspólne dla sztuki całej Afryki. Sztukę plemienną można — według Theilego — interpretować w kategoriach przenikających ją magii i animizmu, totemu i tabu, wreszcie — pierwiastka seksualnego. Najlepiej zaś rozpatrywać łącznie z tych trzech punktów widzenia, przy czym za najważniejszy dla powstawania sztuki uważa Theile impuls religijny.

Nie odrzucałbym, jak to czyni autor, ekonomicznej interpretacji sztuki plemiennnej; jest ona widoczna chociażby poprzez interpretację religijną; temat nadaje się wszakże do bardziej szczegółowych rozważań, by go tu rozwijać. Dyskusyjne jest też wkomponowywanie totemizmu w system afrykańskich wierzeń i struktur społecznych¹⁹. Plemienny artysta nie musiał także być człowiekiem znaczącym społecznie w rodzie, klanie, plemieniu czy wiosce²⁰. Wreszcie nader hipotetyczny jest wpływ kultury starożytnego Egiptu na Benin²¹.

Z innych zarzutów można podnieść znaczne uproszczenia dające się zauważyć na mapie „rasy ludności Afryki” (str. 212), wyodrębnienie rasy etiopskiej (stanowiącej ciemnoskórą gałąź „rasy białej” — jak pisze autor) i zaliczenie do niej Etiopczyków, Wahimów, Watussi, Fulbe, Masajów i Tuaregów. Kryteria przynależności państwowej mieszają się tu z kryteriami przynależności plemiennnej, zestawienie zaś tych ostatnich też jest dyskusyjne. Razi wreszcie częste powtarzanie niezbyt precyzyjnego, a w naszej literaturze zarzuconego określenia „sztuka murzyńska” czy też „kultura murzyńska”.

Praca Alberta Theile jest interesująca dzięki przyjęciu wstępnych założeń traktowania sztuki Afryki jako organicznej całości podlegającej interpretacji religijnej i wykazującej wewnętrzne związki w twórczości poszczególnych ludów i regionów. Jednakże wzajemne wpływy kulturowe i artystyczne nie są należycie udokumentowane, generalna koncepcja zaś — jak zwykle, gdy idzie o sztukę — dyskusyjna. Co nie przeczy ani wartości poznawczej książki, ani konieczności podjęcia bardziej szczegółowych badań mogących owe związki, wpływy i ogólną interpretację wyjaśnić, co zdaje się sugerować autor.

Marek Arpad Kowalski

¹⁸ P. Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris 1959.

¹⁹ Nikt z autorów piszących o kulturach Afryki nie wspomina wprost o totemizmie. B. Stefaniszyn, *Social and Ritual Life of the Ambo of Northern Rhodesia*, London—New York—Toronto 1964, wzmiankuje o możliwości jego istnienia w nie określonej bliżej przeszłości, natomiast A. M. Zołotarijew, *Rodowej stroj i pierwobytna mifologia*, Moskwa 1964, wręcz zaprzecza jakimkolwiek śladom totemizmu w Afryce.

²⁰ Warto niekiedy przyzwać na pomoc literaturę piękną, zwłaszcza jeśli dzieło wyszło spod pióra człowieka znającego tradycję i plemienne struktury z własnego doświadczenia. O tym, że rzeźbiarz plemienny może być zwykłym mieszkańcem wioski, zdaje się poświadczać w swojej powieści po części autobiograficznej, nigeryjski pisarz Ch. Achebe, *Boża strzała*, Warszawa 1967.

²¹ Ku przypuszczeniom tym skłania się Frobenius, *op. cit.* Przeczą im nowsze badania historii Beninu, np. W. Fagg, *The antiquities of Ife*, [w:] *Image*, London 1949; tegoż, *A Bronze figure in Ife style at Benin*, [w:] *Man*, London 1950, oraz W. i B. Forman, *Benin art*, Prague 1960.

A. E. TER-SARKISJANC, *Sowremiennaja siemja u armian*, wyd. Nauka, Moskwa 1972, s. 204, ilustr. 12, tabl. 13

Pierwsze wzmianki o charakterze etnograficznym, dotyczące rodziny ormiańskiej, pochodzą z końca XVIII wieku głównie od podróżników europejskich (G. Schöber, G. Garber, J. Lerch). Kultura ormiańska ze względu na swą inność budziła wówczas powszechne zainteresowanie w Europie. Rola, jaką w kulturze tej odgrywał niezmiernie rozbudowany system rodzinny, powodowała, że zwracano na niego szczególną uwagę. Po przyłączeniu Armenii do Rosji (1828 rok) rozpoczęła się penetracja tej części Zakaukazia przez Rosjan. Ogólne rozbudzenie zainteresowań ludoznawczych nie pozostało bez wpływu na naukową działalność rosyjską w granicach całego imperium. Również na tym terenie zaczęto prowadzić pierwsze badania nad kulturą chłopską, do których w latach późniejszych (2 poł. XIX w.) włączyli się także Ormianie. Publikowano małe monografie opisujące życie chłopstwa ormiańskiego, pobieżnie inne dziedziny kultury, w tym również i rodzinę. Umieszczano je głównie w wydawnictwach geograficzno-krajoznawczych, których wiele powstało w tym okresie.

Bardziej kompletne, choć nieliczne publikacje pochodzą dopiero z wieku XX. Ujmują one historycznie instytucję rodziny — *gerdastan* i „*azg*”. W latach ostatnich pojawia się szereg artykułów na temat przemian zachodzących na wsi ormiańskiej na skutek zmian społeczno-ekonomicznych wprowadzonych przez władzę radziecką. Obejmują one również rodzinę.

Książka Ter-Sarkisjanca stanowi pozycję wyjątkową w etnograficznej literaturze ormiańskiej. Są to pierwsze studia porównawcze nad rodziną. Analizując poszczególne aspekty życia rodzinnego, a więc strukturę, liczebność, stosunki gospodarcze i wewnątrzrodzinne, obrzędowość, autor kreśli model tradycyjnej rodziny ormiańskiej, a następnie współczesnej, starając się wyjaśnić przyczyny trwania lub zanikania starych form rodzinnych. Momentem przełomowym jest wprowadzenie władzy radzieckiej w Armenii, która zmieniła gospodarcze postawy istnienia rodziny, co w konsekwencji doprowadziło do zmian społecznych i kulturowych wewnątrz niej.

Praca oparta jest na materiałach uzyskanych w czasie badań terenowych prowadzonych w latach 1965-1968 we wszystkich trzech geograficznych strefach Armenii — górskiej, podgórskiej i dolinnej, ponieważ wpływają one na charakter gospodarki, a co za tym idzie i na układy rodzinno-społeczne. Wykorzystany jest również bogaty materiał statystyczny. Autor konsekwentnie trzyma się wyżej wymienionych kryteriów geograficznych przy analizie poszczególnych dziedzin życia rodzinnego i konsekwentność ta załamuje się tylko przy opisie obrzędowości rodzinnej. Ter-Sarkisjanca starał się ustalić obrzędy charakterystyczne dla całej Armenii. Nie jest to możliwe ze względu na trwałe kulturowe wpływy tureckie i perskie (szczególnie widoczne w wioskach przesiedleńczych) oraz na silne zróżnicowanie regionalne najbardziej uwidaczniające się właśnie w obrzędowości. Dlatego część pracy poświęcona temu zagadnieniu jest dość schematyczna i ogólnikowa.

W odróżnieniu od szeregu poprzednich publikacji o tej tematyce w książce zamieszczona jest charakterystyka pracy, dokładny opis źródeł i sposób ich doboru, podana i zinterpretowana próba badawcza.

Jak już wspomniałam, autor część pracy poświęca tradycyjnej rodzinie ormiańskiej. Do lat dwudziestych XX wieku, czyli do wprowadzenia władzy radzieckiej, a nawet później, podstawowymi jednostkami rodzinno-społecznymi była grupa *azg* i *gerdastan* (wielka rodzina), których elementy szczątkowe można znaleźć i we współczesnej rodzinie. „*Azg*” to grupa rodowa składająca się z 6-8 pokoleń liczonych po męskiej linii zstępującej i liniach bocznych¹. Miała ona rolę patronimiczną.

¹ E. Karapetjan, *Rodstwiennaja grupa u armian*, Erewań 1966.

Oprócz więzi krwi łączyła jej członków jedność ideologiczna oparta na kulcie przodków, terytorialna, kolektywna organizacja gospodarki, obowiązek pomocy wzajemnej i krwawej zemsty. *Azg* był grupą egzogamiczną. W jego skład wchodzić mogło kilka wielkich rodzin, których podstawą, oprócz wyżej wymienionych elementów, była kolektywna własność, produkcja i podział². Obie formy rodzinne miały strukturę patriarchalną. Głową *azgu* był najstarszy jego członek — *azgi metc*, podobnie *gerdastanu* — tak zwany *tanuter*. Kobietami i kobiecą częścią gospodarstwa kierowała w *azgu* — *metc majr*, w *gerdastanie* — *tantikin*, najczęściej żona najstarszego członka grupy. Podział pracy oparty był na kryterium wieku, a w związku z tym pozycji w rodzinie, i kryterium płci. Starszy *azgu* decydował w sprawach gospodarczych, zawierania małżeństw, podziału spadku, normował stosunki wewnętrzne³. Członków rodziny obowiązywał obyczaj „unikania”, czyli różnorakie zakazy w stosunkach wewnątrzrodzinnych, głównie między krewnymi męża i żony oraz między mężem i żoną. Najbardziej rygorystycznie przestrzegane były formy zachowań między teściową i synową⁴. *Azg* tworzył oddzielną dzielnicę, która brała od niego nazwę. Każdy *gerdastan* zajmował w niej jeden dom. Liczebność wielkiej rodziny wynosiła przeciętnie 50 osób, ale wielkość jej uzależniona była od ilości pokoleń, które się na nią składały. Grupa *azg* stanowiła liczebne zwielokrotnienie *gerdastanów* wywodzących się od tego samego przodka.

Rozpad wielkich rodzin i znaczne zmniejszenie wpływu grupy *azg* pociągnął za sobą zmiany strukturalne wewnątrz rodziny. Proces ten trwa od 2 poł. XIX wieku, czyli od okresu rozwoju gospodarki towarowo-pieniężnej w Armenii i tylko przyspieszony został na skutek wprowadzenia socjalizmu.

Jako główną przyczynę tego rozpadu Ter-Sarkisjanc widzi kolektywizację ziemi. Każda rodzina dostawała wówczas działkę przyzagrodową wielkości od 1000 do 2500 m² powierzchni. Przeszła istnieć konieczność, a nawet możliwość zatrudniania w gospodarstwie dużej ilości osób, w związku z czym *gerdastan* zaczął się rozpadać. Sytuacja materialna rodziny nadal zależy tak od warunków geograficznych (strefy geograficznej), jak i społecznych. Obecnie głównymi grupami społeczności wiejskiej są kolchoźnicy, robotnicy i urzędnicy. Podstawą budżetu rodzinnego jest pensja z pracy w przedsiębiorstwie, ale niemały dochód pochodzi z działki przyzagrodowej dzięki uprawie winorośli i owoców w strefie dolinnej, a w górskiej — hodowli. Autor tylko wspomina o drobnej wytwórczości i przemysłach domowych, które w gospodarce i budżecie rodzinnym odgrywają niepoślednią rolę i są zjawiskiem bardzo częstym, jeżeli nie masowym.

Autor posługuje się pojęciem mieszkańcy wsi, nie zaś chłopstwo — co jest ogólną tendencją w etnografii radzieckiej — z uwagi na to, że skład społeczny wsi jest bardzo niejednorodny (kolchoźnicy i chłopcy indywidualni stanowią około 70% ludności), a jego struktura ciągle ulega zmianie w kierunku zmniejszenia liczby osób zatrudnionych w rolnictwie.

Na wsi ormiańskiej dominuje obecnie rodzina dwupokoleniowa (około 50% wszystkich rodzin), pozostałe składają się z trzech, rzadziej z czterech pokoleń, ale nie jak w przeszłości — z rodziców i kilku żonatych synów, lecz z rodziców i jednego żonatego syna. Pozostali prowadzą własne gospodarstwa. Najwięcej rodzin dwupokoleniowych jest w grupach robotniczych i urzędniczych, w mieszanych społecznie występują przede wszystkim trzypokoleniowe. Liczebność rodziny zależy od strefy zamieszkiwania — największa w rejonach górskich, oddalonych od ośrodków przemysłowych i przez to bardziej zachowawczych. Przeciętna wielkość rodziny

² E. Karapetjan, *Armianskaja siemiejnaja obszczina*, Erewań 1958.

³ W. Bdojan, *Krownorodstwiennyj azg i rodstwiennyje otnoszenia u armian*, „Sowietskaja Etnografia”, 1951 nr 1.

⁴ W. Panjan, *Obyczaj izbieganija u armian i jego izżiwanije za goły So-wietskiej własti*, „Istoriko-Filologiczeskij Żurnal”, 1968 nr 2.

ormiańskiej wynosi 6 osób. Według autora wiele rodzin nierozdzielonych jeszcze istnieje. Ter-Sarkisjanc nie pisze jednak nigdzie wyraźnie, co uważa za rodzinę rozdzieloną i jakie są kryteria ją wyodrębniające, kiedy rozdzielenie się jest tylko formalne, a kiedy faktyczne. Wprowadza to w tekście niejasności i stanowi błąd metodyczny.

Za najbardziej zachowawczą sferę życia rodzinnego uważa autor stosunki wewnętrzne. Jako przykład podaje pozycję kobiety w rodzinie. Mimo dekretów władzy radzieckiej w równouprawnieniu i kolektywizacji rolnictwa, włączających kobietę w proces produkcji ogólnopaństwowej, nie zmienił się jej status tak radykalnie, jak tego oczekiwano. Demokratyzacja stosunków wewnątrzrodzinnych nastąpiła tylko w małej rodzinie, a ta w czystej postaci występuje prawie wyłącznie w mieście. Zmieniło się natomiast pojęcie i zakres władzy głowy rodziny. Mimo zachowania autorytetu starszych i szacunku wobec nich, faktycznie kieruje domem nie najstarszy członek rodziny, ale najbardziej wykształcony.

Przemianom uległa obrzędowość rodzinna, w tym weselna, która była i jest najbogatsza i najbardziej rozbudowana. Skrócony został okres zaręczynowy i weselny oraz niektóre obrzędy straciły znaczenie magiczno-religijne i mają charakter przeżytkowy, ale dawna forma całego cyklu została zachowana. Podobnie uprościły się obrzędy pogrzebowe. Tradycyjny rytuał pozostaje zachowany tylko przy pogrzebach starców. Obecnie zezwala się kobietom na uczestniczenie w pogrzebie, czego dawniej nie mogły robić. Obrzędy narodzeniowe omówiono w bardzo wąskim zakresie, może dlatego, że nie były one nigdy ani bogate, ani widowiskowe.

Proces industrializacji, wzrost kontaktów z ośrodkami miejskimi, propagowanie przez państwo określonego sposobu życia (np. wesela komsomolskie) wpływają na zmianę potrzeb ludności wiejskiej i zanik wielu tradycji. Wpływ tych czynników jest najmniej widoczny w rejonach górskich, gdzie naturalne warunki utrudniają dotarcie nowym dla kultury ormiańskiej zjawiskom.

Pracy Ter-Sarkisjanca można zarzucić przede wszystkim nieadekwatność tytułu do treści książki. Analiza przeprowadzona przez autora dotyczy tylko i wyłącznie rodziny wiejskiej, a nie jak sugeruje tytuł, rodziny ormiańskiej w ogóle. Ogólnikowość niektórych stwierdzeń i niewyczerpujące omówienie tematu stanowią duży mankament. Ponadto autor nie definiuje nigdzie terminów, którymi się posługuje, takich jak np. „rodzina x-pokoleniowa”, „nierozdzielona”, „rozdzielona”, „mała”, „wielka rodzina”.

Jednakże jest to jedyna praca ujmująca w miarę całościowo problem chłopskiej rodziny ormiańskiej i zmian w niej zachodzących i chociażby dlatego zasługuje na uwagę.

Longina Jakubowska

M. SUŻIKOW, G. DIEMAKOW, *Wlijanije podwiżnosti nasielenija na sblizenije nacij*, Alma Ata 1974, s. 199

Procesy migracyjne, a ściślej różne ich aspekty, są przedmiotem wielu badań socjologicznych i etnograficznych jako jedne z najważniejszych problemów krajów industrializujących się lub zindustrializowanych. M. Sużikow i G. Diemakow ukazują przebieg procesu migracji w okresie kapitalizmu i socjalizmu koncentrując się na jej wpływie na powstanie zintegrowanego, wielonarodowościowego społeczeństwa. Migracja ukazana została jako przyczyna zmian ilościowych i jakościowych, jakie zaszły w strukturze ludności zamieszkującej Kazachstan.

Przeprowadzona przez autorów charakterystyka migracji w warunkach ustroju kapitalistycznego i socjalistycznego w Związku Radzieckim pozwala nam dostrzec istotne zmiany, jakie zaszły przede wszystkim w sferze świadomości w stosunkach

między narodami. Migracja rozpatrywana jest jako wynik ekonomicznej sytuacji państwa. Także motywy migracji wywodzą się zawsze z przyczyn ekonomicznych (bezpośrednio lub pośrednio). Polityka carska w latach 60-ych XIX wieku zmierzając do likwidacji przeludnienia centralnej części kraju i znalezienia nowych źródeł dochodu, które widziano w rozwoju rolnictwa i przemysłu tekstylnego, posłużyła się przesiedlaniem ludności na tak zwane kresy, między innymi do Kazachstanu. Wpłynęło to początkowo niekorzystnie na stosunki społeczne, nowe bowiem układy kapitalistyczne nałożyły się na stare feudalne, powodując nowe konflikty. Typowe dla warunków kapitalistycznych konflikty społeczne występowały tam ze znaczną siłą, a polityka carska (poprzez preferencje dla ludności rosyjskiej) przyczyniła się do ich pogłębienia. W trudnej sytuacji znaleźli się koczownicy. Koncentracja ziemi i pastwisk w rękach feudałów powodowała dalsze pogarszanie się sytuacji materialnej części ludności. Nie wszyscy mogli przystać na warunki dzierżawy, by zająć się rolnictwem i przejść do osiadłego trybu życia. Pozbawieni bydła, nie mający pieniędzy na opłatę dzierżawy pasterze, powiększali szeregi rezerwowej armii pracy (s. 47-48).

Autorzy nie zawsze doprowadzają do końca swoje rozważania. Niejasne jest dla nas na przykład, jakie szanse zatrudnienia mieli ludzie stanowiący rezerwową armię pracy. Trudne do wytłumaczenia jest także posunięcie rządu carskiego, który po pewnym czasie przestał interesować się przesiedleńcami i pomagać im w zagospodarowaniu się na nowym terenie (s. 48). Nie wiemy w ogóle, jakie zasady prawne określały warunki przesiedlania i jak wykorzystywany był dochód z rolnictwa. Do kwestii ogólności stwierdzeń jeszcze powrócę.

Charakterystyka migracji w warunkach ustroju socjalistycznego, dana nam przez autorów, wskazuje na nasilenie migracji w latach 20-30-ych XX wieku. Przyczyną tego wzrostu był planowy rozwój przemysłu, industrializacja kraju. W Kazachstanie brak było rąk roboczych. Przemysł potrzebował wykwalifikowanej siły roboczej. Migrowali jednocześnie ludzie, którzy nie mogli zająć się rolnictwem na innych terenach, a tam znajdowali korzystne warunki po temu. Robotnicy miejscy z terenów centralnych znajdowali zatrudnienie w kołchozach i sowchozach w charakterze traktorzystów, szoferów, rzemieślników itp. Migracja spowodowała zmianę w dotychczasowej strukturze narodowościowej Kazachstanu. Migrowali przede wszystkim ludzie z terenu Federacji Rosyjskiej, Ukrainy, Białorusi. O ile w warunkach ustroju kapitalistycznego konflikty między narodowościami były bardzo silne, to w nowym ustroju stała się możliwa współpraca narodów, wymiana doświadczeń, wzajemna pomoc. Praca zawiera bogaty zestaw danych liczbowych ilustrujących zmiany jakościowe i ilościowe w Kazachstanie, jakie zaszły pod wpływem migracji, prowadząc do integracji społeczeństwa. Są to zmiany społeczne związane z powstaniem nowych możliwości pracy. Migracja przyniosła także istotne zmiany w strukturze wieku ludności, gdyż do Kazachstanu napłynęło wiele młodzieży z innych terenów kraju. Dane liczbowe zawarte w pracy wskazują na dynamiczny wzrost liczby ludności w latach 60-tych, wskazują też dokładnie, jak pod wpływem migracji zmieniał się skład narodowościowy Kazachstanu, ile osób napłynęło i z jakich republik, osiedlając się w mieście lub na wsi, wpływając na zmianę składu narodowościowego i socjalnego omawianego terenu (np. tabele na str. 125, 146-147).

Ukazanie procesu migracji w aspekcie jej wpływu na zmianę składu narodowościowego i związanych z nim stosunków społecznych pozwala nam na zrozumienie istoty przemian, jakie dokonały się w Kazachstanie po Rewolucji Październikowej.

Praca ma jednak i słabsze strony. Jedną z nich jest zasygnalizowana już zbyt ogólna niektóre stwierdzeń. Wiele mówi się na przykład o powstaniu społeczeństwa.

ceństwa zintegrowanego wspólnymi celami i ideałami, o powstaniu nowej socjalistycznej kultury, o zbliżeniu narodów. Podobnie ogólnie brzmią rozważania o powstaniu nowej kultury, sprowadzające się do wniosku, iż „migracja ludności sprzyja zbliżeniu narodów, internacjonalizacji życia społecznego w socjalizmie” (s. 174). W tych samych warunkach wspólnoty duchowej następuje przekaz najcenniejszych wartości z dorobku poszczególnych narodów, które stają się wspólną własnością. Trochę więcej uwagi poświęcają autorzy charakterystyce nowej, socjalistycznej kultury, którą cechuje między innymi rozwój twórczości poszczególnych narodów w różnych dziedzinach literatury i sztuki, wzrost wydawnictw w poszczególnych językach, wymiana doświadczeń i współpraca kulturalna dla wspólnego celu (s. 171-178).

Autorzy nie określają, jak właściwie pojmują proces integracji i kiedy można mówić o jego zakończeniu. Przeprowadzona przez nich charakterystyka etapów powstawania socjalistycznego społeczeństwa zintegrowanego (społeczeństwa wielonarodowościowego) każe nam przypuszczać, iż proces ten nie został jeszcze zakończony, że będzie można o tym mówić dopiero w społeczeństwie komunistycznym (s. 167-168).

Zamieszczone w pracy wyniki badań przeprowadzonych przez S. Baranowicza w Uzbeckiej SSR w latach 60-tych XX wieku są według autorów pracy dowodem na wpływ wspólnej pracy przedstawicieli wielu narodowości na proces integracji. Według mnie wykazują one, iż nie można jeszcze mówić o pełnym zintegrowaniu. Na pytanie: „Czy masz przyjaciela wśród ludzi z innych narodowości?” 83% odpowiedziało tak 15% — nie, a 2% nie udzieliło odpowiedzi. 84% zaprasza ludzi z innych narodowości na święta rodzinne, 12% nie zaprasza, 3% nie udzieliło odpowiedzi. Na pytanie, czy uznaje się tylko własne święta i tradycje narodowe czy ogólnopństwowe 83% odpowiedziało, że uznaje ogólnopństwowe, 10% uznaje tylko własne, 7% nie odpowiedziało na pytanie (s. 181-182). Wydaje mi się, że brak tu wyjaśnienia, ile osób spośród tych 83% uznaje zarówno tradycje ogólnopństwowe, jak i tradycje własnego narodu, a ile nie uznaje tradycji i świąt własnego narodu, a tylko ogólnopństwowe. Jednoznaczne określenie terminu „integracja” znacznie ułatwiłoby nam zrozumienie wniosków autorów. Wydaje mi się, iż powinni oni zachować większą ostrożność w formułowaniu stwierdzeń i wystrzegać się jednostronności w ocenie przebiegu procesu integracji.

Z omawianej tu pracy można zaczerpnąć wskazówki metodyczne przydatne do badania procesów migracyjnych. Etnograf chciałby zapewne znaleźć w pracy o integracji narodowości odpowiedź na pytanie, jakie treści niosła ze sobą kultura każdego z narodów, jak wyglądało zetknięcie się tych treści (choćby w kilku dziedzinach życia) i jak przebiegał proces tworzenia się nowego obrazu kultury. Należy jednak pamiętać o założeniach pracy i zainteresowaniach jej autorów, którzy nie są etnografami i nie skoncentrowali się na badaniu procesów kulturowych. Znajomość pewnych cech procesów migracyjnych, rozumianych jako splot określonych przyczyn i skutków, a także zdanie sobie sprawy z naszych oczekiwań wobec poruszonego tematu pozwala na stawianie dalej idących pytań, dzięki którym możliwe jest przejście od badania zmian ilościowych i jakościowych, które można wyrazić liczbowo, do badania świadomości integrujących się narodów, do poznania i zrozumienia charakteru współczesnych procesów także kulturowych. Praca Sużikowa i Diemakowa ukazuje nam bogaty obraz przemian społecznych, ilustrowany materiałem statystycznym, pozwalając na zrozumienie kierunków zmian i wytłumaczenie sytuacji współczesnej. Szkoda tylko, że autorzy nie ustrzegli się ogólnych stwierdzeń i wiele pytań pozostawili bez odpowiedzi.

Iwona Kabzińska-Stawarz

SIEMJA KAK OBIEKT FILOSOWSKOGO I SOCJOLOGICZESKOGO ISSLE-
DOWANIJA, Leningrad 1974, s. 148

Niewielka ta praca jest przeglądem różnych koncepcji i badań związanych z rodziną i małżeństwem. Omówiono w niej ważniejsze koncepcje filozofii niemieckiej i socjologii amerykańskiej, angielskiej i radzieckiej. Autorzy poszczególnych rozdziałów skoncentrowali się na przedstawieniu i porównaniu wybranych koncepcji dla wykazania podobieństw i różnic w podejściu badaczy lub dla udokumentowania omawianych przez siebie procesów. Raczej rzadki jest przypadek oceny poszczególnych koncepcji. Mamy tam głównie generalne podsumowanie kierunków badań i charakterystykę procesów, których te koncepcje dotyczą.

Nie mam zamiaru omawiać wszystkich przytoczonych w pracy koncepcji i wyników badań. Chciałabym jedynie scharakteryzować główne problemy badawcze, popierając je wybranymi przykładami badań, co jest chyba zgodne z podstawowymi założeniami pracy.

Począwszy od przedstawienia poglądów Kanta, Fichtego i Hegla (co ukazuje nam mniej znane aspekty ich filozofii) przechodzimy wraz z autorami poszczególnych rozdziałów do badań najnowszych.

Poglądy filozofów niemieckich na rodzinę i małżeństwo pozwalają nam na odtworzenie obrazu patriarchalnej rodziny niemieckiej na tle pruskiej ideologii mieszczańskiej. W obrazie tym rzuca się w oczy nierówna pozycja kobiety i mężczyzny w rodzinie, wywodzona przez tych filozofów z praw natury. Kobieta jest przedmiotem, narzędziem w ręku mężczyzny, któremu musi być całkowicie posłuszna i od którego jest zależna, choćby przez fakt posiadania wspólnego majątku. Teoretycznie przysługuje jej prawo do swobody, ale słusznie pyta Fichte, po co kobieta miałaby tej swobody pragnąć, będąc zawsze uzależniona od woli mężczyzny: ojca, męża (s. 18). Kobieta określona została jako strona pasywna, mężczyzna zaś jako aktywna i stąd ma płynąć jego przewaga w życiu politycznym, naukowym, w rodzinie. Wszyscy wymienieni filozofowie zgodnie uznają małżeństwo za instytucję o charakterze rzeczowo-osobowym. Powinno ono być zawarte zgodnie z prawem, bez przymusu, podstawą trwałości ma być wspólnota majątkowa, a cechować je powinna dozwolona trwałość. Kwestia uczucia jako podstawy małżeństwa nie jest raczej brana pod uwagę. W koncepcji Hegla ważne jest dla badaczy rodziny podkreślenie przez filozofa związku rodziny ze społeczeństwem, jednostki z grupą, co zostało potem wykorzystane przez myśl dialektyczną Marksa. Na ten aspekt zwraca się także uwagę we współczesnych badaniach socjologicznych, co wyraźnie ukazuje nam charakterystyka badań zamieszczona w dalszych rozdziałach pracy.

Na lata 30-40 XX wieku przypadają początki silniejszego zainteresowania rodziną w USA, procesami, jakie w niej zachodzą, co znajduje swój wyraz w gromadzeniu materiału empirycznego. W latach 50-60 powstaje wiele koncepcji zmian, których autorzy zwracają uwagę między innymi na problematykę osobowości, socjalizacji młodzieży, zmian społecznych i politycznych, rozwoju ekonomicznego i na ich związek z rodziną. Od lat 60-tych do dziś trwa nowy etap badań, który przynosi nowe wyniki (s. 42-43).

Jak można zorientować się z przedstawionego nam materiału rodzina rozpatrywana jest zazwyczaj w aspekcie więzi z innymi instytucjami społecznymi oraz więzi wewnątrzrodzinnych. Układy, w jakie wchodzi rodzina, ulegają jednak istotnym zmianom. Ilustruje to dobrze przykład koncepcji W. F. Ogburna, który zapoczątkował właściwie w 1929 roku badania nad zmianami funkcji rodziny i stwierdził zanik pewnych funkcji przejętych przez inne instytucje. Wychowanie młodzieży zostało w znacznym stopniu przerzucone na szkołę, kwestia spożywania posiłków została rozwiązana przez bary, stołówki itp., kwestia prania przez pralnie itd. (s. 43-44).

Jak wynika z przedstawionego nam materiału i z wniosków, do których doszli

autorzy pracy, zmiany zachodzące w rodzinie mogą być spowodowane czynnikami istniejącymi obiektywnie poza rodziną, na przykład industrializacją, urbanizacją, układami politycznymi, ekonomicznymi, jak i przemianami społecznymi wpływającymi na dezintegrację systemu pokrewieństwa. „Poglądy o stopniu zmiany i jej kierunku oscylują między przeświadczeniem o upadku rodziny jako instytucji społecznej i jej rozpadzie [C. C. Zimmerman] a teorią reorganizacji rodziny jako »normalnego« procesu społecznego [Parsons, Burgess], który może być określony jako dezintegracja przejściowa [Parsons]” (s. 64). Cytowany w pracy E. S. Markarjan stwierdza, iż „żaden z badaczy, z wyjątkiem Ogburna, nie ustanawia zasadniczych zależności. Wskazują oni tylko na związek między dynamiką wydzielonego przez nich czynnika a zmianami rodziny [...]” nie wychodząc w ten sposób poza ramy rozważania kooperatywnego typu związków w odróżnieniu od związku subordynacji (s. 68). Zamieszczone w omawianej przez mnie części pracy wyniki badań socjologicznych wskazują na zmianę modelu rodziny od związku prawnosobowego do związku opartego na uczuciu i przyznaniu kobiecie równych praw. Autor artykułu o socjologicznych badaniach rodziny w USA krytykuje jednak takie podejście porównawczo-typologiczne i uważa, że proces zmiany rodziny powinien być rozpatrywany w układzie „konkretno-historycznego badania socjologicznego” z dokładną lokalizacją historyczną modelu tradycyjnego i współczesnego (s. 68). B. W. Gołofant, autor artykułu, nie uzasadnia jednak swojej koncepcji. Wyznaje on niewątpliwie poglądy materializmu historycznego, lecz przy formułowaniu zarzutów powinien uczynić je bardziej konkretnymi i wykazać braki krytykowanej metody.

Chciałabym jeszcze dodać, że w rozdziale poświęconym socjologii amerykańskiej przedstawiono koncepcje W. F. Ogburna, M. F. Nimkoffa, R. F. Wincha, W. J. Goode, C. C. Zimmermana, F. W. Burgessa, H. T. Loche'a, W. Wallera i T. Parsonsa.

Osobny rozdział obejmuje badania roli rodziny i społeczeństwa w procesie socjalizacji jednostki. Przedstawiono w nim głównie koncepcje i wyniki badań socjologów radzieckich O. I. Iwanowa, O. I. Szkaratana, L. P. Bujewej, B. G. Ananjewy, A. G. Charczewy, E. W. Sikiewicza i in., porównując niektóre wyniki ich badań z badaniami amerykańskimi i angielskimi. O. I. Iwanow podkreśla wagę społeczną problemu i stwierdza, iż wielu badaczy uznało rolę rodziny w socjalizacji jednostki za najważniejszą z ról (s. 84).

Wpływ rodziny na jednostkę zależy od wielu czynników. Badania A. Charczewy, G. A. Żurawlewej, E. W. Sikiewicza i W. N. Szubkina obejmują związki dorosłych członków rodziny ze społeczeństwem, wyrażające się między innymi w wielkości dochodu rodziny, stosunkach w rodzinie, kulturalnym poziomie rodziców. Czynniki te określają miejsce rodziny w społeczeństwie, a często i sytuację dziecka (s. 87). Badania W. N. Szubkina i W. W. Wodzińskiej przeprowadzone w latach 60-tych ukazały wpływ pracy rodziców na wybór zawodu przez dzieci, a także związek między charakterem pracy rodziców a oceną różnych rodzajów pracy przez dzieci (s. 88-90).

Za najważniejsze instytucje oddziałujące wychowawczo na młodzież uznano rodzinę, szkołę i grupę rówieśniczą (badania W. B. Gołofanta i W. T. Frołowej, s. 93), wskazując na największą rolę grupy rówieśniczej i rodziny w kształtowaniu potrzeb młodzieży. Dla porównania badania amerykańskie J. S. Colmana ukazały wpływ na przykład grup sportowych, stanowiących ideał dla wielu młodych ludzi, na pogłębianie się konfliktów między wartościami świata dorosłych i świata dorastającej młodzieży (s. 94).

Osobne zagadnienie to rola ojca i matki w rodzinie. Autorytet rodziców może być określony przez ich pozycję majątkową, jak i przez cechy osobowościowe, wpływające na utrzymanie więzi z wybranym członkiem rodziny, głównie z matką (np. badania prowadzone przez K. Pippinga, R. Koniga i L. Rosenmayra w RFN, s. 97). Zbyt ogólne wydaje mi się twierdzenie A. Charczewy o dominacji osobowościowych cech wychowawcy, zarówno ojca jak i matki, w określaniu autorytetu

w krajach socjalistycznych, podczas gdy w krajach kapitalistycznych autorytet ten określa się głównie na podstawie wielkości własności prywatnej (s. 97). Chyba również w państwie socjalistycznym można znaleźć grupy ludzi cieszących się autorytetem i szacunkiem tylko przez wzgląd na ich sytuację materialną, ocenianą jako dobra.

Jak wynika z badań przeprowadzonych w ZSRR i USA coraz większego znaczenia nabiera rola obydwójga rodziców w wychowaniu dziecka, zwłaszcza wtedy, gdy matka pracuje zawodowo. Taka pracująca poza domem matka wywiera także określony wpływ na psychikę dziecka, wyrabiając w nim samodzielność, umiejętność podejmowania decyzji. Córki uczą się od matki, jak powinna wyglądać rola kobiety w rodzinie, określają swój stosunek do innych ludzi, a przede wszystkim do ojca (badania G. S. Slesariewa, Z. A. Jankowej, A. G. Charczewa, L. W. Hoffmana, E. Devereux, R. Rogersa i U. Bronfenbrennera).

Cechą rodziny jako grupy społecznej jest zmienność jej form i funkcji, co jest w znacznym stopniu związane z relacjami rodziny i społeczeństwa. Problemem zmian rodziny, które prowadzą do zjawiska określonego przez autorów badań jako dezintegracja, zajęli się już K. Marks i F. Engels, badając społeczeństwo kapitalistyczne 2 poł. XIX wieku. Postęp techniczny w tym okresie spowodował podniesienie się poziomu życia głównie robotników wykwalifikowanych, nie zmieniając sytuacji drobnego proletariatu i wpłynął na dezintegrację życia rodzinnego (s. 110). Proces dezorganizacji rodziny trwa nadal. Według A. Charczewa we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych wyraża się on w zmniejszeniu liczby członków rodziny i spadku przyrostu naturalnego, w upadku społecznych i kulturalnych wartości, w dążeniu do możliwie największej izolacji od społeczeństwa, w zwiększeniu liczby rozwodów, nieślubnych dzieci i nieszczęśliwych rodzin (s. 110). Szkoda, że autor nie wyjaśnia, co rozumie przez „upadek społecznych i kulturowych wartości rodziny w społeczeństwie burżuazyjnym”. Jakże wartości ma na myśli i w czym widzi przyczyny tego upadku?

Rodzina współczesna jest uwikłana w konflikty wewnętrzne i zewnętrzne z innymi instytucjami społecznymi (szkoła, kościół). Naruszenie struktury ról społecznych spowodowało dezorganizację funkcji rodziny, wyrażającą się w zwiększonej ilości rozwodów, nieporozumień rodzinnych zarówno w krajach kapitalistycznych, jak i socjalistycznych. C. Kirkpatrick widzi przyczynę naruszenia ról społecznych w obiektywnej nierówności kobiety i mężczyzny z jednej strony, a głoszeniu idei równości z drugiej (s. 111). Niestety nie mamy rozwinięcia tej myśli. Nie wiemy, skąd czerpie autor pomysł o „obiektywnej nierówności” płci i co przez to rozumie.

Badania prowadzone w ZSRR umożliwiły ustalenie wielu przyczyn dezintegracji rodziny, który to proces zachodzi w tym kraju nieprzerwanie od Rewolucji Październikowej. Tacy badacze, jak C. Urlanis, A. G. Charczew, A. B. Sacharow, E. M. Moriew, N. Sołowiew, W. S. Orłow, L. M. Żłobin, K. Cetkin i in., widzą przyczyny dezintegracji w ogólnych procesach ekonomicznych (industrializacja, urbanizacja), w ekonomicznej samodzielności kobiety, ułatwiającej jej uzyskanie rozwodu, w demograficznych i psychologicznych skutkach wojny oraz w znacznym uproszczeniu procedury rozwodowej (s. 118).

Ogólnie można chyba stwierdzić na podstawie materiału zawartego w artykule, iż na dezintegrację rodziny wpływają zarówno procesy przebiegające niejako poza nią, jak i te, które są zależne od osobowości jej członków.

Niewielki rozdział poświęcono specyfice wychowania w rodzinie w różnych społecznościach i kulturach. E. W. Sokołow i B. N. Dukowicz przypomnieli znane dobrze etnografom koncepcje F. Boasa, M. Mead, R. Benedict, A. Kardiner i P. Lintona o kształtowaniu się jednakowych cech charakteru uczestników jednej kultury, które to cechy w innej kulturze nie występują wcale lub nie są równie silne. Cechy te to na przykład pasywność i aktywność, różny stopień umiejętności adaptowania

się do nowych warunków, podejrzliwość, otwartość itp. Dla przykładu przytoczono badania A. Kardinaera nad związkiem systemu wychowania z kulturą u mieszkańców wyspy Alora na Oceanie Spokojnym i u Indian Komańczów oraz badania D. Riesmana nad zmianami osobowości pod wpływem warunków wychowania. Wszystkie te poglądy zostały ocenione przez autorów artykułu jako zbyt schematyczne. Zakładają oni także, iż każde społeczeństwo (w myśl zasad materializmu historycznego) dąży do tego, by przekaz dziedzictwa kulturowego nie polegał tylko na powielaniu, ale na rozszerzaniu tegoż przez następne pokolenia.

Omówiony tu przeze mnie przegląd badań daje nam możliwość uchwycenia i zrozumienia procesu zmian, jakim podlegała i podlega nadal rodzina i małżeństwo. Instytucje te poznajemy nie dzięki bezpośredniemu opisowi, ale poprzez udostępnienie nam i omówienie wyników badań i koncepcji badawczych czołowych socjologów amerykańskich, angielskich, radzieckich i niemieckich. Wyniki badań nad rodziną i małżeństwem pozwoliły im na wysunięcie wniosków dotyczących szerszej rzeczywistości społecznej. Niektóre koncepcje mają swoje słabsze punkty, co wykazali autorzy pracy lub co starałam się sama wykazać w trakcie omawiania książki. Podstawowym niedociągnięciem jest niejasność i nadmierna ogólnikowość głoszonych poglądów. Błędów tych jest jednak niewiele i należy stwierdzić z całym przekonaniem, że książka ta dostarcza nam wiele informacji o historii badań nad rodziną. Jej wartość poznawcza wyraża się nie tylko w przybliżeniu nam wielu koncepcji badawczych współczesnych socjologów. Dzięki niej poznajemy prawdziwą, zmieniającą się rzeczywistość społeczną, a ukazanie związków rodziny z szerszym kontekstem społecznym umożliwia nam zrozumienie pewnych procesów, np. dezintegracji, roli rodziny i innych instytucji w socjalizacji jednostki. Zamieszczenie w pracy koncepcji socjologów radzieckich oraz amerykańskich i zachodnioeuropejskich pozwala nam jednocześnie uchwycić pewne różnice i podobieństwa w przebiegu niektórych procesów społecznych w różnych ustrojach i w podejściu metodologicznym do badania rzeczywistości.

Iwona Kabzińska-Stawarz