

K R O N I K A

Przetrwanie etniczne

W 1968 r. Norman Lewis opublikował w „Sunday Times” artykuł zatytułowany „Genocide in Brazil” (Ludobójstwo w Brazylii) traktujący o losie Indian. Jego treść żywo poruszyła opinię publiczną, co zmusiło parlament brazylijski do wprowadzenia ustawodawczych ograniczeń w dowolnym dotąd traktowaniu praw ludności indiańskiej przez pozostałych obywateli kraju oraz przez przedsiębiorstwa eksploatujące bogactwa naturalne na terenach zamieszkałych przez pierwotnych autochtonów (zakładając, że autochtonami są również pozostali Brazylicyzy). Wywołał on też szerokie społeczne zainteresowanie losom ludności tubylczej w ogóle, które przybrało formy zorganizowane polegające na systematycznym śledzeniu sytuacji ludów plemiennych i publicznym reagowaniu na gwałcenie ich prawa do istnienia. Zadania tego podjęło się założone w 1969 r. przez R. Hanbury-Tenisona stowarzyszenie International Survival (pozostaje on nadal jego przewodniczącym).

Jest to międzynarodowy ruch na rzecz ochrony praw ludów plemiennych zagrożonych wyginięciem. Powstał on początkowo w Wielkiej Brytanii, obecnie zaś istnieją jego sekcje narodowe we Francji, Hiszpanii i USA oraz grupy lokalne w ponad 60 innych krajach. Rodowód jego tkwi w uczuleniu światlejszych umysłów na różnorodne przejawy lekceważenia praw wszelkiego rodzaju mniejszości, tak charakterystycznemu dla drugiej połowy naszego stulecia. Podczas badań terenowych etnografowie stykają się wielokrotnie z przejawami nie tylko lekceważenia praw małych grup etnicznych, lecz także ich gwałcenia a nawet celowego niszczenia takich grup. Świadomość etnografa nastawionego dawniej na dokumentowanie ginących faktów kulturowych wzbogaciła się o odruch protestu przeciwko bezmyślnej, choć nie zawsze zamierzonej, działalności społeczeństw z kategorii cywilizowanych na szkodę tych, które do owej kategorii nie należą. Ukuty został termin *etnobójstwo* (por. artykuł A. Posern-Zielinskiego „Etnocyd” w *Słowniku pojęć etnologicznych* pod red. Z. Staszczak, 1987).

W Ruchu Przetrwania Etnicznego uczestniczą etnolodzy, dziennikarze, intelektualiści, prawnicy a nawet politycy odczuwający moralną odpowiedzialność za los kultur stojących na straconej pozycji w bezpośrednim zdarzeniu z agrswną cywilizacją techniczną. Postawa ta więc nie ma nic wspólnego z romantyczną spuścizną ludomańską. Intencją ruchu nie jest tworzenie rezerwatów ani zachowywanie na siłę wartości kulturowych, których nosiciele adaptują się do życia w otaczającym makrosoczeństwie. Jego celem jest niesienie po-

mocy ludziom asymilowanym pod przymusem zewnętrznym, którzy tego przymusu nie akceptują i pragną sami decydować o swoim losie. Są to ludy godzące się na konsekwencje akulturacji, ale w trybie i tempie, które są dla nich do przyjęcia. Skrajne sytuacje dotyczą fizycznego wyniszczania plemion, których istnienie przeszkadza interesom grup ulokowanych w społeczeństwie dominującym. Smutnych przykładów dostarcza sytuacja ludów Ameryki Południowej i niestety wielu innych obszarów.

Ruch Przetwania Etnicznego nie ogranicza się do współczucia, lecz próbuje organizować protesty publiczne przeciwko takim działaniom, wywierać nacisk na władze polityczne i administracyjne by te realizowały swoją odpowiedzialność za losy wszystkich obywateli, także tych o słabej pozycji przetargowej. Dzięki zdecydowanej, choć wyważonej postawie i zawodowej kompetencji swych członków ruch International Survival uzyskał status organizacji konsultacyjnej w ONZ. Ruch udziela pomocy prawnej małym grupom etnicznym, które chcą zachować prawo do życia według swoich zasad, czyli prawo do samookreślenia. Dąży do tego, by ich interesy były właściwie reprezentowane tam gdzie podejmuje się decyzje dotyczące ich przyszłości. Wychodząc z założenia, że czynnikiem określającym los owych ludów jest gospodarka, ruch dąży do zapewnienia im tytułu własności do ziemi i innych naturalnych źródeł utrzymania. Stąd wynikają m. in. protesty i petycje przeciwko rugowaniu z terenów zamieszkania. Ostatnim tego przykładem, a pierwszym, w którym uczestniczyli polscy etnolodzy (choć byli też tacy, którzy odmówili udziału) była petycja w sprawie plemion Sarawaku usuwanych z zajmowanych terenów coraz agresywniej przez firmy prowadzące eksploatację lasów. Protesty nie dotyczą samej celowości podobnych przedsięwzięć lecz tego, by przed ich rozpoczęciem przeprowadzić prawne rozgraniczenie ziem plemiennych i podlegających przemysłowemu wykorzystaniu. Przykład Amazonii dowodzi, że nie wystarcza samo ustawowe załatwienie sprawy, potrzebna jest także ustawiczna kontrola społeczna.

Brazylia zresztą często zmienia przepisy prawne albo interpretuje je na niekorzyść rodzimej ludności. Ilustruje to sprawa tamy na rzece Xingu w Amazonii projektowanej za fundusze Banku Światowego. Miała ona zalać tereny zamieszkałe przez ok. 1500 Indian Kayapo. Gdy w 1988 r. dwu ich przedstawicieli w towarzystwie etnologa udało się do siedziby Banku Światowego w Waszyngtonie by przekazać swe zaniepokojenie, po powrocie stanęli oni przed sądem oskarżeni z artykułu o szkalowanie dobrego imienia kraju przez cudzoziemców. Kilku działaczy indiańskich walczących o pokój ekonomiczny na swoim terenie zostało zamordowanych, m. in. w aresztach policyjnych. Swoboda, z jaką odmawia się im praw obywatelskich i traktuje jak obcych ludzi idzie w parze z niedotrzymywaniem zobowiązań ustawowych.

Przykładem szczególnie rażącym są Indianie Yanomami z północnej Brazylii liczący niemal 10 tysięcy osób i zajmujący znaczne obszary dżungli przy granicy z Wenezuelą. Presja międzynarodowa, w tym również Ruchu Przetwania Etnicznego, zmusiła rząd Brazylii do odstąpienia od planów podziału ich terytorium na izolowane rezerwy. Plany te powstały tylko po to, by większość

ziem poddać eksploatacji przemysłowej. W 1979 r. wprowadzono zakaz inwazji tego obszaru przez ludzi z zewnątrz i przyjęto zobowiązanie utworzenia „parku indiańskiego” - autonomicznego i całościowego terenu użytkowanego przez Yanomami. Przed kilku laty jednak odkryto tam złoto i obecnie już ok. 50 tysięcy poszukiwaczy wypiera Indian, szerząc wśród nich choroby a nie rzadko wystrzeliwując całe ich grupy. Powstały osady górnicze, eksploatuje się drzewo, buduje drogi z perspektywą rozwoju hutnictwa. Rząd znów powrócił do projektów pozostawienia Indianom 19 małych i izolowanych od siebie rezerwatów obejmujących tylko 30% dotychczasowej ich ojczyzny. Ruch na rzecz Przetrwania Etnicznego na nowo mobilizuje opinię światową przeciw tym zamierzeniom, dzięki czemu m. in. Bank Światowy wstrzymał finansowanie pewnych przedsięwzięć w Amazonii.

W akcji tej uczestniczy także miejscowy kościół katolicki, zwłaszcza duchowieństwo inspirowane przez teologię wyzwolenia. Natomiast destrukcyjną rolę, i to nie tylko w Brazylii, odgrywają kolonie misyjne małych ruchów religijnych powstałych zwłaszcza w USA. Fundamentalizm tych sekt i ich fanatyczna ewangelizacja prowadzą często do drastycznej rewolucji w stylu życia i wymierania grup tubylczych, którym sekty takie narzuciły swoją kuratelę. W 20 lat po swym słynnym artykule Norman Lewis opublikował książkę *The missionaries* poświęconą misyjnemu imperializmowi niektórych spośród 300 takich sekt działających w Ameryce Południowej, Azji i Oceanii. Ma ona znów szeroki odbiór, tym razem jednak Ruch Przetrwania Etnicznego nie zmienia zasadniczej koncentracji swojej uwagi na agresji ekonomicznej wobec małych etnosów i na obowiązku państwa do bronięcia interesów wszystkich swych obywateli, zwłaszcza stanowiących mniejszość.

W ciągu 20 lat działalności Ruch Przetrwania pomógł przewartościować założenia wielu projektów, których etniczna szkodliwość nie była brana pod uwagę przez polityków i ekonomistów. Nie było to łatwe gdyż wyjątkową siłę zachowują kontrargumenty o rzekomej szkodliwości politycznej wstrzymywania nieprzemyślanych i niehumanitarnych poczynań. Niemniej pragmatycy z Banku Światowego bardziej niż ich partnerzy w rządach zainteresowanych państw skłonni są uznawać racje etniczne. W rezultacie Bank zrezygnował ze wspierania kilku inwestycji, m. in. tam energetycznych w Amazonii i Indiach. W tych ostatnich zniszczeniu miały ulec podstawy egzystencji 60 tysięcy osób należących do kilku plemion w dolinie rzeki Indravatii. Ruch podejmuje i wspiera finansowo programy rozwojowe typu społecznego w Wenezueli, Afryce Południowej, Australii, Ekwadorze, Brazylii. Organizuje dwujęzyczne szkoły podtrzymując lokalne tradycje kulturowe i ucząc poczucia bezpieczeństwa w kontaktach ze światem zewnętrznym. Nie unika też działalności na pograniczu filantropii, jak np. wykupienie z niewoli u plantatorów kauczuku 100 Indian Andoke (Kolumbia), jedynych pozostałych przy życiu przedstawicieli ludu liczącego jeszcze po II wojnie światowej 10 tysięcy osób. Specjalny program zmierza do przywrócenia im normalnemu życiu i odtworzeniu ich tożsamości kulturowej.

Ruch Przetrwania Etnicznego zainicjował również kampanię, która nieoczekiwanie stała się bardzo popularną i w pewnym sensie pokazową. Jeden z londyńskich domów aukcyjnych wystawił w 1988 r. na sprzedaż *makomakai* czyli zmumifikowaną głowę maoryjskiego wojownika, tatuowaną i liczącą ponad 200 lat. Napłynęły protesty z nowozelandzkiej komisji praw człowieka i z całej Wielkiej Brytanii, w wyniku czego aukcję odwołano. Z etycznego punktu widzenia protesty były usprawiedliwione, lecz ich siła była niewspółmierna do jednostkowej przecieży spawy. Ofiary z życia współczesnych nam ludzi w odległych dżunglach lub bezpośredniego zagrożenia egzystencji całych grup nie wywołują tak żywej reakcji. Opinia traktuje je prawie tak normalnie jak ofiary wojny, chociaż jest to wojna między kulturami.

Jedna głowa maoryjska skoncentrowała na sobie więcej dowodów współczucia niż Mapucze będący ofiarami represji w Chile, meksykańscy Zapotekowie wysiedlani z powodu zamieszkiwania terenów atrakcyjnych turystycznie, tubylcy kanadyjscy spychani przez bazy wojskowe, plemiona Indonezji poddane masowym przesiedleniom albo ludy Filipin bombardowane przy okazji walk z partyzantką. Szerszym, chociaż koniunkturalnym zainteresowaniem obdarzono los tubylców australijskich, którzy rocznicę 200-lecia Australii ogłosili rokiem żałoby, był to jednak produkt uboczny intensywnej reklamy samej rocznicy przez władze kraju.

Z powodu takiej oziębłości społeczeństw cywilizowanych nie zdolnych do ciągłego skupiania uwagi na nieszczęściu całych rzesz innych ludzi Ruch Przetrwania Etnicznego musi mobilizować opinię w skali świata, by jego stanowisko miało odpowiednio liczne poparcie. Publikuje on w Paryżu „Ethics”, w Londynie zaś „Survival International News”, regularnie ukazujące się pisma podejmujące problematykę przetrwania. Przekazuje on też zainteresowanym biuletyny szybkiej akcji informujące o wydarzeniach wymagających podjęcia działania i zachęca do pisania petycji pod adresem odpowiednich władz lub osób. W szczególnie ważnych sprawach inicjuje centralną akcję protestacyjną, jak to ostatnio miało miejsce w przypadku masowej wyprzedazy terenów plemiennych Sarawaku kompaniom przemysłowo-handlowym.

Najczęściej protesty nie przynoszą bezpośrednich skutków. Tworzą jednak atmosferę, w której coraz trudniej o otwarty gwałt na ludziach o odmiennej kulturze, w której pogarda dla odmienności zaczyna być moralnie osądzana. Tworzą też pewną nową wartość o znaczeniu ogólnym, mianowicie przekonanie, że losy np. Dajaków lub Yanomami są lub mogą być przedmiotem troski całego świata, że sami Dajacy i Yanomami muszą być traktowani jako obywatele swych państw, lecz także są obywatelami świata. Jeśli ludzkość będzie miała mniej zaścianków, mniej wówczas będzie tolerancji dla samowoli i gwałtów.

Najcenniejszym rezultatem działalności Ruchu Przetrwania jest wszakże tworzenie postawy obronnej samych zainteresowanych i wspieranie ich poczucia własnej wartości, jak też przekonanie, że powinni oni walczyć o swoje prawa. Izolowane plemiona, których polityka ograniczała się dawniej do kontaktów z sąsiadami wychodzą obecnie na arenę międzynarodową. Powstały takie organizacje jak Unia Ludów Indiańskich czy Związek Amazoński, które pro-

wadzą dyplomację, uczestniczą w działalności agend ONZ, ich działacze otrzymują prestiżowe nagrody rangi światowej. Po powrocie do kraju giną często skrytobójczo ale fakty te nie są już przemilczane. Szczególnie odpowiednim forum dyplomatycznym jest podkomisja Obrony Mniejszości Etnicznych przed Dyskryminacją istniejąca przy ONZ, o działalności której w Polsce mało wiadomo. Stanowisko zajmowane przez Polskę w tej podkomisji również nie jest znane publicznie, ani w profesjonalnym kręgu etnologów.

Wiadomo, że ONZ ogłosiła Światową Dekadę Rozwoju Kulturalnego, w programie której los małych etnosów zajmuje szczególne miejsce. Właśnie w ramach owej Dekady odbył się w 1988 r. W Filipinach Międzynarodowy Festiwal Kultur Tubyleczych i Tradycyjnych, w którym uczestniczyli wystawnicy takich kultur z 20 krajów. Prócz folklorystycznego charakteru przewidywał on imprezy edukacyjne i dyskusje na temat polityki etnicznej. Zakończył się on przyjęciem tzw. deklaracji manilskiej, która m. in. głosi: „Narody Zjednoczone winny przyznać wszystkim wspólnotom etnicznym i tubyleczym prawo do uznawania ich członków za pełnoprawnych obywateli swych państw, prawo do zwrotu skonfiskowanych ziem ich przodków, podtrzymywania i ochrony ich kultury oraz tradycji przede wszystkim, oraz stworzyć forum ludów plemiennych celem uczestniczenia w podejmowaniu decyzji dotyczących ich kultury i życia”.

Przebudzenie świadomości ludy te w niemałym stopniu zawdzięczają działaniom Ruchu Przetrwania Etnicznego. Dowodzi to, że u podstaw idei leży idealistyczne, co nie znaczy nierealne, założenie, że świat współczesny może rządzić się humanitarnymi prawami. Ruch występuje przeciwko powtarzaniu metod powszechnych w przeszłości - masowym mordom, zawłaszczeniu cudzych terenów, spychaniu na obszary marginalne, wymuszonej asymilacji. Etnogeneza większości ludów świata zawiera takie przypadki w postaci czynnej lub też w formie poddania się gwałtowi. Miejsmy odwagę zapytać samych siebie czy będziemy akceptowali kontynuację tych metod również współcześnie.

Pytanie to nie jest odosobnione. Liczne autorytety moralne dają na nie odpowiedź jednoznaczną. W postaniu z okazji Światowego Dnia Pokoju obchodzonego przez Watykan Jan Paweł II powiedział 1 stycznia 1989 r., że prawa mniejszości wynikają z godności jednostki ludzkiej i rozciągają się na zbiorowości w jakich ona funkcjonuje, oraz ze wspólnoty rodzaju ludzkiego. „Pewne ludy - kontynuował - zwłaszcza określone jako tubylecze, zawsze utrzymywały szczególny związek ze swoim terytorium, związek stanowiący o tożsamości grupowej wynikającej z plemienności tradycji społecznych i religijnych. Gdy ludy te pozbawione zostają swej ziemi tracą podstawowy składnik swego sposobu życia i narażone zostają na ryzyko wymarcia”.

Filozofia ruchu otrzymała ostatnio silne wsparcie wywodzące się spoza jego kręgu, lecz motywowane podobnie silną postawą moralną. Myślę tu o przebudzeniu radzieckiej opinii publicznej w kwestii losu małych narodów Syberii, zwłaszcza północnej. Ich środowisko i samo istnienie zostały poważnie zagrożone przez agresję ekologiczną przemysłów wydobywczych, bezmyślne działania transportowców a częściowo dawniejsze doświadczenia jądrowe. Głosy

protestu wywodzą się z grona intelektualistów pochodzenia rosyjskiego oraz autochtonicznie syberyjskiego, etnologzy nie biorą w nim na razie udziału.

Wydaje się, że polscy etnologzy są wystarczająco otwarci, by wzbudzić w sobie czynne zatroskanie sprawami, o które walczy Ruch Przetrwania Etnicznego. Przemawiają za tym względy ogólne i partykularne. Pamiętajmy bowiem o znanym prawie etnologicznym - zasadzie wzajemności. Jak powiedział trafnie dr Jackowski: gdyby świat częściej słyszał nasz głos w sprawach powszechnych, byłby bardziej skłonny wypowiadać się z większą determinacją na temat gwałtów czy etycznie wątpliwych wydarzeń w historii naszych własnych stosunków etnicznych, a być może i w generalnych kwestiach naszego bytu narodowego.

Sądzę, że Komitet Nauk Etnologicznych mógłby już obecnie powołać lokalną grupę Przetrwania Etnicznego. Problem dotyczy nie tylko 200 milionów członków małych grup plemiennych czy też zachowania kolorowej palety różnorodnych kultur. Dotyczy on zastosowania - w specyficznej dla etnologów dziedzinie - zasad samookreślenia, wolności od eksploatacji i dyskryminacji, oraz przyjęcia niezależnej postawy w ocenianiu konfliktowych interesów etnicznych. Jest to zatem problem godności profesjonalnej, czyli pojęcia, którym dotąd nie mieliśmy czasu zajmować się poważnie¹.

Ślawoj Szynkiewicz

¹ Osoby zainteresowane działalnością ruchu International Survival mogą kontaktować się z mgr Dagnosławem Demskim, IHKM PAN, ul. Świerczewskiego 105, Warszawa [Red.].

750-lecie „Tajnej historii Mongołów” i triumfalny powrót Czyngis-chana.

Przez dziesiątki lat władze Mongolii, wspierane przez gorliwych urzędników i - niestety - także posłusznych uczonych, próbowały wymazać imię Czyngis-chana, twórcy potężnego imperium, z ludzkich serc i pamięci. Dawny wódz - jak powiadają wierzenia: zrodzony z woli Nieba i zesłany na ziemię, by ocalić ludzkość, został wykreślony z oficjalnej historii i skazany na zapomnienie. Tych, którzy upominali się o przywrócenie Czyngis-chanowi należnego mu miejsca w dziejach Mongolii karano, zarzucano im nacjonalizm i antysowieizm, wykluczano z partii, zmuszano do emigracji¹.

W tych warunkach prawdziwym aktem odwagi było wystawienie okazałego pomnika w miejscowości Gurvan Nuur, w ajmaku chentejskim, tam gdzie przed 800 laty Czyngis-chan przyszedł na świat. Był rok 1962. Lokalne władze, zaskoczone tym dowodem samowoli ludności, nakazały zniszczenie kamiennego obelisku z portretem Wielkiego Mongoła. Wieczne Błękitne Niebo czuwało jednak nad swym synem. Pomnik trwa do dziś, a niedawno w tym samym ajmaku stanął kolejny głaz z napisem głoszącym, że na tej ziemi właśnie urodził

się Czyngis-chan. Obydwa monumenty pokazywane są teraz z dumą turystom, także coraz liczniejszym grupom zagranicznych przybyszów.

Powracający w pełni chwały bohater spogląda dziś na swój lud z licznych plakatów, okładek książek i prezentowanych na wystawach portretów. Czyngis-chan jest obecny w spektaklach teatralnych i dziełach operowych, w repertuarze baletu i filmu. Poświęcane mu są utwory literackie i muzyczne, wielkie koncerty na chór i orkiestrę, wiersze i pieśni. Przedstawienia ukazujące geniusz tej postaci, przypominające jej legendę i podnoszące Czyngiza do rangi bóstwa, przyjmowane są entuzjastycznie zarówno przez bywalców stołecznych przybytków sztuki, jak i przez mieszkających na prowincji pasterzy, uczestniczących w spektaklach prezentowanych przez amatorskie zespoły.

Te z pozoru mało znaczące fakty świadczą jednak o ogromnych przemianach dokonujących się we współczesnej nam Mongolii. Cechą tych przeobrażeń jest m. in. zmiana stosunku Mongołów do własnych tradycji narodowych, nowe spojrzenie na historię i kulturę mongolską połączone z próbą przywrócenia blasku wartościom, które przez lata chciano zniszczyć i zastąpić tworamii tzw. kultury socjalistycznej.

Dziś w dawnych i nowo otwartych muzeach coraz liczniej prezentowane są zabytki dokumentujące kulturę mongolską i jej bogate tradycje. Władze przywracają też oficjalną rangę świętom, z którymi walczone widząc w nich relikty feudalnej przeszłości i zacofania, przejawy kultury pasterskiej, uznanej za hamulec postępu. Swoisty proces rehabilitacji przeżywa religia lamajska, oskarżana do niedawna o szerzenie zabobonów i otumanienie ludzi. Religii tej przywraca się należne jej miejsce w intelektualnym rozwoju Mongołów, docenia jej wkład w kształtowaniu kultury mongolskiej od XVI w.² Od 1970 r. działa w Ułan Bator Instytut Buddyzmu, w którym kształcą się przyszli lamowie z Mongolii i ZSRR (Buriacja). Dopiero teraz jednak działalność Instytutu uzyskała niejako oficjalną i powszechną akceptację. Wzrasta też zainteresowanie ludności mongolskiej lamaizmem i udziałem w praktykach religijnych. Znika obawa, że przekroczenie progów Gandanu - jedynej czynnej świątyni na obszarze stolicy - może być poczytane za karygodny postęp.

Na ulicach, w witrynach księgarskich, na okładkach czasopism, coraz częściej można zobaczyć napisy w języku staromongolskim. W latach czterdziestych naszego stulecia obowiązujące przez wieki w Mongolii pismo ujgurskie zastąpiono zmodyfikowaną cyrylicą. Teraz powraca się do niego przede wszystkim poprzez publikacje i naukę w szkołach. Niebawem zaś alfabet, którego nie udało się wyrugować mimo upływu lat, stanie się znów powszechnie obowiązującym pismem Mongołów.

Niemają udział w dokonujących się przemianach ma działające od marca 1990 r. Forum, które nosi nazwę „Ognisko Czyngis-chana”. Celem tego stowarzyszenia, powstałego z inicjatywy około stuosobowej grupy intelektualistów, jest przede wszystkim odrodzenie najcenniejszych tradycji kultury mongolskiej (w tym także religii) oraz ich propagowanie w kraju i na świecie. Głównym zadaniem jest także odkłamanie historii i przekazanie jej prawdziwego obrazu przyszłym pokoleniom. Planuje się stworzenie Muzeum Czyngis-chana ukazu-

jącego również kulturę jego czasów. Nazwa stowarzyszenia ma znaczenie symboliczne. „Ognisko Czyngis-chana” jest bowiem symbolem zjednoczenia Mongołów. Forum pragnie złączyć wszystkich ludzi pochodzenia mongolskiego mieszkających w MRL i poza jej granicami. Działające Forum wierzą, że imię Czyngis-chana może pomóc w odradzaniu się narodowej tożsamości Mongołów i wskrzeszeniu gasnącej, zwłaszcza w młodym pokoleniu, dumy z przynależności do tej właśnie grupy ludów świata³.

Miejmy nadzieję, że owym w pełni zrozumiałym dążeniom nie będą towarzyszyły tak powszechne dziś w świecie przejawy narodowej megalomanii, nacjonalizmu, braku tolerancji, że nie staniemy się świadkami wybuchu kolejnych konfliktów, które nie są, niestety, obce i Mongolii. Z coraz większą mocą ujawniają się bowiem antagonizmy mongolsko-kazachskie (muzułmanie) i właśnie między Chałchasami a mniejszościami etnicznymi zaliczanymi do tzw. Ojratów (Mongołów zachodnich). Jawnie manifestowana jest wrogość wobec Rosjan. Negatywny jest też niestety na ogół wizerunek Polaka.

Mongolia odwraca się od swych tradycyjnych partnerów handlowych, politycznych i kulturalnych. Z nieukrywaną nadzieją patrzy natomiast na Japonię, kraje Europy Zachodniej, USA. Znika też wrogość w stosunkach z Chinami, na terytorium których, notabene, mieszka więcej Mongołów niż w obecnych granicach MRL. Coraz częściej można spotkać w Mongolii Japończyków. Ich prężny kapitał ma ogromne znaczenie a zarazem pole do popisu na pustym rynku mongolskim. Rozwija się także współpraca kulturalna i naukowo-techniczna. Wielki rozgłos nadano też w obu krajach pracom mongolsko-japońskiej ekspedycji etnograficzno-archeologicznej poszukującej miejsca pochówku Czyngis-chana (jest ono do dziś owiane mgłą tajemnicy).

Doskonale układa się współpraca Mongolii z UNESCO. Z funduszu tej organizacji płyną ogromne sumy przeznaczone na ratowanie zabytków kultury (m. in. architektury sakralnej) oraz organizację prestiżowych kongresów i konferencji naukowych o zasięgu międzynarodowym. UNESCO miało m. in. ogromny udział w organizacji V światowego Kongresu Mongolistów w 1987 r. Patronuje też Międzynarodowemu Stowarzyszeniu Mongolistów⁴. Przyczyniło się również do zorganizowania I Letniej Szkoły Młodych Mongolistów w sierpniu 1989 r.

Jednym z przedsięwzięć - mających nie tylko prestiżowe i naukowe, lecz także symboliczne znaczenie, zwłaszcza w czasie gwałtownych przemian, obejmujących m. in. stosunek Mongołów do własnego dziedzictwa kulturowego - była międzynarodowa konferencja zorganizowana w dniach 14-16 sierpnia 1990 r. w Ułan Bator, z okazji 750-lecia *Tajnej historii Mongołów*.

Ta bezcenna Kronika, napisana prawdopodobnie w okresie od 1228 do 1240 r., ukazuje na poły mityczną, na poły rzeczywistą genealogię Czyngis-chana i niezwykle interesujące dzieje jego życia (ostatnie rozdziały poświęcone są natomiast następcy Czyngis-chana - Ögedejowi). *Tajna historia* jest źródłem, z którego czerpią badacze reprezentujący różne dziedziny nauki. I - jak można wnioskować chociażby na podstawie referatów wygłoszonych podczas wspomnianej Konferencji - źródło to wciąż bije obficie. Trwają jeszcze np. spory o czas powstania Kroniki, nie rozstrzygnięto też, kim był autor dzieła. Nie wia-

domo również, jak wyglądała pierwotnie oryginalna wersja Kroniki. Podstawą do badań i przekładów jest wersja pochodząca z połowy XIV w., oddająca dźwięki języka mongolskiego znakami pisma chińskiego. Wokół każdego tłumaczenia na języki obce toczą się dyskusje wskazujące, iż żaden z tłumaczy nie zbliżył się do stanu doskonałości. Proponowane są rozmaite, niejednokrotnie krańcowo odmienne interpretacje poszczególnych słów, wersów, paragrafów. Z okazji Konferencji i - rzecz jasna - 750-lecia Kroniki badacze mongolscy przygotowali kolejne wydanie *Tajnej historii*, tym razem w języku używanym współcześnie i w staromongolskim (być może tak właśnie wyglądał oryginał...). Można się jednak spodziewać, że i ten najnowszy (biorąc pod uwagę rok wydania) tekst nie zadowoli mongolistów.

Problemy językoznawcze, trudności przekładu, różnorodność interpretacji itp. były jednym z podstawowych zagadnień diskutowanych podczas Konferencji. Mówiono też np. o cechach języka Kroniki, jego strukturze, związkach z językami ludów sąsiednich, o imionach własnych, sposobach określania barw, roślin itp. Niektórzy wskazywali na obecność motywów epickich i folklorystycznych. Nieco uwagi poświęcono charakterystyce głównych postaci, m. in. kobiecych, przede wszystkim jednak Czyngis-chanowi.

Tajna historia jest nie tylko jednym z podstawowych źródeł do badania dziejów Mongolii. Dostarcza też bezcennych danych o strukturze plemiennej i etnicznej państwa mongolskiego, etnogenezie, stosunkach społecznych i sąsiedzkich, podstawach gospodarki, prawa, taktyki wojskowej. Znajdują się w niej także interesujące informacje o obrzędach, wierzeniach, sposobie widzenia świata, symbolice, astrologii, wróżbiarstwie, tzw. kulturze materialnej. Nie było chyba dziedziny życia Mongołów, o której by nie wspomiano w referatach, powołując się na *Tajną historię*... I choć badania nad nią mają długie tradycje⁵, nic nie wskazuje na to, by zostały rychło zakończone. Znamienny wydaje się też np. fakt (świadczący o wciąż jeszcze znacznych możliwościach wykorzystania Kroniki dla aktualnych badań) że aż czterech uczestników Konferencji powołało się w referatach na ten sam paragraf *Tajnej historii*, posługując się zawartymi w nim informacjami dla zupełnie innych celów badawczych. Jest to paragraf 57, w którym mówi się, że Mongołowie Tajceji' uci zgromadzili się nad Ononem, by wybrać nowego chana, a obrawszy nim Kutułę tańczyli wokół rozłożystych drzew, rosnących w lesie zwanym Korkonak Dżubur. S. Szynkiewiczowi paragraf ten posłużył m. in. do rozważań nad problemem, kim byli Tajceji' uci. Ch. Sampildendew (MRL) mówił o szczególnym stosunku Mongołów do drzew, T. Skrynnikowa (ZSRR) zwróciła uwagę na waloryzację przestrzeni, niżej podpisana zaś przedstawiła własną interpretację symboliczno-magicznego znaczenia tańca wokół drzew.

W Konferencji uczestniczyło ok. 150 osób; 86 przybyło z zagranicy (w tym 13-osobowa grupa Mongołów z Chin). Prace toczyły się w 3 sekcjach: „Języka i literatury”, „Historii i filozofii” oraz „Kultury duchowej”. Niestety, układ programu nie został do końca przemyślany. Wystąpienia na podobny temat znalazły się bowiem w różnych zespołach, a treść niektórych referatów z kolei nie odpowiadała tematyce sekcji.

Wróćmy jednak do przytoczonych przeze mnie liczb. Są one - jak sądzę - znaczące. Chciałabym przede wszystkim zwrócić uwagę na dość pokaźny udział Mongołów z Chin, reprezentujących ważniejsze ośrodki naukowo-badawcze znajdujące się na terenie tzw. Mongolii Wewnętrznej. Jest on rezultatem rozwijającej się dopiero od kilku lat współpracy między naukowcami mongolskimi, mieszkającymi wprawdzie w różnych państwach, lecz należącymi do tego samego narodu i równie zainteresowanymi badaniami jego kultury. Dominacja Mongołów wśród uczestników międzynarodowej konferencji wskazuje natomiast nie tylko na to, iż przedmiot spotkania był im szczególnie bliski, lecz - moim zdaniem - świadczy o przełamywaniu pewnych barier i kompleksów oraz pragnieniu demonstrowania własnych osiągnięć na równi z innymi badaczami, niekiedy zajmującymi wierzchołek światowej mongolistyki.

Należy dodać, że organizatorzy Konferencji (Akademia Nauk MRL, Międzynarodowe Stowarzyszenie Mongolistów, UNESCO oraz rząd mongolski) nie szczędzili wysiłków, by nadać jej odpowiednią oprawę i rozmach. Uczestnikom stworzono więc nie tylko okazję do zapoznania się z rezultatami najnowszych badań naukowych (reprezentowanych zarówno w postaci referatów, jak też publikacji, które można było obejrzyć na wystawach i kupić na kiermaszach), umożliwiono im również udział w najważniejszych wydarzeniach kulturalnych stolicy. Różne programy kulturalne, które mogliśmy obejrzeć, połączone były postacią wielkiego bohatera Mongołów - Czyngis-chana, ich twórcy zaś czerpali inspirację z bogatych kart *Tajnej historii*... Gości zawieziono ponadto do ajmaku chentejskiego, gdzie na własne oczy mogli zobaczyć stojące tam pomniki upamiętniające rocznice urodzin Czyngis-chana. Atrakcją wycieczki miał być także *naadam* - wyścigi koni, zapasy i zawody łucznicze, który - jak nakazuje tradycja - organizują Mongołowie m. in. dla uczczenia ważnych wydarzeń, podkreślenia momentów historycznego przełomu. Niestety, z nie wyjaśnionych do końca przyczyn, nie doszło do udziału zagranicznych mongolistów w tej imprezie.

Nie wiem, czy może być w Mongolii piękniejsze miejsce od tego, w którym w 1162 r. przyszedł na świat Temudżyn, znany później pod imieniem Czyngis-chana. Narodzinom dziecka towarzyszyły liczne znaki, znamionujące jego wielkość i rolę, jaką miał odegrać w przyszłości. Ze szczytu góry Deligiün Bol-da biły promienie światła, a na niebie pojawiła się tęcza. Przez trzy doby nie było dnia, ani nocy. Rzeka Onon, do której wylano wodę z pierwszej kąpieli dziecka, stała się na trzy dni niezwykle przejrzysta i pływały w niej wielkie, złote ryby. Chłopiec przyszedł na świat trzymając w ręku grudkę zakrzepłej krwi⁶, a na jego czole wystąpiły znaki zwiastujące, iż będzie on zdobywcą świata. Gdy urodził się Czyngis-chan, ptak, którego pojawienie się uważane jest przez Mongołów za dobry omen, krążył przez trzy dni wokół kamienia, a następnie wpadł do jurty wołając trzykrotnie „činggis, činngis”, tak więc chłopca nazwano Czyngisem⁷. Już sama data urodzenia Temudżyna może być interpretowana przy użyciu całego aparatu pojęć z zakresu symboliki. Było to w południe dnia czerwonej pełni księżyca, w 16 dniu pierwszego miesiąca lata, roku czarnego konia (według mongolskiego badacza L. Terbisza, był to 1 maja 1162 r.). W relacjach o narodzinach przyszłego chana Mongołów pojawiają się

- w zależności od źródła - wątki centralnoazjatyckie (rodzime) i buddyjskie. Te ostatnie przedstawiają Czyngis-chana jako inkarnację (mong. *chubilgan*) bodhisattwy Wajrapani lub Esrua Tengri, Chormusty i in. Niektórzy badacze mongolscy, np. G. Suchbaatar, są zdania, iż sposób przedstawienia narodzin Temudżyna w *Tajnej historii*, podobnie jak poczęcie dziecka przez Alan Goę, wskazuje na wyraźne zapożyczenie z tradycji buddyjskiej⁸. Dla mongolskich pasterzy Czyngis-chan był jednak przede wszystkim synem Wysokiego Nieba, zesłanym na ziemię, by uchronić ludzi przed zagładą i zawojować ogromne obszary świata podobnie jak np. bohaterowie eposów.

T. Skrynnikova (z Ułan Ude) dowodzi, że Czyngis-chan obdarzony był charyzmą. Do tego wniosku doszła ona analizując odpowiednie fragmenty tekstu Kroniki i interpretując w ten sposób m. in. termin *sülde*, tłumaczony dotychczas przez mongolistów przede wszystkim jako sztandar, dusza, dobry omen. Według Skrynnikowej, charyzma może się przenosić z człowieka na dowolne obiekty, wcielać się w nie, (takimi obiektami są np. miejsca pochówku, relikwie, sztandary, przedstawienia ikonograficzne, teksty rytualne itp.). Trwa ona, organizując przestrzeń sakralną i niektóre zachowania społeczne. Dzięki charyzmie człowiek jest obecny wśród żywych nawet w kilkaset lat po śmierci⁹.

Akredytowani przy Konferencji dziennikarze z tokijskiej gazety „The Yomiuri Shimbun” przeprowadzili, opublikowany następnie, wywiad z wybranymi uczestnikami tego spotkania, zadając m. in. pytanie o stosunek do Czyngis-chana w ich krajach. Na pytanie to odpowiedzieli m. in. mongoliści z Francji, Niemiec, Węgier, ZSRR, Chin, Japonii i Polski. Myślę, że Polakom Czyngis-chan kojarzy się głównie ze zniszczeniami i zagrożeniami, jakimi niewątpliwie były dla Europy wojska mongolskie. To żołnierze jego następcy Ögedeja zdobyli Sandomierz, gdzie zamordowali 40 osób w kościele noszącym dziś imię św. Jakuba, a następnie zgładzili Henryka Pobożnego w bitwie pod Legnicą. Ciekawe, że im dalej od terenów bezpośredniego działania średniowiecznych Mongołów, tym większy podziw dla potęgi i geniuszu Czyngis-chana, tym wyraźniejsze wyciszenie negatywnych emocji i ocen.

Dla Mongołów Czyngis-chan jest niekwestionowanym bohaterem, symbolem ich dawnej wielkości i obecnych dążeń do lepszego życia, do wyrwania się z opłotków Azji i wejścia do światowej czołówki, tam gdzie tylko to będzie możliwe. Czyngis-chan powraca do Mongolii w bardzo trudnym momencie, gdy kraj ten boryka się z problemami ekonomicznymi i przeżywa przemiany, które zachodzą także w innych krajach tzw. byłego obozu socjalistycznego. Jego triumfalny powrót jest z pewnością nieprzypadkowy. Etnologa cieszą jednak przede wszystkim przemiany kulturalne, które pozwalają na przywrócenie Mongołom (a także światu) zabytków przeszłości i obalenia niezbyt korzystnych dla Mongolii stereotypów.

Przypisy

- ¹ Informacje m. in. za: *Deń rożdenija Čingis chaana*, „Novosti Mongolii”, nr 22 z dn. 27 maja 1990 r., s. 1.
- ² Patrz np.: A. D a m d i n s u r e n, *Uračennoe nastalije*, „Mongolija”, nr 1: 1990, s. 5-7.
- ³ Szerzej o działalności Forum, patrz np.: „Novosti Mongolii” nr 20 z dn. 13 maja 1990 r., s. 13.
- ⁴ Dokładniejsze informacje o Kongresie oraz celach i organizacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Mongolistów patrz: I. K a b z i ņ s k a - S t a w a r z, „Etnografia Polska”, t. 33: 1989, z. 1, s. 241-246.
- ⁵ Według mongolskiego badacza Ch. Dalaj, studia nad *Tajną historią* trwały już w okresie dynastii Ming (1368-1643), Ch. D a l a i, *The Study of the SH in China*, [w:] *Abstracts of Papers of the Conference Participants*, Ulaanbaatar 1990, s. 64.
- ⁶ Niektóre źródła, np. Kōke sudur Injaanasi, informują o 2 grudkach krwi, które Temudżyn trzymał w obydwu rękach przychodząc na świat, [za:] K. Sagaster, *The Birth of Činggis Khan. The Development of a Motif from the Secret History of the Mongols until Injaanasi's Kōke Sudur*, referat wygłoszony na Konferencji.
- ⁷ Szerzej na ten temat mówił K. Sagaster we wspomnianym wystąpieniu podczas Konferencji.
- ⁸ G. S u k h b a a t a r, *The Mongol-Nirun State, SH*, referat przedstawiony na Konferencji.
- ⁹ T. S k r y n n i k o v a, *The Ideas of the Mongols about the Charisma in XIII Century and the Čingis-Khan Cult*, referat wygłoszony na Konferencji w Ulan Bator; maszynopisy referatów wspomnianych w przyp. 7-9 są w moim posiadaniu.

Badania etnograficzne nad kulturą ludową i plemienną w Gudżaracie

Gudżarat to stan w zachodniej części Indii, który kojarzy się najczęściej z postacią Mahatmy Gandhiego urodzonego w Porbandar na wybrzeżu. Obecnie uznawany jest obok Pendżabu i Maharasztry za jeden z najbogatszych i najlepiej rozwiniętych stanów Indii. To kraj, w którym tradycyjnie najwyżej ceniłoby się pracowitość, przedsiębiorczość i zapobiegliwość. Ziemia ta leży na drodze z północnego zachodu (Pendżab, Radżastan) na południe, oraz z zachodu (Bieludżystan, Sind) na wschód. Takie położenie geograficzne ułatwiało zawsze liczne kontakty handlowe, a duże znaczenie miała również droga morska. Gudżarat stosunkowo wcześniej zetknął się z rozprzestrzeniającym się od zachodu islamem. To wszystko złożyło się w ciągu wieków na ukształtowanie pewnej odmienności kulturowej tego regionu. Dzisiejszy Gudżarat to połączenie elementów ortodoksyjnych i konserwatywnych z nowoczesnością i duchem przedsiębiorczości, połączenie ksenofobii z ruchliwością ludzi interesu. To właśnie ludzie interesu emigrują licznie okresowo lub na stałe do Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, inni mieszkańcy wyjeżdżają do pracy w charakterze robotników niewykwalifikowanych do Arabii Saudyjskiej, Omanu lub Kuwejtu. Jak już wspomniałem, to stan bogatszy od innych, ale równocześnie o jednym z najwyższych procentowych udziałów ludności plemienną. To także kraj bogactwa kultur i religii, których tradycje wciąż są jeszcze żywe. Znaczne wpływy przejawia wisznuzm, ale także dżajнизм, preferowany jest wegetarianizm, obowiązuje prohibicja na napoje alkoholowe. Muzułmanie stanowią znaczną część ludności.

W czasie panowania Anglików Gudżarat wchodził w skład Bombay State. Z tego okresu pochodzą pierwsze opisy kraju i ludzi. W 1896 roku ukazał się pierwszy tom *Gazetteer of the Bombay Presidency*, w którym różni autorzy zamieścili swoje prace o charakterze historycznym, raporty z podróży, relacje z radżpuckich dworów, czy też pierwsze opisy etnograficzne. Jedną z pier-

wszych prac monograficznych była *Rasa Mala* Aleksandra Forbesa wydana w 1924. W tym samym okresie wydano także pierwsze prace słownikowe przedstawiające opisy wszystkich kast i plemion zamieszkujących te tereny (R. E. Enthoven). Anglicy rozpoczęli także wydawanie tzw. *Census of India*, czegoś w rodzaju zbioru aktualnych informacji statystycznych. Wydano je w latach 1901, 1911, 1931 i 1961.

Uzyskanie niepodległości przez Indie przyniosło nowe formy zainteresowania kulturą tradycyjną. W nowej sytuacji politycznej władze centralne, jak i lokalne - stanowe stanęły przed potrzebą wypracowania nowego podejścia do tego rodzaju badań. Pojawiło się zainteresowanie i pierwsze prace socjologiczne i etnograficzne poświęcone grupom nawet najbardziej odległym od centrów cywilizacyjnych. Powstała też potrzeba włączania coraz szerszych kręgów społecznych w życie nowoczesnego państwa. W 1960 roku Bombay State został podzielony na Maharasztrę, gdzie dominuje język marathi, oraz Gudżarat z językiem gudżarati. Do Gudżaratu zostało również przyłączone Księstwo Kaczu leżące na granicy z Pakistanem.

W latach sześćdziesiątych na terenie prawie wszystkich stanów powołano do życia tzw. Tribal Research and Training Institute, m. in. w Ahmedabad, Udaipur, Puna, Ranczi, Czindwara, Hajdarabad. Zadaniem tych placówek najczęściej związanych z ośrodkami uniwersyteckimi były prace naukowo-badawcze nad społecznościami plemiennymi. Miały one raczej opisowy charakter nawiązujący do brytyjskiej antropologii kultury. Innym zadaniem było szkolenie pracowników państwowych, których praca wiązała się z kontaktem z tego rodzaju ludnością. Długoletnim dyrektorem Tribal Research and Training Institute w Ahmedabadzie był prof. T. B. Naik, autor wielu prac dotyczących m. in. Bhilów. Obecnie w Instytucie swoje prace naukowe prowadzą prof. R. B. Lal, Haku Shah, S. Solanki itd. Tego rodzaju prace badawcze prowadzone są także w innych ośrodkach naukowych Gudżaratu, m. in. badania o charakterze socjologicznym realizują G. Punalekar z South Gujarat University w Surat, oraz H. Patel z Saurashtra University w Rajkot. Prace dotyczące tradycyjnej sztuki plemiennych i ludowej rozpoczęli prof. Muhammad Sheikh i prof. J. Bhatt z Faculty of Fine Arts z M. S. University w Baroda.

Dzięki stypendium przyznanemu przez Ministerstwo Kultury miałem sposobność podjęcia badań terenowych pod opieką pracowników Tribal Research and Training Institute w Ahmedabadzie.

Przedmiotem moich badań nie była ludność pochodzenia plemiennego, lecz pasterze Rabari traktowani jako kasta. Jest to grupa, która podobnie jak społeczności plemienne przez wiele lat pozostawała z dala od głównych nurtów cywilizacyjnych. W sposobie zorganizowania tej grupy brak jest cech uważanych za charakterystyczne dla społeczności plemiennych.

Rząd Indii powołał około 10 lat temu tzw. Bakshi Commission, czyli komisję do spraw opóźnionych w rozwoju grup społecznych. Zadaniem tej komisji było przeprowadzenie szczegółowych badań nad wszystkimi grupami ludności zamieszkującymi Gudżarat bez względu na religię, status, czy rodzaj pracy. Badania te miały ustalić kondycję ekonomiczną, poziom edukacji, czy też sto-

pień adaptacji do wymogów współczesnego państwa każdej z badanych grup. Po zakończeniu pracy komisja opublikowała raport, w którym znaczną część ludności Gudżaratu zakwalifikowano do tzw. *backward communities*, czyli opóźnionych w rozwoju społeczności, a te z kolei podzielono na trzy rodzaje:

- plemiona (*scheduled tribes*)
- kasty tradycyjnie uważane za nieczyste (*scheduled castes*)
- inne opóźnione w rozwoju grupy (OBC, czyli *other backward communities*).

Warto dodać, że na liście tej znalazło się ponad 200 różnych grup społecznych Gudżaratu. Umieszczenie na tej liście przynosiło pewne korzyści, ponieważ umożliwiało korzystanie z różnego rodzaju „opieki” państwa, czy też władz stanowych (np. zachęcano do posyłania dzieci do szkoły przydzielając rodzicom określoną pomoc materialną). Na tej ostatniej liście (OBC) znalazły się także m. in. niektóre kasty, które przejęły islam, a nawet chrześcijaństwo.

Poprzedni rząd Indii premiera V. P. Singha próbował wprowadzić pewną ilość dodatkowych miejsc pracy dla tych ludzi, jednak wywołało to ostry sprzeciw pozostałej ludności. Bezrobocie i narastające konflikty religijne spowodowały, że musiano się z tej decyzji wycofać.

Ludność która znalazła się na tej liście stanowi około połowy mieszkańców Indii: jest jej biedniejszą warstwą, zaniedbaną najczęściej w dziedzinie edukacji. Jest ona silnie związana z własną tradycyjną kulturą, która przetrwała dzięki temu, że w tradycji hinduistycznej było możliwe znalezienie miejsca dla każdego. Tradycyjnie o ich pozycji w hierarchii społecznej decydował stopień zaawansowania w hinduistycznym rytuale. Tak więc ortodoksja rytualna oznaczała równocześnie czystość rytualną i wysoki status społeczny. Obce elementy w rytuale powodowały brak idealnej czystości lub wręcz nieczystość, oraz niski status w hierarchii społecznej.

Społeczności plemienne zachowały w największym stopniu elementy autochtoniczne, niearyjskie, a więc obce wielkiej tradycji. Ich odrębność ma swoje lokalne korzenie. Inne społeczności opóźnione cywilizacyjnie znalazły się na peryferiach hinduizmu i to było przyczyną ich zacofania.

Odpowiedź na pytanie, jakie są obce elementy w życiu i rytuale niektórych grup znajdujących się na tej liście, było jednym z głównych zadań mojej pracy w terenie. Czy była to ludność pochodzenia plemiennego wcześniej zasymilowana przez świat hinduizmu, czy też może jej pochodzenie było jeszcze inne?

Rabari - pasterze z Gudżaratu także znajdują się na tej liście. Przy tak postawionym sobie zadaniu moja uwaga koncentrowała się na odnajdywaniu różnic i podobieństw w życiu codziennym, obrzędach rodzinnych i dorocznych, w panteonie bóstw, stroju pomiędzy Rabari a sąsiednią ludnością reprezentującą wszystkie poziomy hierarchii społecznej. W różnych częściach Gudżaratu spotkałem się z koncepcją *ter tasli*, czyli dosłownie trzynastu talerzy, co oznaczać ma kasty które zgodnie z obowiązującymi zwyczajami mogą spożywać wspólnie posiłek, lecz nie wymieniają swoich córek. Wszystkie te grupy, których skład i liczba zmienia się w zależności od regionu Gudżaratu, wykazują pewne podobieństwa. Moim zdaniem grupy te jako całość prezentują pewien odmien-

ny sposób życia i rytuału wobec klasycznego modelu hinduizmu z braminem jako kapłanem. Zebrane przeze mnie materiały terenowe dotyczące pasterzy Rabari z zachodniego Gudżaratu po odpowiednim opracowaniu zostaną opublikowane. Był to już drugi pobyt w tym terenie, pierwszy miał miejsce w marcu 1989 roku.

Na zakończenie chciałbym dodać, że tematyka dotycząca różnych form ludowego hinduizmu wydaje się godna dalszej kontynuacji.

Dagnośław Demski

Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami: „Dni buddyjskie”

W dniach 20-21 kwietnia 1989 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie odbyła się piąta z kolei Sesja religioznawcza dotycząca tym razem buddyzmu. Sesja ta zbiegła się z jubileuszem 25-lecia istnienia Muzeum Misyjno-Etnograficznego tegoż Seminarium, gdzie otwarto okolicznościową wystawę pod nazwą „Budda w sztuce”. Ekspozyty w znacznej części udostępniło warszawskie Muzeum Azji i Pacyfiku.

Na tzw. „Dni buddyjskie” zostali zaproszeni znawcy tej problematyki interesujący się buddyzmem od strony naukowej, sympatycy kultur Wschodu oraz wyznawcy buddyzmu skupieni w kilku stowarzyszeniach buddyjskich działających na terenie naszego kraju. W sympozjum uczestniczył też ks. bp dr hab. Z. Pawłowicz z Gdańska. Podczas Mszy św. koncelebrowanej wygłosił on homilię, w której m. in. poruszył jakże ważną we współczesnym świecie kwestię dialogu między religiami.

W związku z jubileuszowym rokiem wyżej wymienionego Muzeum pierwszy odczyt przedstawił alumn mgr D. Piwowarczyk SVD, omawiając dorobek pieniężnieńskiej placówki muzealnej.

Doc. dr hab. T. Pobożniak (Uniwersytet Jagielloński) ukazał genezę oraz rozwój logiki, na bazie której rozwinęła się jedna z najpotężniejszych religii świata - buddyzm. Problemem afirmacji życia w buddyzmie zajął się mgr inż. M. Kałmus (UJ). Wyjaśnił on przyczyny błędnego pojmowania buddyzmu na Zachodzie, jako światopoglądu pesymistycznego skupiającego się na cierpieniu i odrzucającego pełnię życia, a zarazem przedstawił tradycję buddyjską, której idea polega na wyzwoleniu się od cierpienia i problemów otaczającego nas świata, aby przez wykorzystanie wszystkich uczuć, doświadczeń i emocji dojść do osiągnięcia stanu doskonałości, tzn. stanu Buddy. Dr A. J. Korbel (Związek Buddyjski Zen „Sangha” - Bielsko Biala) omówił narodziny buddyzmu Zen w Polsce. Z formalnego punktu widzenia buddyzm Zen istnieje w naszym kraju od 1975 r.; wówczas to przyjechał do Polski jeden z buddyjskich nauczycieli Zen. Jego uczniami została grupa około 20 osób przyjmując tzw. „wskazania buddyjskie”. Obecnie w Polsce funkcjonuje 6 grup buddyjskich różniących się

między sobą pod względem tradycji, szkół i nauczycieli. Ogólna liczba praktykujących buddystów wynosi ok. 5 000, nie licząc kilkudziesięciu tysięcy sympatyków. Ksiądz doc. dr hab. H. Zimoń SVD (Katolicki Uniwersytet Lubelski) mówił o formach architektury i symbolice budowli sakralnych w buddyzmie. Uwzględniał on zróżnicowaną architekturę stup, świątyń i klasztorów buddyjskich w rozwoju historycznym (od III w. p. n. e. do VIII w. po Chrystusie) na terenie Indii środkowych i północnych. Kolejne referaty wygłosili: A. Szoska z Krakowa ("O sztuce Zen") oraz mgr A. Polakowski z Gdańska ("Dzwony w kulturze buddyjskiej na tle dzwonów innych tradycji religijnych"). Omawiano ponadto przyczyny rozkwitu buddyzmu w świecie. Głos zabrał m. in. prof. dr hab. M. J. Künstler (Uniwersytet Warszawski), który zajął się przyczynami zwycięstwa buddyzmu w Chinach. Od połowy II w. po Chrystusie nastąpiły tam czasy politycznego i gospodarczego chaosu. W wyniku tych niepokojów i niepewności ludność zwróciła się ku nowej wierze, która głosiła, że życie jest cierpieniem w kolejnych wcieleniach, a celem życia staje się wyrwanie z tego cyklu wcieleń poprzez osiągnięcia stanu nirwany.

Uczestnicy Sesji mieli także możliwość wysłuchania referatów C. Kwiatkowskiego (Krajowy Klub Miłośników Kultury Dalekiego Wschodu - Łódź) oraz dr. P. Karpowicza (Stowarzyszenie Buddyjskie Zen Kwan Um - Warszawa), który omówił historię buddyzmu Zen koreańskiej tradycji Czogie. Nie zabrakło też prezentacji podstawowych technik medytacji, których dokonał nauczyciel Dharmy A. Czarnecki przy współpracy z J. Wójcickim (obaj ze Stowarzyszenia Buddyjskiego Zen Kwan Um - Warszawa). Na zakończenie pierwszego dnia Sesji część uczestników wzięła udział w buddyjskiej medytacji Zen, jak również w projekcji filmów o omawianej tematyce.

Dla chętnych pragnących uczestniczyć w porannej medytacji Zen następnego dnia rozpoczął się o godzinie 4³⁰. Wszyscy wysłuchali natomiast referatu ks. doc. dr. hab. M. Ruseckiego (Katolicki Uniwersytet Lubelski), który poruszył problem cudów w buddyzmie. Musimy pamiętać, że w każdej religii wierzący oczekują pewnej nadzwyczajnej ingerencji Boga. Także w przypadku buddyzmu stawiamy pytanie, czy Budda posiadał zdolności taumaturgiczne? (tzn. czynienia cudów). Badania najstarszych tradycji, dla których źródłem są m. in. teksty palijskie i sanskryckie pozwalają stwierdzić, że Budda nie przypisywał sobie takich zdolności, ani też nie przywiązywał do nich większego znaczenia. W jego przekonaniu, cuda to efekt działania pewnych sił magicznych, które są w posiadaniu wielu osób. Dlatego też cud na płaszczyźnie fizycznej nie jest przemawiającym argumentem za prawdziwością religii. Budda uznał jedynie cud nauki o możliwościach niwelowania cierpienia, a przez to dojścia do stanu nirwany. Mimo takiego stanowiska, w świętych księgach buddyzmu znajduje się wiele opisów zjawisk cudownych przypisywanych Buddzie. Nie chodzi przy tym o kwestię prawdziwości tych opisów lecz o będącą faktem wiarę w możliwość zaistnienia cudu na płaszczyźnie buddyzmu.

Następna prelekcja mgr. E. Sakowicza (KUL) dotyczyła dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem. W 1965 r., na zakończenie obrad Soboru Watykańskiego II, papież Paweł VI podpisał deklarację „Nostra aetate” o stosunku Ko-

ścioła do religii niechrześcijańskich. Dokument ten jest wyrazem otwarcia się Kościoła na świat, włączając dialog z religiami Wschodu, m. in. z buddyzmem. Należy tu podkreślić szczególną rolę Jana Pawła II w nawiązywaniu dialogu między wyznawcami różnych religii. Przykładem takiej postawy może być audycja dla japońskich buddystów i szintoistów, która miała miejsce w 1981 roku, jak też orędzie wygłoszone przez Radio Veritas w Manili na Filipinach do wszystkich narodów Azji. Pewnego rodzaju fenomenem jest też zorganizowane przez Jana Pawła II spotkanie przedstawicieli dwunastu religii świata, które odbyło się 27 X 1986 r. w Asyżu. Byli tam również obecni reprezentanci buddyzmu z Japonii oraz przywódca buddystów tybetańskich Dalaj Lama.

W dalszej części Sesji zabrali głos mgr B. K. Peczeko (Ośrodek Terapii i Rozwoju Osobowości - Warszawa), który mówił o relacji buddyzmu i współczesnej psychologii, a następnie - mgr M. Woźniak (Uniwersytet Warszawski), który przedstawił możliwość dialogu między Wschodem a Zachodem (pomocą mogą tu być dalekowschodnie sztuki walki). A. Czarnecki zaś (Stowarzyszenie Buddyjskie Zen Kwan Um - Warszawa) prezentował „Kido” - czyli medytację dźwięku. Sympozjum zakończono dyskusją, praktycznymi ćwiczeniami medytacji oraz projekcją filmów o tematyce buddyjskiej.

Myślę, że tego rodzaju spotkania religioznawcze dają chrześcijanom głębszy wgląd w naszą religię, poszerzają nasze horyzonty na inne wierzenia i kultury, a co najważniejsze pobudzają do refleksji nad własną świadomością religijną i jej urzeczywistnieniem we współczesnym zmaterializowanym świecie.

Każda religia niesie pozytywne wartości, które po przetransportowaniu na grunt chrześcijański mogą przyczynić się do naszego duchowego ubogacenia.

Sławomir Janowicz SVD

Wystawa sztuki ludowej województwa łomżyńskiego w Kazaniu. Refleksje etnografa

Muzeum Okręgowe w Łomży zorganizowało w czerwcu br. w Kazaniu wystawę sztuki ludowej województwa łomżyńskiego. Była ona jedną z wielu form prezentacji naszej kultury w ramach dni województwa łomżyńskiego w Tatarskiej ASSR, będących podsumowaniem trwającej od trzech lat współpracy kulturalnej i gospodarczej.

Na wystawie pokazano te dziedziny sztuki ludowej, których tradycja podtrzymywana jest do dzisiaj. Pozwoliło to przedstawić sztukę ludową w przekroju czasowym, umożliwiającym porównanie i ocenę zachodzących zmian. Mieszkańcy Kazania mieli okazję obejrzeć dawne i współczesne wyroby tkackie, hafciarskie, garncarskie i plecionkarskie, obok których pokazano także rzeźby, pisanki i ciasto obrzędowe, a ze zdobnictwa wnętrza wycinanki i „pajaki”. Drugą przesłanką tej wystawy było ukazanie różnicowania etnograficznego województwa łomżyńskiego, którego północna część należy do Kurpiowskiej Pu-

szczy Zielonej, południowa natomiast pozostaje pod wpływem sąsiedniego Podlasia. Ekspozyty zostały dobrane i zaprezentowane w ten sposób, by zilustrować tę niejednorodność. Obok kraciastych, zielono-czerwonych „buronek” kurpiowskich tkanych splotem rządkowym znalazły się piękne, dwubarwne dywany dwuosnowowe ze zbiorów Muzeum Rolnictwa w Ciechanowcu. Wysokie, smukłe siwaki podlaskie kontrastowały z nieco przysadzistymi, czerwonymi garnkami kurpiowskimi, a ogromny, beczkowaty kosz słomiany na zboże uzupełniał ciekawą kolekcję kurpiowskich wyplatank z korzeni sosnowych i wilkliny.

Duże zainteresowanie zwiedzających wzbudziły plecionki z okorowanych korzeni sosnowych wykonane techniką spiralną. We wsiach tatarskich do dzisiaj używa się analogicznych naczyń wykonanych tą samą techniką i z tego samego materiału. Także zaprezentowane obuwie kurpiowskie nawiązywało do tradycyjnego obuwia tatarskiego. Co prawda, z Tatarami kazańskimi nierozdzielnie kojarzą się piękne, kolorowo aplikowane buty skórzane, to jednak nieobecne, zwłaszcza ludności wiejskiej, były buty plecione z tyka techniką taśmo-wo-krzyżową.

Wiele narzędzi i sprzętów tradycyjnego gospodarstwa domowego (stępy, maglownice, tłuczki), jakie miałam możliwość oglądać w muzeach, swoim kształtem i materiałem, z jakiego zostały wykonane przypominają wytwory naszej kultury ludowej.

Wspominając swój pobyt w Tatarii chciałabym podzielić się kilkoma jeszcze refleksjami.

Kazań jest wielkim (1,5 mln mieszkańców) miastem położonym nad Wołgą i jej dopływem - Kazanką. Jego ciekawej historii można uczyć się z zachowanych zabytków. Nasi kazańscy przewodnicy pokazali nam trzy, bardzo różne, oblicza tego miasta. Część muzułmańską, z górującymi nad nią minaretami, część rosyjską, o charakterze handlowym, z nielicznymi zachowanymi kopułami cerkwi (na początku naszego stulecia Kazań był nazywany miastem tysiąca cerkwi) oraz najnowsze dzielnice będące przede wszystkim osiedlami mieszkaniowymi. Naszą uwagę przyciągnęła architektura części muzułmańskiej, wśród której zachowało się sporo budynków drewnianych. Zbudowane z okrągłych bali metodą zrębową, są aktualnie szalowane deskami i malowane różnokolorowymi farbami. Jeżeli w sąsiedztwie znajdują się jakieś zabudowania gospodarcze są one także szalowane i malowane. Integralną częścią takiej zagrody (a raczej w warunkach miejskich - podwórka) jest wysoka, dwuskrzydłowa brama zdobiona podobnie jak dom.

Z tradycyjnego stroju tatarskiego przetrwały jedynie wspomniane wyżej aplikowane buty a także nakrycia głowy, noszone zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety. Te ostatnie okrywają głowy chustkami innymi jednak niż znane nam polskie okrycia tego typu. Tatarska chustka ma kształt prostokąta i jest wiązana węższym bokiem pod brodą lub na karku. Prawie cała chustka spoczywa wówczas na plecach. Tego typu wiązanie tłumaczono względami praktycznymi - w przeszłości, gdy zbliżał się mężczyzna kobieta zasłaniała twarz częścią chustki znajdującą się na plecach. Dzisiaj kobiety nie zasłaniają twarzy, a mimo to tra-

dycja nakrywania głowy przetrwała wśród starszego pokolenia. Dziewczęta i kobiety w średnim wieku nie noszą tego typu chustek. Dawniej chustki wykonywane były z samodziałowego płótna i zdobione kolorowym haftem łańcuszkowym. Dzisiaj kobiety noszą kupowane w sklepach pasmanteryjnych, różnobarwne chustki, chociaż nadal dominują białe nakrycia głów.

Męskie nakrycie głowy „tubitejka” to rodzaj niewielkiego toczka wykonanego z czarnej miękkiej tkaniny zdobionej haftem lub koralikami. „Tubitejki” noszą mężczyźni w średnim wieku, a także starsi.

Wspomniane nakrycia głowy, kobiece i męskie, spotyka się zarówno w miastach, jak i na wsiach.

Dobrym pretekstem do obserwacji było święto ludowe, w którym mieliśmy możliwość uczestniczyć. Święto to, zwane *sabantuj* (dosłownie Święto Pługa) organizowane jest po siewach, a przed żniwami. Jest to stare święto obchodzone już w IX wieku, którego genezy nie udało się naukowcom dokładnie określić.

Tradycyjnie Święto Pługa urządza się za miastem, koniecznie w brzoźowym zagajniku. Istotą święta jest zabawa, w której biorą udział wszyscy uczestnicy imprezy. Było więc i przeciąganie liny przez dwie grupy mężczyzn, i bieganie w workach (tu dominowały dzieci) a także wspinanie się na wysoki słup. Słup był tak wysoki, że kiedy mężczyzna spoglądał na jego wierzchołek „tubitejka” spadała mu z głowy.

Dużą liczbę kibiców zgromadziła walka workami z sianem. Dwóch mężczyzn siedzących na wąskiej belce, umocowanej 1,5 metra nad ziemią, biło się takimi workami. Zwycięzał ten, który potrafił siłą swoich uderzeń zwalić przeciwnika na ziemię.

Szczególną atrakcją Święta Pługa są wyścigi konne. Ich bohaterami są mężczyźni, chociaż nie brakuje w siodłach także i kobiet. W przeszłości podczas tego święta zawierano liczne małżeństwa. W związku z tym niejedna z opisywanych zabaw kryła w sobie zaloty czy rywalizację o rękę oblubienicy. Był zwyczaj, że jeżeli chłopak dogonił i pocałował dziewczynę podczas wyścigu na koniach, miał wówczas prawo wprowadzenia jej do swojego domu. W przypadku gdy próba nie powiodła się, tracił na zawsze szanse u tej dziewczyny. Aktualnie głębszy sens tej zabawy został zagubiony, natomiast ona sama zyskała dodatkowy element widowiskowy, gdyż dziewczyna broni się przed zalotami uderzając chłopaka nahajką. Starzy Tatarzy odnoszą się do tego nowego zwyczaju z wyraźną dezaprobatą, twierdząc że dawniej było to nawet nie do pomyślenia.

Główną jednak atrakcją święta stanowi *kuresz*. Jest to rodzaj zapasów. Mężczyzna, który pokona po kolei wszystkich walczących, otrzymuje główną nagrodę święta - żywego barana i jest bohaterem przez cały rok, do następnego święta. Zwyczaj obdarowywania zwycięzcy żywym baranem został wprowadzony przez Pieczyngów, którzy wierzyli, że przez niego spływa na człowieka łaska Boga.

W przeszłości do walki z mężczyznami stawały kobiety, które nie ustępowały im ani siłą, ani sprytem. Zdarzało się, że zwyciężała dziewczyna. Z biegiem czasu kobietę zastąpił mężczyzna z jej rodu. W ten sam sposób *kuresz* stał

się walką czysto męską. Zmieniły się czasy i obyczaje, ale zainteresowanie pozostaje wciąż takie same. Zawody skupiły liczną publiczność żywo dopinającą swoich faworytów.

Wszystkim zabawom święta towarzyszyły występy zespołów ludowych i artystów profesjonalnych. Kazańscy handlowcy ustawili wiele straganów, a gastronomia zorganizowała bufety, gdzie można było zjeść prawdziwy tatarski szaszłyk i skosztować kumysu. W rytm muzyki tańczyły kobiety, podczas gdy ich mężowie i bracia stali z boku zabawiając się rozmową. Zwyczaj zakazuje mężczyznom tańczyć w miejscach publicznych, oni tańczą tylko we własnych domach i to tylko po jednym lub dwóch kieliszkach alkoholu. Mimo to wesoła zabawa w podkazańskim lasku trwała do wieczora. O zmierzchu jej uczestnicy zaczęli rozjeżdżać się do domów, żegnając się do następnego święta za rok.

Urszula Raszkiewicz